

Samuel S c h e f f l e r, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, revised edition, Oxford: Clarendon Press 1995, ss. 196.

Książka S. Schefflera *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions* nie jest ani pierwszym, ani też jedynym głosem wyrażającym dezaprobatę dla konsekwencjalnej argumentacji w etyce. Z pozycji dostępnych w języku polskim można by tutaj wymienić następujące: T. Stycznia *Czy etyka jest logiką chcenia?* („Roczniki Filozoficzne”, 25(1977), z. 2, s. 97-127), A. Szostka *Teleologizm a antropologia* („Roczniki Filozoficzne”, 30(1982), z. 2, s. 97-108) i *Natura – Rozum – Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej* (Rzym 1990) oraz T. Ślipki *Rola rozumu w kształtowaniu moralności* („Studia Philosophiae Christianae”, 28(1988), s. 123-143). Książka S. Schefflera, profesora filozofii na Uniwersytecie w Berkeley, wydaje mi się jednak wśród wielu innych (nie tylko polskich) głosów krytykujących konsekwencjalizm pozycją szczególną. Autor nie tylko bowiem odrzuca konsekwencjalną argumentację, ale zarazem podaje w wątpliwość możliwość racjonalnego uzasadnienia tradycyjnego deontologizmu. Tradycyjnie rozumiane teorie deontologiczne oceniają działania jako dobre i złe niezależnie od powodowanych przez nie skutków, natomiast przez konsekwencjalizm rozumie się zwykle teorię etyczną przyjmującą konsekwencje za jedyną podstawę moralnej oceny działania. Scheffler nieco inaczej tłumaczy oba terminy: konsekwencjalny imperatyw, zgodnie z przyjętą przez autora definicją, nakazuje działać mając na uwadze osiągnięcie najlepszego z możliwych do osiągnięcia stanów rzeczy (zakłada zatem jakąś ich hierarchię) bez względu na osobiste plany, aspiracje i przekonania podmiotu. Z kolei postępując zgodnie z ideą deontologizmu, podmiot przyjmuje, że istnieją sytuacje, w których realizacja powyższego rozumienia optymalnej skuteczności jest złem. Autor mówi wówczas o tzw. restrykcji w działaniu podmiotu. Przejmując terminologię Schefflera posługiwać się będę dalej dla oznaczenia deontologizmu zamiennie terminem „restrykcja podmiotu” (*Agent-Centred Restrictions*). Odrzucając pierwszą i wątpiąc w możliwość racjonalnego uzasadnienia drugiej teorii, Scheffler pozostaje „na rozdrożu” pomiędzy dwoma zasadniczymi typami argumentacji stosowanymi w etyce. Racjonalne uzasadnienie, a zarazem i właściwy model argumentacji, znajduje natomiast w zaproponowanej przez siebie teorii uwzględniającej tzw. prerogatywy podmiotu, którą to teorię należałoby usytuować między konsekwencjalizmem a tradycyjnym deontologizmem. Za deontologizmem przemawiają, w przekonaniu autora, pewne trafne intuicje, stąd zarzucany przez Schefflera deontologizmowi brak racjonalnych podstaw Autor traktuje nie tylko jako samą krytykę, lecz również jako wyzwanie, wyrażając równocześnie nadzieję, że krytyczni czytelnicy jego książki pomogą mu w odnalezieniu potrzebnej argumentacji.

Nie sędzę, żeby zgłaszane przeze mnie uwagi krytyczne pod adresem analiz Schefflera mogły stanowić odpowiedź na zgłaszane przez niego niepokoje, warto jednak przyrzec się postrzeganym przez autora „deontologicznym sprzecznościom”,

tym bardziej że Scheffler tak dalece, jak tylko wydaje mu się to możliwe, broni deontologicznych intuicji.

