

## Odpowiedź na krytyki

Autor tekstu: **Sam Harris**

Tłumaczenie: **Julian Jeliński**

Wśród wielu dylematów, z którymi pisarz musi się zmierzyć po opublikowaniu kontrowersyjnej książki jest pytanie jak, lub czy w ogóle odpowiadać na krytykę. Wydawałoby się co najmniej rozsądne, by poprawiać błędne rozumienie i wypaczenia w ocenach, gdziekolwiek się nie pojawiają, ale wkrótce odkrywa się, że nie istnieje jeden dobry sposób, by to robić. Gdy moja pierwsza książka [\[1\]](#) została opublikowana, dziennikarz Chris Hedges wydawał się robić karierę na fałszywym przedstawianiu jej zawartości — sugerując, pomiędzy innymi oszczerstwami, że gdzieś na jej stronach wzywam do natychmiastowego, nuklearnego uderzenia wyprzedzającego na cały świat muzułmański. Hedges rozprzestrzenił to kłamstwo tak starannie, że mógłbym spędzić kolejny rok pisząc listy do redakcji. Nawet gdybym był skłonny trwonić czas w ten sposób, to takie listy są z reguły nieskuteczne, ponieważ mało ludzi je czyta. Zdecydowałem w końcu utworzyć [podstronę na mojej stronie internetowej](http://bit.ly/fYfjfv) (<http://bit.ly/fYfjfv>) by odnieść się do tego rodzaju kontrowersji i potem o nich zapomnieć. Rezultat był mniej niż zadowalający. Minęło kilka lat i wciąż spotykam ludzi podczas publicznych dyskusji i w wątkach komentarzy, którzy wierzą, że popieram zamordowanie setek milionów niewinnych ludzi.

Problem z publiczną krytyką w żaden sposób nie ogranicza się do pytania o to, co zrobić z fałszywym przedstawianiem czyjejś pracy. Nie istnieje żadne dobre forum reakcji na recenzje, niezależnie od tego jakby te odpowiedzi nie były rzeczowe. Odpowiedzieć w oddzielnym artykule, to zaryzykować dezorientowanie czytelników litanią niepowiązanych ze sobą punktów lub, co gorsze zanudzić ich na śmierć. A każdemu autorowi, który chce bronić swojej książki zawsze grozi wyjście na drażliwego, próżnego i nieudolnego. Działa tu irytująca asymetria: powiedzieć cokolwiek w odpowiedzi na krytykę, znaczy zaryzykować wyrządzenie swojej reputacji więcej krzywdy, stwarzając wrażenie, że się nadmiernie o nią troszczysz.

Te ograniczenia ciążą teraz na mnie, ponieważ niedawno opublikowałem książkę, [The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values](http://amzn.to/cM5Eyd) (<http://amzn.to/cM5Eyd>) *Krajobraz Moralności: Jak Nauka Może Określić Ludzkie Wartości*, która spowodowała gwałtowną reakcję w intelektualnych (i nie do końca intelektualnych) kręgach. Spodziewałem się tego, zważywszy na charakter mojej tezy, ale ta wiedza nie przygotowała mnie na nadciągające chmury jadu i nieporozumień. Patrząc jak fala opinii zwraca się przeciwko mnie, trudno było powiedzieć, co można z tym zrobić.

Na przykład: jak powinienem odpowiedzieć na paranoidalne, antynaukowe trajkotanie pisarki [Wall Street Journal](http://on.wsj.com/htP4Kc) (<http://on.wsj.com/htP4Kc>), Marilynne Robinson, która łączy mnie z ludźmi przeprowadzającymi lobotomię w połowie XX wieku? Wydaje mi się, że lepiej nawet nie próbować — jedynie odnotować jak trudno jest samemu zauważyć, czy zadanie przekracza czyjeś możliwości, czy też nie. A co z naukowym dziennikarzem John'em Horgan'em, który był wystarczająco uprzejmy, by zrecenzować moją książkę *dwa razy*, raz w [Scientific American](http://bit.ly/gY2Nzk) (<http://bit.ly/gY2Nzk>), gdzie obsmarował mnie łącząc z niesławnymi eksperymentami dotyczącymi syfilisu w Tuskegee, wykorzystywaniem umysłowo chorych i eugeniką oraz w [The Globe and Mail](http://bit.ly/gQIEGX) (<http://bit.ly/gQIEGX>), gdzie dodał nazizm i marksizm na dokładkę? Jak można uprzejmie odpowiedzieć na niekonkluzywną krytykę? Celem *Krajobrazu Moralności* jest dowiedzenie, że możemy myśleć o prawdzie moralnej w kontekście nauki. Robinson i Horgan wydają się sądzić, że samo istnienie nazistowskich lekarzy świadczy przeciwko mojej tezie. Czy naprawdę tak trudno jest odróżnić naukę o moralności i moralności w nauce [\[2\]](#)? Twierdzić, że prawdy moralne istnieją i mogą być naukowo poznawane, nie oznacza, że wszyscy (lub jacyś) naukowcy rzeczywiście rozumieją te prawdy, ani że ci, którzy je rozumieją, koniecznie będą się do nich stosować.

Musimy się jednak jeszcze bardziej zagłębić w ten temat, zanim przejdziemy do następnego, jako że czasami książka może być zrecenzowana przez sławną osobę, która nawet nie zadała sobie trudu, by ją otworzyć. Takie zachowanie jest zawsze zaskakujące i w dziwny sposób, zdumiewająco głupie. Na przykład: co powinienem powiedzieć, kiedy niepowtarzalny Deepak Chopra tworzy długą, toksyczną i nieudolną recenzję *Krajobrazu Moralności* w [The San Francisco Chronicle](http://bit.ly/ieKSOD) (<http://bit.ly/ieKSOD>) dowodząc w każdej linijce, że jej nie przeczytał? (jego „recenzja” jest

w całości oparta na krótkich odpowiedziach na pytania, które opublikowałem dla celów promocyjnych, na mojej stronie internetowej.) Jest coś urzekającego kiedy Deepak Chopra nazywa cię naukowym oszustem i zarzuca ci egotyzm. To tak, jakby zostać określonym mianem ekshibicjonisty przez Lady Gagę. Patrząc wstecz, widzę, że pośpiech i gorycz udawanej recenzji Chopra'y są łatwe do wyjaśnienia: niedawno uczestniczyliśmy w debacie w Caltech (wraz z Michael'em Shermer'em i Jean Houston), w której ten wielki człowiek solidnie się skompromitował. I podczas gdy na pewno mogę jednocześnie zarówno naukowo błędzić i być egotystyczny, jestem pewny, że każdy, kto [obejrzy naszą wymianę argumentów w całości](#) (<http://www.youtube.com/watch?v=6-8-Yxdphsg&feature=&p=EAAE2D3FFB6BCCA8&am;index=0&playnext=1>) uzna, że jestem zaledwie świetlikiem przy wspaniałym słońcu Chopry.

