



**KATARZYNA DE LAZARI-RADEK**  
UNIwersytet Łódzki

## **O DWÓCH ZARZUTACH PRZECIWIW HEDONIZMOWI<sup>1</sup>**

Pośród wielu argumentów przeciwko hedonizmowi, dwa są podstawowe. Jeden zarzut głosi, że hedonizm jest „filozofią dobrą dla świń”, ponieważ nadaje każdej przyjemności tę samą wagę, niezależnie od tego, czy przyjemność ta wypływa z zaspokojenia naszych „zwierzęcych żądz”, czy „intelektualnej kontemplacji”. Nasze intuicje prowadzą nas raczej ku przekonaniu, że przyjemności, które są wynikiem „seksu, prochów i rock’n’rolla” są gorsze z moralnego punktu widzenia od tych, które przydarzyły się nam pod wpływem intelektualnego wysiłku czy obcowania z artystycznym pięknem. Drugi zarzut, natury bardziej fundamentalnej, odnosi się do hedonizmu jako jednej z teorii stanu umysłu. To argument przedstawiony przez Roberta Nozicka w formie przykładu „maszyny przeżyć” [Nozick, 2010, 61-64]. Jeśli tym, co wartościowe jest wyłącznie stan naszego umysłu, to czyż nie jest wszystko jedno czy przeżywamy ten stan naprawdę, czy tylko w naszym umyśle, w formie programu komputerowego? Z ważnych przyczyn, twierdzi Nozick, nikt z nas nie chciałby podłączyć się do komputera zamiast przeżywać swoje życie w realnym świecie. A jeśli tak, to hedonizm jest nie do utrzymania.

W niniejszym artykule postaram się zmierzyć z tymi dwoma obiekcjami i pokazać, że w dużej części opierają się one na nieuzasadnionych (czy też, łatwych do podważenia) intuicjach

---

<sup>1</sup> Artykuł napisany został w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki 1371/B/H03/2011/40.

moralnych<sup>2</sup>. Zasugeruję również za Henry Sidgwickiem, że nasza moralna niechęć do hedonizmu wypływa z pewnego rodzaju nieporozumienia, mianowicie, stawiania znaku równości między hedonizmem a egoizmem.

### Filozofia dla świń

Podstawowym zarzutem przeciwko hedonizmowi jest to, że w swej agitacji na rzecz szczęścia prowadzi do zrównania wszelkich przyjemności pod względem ich wartości moralnej, niezależnie od tego, czy są one wynikiem zaspokajania najprostszych, „zwierzęcych” pragnień, takich jak jedzenie, czy seks, czy też wynikiem, na przykład, pracy intelektualnej. Krytyki tej można doszukać się już u Arystotelesa czy Platona [Arystoteles 2000, 1172b, 26-27, Platon 2002, 495d-e, 500d], jednak w najbardziej dosadny sposób została ona przedstawiona przez XIX-wiecznego szkockiego filozofa Thomasa Carlyle’a [Carlyle 1850, 267-270]. W swym pamflecie *Latter-Day Pamphlets*, Carlyle nazywa utylitaryzm „filozofią świń”, która zamiast promować w człowieku boży pierwiastek, hołduje wyłącznie zaspokajaniu jego żądz. Uznaje, że z natury swojej człowiek powołany jest do poszukiwania i zdobywania innych rzeczy, niż zwierzęta. Sugestię tę wykorzystuje współczesny filozof brytyjski Roger Crisp i obrazuje problem przed jakim stoi hedonizm za pomocą przykładu „Haydna i ostrygi”:

Jesteś duszą w niebie oczekującą na alokację na Ziemię. [...] Gdy przychodzi twoja kolej, anioł zarządzający przydziałem daje ci możliwość wyboru jednego z dwóch żyć - kompozytora Josepha Haydna lub ostrygi. Haydn, oprócz tego, że skomponuje cudowną muzykę i będzie miał wpływ na rozwój symfonii, zazna sukcesów i honorów za życia, będzie zadowolony i sławny, będzie podróżował i zazna wiele przyjemności z rekreacji na świeżym powietrzu. Życie ostrygi będzie dużo mniej ekscytujące. Choć będzie to raczej dobrze rozwinięta ostryga, jej życie składać się będzie z umiarkowanych przyjemności zmysłowych, coś w rodzaju tych doświadczanych przez pijanych ludzi unoszących się w wannie z ciepłą wodą. Gdy prosisz o życie Haydna, anioł wzdycha: „Nigdy nie pozbędę się życia tej ostrygi. Mam je tu na

---

<sup>2</sup> Nie zamierzam natomiast argumentować, że przyjemność jest jedynym słusznym celem naszego dążenia. Argument taki przedstawiłam, wraz z Peterem Singerem, w książce *The Point of View of the Universe* [zob. Lazari-Radek, Singer 2014].

składzie od wieków! Słuchaj, zaproponuję ci ofertę specjalną. Haydn umrze w wieku 77 lat. Ale ostryga może żyć tak długo jak chcesz'. [Crisp 2001, 24]

Jak słusznie zauważa Crisp, zgodnie z tym co głosi hedonizm na temat agregacji przyjemności, musi istnieć taki moment, w którym, ze względu na długość życia, ostryga zazna w sumie więcej przyjemności niż Haydn i jej życie będzie miało większą wartość, niż kompozytora. Czy ktokolwiek z nas wzięłby takie wnioski na poważnie i chciałby być ostrygą? Czy nie ma jakościowej różnicy między przyjemnością człowieka, a przyjemnością zwierzęcia? Czy człowiek jako istota posiadająca rozum nie powinien dążyć do innych wartości, niż taka prosta przyjemność?