Treść książki została przez Schefflera podzielona na pięć rozdziałów, przy czym istotny dla analiz autora jest głównie rozdział trzeci: *The Independence and Distinctness of the Personal Point of View* („Niezależność i odmienność osobistego punktu widzenia”) i czwarty: *The Defence of Agent-Centred Restrictions Intuitions in Search of a Foundation* („Obrona restrykcji podmiotu: intuicje w poszukiwaniu założeń”). W rozdziale pierwszym *The Project and Its Motivation* („Projekt i jego motywacja”) oraz drugim: *Outline of a New Theory of Normative Ethics* („Zarys nowej teorii etyki normatywnej”) Scheffler tłumaczy motywy, jakie skłoniły go do napisania książki, przedstawiając równocześnie szkic zaproponowanej przez siebie teorii. W rozdziale piątym: *The Project Reconsidered* („Rewizja projektu”) Autor poddaje rewizji wyłożone wcześniej poglądy. Dodany do zasadniczej treści książki apendyks zawiera trzy obszernie artykuły, stanowiące odpowiedź Autora na uwagi krytyczne zgłoszone po pierwszym wydaniu książki (1982). Krytyczne uwagi sprawiły, że Scheffler zmuszony został do ponownego zrewidowania poglądów. Wyjaśnienia dodane przez Autora nie podważają jednak wyłożonych wcześniej zasadniczych tez.

Zgodnie z zapowiedzią przy prezentacji treści książki koncentrować się będę na „paradoksach deontologizmu”, nie odbiegając zresztą daleko od głównej idei Autora, zgodnie z którą celem książki jest poddanie analizie, w jaki sposób nasze zdroworozsądkowe intuicje moralne mogą zostać zweryfikowane za pomocą racjonalnych uzasadnień. Książka Schefflera zawiera więcej prowokujących tez, niż będzie to wynikało z poniższej relacji. Dyskusja z nimi wykraczałaby znacznie poza ramy niniejszej polemiki, stąd koncentruję się na kwestii, która – choć uznana przez Autora za paradoksalną – oddaje trafnie najistotniejszą, w moim przekonaniu, dla deontologizmu tezę. Zacznę jednak od zrelacjonowania, w jaki sposób rozumie Scheffler *novum* zaproponowanej przez siebie teorii, ponieważ w tym miejscu właśnie „spotykają się” zgłaszane przez Autora zarzuty pod adresem konsekwencjalizmu i deontologizmu.

Dążenie do osiągnięcia maksymalnej skuteczności działania uznaje Scheffler za jedną z najbardziej oczywistych moralnych intuicji – temu też zawdzięcza swoją „karierę” utylitarystyczny paradygmat działania przyjęty przez konsekwencjalne teorie. Mimo swoistej oczywistości tej intuicji konsekwencjalizm nie jest zdolny – jak twierdzi Autor – oprzeć się krytyce. Wskazać w nim można mianowicie dwa podstawowe błędy: naruszenie (1) integralności osoby oraz (2) idei sprawiedliwości rozdzielczej. Naruszenie integralności osoby polega, najogólniej, na konieczności rezygnacji podmiotu z własnych planów i przekonań w dążeniu do osiągnięcia jedynie słusznego celu mierzonego „apersonalną”. maksymalną skutecznością. Wymóg maksymalnej, ogólnej (mierzonej w skali społeczności) korzyści wymaga dalej od podmiotu gotowości do ignorowania cierpień mniejszości, jeśli miałyby to posłużyć zwiększeniu sumy korzyści ogółu. W ten sposób konsekwencjalizm narusza zasady sprawiedliwości rozdzielczej. Oba zarzuty – naruszania integralności osoby i zasad sprawiedliwości rozdzielczej – wskazują w istocie na jeden i ten sam błąd konsekwencjalnych teorii: nierespektowanie w zadowalającej mierze odrębności i natury poszczególnych osób.