Dlaczego w ogóle odpowiadać na krytykę? Wielu pisarzy nawet nie czyta recenzji swoich książek. Jednakże problem tkwi w tym, że jeżeli ktoś jest oddany propagowaniu jakiejś idei — a większość pisarzy literatury faktu jest — to trudno jest ignorować fakt, że negatywne recenzje mogą bardzo szkodzić temu celowi. Nie tylko zniechęcają inteligentnych ludzi od czytania książki, mogą ich doprowadzić do jej dyskredytowania, tak jakby to oni sami odkryli w niej błędy. Rozważmy następujące opublikowane uwagi filozofa Colin'a McGinn'a, którego pracę bardzo podziwiam:

Wydaje mi się, że idea Sama Harrisa jest tak samo błędna, [jako oparta na religii moralność] jestem zaskoczony, że napisał o tym. W nowej książce Sama Harrisa jest sporo naprawdę błędnego rozumowania, nie przeczytałem jej jeszcze, ale to dlatego, iż z tego, co słyszałem, wydaje się być beznadziejna, błędna i po prostu dziwaczna. Próbuje sprawić, by nauka robiła to, co robiła kiedyś religia. Jego podstawowa przesłanka filozoficzna to ułuda — nie da się wyprowadzić „powinien” z „jest”; to naturalistyczna ułuda — i jest kompletnym nieporozumieniem twierdzić, że się da. Jestem zaskoczony, że Sam Harris dał się na nią nabrać. Kilka tygodni temu, Anthony Appiah dobrał się do niego za to w „New York Times'ie”. Nie mam pojęcia, dlaczego to przekonanie rodzi się u niektórych naukowców. Idea jest błędna. Została obalona. Trudno uwierzyć, że oni wciąż za nią argumentują.

Nieważne, że nie potrafię znaleźć w [recenzji Appiaha](#) ([http://www.nytimes.com/2010/10/03/books/review/Appiah-t.html?\\_r=4&scp=1&sq=Sam%20Harris%20moral%20landscape&st=cse](http://www.nytimes.com/2010/10/03/books/review/Appiah-t.html?_r=4&scp=1&sq=Sam%20Harris%20moral%20landscape&st=cse)) jednej, istotnej kwestii, do której nie odniosłem się już w książce, McGinn wydaje się wiedzieć co innego dzięki mocy jasnowidzenia. Wielu innych filozofów i naukowców zaczęło grać w tę grę z *Krajobrazem Moralności*, nawet nie zwracając uwagi na argumenty zawarte w książce. I w ten sposób, będąc świadomym niebezpieczeństw, zdecydowałem się odpowiedzieć na najważniejsze krytyki, które się do tej pory ukazały. Oczywiście niepowodzenie zagraża mi z dwóch stron, ponieważ moja odpowiedź będzie zdecydowanie zbyt powierzchowna dla jednych, a dla innych zbyt trudna do przyswojenia. Ale warto spróbować.

O ile wiem, najlepsze recenzje *Krajobrazu Moralności* zostały napisane przez filozofów [Thomasa Nagela](#) ([http://www.tnr.com/article/books-and-arts/maga\\_zine/78546/the-facts-fetish-morality-science](http://www.tnr.com/article/books-and-arts/maga_zine/78546/the-facts-fetish-morality-science)), [Troya Jollimore'a](#) (<http://bnreview.barnesandnoble.com/t5/Reviews-Essays/The-Moral-Landscape/ba-p/3477>) i [Russella Blackforda](#) (<http://jetpress.org/v21/blackford3.htm>). Skoncentruję się na recenzji Blackford'a (wraz z kilkoma z jego późniejszych postów na [jego blogu](#) (<http://metamagician3000.blogspot.com/search?updated-max=2011-01-22T00:34:00%2B11:00&max-results=11>)) ponieważ wydaje mi się ona najbardziej drobiazgową. Poza tym wydaje się odnosić do wszystkiego, co interesuje pozostałych.

Dla tych, którzy nie słyszeli o mojej książce, oto moja argumentacja w skrócie: moralność i wartości zależą od istnienia świadomych umysłów — i w szczególności od faktu, że takie umysły mogą doświadczyć w tym wszechświecie różnych form pomyślności i cierpienia. Świadome umysły i ich stany są oczywiście zjawiskami naturalnymi, w pełni ograniczonymi przez prawa Natury (czymkolwiek się one w końcu okażą). Dlatego muszą istnieć dobre i złe odpowiedzi na pytania o moralność i wartości, które potencjalnie podlegają kwestiom poruszonym przez naukę. Z tej perspektywy, niektórzy ludzie i kultury będą dobrzy (w większym lub mniejszym stopniu) a inni źli, w zależności od tego, co uznają za ważne w życiu.