### Niższe i wyższe przyjemności

Utylityści klasyczni, tacy jak Mill czy Sidgwick, dobrze zdawali sobie sprawę z zarzutu „filozofii dla świń”. Gdy Mill przedstawia kryterium użyteczności teorii utilitarystycznej, jakim jest przyjemność, odnosi się bezpośrednio do Carlyle i tłumaczy:

Otóż taki pogląd na życie wzbudza w wielu ludziach, a pośród nich i w ludziach o bardzo szanownych uczuciach i dążeniach, jakąś głęboko zakorzenioną niechęć. Utrzymywać . . ., że życie nie ma żadnego wyższego celu nad przyjemność – żadnego godniejszego i szlachetniejszego przedmiotu pragnień i dążeń – to niskie i przyziemne. Taka doktryna jest godna świń, do których niegdyś przyrównywano wzgardliwie zwolenników Epikura. Współcześni przedstawiciele tej doktryny bywają także przedmiotem równie uprzejmych porównań ze strony swoich niemieckich, francuskich i angielskich przeciwników. [Mill 2005, 11]

Mill zamierza się jednak bronić. Wyjaśnia, że porównanie hedonistów do świń jest nieadekwatne, ponieważ „ludzie mają potrzeby wznioślejsze niż zwierzęta” i traktują przyjemności intelektualne jako „wyższe”, od przyjemności zmysłowych. W jednym z najbardziej znanych fragmentów *Utylitaryzmu* wprowadza jakościowe porównanie przyjemności, które obce jest zarówno Benthamowi, jego poprzednikowi, jak i Sidgwickowi, jego następcy. Rozważania nad oceną przyjemności, Mill podsumowuje słynnym zdaniem: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną swinia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem” [Mill 2005, 14].

Mill uznaje zatem, że utilitaryzm da się obronić poprzez wykazanie, że teoria ta nakłania do pomnażania wyższych przyjemności, tych „wznioślejszych”. Twierdzenie Milla spotkało się z krytyką zarówno jego bezpośredniego utilitarystycznego następcy, Henry Sidgwicka, jak i wielu XX-wiecznych filozofów.

Sidgwick zauważa, że rozwiązanie Milla jest problematyczne w łonie samego utilitaryzmu. Teoria ta bowiem chce maksymalizować ilość przyjemności, a zatem musi porównywać i wybierać te z nich, których jest więcej. Jeśli utilitarysta zastanawia się, którą przyjemność wybrać, tzn. chce ją porównać, musi mieć jakąś wspólną płaszczyznę porównawczą. Zdaniem Sidgwicka jedyną wspólną właściwością różnych przyjemności jest to, że są przyjemne. Pisze:

wszystkie przyjemności [...] nazywa się w ten sposób, gdyż posiadają wspólną cechę bycia przyjemnymi, i dlatego można je porównać z uwagi na tę ich wspólną właściwość [Sidgwick 1907, 94].

Jeśli rzeczywiście poszukujemy przyjemności, a nie czegoś innego, to powinniśmy zawsze preferować „przyjemniejszą przyjemność” nad „mniej przyjemną”. W sytuacji, gdy wychwalamy mniejszą przyjemność nad większą, mamy raczej na myśli to, że jedna z nich jest bardziej szlachetna lub wzniosła, że zasługuje na wybór ze względu na pewną cechę różną od bycia przyjemną. Wówczas wprowadzamy pewną niehedonistyczną miarę, za pomocą której chcemy dokonać wyboru, co powinniśmy uczynić. Oczywiście, możemy głosić, że istnieją pewne obiektywne kryteria oceny naszych działań, inne niż ilość przyjemności. Możemy twierdzić na przykład, że nasze działanie jest słuszne ponieważ zwiększa naszą wiedzę, pozwala poznać prawdę, albo jest wyrazem naszej dobrej woli. Jeśli jednak wartościujemy działania, które przynoszą nam przyjemność, nie ze względu na przyjemność, lecz jakąś inną obiektywną cechę, wówczas metoda naszego rozumowania moralnego nie jest już dłużej hedonizmem.