Błędy konsekwencjalizmu zostają, w przekonaniu Autora, przewyciężone przez teorię, która modyfikuje konsekwencjalne rozumienie słuszności działania, zezwalając podmiotowi na przyznanie proporcjonalnie większej uwagi własnym planom i projektom, a co za tym idzie – ocenianie słuszności działania z własnego, a nie apersonalnego ujętego punktu widzenia. Tak rozumiane odstępstwo od konsekwencjalizmu nazywa Scheffler „prerogatywą podmiotu” (*Agent-Centred Prerogative*). Teoria uznająca tę prerogatywę za słuszną zwalnia podmiot z obowiązku osiągania maksymalnej skuteczności działania, ale równocześnie nie zabrania mu wyboru takiej opcji. Podmiot, jeśli tylko chce, może poświęcić swoje własne cele i projekty na rzecz optymalnej, ogólnej skuteczności. Opowiadanie się za własnym punktem widzenia nie jest nadto pozbawione wszelkich granic, podmiot związany jest specyficzną proporcją (jeśli podmiot miałby nieograniczone prawo do realizacji własnych celów, mówilibyśmy o egoizmie, a nie o prerogatywie). Tylko wówczas może wybrać działanie dające priorytet własnym zapatrywaniom (a więc nie nastawione na ogólną, maksymalną skuteczność), kiedy strata, jaką na skutek tego wyboru poniesie ogólne, społeczne dobro w stosunku do apersonalnej wersji działania, nie przekroczy osobistych strat decydującego się na apersonalne działanie podmiotu. Strategię działania wyznaczoną przez prerogatywę podmiotu nazywa Scheffler „strategią wyzwolenia” (*liberation strategy*). Dwie podstawowe intuicje wspierają, zdaniem Autora, tak rozumianą strategię. Po pierwsze, autonomia osobistego punktu widzenia jest ważnym faktem moralnym, wskazującym na charakter ludzkiego działania i towarzyszącej mu motywacji: ludzie nie postrzegają ani nie oceniają otaczającej ich rzeczywistości z apersonalnej perspektywy. Po drugie, jeśli uznać, iż osobista autonomia jest czymś ważnym, a na dodatek naturalnym, moralna perspektywa wystarczająco jasno wskazuje, że można o niej (osobistej autonomii) mówić tylko w przypadku wolnego, nieskrępowanego wymogiem maksymalnej skuteczności działania.

Teoria „wcielająca” restrykcję podmiotu – i tu już przechodzę do zapowiedzianych „deontologicznych sprzeczności” – również odrzuca apersonalny wymóg maksymalnej skuteczności działania, inne jednak wyciąga stąd wnioski dla działania podmiotu. Odrzucając apersonalny wymóg maksymalnej skuteczności działania, nie twierdzi bowiem – jak prerogatywa podmiotu – że od podmiotu nie można zawsze wymagać tak motywowanego działania, lecz posuwa się jeszcze dalej: w pewnych wypadkach zakazuje podmiotowi kierować się tak rozumianą maksymalną skutecznością. Innymi słowy: jeśli kieruje się prerogatywą, zawsze może, choć nie musi, wybrać maksymalną skuteczność działania, natomiast uznając za słuszną teorię „wcielającą” restrykcję, nie wolno mi zawsze wybierać maksymalnej skuteczności (oczywiście w omawianym tego słowa znaczeniu), dążenie takie zostaje ograniczone przez restrykcje. Przykładowo: w sytuacji gdy można zapobiec śmierci jednego niewinnego człowieka bądź śmierci pięciu niewinnych osób, obowiązek niesienia pomocy odnosi się do wszystkich sześciu. Na to zgodzą się zarówno ci, którzy uznają za słuszną prerogatywę podmiotu, jak i opowiadający się za restrykcją podmiotu. Kiedy jednak owych pięć osób może być uratowanych tylko za cenę śmierci jednej niewinnej osoby, restrykcja podmiotu wyklucza podjęcie podobnej decyzji w imię pierwszeństwa zakazu zadawania bólu (*primum non nocere*). Stanowisko uznające prerogatywę podmiotu pozostanie zgodne ze stanowiskiem uznającym restrykcję podmiotu tylko