Blackford'a i innych niepokoi, że *każdy* aspekt ludzkiej subiektywności lub kultury mógłby podlegać pod zakres nauki: przecież, preferowanie czekolady zamiast lodów waniliowych to zjawisko naturalne, tak samo jak preferowanie komika Sarah'y Silverman a zamiast Bob'a Hope'a. Czy mamy przypuszczać, że istnieją uniwersalne prawdy o lodach i komizmie, które mieszczą się w ramach naukowej analizy? W pewnym sensie — tak. Nauka mogłaby odpowiedzieć na pytanie dlaczego część z nas woli lody czekoladowe niż waniliowe, i dlaczego dla nikogo ulubionym smakiem lodów

nie jest aluminium. Komizm także musi być podatny na tego typu badania. Pojawi się spora liczba różnic kulturowych i pokoleniowych przy ocenie, co uchodzi za zabawne, ale prawdopodobnie istnieją podstawowe zasady komizmu (takie jak naruszenie oczekiwań, łamanie tabu, itd.), które mogłyby być uniwersalne. Wesołość doprowadzona do stadium śmiechu to określony stan ludzkiego systemu nerwowego, który może być naukowo badany. Dlaczego niektórzy ludzie śmieją się chętniej niż inni? Co się dokładnie dzieje, gdy „łapiemy” żart? Ostatecznie, to pytania o ludzki mózg. Istnieją naukowe fakty, które można poznać i wszelkie różnice w smaku pomiędzy ludźmi muszą być możliwe do przypisania do innych faktów, które podlegają kwestiom poruszonym przez naukę. Jeżeli kiedykolwiek osiągniemy stan pełnego rozumienia ludzkiego umysłu, będziemy w stanie zrozumieć wszelkie ludzkie preferencje. Zapewne będziemy mogli je nawet zmieniać.

Jednakże moralność i wartości wydają się sięgać głębiej niż zwykłe kwestie smaku — poza pytania o to, jak ludzie myślą i jak się zachowują, przechodzą do pytań jak *powinni* myśleć i się zachowywać. I ta kwestia „powinien” wprowadza spore zamieszanie do każdej rozmowy o prawdzie moralnej. Powiniennem na marginesie dodać, że nie uważam, by kwestia rozróżnienia między moralnością i czymś w rodzaju smaku była tak jasna lub tak kategoryczna jak moglibyśmy sądzić. Jeżeli na przykład preferencja lodów czekoladowych umożliwiałaby najbardziej satysfakcjonujące doświadczenie, jakie człowiek mógłby zaznać, podczas gdy preferencja lodów waniliowych nie umożliwiałaby tego, czy uważalibyśmy za moralnie ważne, by pomagać ludziom pokonać jakąkolwiek ułomność ich zmysłu smaku, która spowodowała, że wolą wanilię — w ten sam sposób, w jaki obecnie pomagamy ludziom cierpiącym na uleczalne formy ślepoty? Wydaje mi się, że granica między zwykłą estetyką a imperatywem moralnym - różnica między nie lubieniem Matisse i nie lubieniem Złotej Zasady — to bardziej kwestia wyższych stawek i konsekwencji dla egzystencji innych ludzi, niż odmiennych klas faktów dotyczących natury ludzkiego doświadczenia. Oczywiście jest jeszcze wiele do powiedzenia na ten temat, ale nie poruszałem tego w mojej książce, więc to pominię.

Zacznijmy od mojego podstawowego twierdzenia, że prawdy moralne istnieją. W generalnie pozytywnej, choć usianej dziwnymi obelgami recenzji *Krajobrazu Moralności*, filozof Thomas Nagel w ten sposób aprobował moją podstawową tezę:

Harris, nawet jeżeli przesadza, to zidentyfikował prawdziwy problem zakorzeniony w przekonaniu, że fakty są obiektywne a wartości subiektywne. Harris odrzuca tę powierzchowną opozycję w jedyny możliwy sposób -wskazując na poddające się wartościowaniu prawdy tak oczywiste, że nie potrzebują żadnej obrony. Na przykład, świat, w którym każdy byłby maksymalnie nieszczęśliwy byłby gorszy od świata, w którym każdy jest szczęśliwy i byłoby czymś złym próbować zbliżyć nas do tego pierwszego świata oraz oddalać nas od tego drugiego. Nie jest to prawdziwe z definicji, ale jest oczywiste, tak samo jak oczywiste jest, że słonie są większe niż myszy. Jeżeli ktoś odmówiłby prawdziwości któremuś z tych twierdzeń, nie mielibyśmy powodu, by traktować go poważnie...

Prawdziwą przyczyną współczesnego sceptycyzmu moralnego jest mylne przekonanie, że podstawa prawdy moralnej musi zostać odnaleziona w czymś innym niż moralne wartości. Można stawiać tego typu pytania odnośnie prawdy każdego typu. Co sprawia, że prawdą jest  $2 + 2 = 4$ ? Co sprawia, że prawdą jest, iż kury znoszą jaja? Niektóre rzeczy po prostu są prawdziwe; nic innego nie czyni ich prawdziwymi. Moralny sceptycyzm jest spowodowany przez modne obecnie, ale nieuargumentowane założenie, że tylko niektóre rzeczy, takie jak fizyczne fakty, mogą być „po prostu prawdziwe”, i że sądy wartościujące, takie jak „szczęście jest lepsze niż nieszczęście” nie są wśród nich. To oczywisty nonsens.

To zachęcające widzieć, jak filozof takiej klasy jak Nagel zgadza się ze mną w tej kwestii - stanowisko, które zarysowuje unieważnia dużą część krytyki, którą otrzymałem. Jednakże moje postrzeganie prawdy moralnej wymaga trochę więcej, nie dlatego, że jestem zdecydowany zredukować moralność do „fizycznych” faktów w każdym prymitywnym sensie, ale ponieważ nie rozumiem, jak możemy trzymać pojęcie prawdy moralnej w zamkniętym ogrodzie, na zawsze oddzielone od prawd nauki. W moim przekonaniu, moralność musi być postrzegana w kontekście naszego wciąż poszerzającego się, naukowego rozumienia umysłu. Jeżeli istnieją prawdy, które można poznać na temat umysłu, istnieją też prawdy, możliwe do poznania o tym, jak mózg rozkwita, konsekwentnie — istnieją możliwe do poznania prawdy na temat dobra i zła.