Sidgwick stawia zatem Milla przed dylematem: 1) albo trzeba dowieść empirycznie, że pewne przyjemności, te wyższe, *rzeczywiście* przynoszą nam więcej przyjemności i zadowolenia (wówczas oceniamy je ilościowo, a nie jakościowo), 2) albo, jeśli nie przynoszą więcej przyjemności, a wciąż upieramy się przy twierdzeniu, że przyjemności wyższe są ważniejsze, trzeba wprowadzić ocenę niezależną od jakości

bycia przyjemnym i zarzucić hedonizm. Pierwszą możliwość Mill musi odrzucić – nie wszyscy odczuwają autentyczną przyjemność, czytając literaturę piękną czy słuchając muzyki poważnej. Druga możliwość stawia Milla poza hedonizmem. Jeśli chcemy bronić twierdzenia, że ostateczną wartością jest przyjemność, musimy wziąć pod uwagę to, czy jest ona autentycznie odczuwana. Jeśli będziemy ją odczuwać silniej, będąc głupcami, to z tego płynie wniosek, że lepiej jest być szczęśliwym głupcem, niż nieszczęśliwym mędrcom. Czy jest to teza nie do przyjęcia?

### **Czy lepiej być niezadowolonym Sokratesem, niż zadowoloną świnia?**

Mill używa dwóch porównań, aby przekonać nas, że istnieją przyjemności wyższe, które powinniśmy wybierać. Odwołuje się do naszych intuicji, zgodnie z którymi nie chcielibyśmy być ani świniami, ani głupcami.

Nawet jeśli widzieliśmy kiedyś zadowoloną z życia świnia, z całą pewnością trudno nam przedstawić sobie siebie na jej miejscu. Najprawdopodobniej nie chcielibyśmy ani wyglądać, jak świnia, ani spędzać dnia na specyficznych dla świni czynnościach, tj. na przeszukiwaniu ziemi w celu uzyskania pożywienia, czy taplaniu się w błocie. Mamy swoje życie, z którego czerpiemy przyjemności specyficzne nie tylko dla naszego gatunku, ale również specyficzne dla osoby, którą jesteśmy. Mill pisał, że ludzie zdolni są do odczuwania innych przyjemności, niż zwierzęta. Nie jest do końca jasne, czy można powiedzieć „innych”, ponieważ procesy, jakie zachodzą w mózgu u kręgowców mogą być podobne. Z pewnością jednak inne rzeczy czynią nasze życie przyjemnym. To, co jest źródłem radości dla świni, może być dla nas przyczynkiem do mdłości. Nie oznacza to jednocześnie, że nie dzielimy pewnych przyjemności ze zwierzętami: jedzenie, czy seks są i dla człowieka ważne i czynią jego życie miłym. Czy moja ulubiona słodycz, rachatlukum, ma być mniej przyjemna tylko dlatego, że zdolna jestem do odczuwania radości z filozoficznej kontemplacji? I odwrotnie – ponieważ mamy bardziej rozwinięty mózg od świni, potrzebujemy jeszcze innych źródeł przyjemności, aby uznać nasze życie za spełnione. Jak podkreśla Michael Hauskeller w swoim artykule *No Philosophy for Swine* [Hauskeller 2011, 435], z faktu, że nie chcę wybrać życia ostrygi,

nie wynika wcale, że chciałbym wybrać życie „myślącej maszyny”, której egzystencja polega *wyłącznie* na czytaniu najwyższych lotów literatury i słuchaniu muzyki poważnej. „Rzecz w tym, pisze Hauskeller, że oba rodzaje [wyższe i niższe] przyjemności są dla nas ważne i konieczne do tego, byśmy byli szczęśliwi. Z faktu, że większość z nas nie chciałaby być szczęśliwą ostrygą, nie wynika wcale wyższość przyjemności intelektualnych, tak długo, jak nie chętni jesteśmy (jak ja), aby zaprzedać naszą ludzką, cielesną egzystencję i stać się zamiast tego mózgiem w naczyniu [Hauskeller 2011, s. 435].” Być może nie chcielibyśmy być ani zadowoloną świnia, ani szczęśliwą ostrygą, ale z dozą dużego prawdopodobieństwa, nie chcielibyśmy również spędzić naszego życia wyłącznie na słuchaniu muzyki klasycznej i czytaniu Prausta.

Podobnie z byciem głupcem. Większość z nas nie myśli, że moglibyśmy być szczęśliwi, będąc głupi. Bycie głupcem, jak i bycie świnia, nie wydaje nam się czymś przyjemnym. Potocznie, utożsamiamy człowieka głupiego przede wszystkim z kimś, kto działa nierozsądnie i nieracjonalnie - mówimy o kierowcy, że zachowuje się głupio, gdy za szybko jedzie i może spowodować wypadek, mówimy o sobie w ten sposób, gdy za chłodno się ubraliśmy, w wyniku czego jesteśmy przeziębieni, za dużo zjedliśmy i czujemy się ociężali, czy za dużo wypiliśmy alkoholu i następnego dnia boli nas głowa. Głupota w tym wypadku oznacza nieprawidłowy dobór środków do zamierzonych przez nas celów – np. zachowania życia czy zdrowia, swojego bądź innych ludzi. Nasza niechęć do takiego głupiego zachowania może wynikać po części z braku konsekwencji w działaniu. Po części jednak takie nieracjonalne postępowanie pojmujemy jako postępowanie niemoralne. Człowiek głupi kojarzy nam się często z człowiekiem niemoralnym, takim, który czyni sobie i innym krzywdę. Nic dziwnego zatem, że nie chcielibyśmy być głupcami w tym znaczeniu.