wówczas, gdy opowiedzenie się za *primum non nocere*, czyli „rezygnowanie” z zabicia jednego człowieka w nadziei uratowania pięciu, okaże się co najmniej tak samo skuteczne jak wykonanie wyroku na niewinnym w celu ratowania pięciu. „Równa skuteczność” odnosi się do ilości osób, którym udało się uratować życie. Nadto, zgodnie ze wspomnianą wyżej proporcją, wyznaczającą ramy opowiadania się za własnym punktem widzenia, powstrzymanie się od zabójstwa niewinnego winno wówczas przedstawiać dla podmiotu działanie „mniej uciążliwe” niż zabicie jednego dla ratowania pięciu. Prerogatywa podmiotu nie wymaga jednak od podmiotu rezygnacji z zabicia niewinnego, gdyby mogło to prowadzić do optymalnej skuteczności (pięć osób uratowanych, jedna osoba traci życie). Inaczej zakłada restrykcja podmiotu: „optymalna skuteczność” działania nie będzie w powyższym przykładzie brana pod uwagę. Ponieważ – generalnie rzecz biorąc – intuicja, zgodnie z którą dążymy do maksymalnej skuteczności, wydaje się słuszna, musi istnieć, zdaniem Schefflera, racjonalne uzasadnienie, dlaczego podmiotowi w imię rezygnacji z zabicia jednej osoby nie wolno zapobiec krzywdzie obejmującej znacznie więcej osób. Na tym właśnie polega paradoks deontologicznej teorii, czyli – w terminologii Schefflera – teorii wcielającej restrykcję podmiotu. W obliczu tego paradoksu Autor opowiada się za prerogatywą podmiotu, która wydaje mu się odpierać konsekwencjalny błąd naruszania integracji osoby, nie popadając zarazem w tak paradoksalne jak deontologizm tezy. Jednocześnie Autor nie rezygnuje z dyskusji nad możliwością racjonalnego uzasadnienia deontologizmu. Prawdą jest bowiem, stwierdza Autor, że wielu ludzi intuicyjnie uznaje, że zabicie niewinnego człowieka celem ratowania dwóch innych jest złem (co wskazywałoby na słuszność deontologizmu). Z intuicji nie wynika jednak wprost racjonalne uzasadnienie. Uzasadnienie takie jest szczególnie trudne w przypadku stanowiska absolutystycznego, zgodnie z którym nawet wówczas, gdyby zabicie jednego człowieka miało zapobiec katastrofie ludobójstwa, restrykcja pozostaje w mocy. Powołanie się przez Schefflera na liczbę osób, których uratowanie zależy od śmierci niewinnego, wydaje się w tym miejscu argumentem bardziej psychologicznym niż moralnym.

Jednym z możliwych uzasadnień bezwzględnego obowiązywania restrykcji może być, jak zauważa Scheffler, wskazanie na złość czynu, jakim byłoby naruszenie restrykcji. Zdaniem Autora odpowiedź taka jest błędna. Jakkolwiek naruszenie restrykcji mogłoby być złem, to zło niepomiarne wzrośnie, kiedy restrykcja nie zostanie naruszona. Problemu nie rozwiązuje również odwoływanie się do drugiej formuły imperatywu kategorycznego Kanta, wskazującej na przynależność osoby do „królestwa celów”. Jeśli naruszenie restrykcji oznacza „poświęcenie osoby”, respektowanie restrykcji może spowodować „poświęcenie” znacznie większej liczby osób. Jeśli uzasadniając słuszność restrykcji odwołujemy się do „naruszania wartości”, musimy wziąć pod uwagę, że wartość ta jest naruszana wielokrotnie przez nasz upór w zachowaniu restrykcji. Odpowiedzi nie ułatwia też, zdaniem Autora, przyjęcie tezy o większej odpowiedzialności podmiotu za unikanie ograniczonych restrykcją własnych działań niż za zapobieganie złu. Koncepcja osobistej odpowiedzialności z pewnością stanowi istotną komponentę teorii przyjmującej restrykcję podmiotu, ale – jak zauważa Autor – sama wymaga uzasadnienia.