Wielu krytyków twierdzi, że moje oparcie się na pojęciu „dobrostanu” jest arbitralne i filozoficznie nie do obrony. Kto wie, czy dobrostan jest w ogóle istotny lub czy inne rzeczy nie są

o wiele bardziej istotne? Na przykład, jak mógłbyś przekonać kogoś, kto nie ceni dobrostanu, że powinien go cenić? Wielu argumentuje, że nawet jeśli można byłoby uzasadnić dobrostan jako prawdziwą podstawę dla moralności, to będziemy potrzebować „wzorca” którym można by mierzyć dobrostan — w innym wypadku nie może istnieć nic takiego jak prawda moralna w naukowym sensie. U podstaw tego ostatniego twierdzenia wydaje się stać zbyt restrykcyjne postrzeganie nauki, tak jakby prawdy nauki istniały tylko o tyle, o ile możemy mieć natychmiastowy i niekontrowersyjny dostęp do nich w laboratorium. Fizyk Sean Carroll [napisał](http://blogs.discovermagazine.com/cosmicvariance/2011/01/18/the-moral-landscape) (<http://blogs.discovermagazine.com/cosmicvariance/2011/01/18/the-moral-landscape>) całkiem sporo na ten temat (znów, nieprzeczytawszy mojej książki) i ma zwyczaj mówienia rzeczy typu: „nie wiem, czym jest jednostka dobrostanu”, jak gdyby z żalem zadawał zabójczy cios mojej tezie. Ośmielę się stwierdzić, że Carroll nie wie także, czym jest jednostka depresji — a jednostki radości, obrzydzenia, nudy, ironii, zawiści i wszelkich innych stanów umysłu wartych badania nie będą dostępne. Jeżeli połowa z tego, co Carroll twierdzi na temat ograniczeń nauki jest prawdą, los ścisłych nauk o umyśle jest nie tylko przesadzony, ale przede wszystkim nie istnieją żadne fakty stanowiące przedmiot tych nauk.

Wydaje mi się, że przedstawione zostały trzy różne wyzwania:

1. Nie istnieje żadna *naukowa* podstawa, by twierdzić, że powinniśmy cenić dobrostan, nasz własny lub kogokolwiek innego. (Problem Wartości)

2. W związku z tym, jeżeli ktoś nie troszczy się o dobrostan lub troszczy się tylko o swój, a nie o dobrostan innych, z punktu widzenia nauki nie istnieje żaden sposób udowodnienia, że postępuje on źle. (Problem Perswazji)

3. Nawet jeżeli zgodzilibyśmy się przyznać prymat „dobrostanu” w każdej dyskusji na temat moralności, to jest trudne lub niemożliwe aby Musimy się jednak jeshchedokładnie go zdefiniować. Dlatego niemożliwe jest naukowe mierzenie dobrostanu. A zatem nie może istnieć żadna nauka o moralności. (Problem Pomiaru)

Uważam, że wszystkie te wyzwania stanowią efekt filozoficznego pomieszania. Najprostszy sposób, by to zauważyć, to użyć analogii medycyny i tajemniczej wielkości, którą nazywamy „zdrowiem”. Zamieńmy „moralność” na „medycyna” i „dobrostan” na „zdrowie” i zobaczmy jak to wygląda:

1. Nie istnieje żadna *naukowa* podstawa, by twierdzić, że powinniśmy cenić zdrowie, nasze własne lub kogokolwiek innego. (Problem Wartości)

2. W związku z tym, jeżeli ktoś nie troszczy się o zdrowie lub troszczy się tylko o swoje, a nie o zdrowie innych, z punktu widzenia nauki nie istnieje żaden sposób udowodnienia, że postępuje on źle. (Problem Perswazji)

3. Nawet jeżeli zgodzilibyśmy się przyznać prymat „zdrowiu” w każdej dyskusji na temat medycyny, to jest trudne lub niemożliwe dokładnie je zdefiniować. Dlatego niemożliwe jest by naukowo mierzyć zdrowie. A zatem nie może istnieć żadna nauka o medycynie. (Problem Pomiaru)

Podczas gdy analogia nie jest może doskonała, obstarę przy zdaniu, że jest wystarczająco dobra, by usunąć te trzy krytyki. Czy istnieje Problem Wartości w przypadku zdrowia? Czy jest podejściem *nienaukowym* ceniecie zdrowia i maksymalizowania go w kontekście medycyny? Nie. Jest jasne, że istnieją dostępne do poznania naukowe prawdy na temat zdrowia — i możemy ich nie poznać z wielką szkodą dla nas. To jest fakt. A jednak, jest możliwe, by ludzie zaprzeczali temu faktowi lub, by posiadali perwersyjne i autodestrukcyjne poglądy na temat tego, jak żyć. To oczywiście, że nie warto dyskutować z takimi ludźmi. Czy to oznacza, że mamy Problem Perswazji z medycyną? Nie. Chrześcijańscy Naukowcy, homeopaci, kapłani voodoo i legiony zagubionych nie orzekają o podstawach medycyny. „Zdrowie” także jest trudne do zdefiniowania, co więcej, jego definicja wciąż się zmienia. Nie ma żadnego, wyraźnego „wzorca” zgodnie z którym możemy mierzyć „zdrowie” i może nigdy go nie będzie, ponieważ „zdrowie” jest terminem mieszczącym w sobie setki, jeżeli nie tysiące, zmiennych. Czy zdolność do „skakania bardzo wysoko” jest jedną z nich? To zależy. Co pomyślałby mój lekarz, gdybym chciał, by zrobiono mi pełen zakres badań neurologicznych, ponieważ skaczę pionowo w górę tylko 30-cali? Pomyślałby, że straciłem rozum. Jednakże, gdybym był profesjonalnym koszykarzem, który skakał w górę na wysokość 40-cali każdego dnia swego dorosłego życia i opisywałbym nagłe, 25% zmniejszenie moich zdolności — nie byłby to dobry znak. Czy tego typu ewentualności powodują, że mamy Problem Pomiaru ze zdrowiem? Czy wskazują, że medycyna nigdy nie będzie prawdziwą nauką? Nie. „Zdrowie” jest nieprecyzyjnym pojęciem, które może zawsze się rozciągnąć, zmienić w zależności od kontekstu, ale nie ma wątpliwości, że zarówno zdrowie, jak i jego kontekst istnieją w rzeczywistości, którą możemy zrozumieć lub źle zrozumieć przy pomocy narzędzi naukowych.