Inny obraz człowieka głupiego będziemy mieli, gdy głupotę rozumieć będziemy jako brak wiedzy czy niski iloraz inteligencji. Gdy obserwujemy takiego „głupca” i zdajemy sobie sprawę, że to ktoś, kto nie będzie chciał czytać Steinbecka czy Marqueza lub słuchać Mozarta czy Wagnera, myślimy sobie: „Jaki on biedny, jaki ograniczony! Przeżywa swoje życie nie wiedząc, co jest naprawdę dobre...”. Brak

wykształcenia, wiedzy czy inteligencji nie czyni z człowieka kogoś niemoralnego. Myślimy jednak, że taka osoba nie ma dostępu, do „piękna” czy „prawdy”. Czy ocena taka nie jest jednak arbitralna i nieuprawniona? Pamiętać również powinniśmy, że z „punktu widzenia wszechświata”, nawet najinteligentniejsi z nas mogą być tak naprawdę głupi (w porównaniu, na przykład, z kosmitami podróżującymi we wszechświecie). Na szczęście [sic!], nie myślimy zbyt często o tym, jak bardzo jesteśmy ograniczeni. Wszyscy możemy być teraz niezdającymi sobie z tego sprawy głupcami i dzięki temu, że o tym nie wiemy, nie jesteśmy nieszczęśliwi.

Oczywiście, możemy twierdzić, że żadnemu z krytyków zrównania przyjemności w hedonizmie nie chodzi o to tylko, by ludzie *nie chcieli* być zwierzętami czy głupimi ludźmi, ale by mieli obiektywne racje ku temu, aby wybrać życie „Sokratesa”. Tu powracamy do argumentu Sidgwicka: jeśli chcemy dzielić przyjemności na te bardziej i mniej godne naszego człowieczeństwa, musimy znaleźć kryterium stojące poza przyjemnością i zrezygnować z hedonizmu.

### ***Maszyna przeżyć<sup>3</sup>***

Nawet jeśli zgodzimy się z Sidgwickiem co do wyłącznie ilościowej oceny przyjemności czy szczęścia i tak możemy nie traktować tych uczuć jako ostatecznej wartości. Czy wartością może być coś, co jest wyłącznie stanem naszego umysłu czy świadomości? Pytanie to stawia Robert Nozick, konstruując jeden z najbardziej znanych eksperymentów myślowych w historii filozofii: „maszynę przeżyć”.

Załóżmy, że istniałaby maszyna przeżyć, zapewniająca każde przeżycie, jakiego tylko zapragniesz. Arcyzwodziciele neuropsychologii mogliby pobudzać twój mózg tak, że myślałbyś i czuł, iż piszesz wielką powieść albo nawiązujesz przyjaźń, albo czytasz ciekawą książkę. Przez cały czas pływałbyś w laboratoryjnej wannie z elektrodami podłączonymi do mózgu.

---

<sup>3</sup> Fragmenty tej części artykułu zostały opublikowane w języku angielskim w: de Lazari-Radek, K. Singer, P., 2014.

Czy podłączyłbyś się do tej maszyny na całe życie, zaprogramowawszy wszystkie przeżycia? [Nozick 2010, 61]

Nozick uważa, że gdy stajemy przed wyborem, jaki zapewnia nam maszyna przeżyć i uświadamiamy sobie, że wcale nie chcielibyśmy jej użyć, rozumiemy, że nasze przeżycia nie są wszystkim, co dla nas ważne. Chcemy, jak mówi, *robić* pewne rzeczy, a nie tylko je *przeżywać*. Chcemy być pewnego rodzaju osobą – kochającą, odważną, inteligentną, itd., a nie po prostu ciałem pływającym w jakiejś wannie. Chcemy żyć w kontakcie z rzeczywistością.

Wielu filozofów uznaje, że eksperyment myślowy maszyny przeżyć jest ostatecznym ciosem wymierzonym hedonizmowi, który widzi wartość samą w sobie tylko w stanach świadomości. Jeśli tylko stany świadomości mają wartość samą w sobie, a maszyna przeżyć może nam zapewnić znacznie lepsze – tj. bardziej pożądane – stany świadomości, niż te, które możemy zdobyć w realnym świecie, to wynika z tego, że hedonista musi przyznać, iż wszyscy powinniśmy podłączyć się do takiej maszyny. Ale przecież nam nie chodzi w życiu tylko o zapewnienie odpowiednich stanów umysłu. Możemy uznawać za wartościowe rzeczy, które nie są stanami umysłu – mogą pragnąć wiedzy, prawdy, czy piękna!