Wykluczenie możliwości bezpośredniego skrzywdzenia drugiej osoby jest zgodne, zdaniem Schefflera, z wymogiem minimalizacji zła. „Strategia minimalizacji” zakłada, by – na ile to możliwe – unikać krzywdzenia drugiego, preferuje zatem unikanie podobnych działań. „Strategia restrykcji” sięga dalej, nie godzi się, jak zauważa Autor, na ich wykonywanie nawet wówczas, kiedy mogą ostatecznie prowadzić do zminimalizowania ogólnej sumy powodowanego nimi zła, czyli uchronienia od śmierci pięciu osób zamiast jednej. Ponieważ śmierć owych pięciu uznaje Scheffler za znacznie większe zło, stąd nie znajduje dla „strategii restrykcji” racjonalnego uzasadnienia. Skoro określona klasa aktów nie powinna nigdy zostać spełniona ze względu na zawarte w nich zło, dlaczego zakazane zostaje działanie, które to zło minimalizuje? W podobnie nierozstrzygalnej, zdaniem Autora, sytuacji zostajemy postawieni, gdy odwołamy się, broniąc deontologizmu, do zakazu naruszania należnego osobie respektu. Schefflera nie zadawała odpowiedź, że sytuacja minimalizowania zła jest w istocie zawsze naruszaniem należnego osobie respektu. Nawet jeśli przez zignorowanie restrykcji rzeczywiście zostaje naruszona osobowa godność (co nie jest takie oczywiste), prawdą jest – twierdzi Autor – że działanie takie służy zarazem minimalizacji ogólnej liczby przypadków naruszania tejże samej godności. Utrzymywanie, jakoby porównywanie krzywdy wyrządzonej pojedynczemu człowiekowi z korzyściami odniesionymi przez innych, a tym bardziej z jakimś ogólnym, optymalnym stanem rzeczy było niemożliwe, również nie wydaje się Autorowi „głosem” na rzecz deontologizmu. Jeśli naruszenie restrykcji oznacza zarazem naruszenie jakiejś moralnej reguły, to – nawet pomijając problem możliwości porównywania ogólnych strat i zysków – paradoks polega na pięciokrotnym (w przypadku jeden za pięciu) naruszeniu reguły zamiast na jednorazowym wykroczeniu.

Zarówno prerogatywa podmiotu, jak i restrykcja podmiotu bronią osobistego punktu odniesienia względem apersonalnej, konsekwencjalnie ujętej skuteczności działania. Broniący deontologizmu muszą zatem dowieść, że zakaz naruszania restrykcji leży we własnym interesie działającego (słuszna intuicja!). Jeśli jednak sprzeciwianie się zabiciu niewinnego człowieka jest zgodne z osobistym punktem odniesienia podmiotu, jak zrozumieć – pyta po raz kolejny Autor – zgodę deontologów na zwielokrotnienie działań sprzecznych z owym interesem?

Reasumując, Scheffler nie twierdzi, że nie istnieje racjonalne uzasadnienie deontologicznych intuicji. Co więcej, jest przekonany, że nawet wobec braku odnoszących się do restrykcji podmiotu uzasadnień ludzie intuicyjnie uznają restrykcje działania za słuszne. Autor nie twierdzi również, że postrzegany przez niego brak racjonalnych uzasadnień dla deontologizmu jest równoznaczny z uznaniem go za irracjonalny, uważa jednak, że zwolennicy deontologizmu mają powody do niepokoju, a to z trzech powodów: (1) paradoks restrykcji pozwala podważyć racjonalność działania; (2) można wskazać na racjonalne uzasadnienie dla teorii wcielającej prerogatywę podmiotu (w inny sposób odrzucającej konsekwencjalizm), wzmocnione zostaje tym samym podejrzenie, że restrykcji nie da się racjonalnie uzasadnić; (3) można wprawdzie wskazać na psychologiczne wyjaśnienie restrykcji, ale nie będzie to wyjaśnienie zadowalające (ludzie mogą obstawać przy restrykcji z obawy, że ich własne korzyści mogą zostać podważone przez kogoś innego, kto promuje społeczne dobro).