Spójrzmy na te problemy w kontekście recenzji Blackforda:



## Problem Wartości

Moich krytyków szczególnie dręczy podtytuł mojej książki: „jak nauka może określić ludzkie wartości”. Zarzut opiera się na twierdzeniu, że nie użyłem nauki by określić podstawową wartość (dobrostan), na której prezentowana przeze mnie nauka o moralności mogłaby się oprzeć. Zamiast tego, po prostu założyłem, że dobrostan jest wartością i ruch ten jest zarówno nienaukowy jak i aż prosi się podważenie go. Blackford pisze:

Jeżeli założymy, że dobrostan świadomych istot jest podstawową wartością, cała reszta (kwestii) będzie pasować, ale to początkowe założenie nie wywodzi się z nauki. Nie jest wynikiem empirycznego doświadczenia... Harris zdecydowanie krytykuje twierdzenie, kojarzone z Humem, że nie możemy wyprowadzić „powinien” z „jest” nie odnosząc się do ludzkich wartości i pragnień. Jednakże i on nie odnosi sukcesu większego, niż ktokolwiek przed nim w wyprowadzaniu „powinien” z „jest”. Cały system intelektualny *Krajobrazu Moralności* opiera się na „powinien”, które zostaje wbudowane w podstawy tego systemu.

I znowu — to samo można powiedzieć na temat medycyny, a nawet nauki jako całości. Zwracam na to uwagę w mojej książce — nauka jest oparta na wartościach, które muszą być założone: takie jak pragnienie poznania wszechświata, szacunek do dowodów i logicznej spójności itd. Ktoś, kto nie podziela tych wartości nie może uprawiać nauki. Naukowcy nie muszą przepraszać za zakładanie wartości dowodu, ani to założenie nie czyni nauki nienaukową. Dowodzę w mojej książce, że wartość dobrostanu, a w szczególności wartość unikania największego możliwego cierpienia dla wszystkich, opiera się właśnie na tej zasadzie. Nie jest problemem zakładanie, że największe możliwe cierpienie jest złe dla wszystkich i warte unikania, i normatywna moralność, w absolutnym minimum polega na działaniu tak, by tego unikać. Powiedzieć, że największe możliwe cierpienie jest dla wszystkich „złe” to moim zdaniem, jak powiedzieć, że argument, który sam sobie zaprzecza jest „nielogiczny”. [3] Każdy, kto twierdzi, że tak nie jest, po prostu mówi bez sensu. Ten śmiertelnie słaby punkt, który Blackford twierdzi, że znalazł w moim postrzeganiu moralności równie dobrze może zostać odniesiony do nauki jako całości, albo do racjonalności w ogóle. Nasze „powinien” są wbudowane w same podstawy. Nie musimy się usprawiedliwiać wyciągając się w ten sposób za włosy z topieli. Byłoby bowiem znacznie gorsze, gdybyśmy ciągnęli głowę w dół.

Blackford ponosi inną kwestię dotyczącą koncepcji dobrostanu:

Mogą pojawić się sytuacje, kiedy na pytanie, który rozwój wydarzeń może maksymalizować dobrostan nie będzie określonej odpowiedzi, nie tylko dlatego, że dobrostan jest trudny do mierzenia, ale ponieważ istnieje przestrzeń do racjonalnej dyskusji na temat, czym on właściwie jest. Jeżeli dobrostan w skrócie stanowi efekt zsumowania różnych podstawowych wartości, może tu istnieć miejsce na uzasadnioną niezgodę co do tego, czym dokładnie one są i w jaki sposób powinny być mierzone. Ale jeżeli tak, może to się zakończyć uzasadnioną niezgodą co do tego, co należy robić, bez odpowiedzi obiektywnie wiążącej dla wszystkich, nie zgadzających się ze sobą stron.

Czy tego samego nie można powiedzieć na temat ludzkiego zdrowia? Co, jeżeli istnieją koszty dotyczące ludzkiej wydolności, których nie możemy obejść — na przykład, co jeżeli zdolność do skakania wysoko pojawia się kosztem elastyczności? Czy pojawią się spory pomiędzy ortopedami, którzy specjalizują się w koszykówce i tymi, którzy specjalizują się w jodze? Oczywiście. Co z tego? Wciąż będziemy mówić o bardzo małych odchyleniach od popularnego standardu „zdrowia” — takiego, które nie zawiera bezmózgowia ani dokuczliwych przypadków ospy wietrznej.

[Harris] uznaje teoretyczną możliwość, że dwa przebiegi działań lub, powiedzmy, dwa inne systemy obyczajów i prawa mogłyby być równe w ilości dobrostanu, który generują. W takich wypadkach, obiektywnie właściwa i determinująca odpowiedź na pytanie, który jest moralnie lepszy brzmiałaby: „są równe”. Jednak nie jest gotowy, by zaakceptować sytuację, w której dwie osoby, które mają wiedzę na temat wszystkich faktów mogłyby słusznie nie zgodzić się na temat tego, co powinno się zrobić. Najbliżej, jak udałoby się im dojść do czegoś, co nazwalibyśmy porozumieniem, to nazwanie dwóch (lub więcej) przebiegów działań za równie wskazanymi, i dążenie do obu z taką samą moralną słusnością.

To nie do końca prawda. Mój model krajobrazu moralności pozwala na istnienie wielu szczytów — wielu różnych sposobów rozwijania się, dopuszcza istnienie celów niemożliwych do pogodzenia. A zatem, jeżeli chcesz rozwijać społeczeństwo ku szczytowi 19746X, podczas gdy ja wolę szczyt 74397J, nasz spór może być po prostu nierozwiązywalny. Przypomina to sytuację, w której chciałbyś przekonać mnie do wyruszenia na Mount Everest, gdy ja chciałbym cię zabrać na K2. Jednak takie

spory nie prowadzą nas do moralnego relatywizmu, ponieważ będą istniały dobre i złe sposoby, by zbliżyć się do jednego i drugiego szczytu, będzie więcej dolin na krajobrazie moralności niż szczytów (to znaczy naprawdę złych odpowiedzi na moralne pytania) i we wszystkich kwestiach poza najwznioślejszymi celami i diametralnie odmiennymi od siebie formami świadomych doświadczeń, moralne spory nie będą miały równej wartości. To oznacza, że w przypadku większości sporów dotyczących moralności, nie powinniśmy potwierdzać, że się ze sobą nie zgadzamy; powinniśmy zrobić co w naszej mocy, by ustalić, która ze stron faktycznie ma rację.