Założmy, że pragnę, by osoby, które uznają za przyjaciół naprawdę mnie lubiły i szanowały. Przypuśćmy, że żadna z tych osób mnie tak naprawdę nie lubi i nie szanuje. Uważają, że jestem zarozumiałym głupcem. Wiedzą jednak, że chcę, aby mnie lubiono i szanowano, a ponieważ są uprzejme, nawet w stosunku do głupców, nie chcą, aby mi było przykro. Udają zatem i robią to tak dobrze, że niczego nie podejrzewam. Całe swoje życie myślę, że osoby te mnie lubią. Mój stan umysłu jest dokładnie taki sam, jakby był w sytuacji, gdyby te osoby mnie naprawdę lubiły i szanowały. Umieram jako staruszka i nigdy nie dowiaduję się, jak było naprawdę. Czy jest coś w tym złego? Czy moje życie było gorsze, bądź w ogóle nieudane dlatego, że tylko *myślałam*, że inni mnie cenią?

Wielu osobom wybór między życiem w prawdzie, a posiadaniem najlepszych możliwych przeżyć w ułudzie wydaje się oczywisty – wybiorą prawdę i będą myśleć o hedonizmie z odrazą. Być może jednak to właśnie intuicje prowadzące ich do takich, a nie innych konkluzji, są



ułudą? Współczesne badania nad intuicjami zdają się wskazywać, że nie wszystkie one muszą być racjonalne.

Kilku filozofów zasugerowało, że na nasz intuicyjny sąd o niepodłączeniu się do maszyny przeżyć wpływ ma „tendencja do zachowania status quo” [Zob. Kolber 1994]. Eksperymenty behawioralne wykazały, że większość ludzi wykazuje preferencje w stosunku do tego, co już posiada, czy do stanu, w którym się znajduje, nawet jeśli proponuje się im coś lepszego. Na przykład, w jednym z eksperymentów jedna grupa studentów dostała kubki do kawy, które mogli następnie sprzedać za różne kwoty. Druga grupa nie dostała kubków, ale zapytano ją ile pieniędzy chcieliby dostać jako ekwiwalent takiego kubka. Okazało się, że studenci w pierwszej grupie żądali za swoje kubki ponad dwa razy więcej pieniędzy, niż studenci drugiej grupy chcieli dostać jako ekwiwalent [Zob. Kahneman, Knetsch i Thaler 1991]. Daniel Kahneman i Amos Tversky odwołują się do tego zjawiska jako do „niechęci do ponoszenia strat” [„loss aversion”] i tłumaczą: „Jedną z implikacji niechęci do straty jest to, że jednostki wykazują silną tendencję do pozostawania w status quo, ponieważ straty wynikające ze zmiany [status quo] wydają się większe niż zyski” [Kahneman, Tversky 2000, 163].

Zarówno Adam Kolber, jak i Joshua Greene zasugerowali, że możemy postawić pytanie dotyczące maszyny przeżyć w taki sposób, że zmienimy wpływ „tendencji do zachowania status quo”. Oto propozycja Greene’a:

... budzisz się w całkowicie białym pokoju. Siedzisz na krześle, masz coś metalowego przytwierdzonego do głowy. Jakaś kobieta w białym kitlu stoi nad tobą. „Jest rok 2659”, tłumaczy, „Życie, które znasz jest w programie maszyny przeżyć, który wybrałeś jakieś czterdzieści lat temu. W naszej firmie IEM przerywamy program naszych klientów co dziesięć lat, by się upewnić, czy są zadowoleni. Nasze dane wskazują, że podczas twoich trzech poprzednich wybudzeń uznałeś program za satysfakcjonujący i chciałeś kontynuować. Jak poprzednio, jeśli będziesz chciał kontynuować program, wrócisz do swojego życia takiego jakiego znasz i nie będziesz pamiętał o naszej rozmowie. Twój przyjaciele, osoby, które kochasz i projekty czekają tam na ciebie. Oczywiście jeśli chcesz, możesz zakończyć program w tej chwili jeśli coś ci się w nim nie podoba. Jaka jest twoja decyzja?” [Greene, 2001]

Felipe De Brigard postanowił sprawdzić, czy „tendencja do zachowania status quo” rzeczywiście ma taki wpływ na to, by odmówić podłączenia się do maszyny przeżyć. Poprosił grupę osób biorących udział w jego eksperymencie, by wyobrazili sobie, że są już podłączeni do maszyny przeżyć i stoją teraz przed wyborem, albo zostają, albo wracają do realnego świata. Każdej grupie przedstawiono jeden z trzech możliwych scenariuszy: w scenariuszu neutralnym, mówi się ochotnikowi, że może wrócić do rzeczywistości, ale nie dostaje żadnych dodatkowych informacji, jak ta rzeczywistość wygląda; w scenariuszu negatywnym, mówi się, że jest przetrzymywany w więzieniu o zaostrowym rygorze; a w scenariuszu pozytywnym dostaje informację, że jest multimilionerem żyjącym w Monako. Z pośród tych, którzy mieli scenariusz neutralny, prawie połowa (46%) zdecydowała, że wolałaby pozostać w maszynie przeżyć. 87 % tych, którzy mieliby być w rzeczywistości więźniami chciało pozostać. Największym zaskoczeniem było to, że z tych, którym zaproponowano pozytywny scenariusz dokładnie połowa chciała pozostać w maszynie przeżyć, a nie wrócić do rzeczywistości, w której będą multimilionerami w Monako [De Brigard 2010, 46-49].