Jak już na wstępie zauważyliśmy, podane przez Schefflera określenie deontologizmu odbiega od tradycyjnie przyjętej definicji, zgodnie z którą deontologizm jest teorią etyczną oceniającą akty jako dobre bądź złe, niezależnie od powodowanych przez nie skutków. Dla Schefflera problemem nie jest odwoływanie się do skutków, lecz konsekwencjalny paradygmat maksymalizacji dobra. Intuicji Autora nie sposób odmówić w tym miejscu słuszności. Zamierzenie celu jest zawsze zamierzeniem skutku wyznaczonego przez ten cel, stąd trudno abstrahować w ocenie czynu od skutków. Nie ulega również wątpliwości, że podmiot podejmując działanie „oblicza” jego efektywność, chociaż kryterium owej efektywności nie musi być zawsze zewnętrzna korzyść. Deontologizm – jak określa go Scheffler – nie odrzuca generalnie postulatu maksymalnej skuteczności działania, wskazuje jednak na klasę działań, które nie mogą stanowić środka do jej osiągnięcia. W przekonaniu Autora takiego rodzaju restrykcje są kontraproduktywne w obrębie samej deontologicznej teorii etycznego normowania. Jeśli restrykcja odnosi się do działań, które nigdy (deontologizm operujący terminem „nigdy” nazywa Scheffler absolutyzmem) nie powinny zostać wykonane, to przestrzeganie restrykcji w podanym przykładzie „jeden za pięciu” doprowadzi do zwielokrotnienia zła. Nie tylko „bilans strat i korzyści”, ale zdroworoządkowa intuicja przemawia zatem raczej za naruszeniem restrykcji niż za jej przestrzeganiem.

Sądzę, że w ukazanym przez Schefflera paradoksie warto przyjrzeć się najpierw temu, „kto działa”, restrykcja odnosi się bowiem wprost do działającego podmiotu. Przedstawiona przez Autora perspektywa „jeden za pięciu” nie oznacza, że podmiot stoi przed alternatywą: zabić jednego albo pięciu, lecz że ma prawo przewidywać, z dużą dozą pewności, iż uda mu się uratować pięciu kosztem jednego. Działanie podmiotu dotyczy wprost tylko jednego, niewinnego człowieka, inna jest zatem przyczyna powodująca śmierć pozostałych. Ostatecznie spowodował ją bądź ktoś, dla kogo restrykcja nie ma żadnego znaczenia, bądź – w szczególnych wypadkach – siły natury. Podmiot może wprawdzie stanąć w sytuacji, gdy od dokonanego przez niego wyboru zależy życie jednej bądź pięciu osób – np. gdy ratując ludzi z płonącego budynku zdecyduje się wejść do mieszkania, w którym zagrożona jest bliska mu osoba, zamiast do mieszkania, w którym zagrożone jest pięć nieznanym mu osób – działanie takie pozostaje jednak w tym sensie „otwarte”, że nie odrzuca wprost niczyjego prawa do życia. Porządek miłości (tak w przypadku równorzędnych potrzeb fizycznych, jak i duchowych) pozwala natomiast dać pierwszeństwo krewnym przed obcymi, oczywiście przy założeniu, że podmiot, jeśli tylko leży to w jego mocy, będzie kontynuował akcję ratowniczą. Poświęcenie „jednego za pięciu” stawia natomiast ofiarę w pozycji „niższej” od pozostałych pięciu, wykluczając ją niejako z kręgu osób moralnie podmiotowi zadanych. Jeśli zatem, idąc tokiem rozumowania Schefflera, tłumaczyć poświęcenie jednej osoby pięciokrotnym naruszeniem tej samej wartości, warto zwrócić uwagę, że w punkcie wyjścia wszystkim „zainteresowanym” osobom nie została przyznana równa wartość. Z jakichś powodów, w rozumieniu Autora – czysto „matematycznych”, przyjęto, że pięć osób warte jest śmierci jednej osoby. Jeśli podmiotowi wolno arbitralnie wskazywać jedną ofiarę, niby dlaczego nie mogłby uznać, że warto poświęcić pięciu za jedną osobę, np. wybitnie zdolnego człowieka, który jest w trakcie pracy nad niezwykle ważnym dla ludzkości odkryciem