Podejrzewam, że jest niezwykle mało prawdopodobne, by dla ludzi istniały jakiegokolwiek *radikalnie* rozłączne szczyty. Jesteśmy zdecydowanie bardziej podobni do siebie, niż różni. Wydaje mi się, że jeżeli moglibyśmy wziąć próbki wszystkich możliwych stanów ludzkiego doświadczenia i bylibyśmy obdarzeni idealną pamięcią, by móc uporządkować nasze preferencje, to uzyskalibyśmy podobne oceny, co do tego, co jest dobre, lepsze i najlepsze. Różnice zdań wciąż byłyby prawdopodobne i byłyby wytłumaczalne poprzez różnice na poziomie naszych mózgów. W związku z tym, nawet takie spory nie byłyby dla mnie problemem, gdyż by mówić o tym, co jest prawdziwie dobre, musimy założyć możliwość (w teorii, jeżeli nie w praktyce) zmieniania ludzkich pragnień, preferencji i intuicji, jako sposobu poruszania się poprzez krajobraz moralności. Implikacje wynikające z tego założenia omówię niżej.

Mówiąc ogólnie, wydaje mi się, że podnoszony przez Blackforda problem sporów i nieokreśloności, stanowi produkt niekompletnej wiedzy (nigdy nie będziemy w stanie znać wszystkich konsekwencji danego działania, ocenić wszystkich istotnych możliwości czy też porównać kontrfaktyczne stany świata) połączony z nieuniknioną płynnością definicji pewnych pojęć. Ponownie, nie widzę w tym problemu dla moich poglądów.

### **Problem Perswazji**

Następny problem, który skłania Blackforda i innych do odwołania się do pojęć typu „powinno się” i „trzeba”, to problem perswazji. Co mogę zrobić, by przekonać drugą osobę, że powinna zachować się inaczej? Co mogę myśleć (to znaczy, mówić do *siebie*), by zainspirować zmianę w moim własnym zachowaniu? Istnieją ludzie, których nie przekona nic, co powiem na temat dobrostanu, i którzy mogą nawet twierdzić, że w ogólnie nie cenią dobrostanu. Sam mogę nawet świadomie przegrywać maksymalizując mój dobrostan, robiąc rzeczy, których będę później żałował, na przykład odrzucając długoterminowy cel na rzecz krótkotrwałej rozkoszy.

Jednakże poważniejszym problemem jest to, że nawet jeśli zgodzimy się, że dobrostan jest miarą, którą mierzymy co jest dobre, to ludzie są egoistyczni na sposoby, których nie jesteśmy skłonni krytykować. Jak zauważa Blackford:

[Z]wykłe akceptujemy, że ludzie współzawodniczą ze sobą, każdy poszukując rozwiązania, które przyniesie najwięcej korzyści jemu i jego bliskim. Nie wymagamy, by każdy zaakceptował drogę, która przyniesie maksymalizację ogólnego dobrostanu świadomych istot. Nic takiego nie mieści się w naszym rozumieniu tego, co to znaczy zachowywać się moralnie.

Na przykład, dlaczego nie powinienem przedkładać mojego dobrostanu lub dobrostanu ludzi mi bliskich ponad ogólny, globalny dobrostan? W ten sam sposób: dlaczego nie powinienem przedkładać jakiejś innej wartości, takiej jak pojawienie się Nadczłowieka ponad maksymalizację globalnego dobrostanu? ...Harris nie dostarcza satysfakcjonującej odpowiedzi na tego typu pytania i wątpię czy jest ona możliwa. W końcu, na co zwraca uwagę, twierdzenie, że „powinniśmy maksymalizować globalny dobrostan świadomych istot” nie jest wnioskiem empirycznym. Więc czym jest? Co czyni je prawdziwym? W jaki sposób staje się wiążące dla mnie, jeżeli go nie zaakceptuję?

Istnieje obawa, że nie istnieje wiążący powód, by dowodzić, że każdy powinien dbać o dobrostan innych. Jak pisze Blackford gdy egoistycznej osobie opowie się o perspektywie globalnego dobrostanu, może ona zawsze zapytać: „co mi to da?”:

Jeżeli chcemy przekonać Alicję, by podjęła działanie X, musimy odwołać się do pewnej wartości (lub pragnienia, nadziei, strachu itd. ... ale rozumiecie, o co chodzi), którą wyznaje. Być może możemy odwołać się do jej pragnienia naszej akceptacji, ale to nie zadziała, chyba że ona faktycznie chce, byśmy ją zaakceptowali. Nie jest racjonalnie zobowiązana by działać w sposób, w jaki chcemy by działała, który może być sposobem maksymalizacji globalnego dobrostanu, jeżeli nie potrafimy uchwycić jej wartości i pragnień (itd.)... Harris wydaje się nie rozumieć tej idei ... nie ma argumentów, jak ludzie, tacy jak Alicja powinni się zachowywać, *które byłyby wiążące dla nich jako takie, niezależnie od tego, co faktycznie cenią, czego pragną, na czym im zależy...* Jeżeli mamy dostarczyć jej powodów, by działała w określony sposób, poparła określoną politykę,

potępiła tradycyjny zwyczaj, lub cokolwiek to miałyby być — wcześniej, czy później musimy odnieść się do wartości, pragnień itd., które faktycznie wyznaje. Nie istnieją wartości, które w tajemniczy sposób, są obiektywnie wiążące dla nas w sensie, jaki opisywałem. A zatem daremna jest argumentacja z założeniem, że jesteśmy racjonalnie zobowiązani działać tak, by maksymalizować globalny dobrostan. Tak po prostu nie jest.

Analiza tych zagadnień jest, co oczywiste, wyśmienita, ale uważam że Blackford wciąż nie rozumie o co mi chodzi. Po pierwsze te same obawy można mieć odnośnie samej nauki/racjonalności. Zawsze można wyciągnąć z rękawa asa „co mi to da?” i jeżeli nie jest to istotne w innych dziedzinach, nie rozumiem dlaczego miałyby posiadać specjalną moc w przypadku pytań o dobro i zło. Co jednak bardziej istotne — kwestia „powinno się” koncentrująca się na ciężarze perswazji wprowadza błędne kryterium dla prawdy moralnej.