Te wyniki eksperymentu nie wspierają twierdzenia Nozicka, że „my” wolimy żyć w realnym świecie, a nie być podłączeni do maszyny. To prawda – nie wskazują również na to, byśmy w naszych wyborach kierowali się maksymalizacją przyjemności – gdyby tak było, informacja, że jesteśmy multimilionerami w Monako miałaby dużo większy wpływ na wybór odłączenia się od maszyny. Informacje te nie miały takiego wpływu – tak naprawdę mniej osób chciało się odłączyć niż w przypadku neutralnego scenariusza.

Aby sprawdzić, czy to „tendencja do zachowania status quo” ma wpływ na nasze intuicyjne odpowiedzi, De Brigard przedstawił, innej grupie uczestników, czwarty scenariusz, w którym była jedna informacja: „twoje życie będzie całkowicie inne od tego, jakie teraz doświadczasz”. Mając tę informację, tylko 41% chciało się odłączyć, co może sugerować, że „tendencja do zachowania status quo” może wpływać na nasze wybory.

De Brigard przeprowadził swoje badania na niewielkiej liczbie osób, ale jego tezy wspierane są przez inne badania przeprowadzone

przez Dana Weijers'a na grupie studentów pierwszego roku w Nowej Zelandii. Badania Weijersa pokazują, że choć tylko 16% studentów podłączyłoby się do maszyny po przeczytaniu oryginalnego przykładu Nozicka, gdy treść została zmieniona w ten sposób, aby wyeliminować „tendencję do zachowania status quo” oraz aby pytanie odnosiło się do kogoś nieznanego, a nie do samego zainteresowanego, 55% osób uznało, że ów nieznanomy powinien podłączyć się do maszyny [Weijers 2014]. Badania zarówno De Brigarda jak i Weijersa stanowią silny dowód na to, że eksperyment myślowy Nozicka wypacza nasze odpowiedzi.

Wayne Sumner przedstawił inny powód, dla którego możemy być niechętni podłączeniu się do maszyny przeżyć: możemy mieć wątpliwości, czy będzie ona działała dokładnie w taki sposób, jak ją opisujemy. Sumner pisze:

Skąd mamy wiedzieć, że możemy zawierzyć technologii? Co stanie się jeśli wyłączą prąd? [...] Aby odizolować kwestie natury filozoficznej, które przykład maszyny przeżyć ma zilustrować, musimy mieć na uwadze warunki graniczne, zakładając, że całe ryzyko zostało zneutralizowane. Bardzo to jednak trudno zrobić, ponieważ wiemy, że w prawdziwym życiu nie jesteśmy w stanie wyeliminować wszystkich możliwych awarii i potknięć. Aby eksperyment myślowy przyniósł jakieś rezultaty musimy zatem wyobrazić sobie siebie w świecie całkowicie różnym od tego, który znamy – a skąd wiemy, co wybralibyśmy w takim świecie? [Sumner 1996, 95].

Podobnie, Adam Kolber sugeruje, że niektórych może odstręczać przykład Nozick'a ze względu na mówienie o „wannie” i elektrodach przytwierdzonych do twojego mózgu. Jego opis przypomina horrory science-fiction. Wystarczy przypomnieć sobie Matrix! [Kolber, 14] W filmie ludzie pływają w kokonach, w okropnej mazi, a ich ciała naszpikowane są kablami; wykorzystywani są przez inteligentne maszyny do wytwarzania energii. Co prawda w przykładzie Nozick'a nic takiego nie ma miejsca: nikt nie cierpi i nie jest wykorzystywany, ale trudno pozbyć się wątpliwości, czy wszystko pójdzie zgodnie z planem [Weijers 2014].

Roger Crisp pokazał, że zarzut oparty na maszynie przeżyć przeciwko hedonizmowi można przedstawić w taki sposób, by wyeliminować zarówno „tendencję do zachowania status quo” jak i niepokój wynikający z niezadziałania technologii. Crisp proponuje

byśmy porównali życia dwóch osób, P i Q. P miała pełne, autonomicznie wybrane życie, napisała świetną powieść, dokonała ważnych naukowych odkryć, i była odważna, zabawna i miła. Bardzo lubiła swoje życie. Q, zaraz po urodzeniu, została podłączona do maszyny przeżyć, która daje jej dokładnie takie same stany umysłu jakie ma P. Ponieważ życia P i Q (gdy patrzeć na nie „od wewnątrz”, przez pryzmat przeżyć Pi Q) niczym się nie różnią, hedonista musi powiedzieć, że P i Q mają taki sam poziom dobrostanu. Jak pisze Crisp, to „jest twierdzenie, z którym większość z nas się nie zgodzi” [Crisp 2008, 635-6].