(skoro owych pięciu to prości ludzie, ogólna suma społecznego dobra może się okazać wówczas wyższa)? Scheffler mógłby w tym miejscu bronić swojego zdania wskazując, że traktuje wszystkie osoby na równi (zachowanie restrykcji to pięciokrotnie większa strata), poświęcenie jednego wyraźnie jednak temu przeczy.

Jeśli koncentrujemy naszą uwagę na tym, „kto działa”, nie możemy traktować dokonanego przez podmiot zabójstwa niewinnego tylko w kategoriach zewnętrznego skutku. Czyż nie oznaczałoby to „apersonalnej” oceny działania? Podmiot moralnie „staje się” poprzez swoje czyny. Pominięcie tego wymiaru wydaje się „służyć” konsekwencjalnym intuicjom, zwraca bowiem naszą uwagę na zewnętrzne, dające się oszacować ilościowo skutki.

Mając w dalszym ciągu na uwadze decyzję podmiotu o śmierci niewinnego, znamienne jest, że jeśli podmiot „kalkuluje” własne działanie, śmierć pięciu nie mieści się wprost w tej kalkulacji, ponieważ nie jest działaniem przezeń zamierzonym ani wykonanym. Czy można jednak ignorować przewidywane skutki? Byłoby to co najmniej nieroztropne, pamiętać jednak należy, że podmiot nie jest w stanie określić stopnia pewności wystąpienia skutków, których sam nie zamierza, nie może też oceniać własnego działania na podstawie następstw, którym w żaden sposób nie potrafi zaradzić. Autor omawianej pozycji mógłby odpowiedzieć: „ależ mogę, właśnie przez poświęcenie jednego”. Otóż – nawet jeśli założymy pośrednią odpowiedzialność podmiotu za śmierć pięciu osób, podmiot wprost odpowiada za zabicie jednego, niewinnego człowieka. Czyż nie jest bardziej racjonalny taki model działania słusznego, który najpierw uwzględnia skutki wprost zamierzone, a dopiero potem prawdopodobne i pośrednie, a nie odwrotnie? Trudno wszak „równorzędnie” kalkulować skutki, które charakteryzują się różnym prawdopodobieństwem wystąpienia.