Ponownie rozważmy koncepcję zdrowia: czy *powinniśmy* maksymalizować globalne zdrowie? Dla mnie to pytanie brzmi dziwnie. Prowadzi do bojaźliwej odpowiedzi w stylu: „Pod warunkiem, że chcemy zdrowia dla wszystkich, to tak”. A wprowadzenie tej uwagi o warunkowości wydaje się wyrzucać nas z zaczarowanego kręgu naukowej prawdy. Ale dlaczego mielibyśmy formułować tę sprawę w ten sposób? Świat, w którym globalne zdrowie jest maksymalizowane może być obiektywną realnością, w przeciwieństwie do świata, w którym wszyscy umieramy szybko i w bólu. Tak, prawdą jest, że osoba taka jak Alicja może starać się maksymalizować swoje zdrowie nie troszcząc się o zdrowie innych ludzi, mimo to jej zdrowie będzie zależało od zdrowia innych na niezliczoną ilość sposobów (dowodziłbym, że to samo jest prawdą dla dobrostanu). Czy *źle czyni* będąc samolubną? Czy *powinniśmy* ją winić za branie swojej strony w każdej rywalizacji o sumie zerowej, by zabezpieczyć leki dla siebie albo dla swoich dzieci? Ponownie, tego typu pytania nie doprowadzą nas do podstaw. Prawda jest taka, że Alicja i wszyscy inni mogą żyć tak, by umożliwić zaistnienie maksymalnie zdrowego świata, lub żyć nie zwracając na to uwagi. Tak, to możliwe, że maksymalnie zdrowy świat, to świat w którym Alicja jest mniej zdrowa niż mogłaby być w innej sytuacji (co jednak wydaje się mało prawdopodobne). Co z tego? Wciąż istnieje obiektywna rzeczywistość z którą mogą korespondować nasze przekonania na temat ludzkiego zdrowia. Pytanie o „powinno się” jest złą perspektywą postrzegania tych kwestii.

Konieczność ugruntowania prawdy moralnej w kwestiach, które ludzie „faktycznie cenią, pragną lub na których im zależy” to także błędne rozumienie problemu. Ludzie często działają przeciwko ich podstawowym preferencjom, lub żyją nie wiedząc jakie byłyby ich preferencje, gdyby mieli więcej doświadczenia i wiedzy. Co jeśli sami moglibyśmy zmienić preferencje Alicji? Czy *powinniśmy*? Co oczywiste, nie możemy odpowiedzieć na to pytanie opierając się na preferencjach, które byśmy zmieniali. W przeciwieństwie do twierdzenia Blackford'a, nie twierdzę po prostu, że moralność jest „w pełni zdeterminowana przez obiektywną rzeczywistość, niezależną od faktycznych ludzkich wartości i pragnień”. Twierdzę, że faktyczne wartości i pragnienia ludzi są w pełni zdeterminowane przez obiektywną rzeczywistość i że możemy pojęciowo przyjąć to twierdzenie — co więcej - musimy tak zrobić — by móc dyskutować o tym, co jest naprawdę dobre. To okazuje się jasne, w momencie, gdy stawiamy pytanie, czy dobre byłoby zmieniać ludzkie wartości i pragnienia.

Zastanówmy się, jak ocenilibyśmy sytuację, w której wszyscy w cudowny sposób zaczynają działać tak, by maksymalizować kolektywny dobrostan? Wyobraźmy sobie, że dzięki nadzwyczajnym przełomom w technologii, ekonomii, zdolnościom politycznym, tworzymy na ziemi prawdziwą utopię. Nie muszę mówić, że nie byłaby ona nudna, ponieważ mądrze uniknęlibyśmy stworzenia nudnej utopii. Stworzylibyśmy globalną cywilizację o zdumiewającej kreatywności, bezpieczeństwie i szczęściu.

Okazałoby się jednak, że ci sami ludzie nie byli gotowi na ten raj na ziemi, gdy już nadszedł. Część z nich byłaby psychopatami, którzy, pomimo że korzystają z ogólnej zmiany w jakości życia, wciąż z chęcią włamują się od czasu do czasu do domów swych sąsiadów by ich torturować. Część z nich miałyby preferencje, których nie dałoby się pogodzić z rozkwitem całych społeczeństw: pomimo starań, Kim Dzong Il nie potrafiłby pozbyć się wrażenia, że jego koniak nie smakuje już tak dobrze, gdy miliony ludzi nie głodują za bramą jego pałacu. Ale dzięki rozwojowi nauki bylibyśmy w stanie zmienić preferencje tego typu. A nawet bezboleśnie dostarczylibyśmy każdemu „uaktualnienie oprogramowania”. Teraz cały gatunek jest przystosowany do życia w globalnej cywilizacji, która jest maksymalnie bezpieczna, pełna rozrywki, interesująca i wypełniona miłością.

Wydaje mi się, że ten scenariusz przecina obawę, że koncepcja dobrostanu może opuścić coś, o co warto się troszczyć, ponieważ jeżeli troszczysz się o coś, co nie jest zgodne ze szczytem ludzkiego rozkwitu, to zakładając niezbędne zmiany w twoim mózgu zrozumiesz, że myliłeś się robiąc to. Myliłeś w jakim sensie? Myliłeś w tym sensie, że nie wiedziałeś, co tracisz. Tu leży sedno

mego argumentu: twierdzą, że muszą istnieć granice ludzkiego dobrostanu czekające, aż je odkryjemy, a pewne zainteresowania i preferencje czynią nas ślepyimi na nie.

Niemniej jednak, Blackford ma rację zwracając uwagę na fakt, iż nasze podejście do moralności z reguły nie wymaga, byśmy maksymalizowali globalny dobrostan. Jesteśmy do pewnego stopnia egoistami, brakuje nam pełnej wiedzy na temat konsekwencji naszych działań, a nawet gdy posiadamy taką wiedzę, nasze zainteresowania i preferencje często prowadzą do ignorowania jej. Ale te fakty przesłaniają poważniejsze pytania: w jakim sensie działanie może być moralnie dobre? I co to znaczy sprawić, by działanie dobre było lepszym?