Można mieć wątpliwości, czy ta podsumowująca teza Crispa jest prawdziwa w obliczu badań przeprowadzonych choćby przez Weijersa. Crisp jednak, który jest obrońcą hedonizmu, sam wskazuje sposób dowodzenia, jaki hedonista powinien obrać. Możemy na przykład „obalić” wartości, których źródłem jest ewolucja, a które mogły doprowadzić nas do odrzucenia twierdzenia, że życie P i Q jest tak samo dobre. Zdaniem Crispa, na nasz sąd wpływa to, że jesteśmy istotami z natury poszukującymi celów [Crisp 2008, 635-6]. Nasi przodkowie, przez tysiące pokoleń, zarówno rywalizowali, jak i współpracowali z innymi inteligentnymi istotami, aby zwiększyć swoje szanse na przeżycie i aby mieć potomstwo, które przeżyje i które samo będzie miało potomstwo. Aby to osiągnąć, musieli odznaczać się silną skłonnością do tego, aby okiełznać swoje najbardziej palące przyjemności i cierpienia, dla jakiś większych celów. „Paradoks hedonizmu”, znany już starożytnym, opiera się na idei, że będziemy w stanie osiągnąć więcej przyjemności jeśli wyznaczymy sobie jakieś cele bądź zamierzenia, które nie będą miały bezpośredniego związku z naszym pragnieniem osiągnięcia przyjemności. Mihály Csikszentmihályi rozwinął tę myśl w teorię, głoszącą, iż najszczęśliwsi jesteśmy, kiedy doznajemy „przepływu” silnego zaangażowania się w jakieś działanie [Csikszentmihályi 2005]. W swym przykładzie maszyny przeżyć Nozick chce, abyśmy wyobrazili sobie świat, w którym potrzeby wszystkich będą całkowicie i na zawsze zaspokojone; i nie chodzi tu tylko o potrzeby jedzenia i dachu nad głową, ale o wszelkie możliwe doświadczenia, jakie chcielibyśmy mieć i wszystkie możliwe doświadczenia, jakich chcielibyśmy uniknąć. W tak całkowicie różnym świecie, wszystkie nasze codzienne cele stają się „bezcelowe”. Nie ma potrzeby, abyśmy oszczędzali na stare lata, albo aby nasze dzieci i

wnuki odebrały dobrą edukację, albo żebyśmy walczyli o prawa człowieka czy starali się wyeliminować biedę na świecie. Wszystkie te rzeczy zostały już „załatwione”, albo jak w przypadku edukacji – są już niepotrzebne. Jeśli nasza potrzeba życia podług jakiegoś celu wypływa z pewnych biologicznych uwarunkowań, nic dziwnego, że czujemy, iż nie powinniśmy podłączać się do maszyny. Rozmyślając na temat takiego życia w maszynie, możemy być w stanie intelektualnie zrozumieć, że w takim świecie nie ma więcej celów wartych osiągnięcia, ale nasze intuicje wciąż nam podpowiadają, że czymś złym byłoby ich zarzucenie. Nawet wówczas, gdy rozmyślamy nad przykładem Crispa, w którym bierzemy pod uwagę nie własne życia, a życie P i Q, trudno jest zapobiec temu, aby na nasz sąd nie miał wpływu fakt, że P współtworzy świat, a Q nie. Można by ewentualnie utrzymywać, że życie P jest lepsze z moralnego punktu widzenia, ale nie że dobrostan P jest większy niż dobrostan Q.

### **Podsumowanie**

Rozważania powyższe nie miały na celu uzasadnienia hedonizmu jako teorii wartości. Postawiłam sobie cel znacznie mniej ambitny, choć zarazem bardziej fundamentalny – wykazania, że dwa najczęściej wysuwane zarzuty przeciwko hedonizmowi oparte mogą być na błędnych intuicjach. Jeśli przyjmiemy, że szczęście czy przyjemność może być w ogóle wartością, dzielenie owych przyjemności na niższe i wyższe, bardziej godne i mniej godne, jest błędne. Możemy oczywiście całkowicie odrzucić wartość jaką jest przyjemność czy szczęście i twierdzić, że żadna teoria wartości odwołująca się do stanów umysłu nie jest do zaakceptowania. Jeśli jednak oprzemy argument ten na naszych intuicjach, że wolimy świat realny i wartości w nim niezależne od naszego ich pojmowania, może się okazać, że intuicje te będą działały na niekorzyść naszego argumentu. Badania empiryczne wskazują bowiem, że nasze odpowiedzi na eksperyment myślowy Nozicka mogą być stronnicze ponieważ przyzwyczajeni jesteśmy do *status quo*.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym źródle niechęci w stosunku do hedonizmu. Jak zauważa Sidgwick, hedonizm jako teoria wartości kojarzony jest wyłącznie z egoizmem. Hedonizm egoistyczny głosi, że ostatecznym celem podmiotu jest jego własne szczęście i przyjemność.