Zdaniem Schefflera odwoływanie się do wartości nie jest głosem na korzyść racjonalności deontologizmu, ponieważ tę samą wartość w scenariuszu „jeden za pięciu” narusza się pięciokrotnie. Dla podmiotu przekonanego o nienaruszalnej wartości życia optimum działania jest jednak tego życia obrona. Zobowiązany jest wybrać taki sposób działania, czyli takie środki, które najpełniej doprowadzą go do celu. Obrona życia jednego człowieka dowodzi respektowania jego wartości względem pozostałych pięciu. Jeśli już uznać sensowność „dodawania wartości”, to rezygnacja z restrykcji, przez fakt naruszenia wartości życia jednego człowieka, dotyka ostatecznie wszystkich sześciu osób, restrykcja stająca w obronie życia jednego, niewinnego człowieka okazuje się natomiast w istocie chronić pozostałych pięciu. Poświęcenie jednego za pięciu wydaje się Autorowi racjonalnym wyborem, czy można zatem poświęcić dziesięciu za sześćdziesięciu, stu za dziesięć tysięcy itd. tylko dlatego, że „minimalizuje” się wtedy zło? Z pewnością wypadek, w którym zginęło dziesięciu ludzi, uznamy za bardziej tragiczny niż ten, w którym zginęła jedna osoba. Chociaż jego tragizm silniej oddziałuje na naszą psychikę niż śmierć pojedynczej osoby, nie znaczy to, że życie dziesięciu (razem wziętych) jest bardziej wartościowe niż życie jednego człowieka, jego śmierć pozostanie tragedią – w taki sposób odbiorą ją szczególnie ci, którym zmarły był w jakiś sposób bliski. Scheffler odrzuca konsekwencjalizm, powołując się głównie na apersonalnie ujęty postulat maksymalizacji ogólnej skuteczności. Ekspozowany przez niego „paradoks deontologizmu” opiera się jednak, jak sądzę, na apersonalnej rachubie ludzkich istnień. Krytyka

konsekwencjalizmu Schefflera okazuje się natomiast – też paradoksalnie – opierać na konsekwencjalnych założeniach.

Gdzie zatem kryje się optimum skuteczności? Ph. Foot, podejmując dyskusję z Schefflerem, odrzuca paradoksalność deontologizmu, twierdząc, że teza o optimum działania znajduje swoje zastosowanie tak długo, aż podmiot nie „spotyka się” z restrykcją (np. zakazem niesprawiedliwości lub kłamstwa). Sądzę, że teza ta pozostaje w mocy, inaczej musielibyśmy zakwestionować zdroworoządkową intuicję o dążeniu do jak najbardziej efektywnego działania, problem natomiast w tym, jak rozumiane dobro podlega maksymalizacji, w którym miejscu należy usytuować postulat maksymalizacji i jak rozumiemy działanie „efektywne”. Nie istnieje nadto prosty „przekład” zasady maksymalizacji dobra na zasadę minimalizacji zła – pierwsza może wykluczać spowodowanie zła, druga natomiast świadomie godzi się na jego powodowanie.

Barbara Chyrowicz SSpS

Otfried H ö f f e, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1987, ss. 486\*.

Wedle znanego stwierdzenia J. Rawlsa podstawową cnotą instytucji politycznych jest sprawiedliwość. Uzasadnienie tego intuicyjnie oczywistego przekonania oraz przekład ogólnej idei sprawiedliwości na jej bardziej konkretne formy jest niezmiennym wątkiem filozofii politycznej od jej początkodawcy, Platona, aż do wspomnianego już Rawlsa. Uzasadnienie to jest również tematem nieustannych sporów – od sporu Platona z sofistami w *Państwie* po spór Rawlsa z utylityzmem w *Teorii sprawiedliwości*. Nie należy się temu dziwić, jako że mamy tu do czynienia z pewną odmianą *Grundlagenforschung* (analizy podstaw, w tym wypadku podstaw filozofii politycznej), a w takim przypadku w grę wchodzi zawsze podstawowe opcje filozoficzne.

Recenzowana książka Otfrieda Höffego, znanego niemieckiego filozofa polityki<sup>1</sup>,

\* Krakowskie Centrum Myśli Politycznej przygotowuje polskie wydanie tej pozycji.

<sup>1</sup> Oprócz recenzowanej pozycji do najważniejszych książek Höffego należą: *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles* (1971), *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse* (1975), *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (1979), *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne* (1990), *Aristoteles* (1996). Książki Höffego tłumaczono m.in. na angielski, francuski, włoski, japoński, portugalski i hiszpański. W Polsce ukazały się dotąd: wybór esejów *Etyka prawa i*