Na przykład, wydaje mi się czymś dobrym kupić mojej córce prezent urodzinowy, zważywszy na to, że uczyni to nas oboje szczęśliwymi. Mało kto skrytykowałby mnie za wykorzystanie części mego czasu i pieniędzy w ten sposób. Ale co z wszystkimi tymi dziewczynkami na świecie, które w tym momencie tragicznie cierpią przez brak zasobów? W tym miejscu etyk typu Peter'a Singer'a zaatakuję, twierdząc, że w kupowaniu przeze mnie prezentu córce jest coś moralnie wątpliwego, a nawet nagannego, biorąc pod uwagę moją wiedzę ile dobrego mój czas i pieniądze mogłyby przynieść innym. Co powinienem zrobić? Argumentacja Singera sprawia, że czuję się zakłopotany, ale tylko na chwilę. Czy muszę przygotowywać filozoficzną obronę mojego wąskiego punktu widzenia? Możliwe. A może stanowisko Singera nie zawiera pewnych ważnych szczegółów: co by się zdarzyło, gdyby każdy w rozwiniętym świecie przestał kupować prezenty urodzinowe? Czy najlepsza z ludzkich cywilizacji nie rozpadłaby się dla tej najgorszej? Jak możemy rozdzielać zasoby dla rozwijającego się świata jeżeli nie stworzymy wcześniej tych zasobów? Te refleksje, egoistyczne, choć nie tylko, wraz z tysiącem innych faktów dotyczących mego umysłu, dla których Sean Carroll wciąż nie ma „wzorca”, sprawiają, że znajduję się w sklepie z zabawkami szukając czegokolwiek, co nie jest różowe.

Więc — tak — to prawda, moje myśli na temat globalnego dobrostanu na niewiele się w tym przypadku zdały. I Blackford ma rację mówiąc, że większość ludzi nie osądziłaby mnie za to. Ale co jeżeli istniałby sposób by kupić mojej córce prezent i jednocześnie wyleczyć inną dziewczynkę z nowotworem bez dodatkowych kosztów? Czy to nie byłoby *lepsze*, niż tylko kupienie prezentu? Załóżmy, że odrzuciłem tę możliwość mówiąc: „Co mi to da? Nie obchodzą mnie inne dziewczynki i ich nowotwory”. Tylko w oparciu o założone implícite pojęcie globalnego dobrostanu możemy oceniać moje zachowanie, jako mniej dobre, niż mogłoby być. To prawda, że w tej chwili nikt nie wymaga ode mnie bym spędzał czas starając się w każdym przypadku maksymalizować globalny dobrostan, ani ja nie wymagam tego od siebie, ale jeżeli globalny dobrostan mógłby być maksymalizowany, to byłoby lepiej (zgodnie z definicją „lepiej”, która ma jakikolwiek sens).

Wydaje mi się, że czymkolwiek są nasze preferencje i zdolności teraz, nasze przekonania na temat dobra i zła wciąż muszą odnosić się do tego, co jest *ostatecznie* możliwe dla ludzi. Nie możemy myśleć o tej głębszej rzeczywistości koncentrując się na ograniczonym pytaniu, co osoba „powinna” zrobić w szarych strefach życia, w których spędzamy większość naszego czasu. Jednakże, skrajności ludzkich doświadczeń rzucają tu sporo światła: czy talibowie mylą się w kwestii moralności? Tak. *Naprawdę* się mylą? Tak. Czy możemy tak powiedzieć z perspektywy nauki? Tak. Jeżeli wiemy cokolwiek o ludzkim dobrostanie, a to co wiemy to, że talibowie nie prowadzą nikogo, w tym samych siebie, na żaden ze szczytów na krajobrazie moralności.

W końcu, Blackford dowodzi, jak wielu przed nim, że porzucenie pojęcia prawdy moralnej „nie przeszkadza nam rozwijać spójnej, racjonalnej krytyki różnych systemów praw, zwyczajów lub zasad moralnych, a także przekonywać innych, by przyjęli nasze krytyki”.

W szczególności, możliwa jest krytyka tradycyjnych systemów moralności w obszarze, w którym są srogie i okrutne, zamiast dawać większości z nas to, czego (całkiem racjonalnie) oczekujemy od moralnej tradycji: na przykład, że zmniejszają cierpienie, regulują konflikty i dostarczają osobistego bezpieczeństwa i społecznego współdziałania, jednocześnie pozwalając jednostkom na istotny stopień swobody by mogły żyć, tak jak sobie życzą.

Obawiam się, że widziałem już zbyt wiele dowodów zaprzeczających przesadnemu optymizmowi Blackforda na ten temat. Ciągłe zauważam, że ludzie, którzy podzielają jego pogląd, są o wiele mniej trzeźwo myślący i zaangażowani, niż (moim zdaniem) powinni być, gdy zderzają się z patologiami moralnymi — szczególnie tymi dotyczącymi innych kultur — właśnie dlatego, że sądzą, iż nie ma żadnego głębszego powodu, w jakim jakiegokolwiek zachowanie, czy system myśli może być uznany, za patologiczny. Jeżeli nie zrozumiesz, że ludzkie zdrowie jest dziedzina, o której możemy wypowiadać prawdziwe twierdzenia — i to niezależnie od tego, jak trudno jest zdefiniować pojęcie „zdrowia” — niemożliwe jest klarowne rozważanie choroby. Twierdzą, że to samo można powiedzieć o moralności. I dlatego napisałem na ten temat książkę...

[Tekst oryginalny](http://www.samharris.org/site/full_text/response-to-critics/) ([http://www.samharris.org/site/full\\_text/response-to-critics/](http://www.samharris.org/site/full_text/response-to-critics/))



Zobacz także te strony:

[Krajobraz ludzkiej moralności](#)

---

Przypisy:

[ 1 ] [The End of Faith](#)

[ 2 ] W oryginale: "science of morality and the morality of science" - przyp. tłum.

[ 3 ] Por. L. Wittgenstein, Dociekania filozoficzne, s. 125 (przyp. tłum.)

#### **Sam Harris**

Autor bestsellerowej ("New York Times"), wyróżnionej PEN Award książki - "The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason" (2005) oraz "Letter to a Christian Nation" (2006). Ukończył filozofię na Uniwersytecie Stanforda, studiował poza tym religioznawstwo, obecnie pracuje nad doktoratem z zakresu neuronauki. Udziela się medialnie w radio i telewizji, ostrzegając o niebezpieczeństwach związanych z wierzeniami religijnymi we współczesnym świecie. Mieszka w Nowym Jorku.

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 25-04-2011 Ostatnia zmiana: 27-04-2011)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1204) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1204>)

Contents Copyright © 2000-2011 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2011 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.  
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)