Nic zatem dziwnego, że taka postawa nie cieszy się aprobatą społeczną. Istnieje jednak jeszcze teoria, nazwana przez Sidgwicka hedonizmem uniwersalnym, a będąca po prostu wersją utylitaryzmu, gdzie ostatecznym celem podmiotu moralnego jest przyjemność i szczęście wszystkich istot czujących. Według Sidgwicka, gdy mówi się, iż celem ostatecznym człowieka jest przyjemność czy szczęście, najczęściej ma się na myśli to, że każdy podmiot ma dążyć do własnego szczęścia, nawet zaniedbując szczęście innych. Jednak obranie za ostateczny cel przyjemności, wcale nie implikuje, że dążyć mamy do niej tylko w sposób egoistyczny. Zdaniem autora *The Methods*, „uniwersalne szczęście, godny pożądanego stan świadomości czy też uczucie, jakie żyjemy dla niezliczonej mnogości istot czujących [*sentient*], żyjących obecnie lub w przyszłości, zdaje się być Celem, który satysfakcjonuje naszą wyobraźnię dzięki swojemu bezmiarowi oraz wzmacnia nasze postanowienie przez to, iż jest względnie bezpieczne” [Sidgwick 1907, 404]. Moralność potoczna, twierdzi Sidgwick, nie ma nic przeciwko hedoniście, który traktuje jako swój moralny obowiązek dążenie do szczęścia wszystkich istot czujących.

Istnieje szereg zarzutów przeciwko hedonizmowi uniwersalistycznemu jak i utylitaryzmowi w ogóle. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że przynajmniej część z tych zarzutów może być oparta na intuicjach, których nie da się racjonalnie uzasadnić.

## BIBLIOGRAFIA

- Arytoteles, 2000, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Bentham, Jeremy, 1958, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa: PWN.
- Carlyle, Thomas, *Latter-Day Pamphlets*,  
[http://archive.org/stream/latterdaypamphle00carl/latterdaypamphle00carl\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/latterdaypamphle00carl/latterdaypamphle00carl_djvu.txt)
- Crisp, Roger, 2001, *Mill on Utilitarianism*, Londyn: Routledge.
- Crisp, Roger, 2006, *Hedonism Reconsidered*, "Philosophy and Phenomenological Research", 73, 619-45.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, 2005, *Przepływ*, Warszawa: Santorski.
- De Brigard, Felipe, 2010, *If you like it, does it matter if it's real?*, "Philosophical Psychology", 23 (1) (February 2010), 46-49.
- Greene, Joshua, 2001, *A psychological perspective on Nozick's experience machine and Parfit's repugnant conclusion*, niepublikowane wystąpienie na konferencji Society for Philosophy and Psychology, Cincinnati, Ohio.
- Hauskeller, Michael, 2011, *No Philosophy for Swine: John Stuart Mill on Quality of Pleasure*, "Utilitas", vol 23, no. 4, 428-446.
- Kolber, A., 1994, *Mental statism and the experience machine*, "Bard Journal of Social Sciences", 3, 10-17.
- Kahneman, Daniel, Tversky, Amos, 2000, *Choices, Values and Frames*, New York: Cambridge University Press and the Russell Sage Foundation.
- Kahneman, D., Knetsch, J., i Thaler, R., 1991, *The Endowment Effect, Loss Aversion and Status Quo Bias*, "The Journal of Economic Perspectives", 5 (1), 193-206.
- Lazari-Radek de, Katarzyna, Singer, Peter, 2014, *The Point of View of the Universe*, Oxford: OUP.
- Nozick, Robert, 2010, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia.
- Platon, 2002, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk.
- Sidgwick, Henry, 1907, *The Methods of Ethics*, London: Macmillian.
- Sumner, Leonard, 1996, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: OUP.

- Weijers, D., 2013, *Intuitive Biases in Judgments about Thought Experiments: The Experience Machine Revisited*, "Philosophical Writings", 41, 17-31.
- Weijers, Dan, 2014, *Nozick's experience machine is dead, long live the experience machine!*, "Philosophical Psychology", vol. 27/4, 513-535.



## **ABSTRACT**

### **ON TWO ARGUMENTS AGAINST HEDONISM**

Our common sense seems to regard hedonism as an unworthy theory of value. Two main arguments, resting on our intuitions, are commonly presented against it. The first ridicules hedonism as “a theory fit for pigs”, that is for people who care only about simple physical pleasures. The second seeks to refute hedonism on the assumption that no one would like to live a life that is nothing else but a hedonic reflection of her or his mind. Robert Nozick used this intuition to build his famous “experience machine example”. The purpose of this article is to suggest that the intuitions underlying these arguments, are based on non-rational presuppositions and therefore are not the best ways to confront hedonism.

**KEYWORDS:** hedonism, pleasure, intuition, experience machine, Sidgwick, Mill, Nozick

**SŁOWA KLUCZOWE:** hedonizm, przyjemność, intuicja, maszyna przeżyć, Sidgwick, Mill, Nozick