

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Wydział Filozofii i Socjologii

Aneta Kozak-Śmigiel

SUPEREROGACJA.
PROBLEM ZAKRESU MORALNEJ POWINNOŚCI

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Lesława Hostyńskiego

Lublin 2022

Spis treści

Wstęp	3
Rozdział I. Czyny nadobowiązkowe	9
1.1. Supererogacja w etyce świeckiej	11
1.2. Próba wyznaczenia linii demarkacyjnej między supererogacją a obowiązkiem	21
1.3. Święty i bohater wg. Urmsona i Wolf	26
1.4. Supererogacjoniści i antysupererogacjoniści	31
1.5. Granice obowiązku pomagania	34
1.5.1. Komu mamy obowiązek pomagać?	42
1.5.2. Granice pomocy a zarzut asymetrii moralnej	46
1.5.3. Kto komu powinien pomagać	54
1.6. Etyki zawodowe a supererogacja	66
1.7. Sumienie supererogacyjne	79
Rozdział II. Czyny supererogacyjne w etyce utilitarystycznej	94
2.1. Problemy moralnego obowiązku	94
2.2. Starożytne źródła utilitaryzmu	97
2.2.1. Utylitaryzm Jeremiego Benthama	99
2.2.2. Utylitaryzm Johna Stuarta Milla	102
2.2.3. Utylitaryzm idealny George'a E. Moore'a	104
2.2.4. Utylitaryzm czynów (<i>Act-utilitarianism</i>)	105
2.2.5. Utylitaryzm reguł (<i>Rule-utilitarianism</i>)	106
2.3. Utylitaryzm postaw (<i>Attitude-utilitarianism</i>)	108
2.4. Utylitaryzm a supererogacja	108
2.5. Utylitaryzm przeciwko supererogacji	110
2.6. Utylitaryzm otwarty na supererogację: John Stuart Mill i Henry Sidgwick	116
2.7. Supererogacja a utilitaryzm reguł	121

2.8.	Problemy rachunku skutków.....	124
2.9.	Wstępne wnioski.....	145
Rozdział III. Czy powinniśmy działać moralnie? O skutkach i motywach działania.....		157
3.1.	Skutki działania.....	159
3.1.1.	Zasada podwójnego skutku.....	162
3.1.2.	Doktryna potrójnego skutku	164
3.1.3.	Prerogatywy sprawcy i waga jego zamiarów	168
3.2.	Wady utilitaryzmu	171
3.2.1.	Niemoralność utilitaryzmu	171
3.2.2.	Przeciwko bezstronności utilitaryzmu.....	174
3.2.3.	Utilitaryzm wyniszcza sprawcę alienując go od sensu życia	175
3.2.4.	Utilitaryzm a naganne preferencje.....	177
3.3.	Argumenty przeciwko sumowaniu.....	178
3.3.1.	Utilitaryzm jako teoria nadmiernych wymagań epistemicznych nakładanych na sprawców działania	179
3.3.2.	Wymóg przeliczania nieprzeliczalnych dóbr	180
3.4.	Krytyka idei maksymalizacji.....	183
3.4.1.	Utilitaryzm wymaga od nas zbyt dużo	183
3.4.2.	Czy utilitaryzm rozróżnia rodzaje obowiązków?	184
3.4.3.	Problem nadmiernych żądań utilitaryzmu	185
3.4.4.	Strategie obrony przed nadmiernymi żądaniem utilitaryzmu	187
3.4.5.	Utilitaryzm a teza o prymacie skutków	195
Podsumowanie.....		200
Bibliografia		211

Wstęp

Są uczynki, które nie należą do naszych obowiązków moralnych, ale odczuwamy potrzebę i silny imperatyw do ich wykonania. Czyny takie nazywamy chwalebnyimi lub heroicznymi. W filozofii czyny takie zyskały nieco bardziej uczoną nazwę i zwykło się je określać czynami supererogacyjnymi. Supererogacja jest technicznym terminem dla określenia klasy działań, które wykraczają poza obowiązek i należy je traktować jako „wezwanie do wykroczenia poza obowiązek (*the call beyond duty*)”. Z grubsza rzecz biorąc, akty supererogacyjne są moralnie dobre, chociaż nie są wymagane. Jakkolwiek powszechny dyskurs w większości kultur pozwala na takie działania i często przywiązuje do nich szczególną wartość, teorie etyczne rzadko omawiają tę kategorię działań bezpośrednio i systematycznie. Wyraźnym wyjątkiem jest tradycja rzymskokatolicka, która dała początek idei supererogacji oraz asumpt do zjadliwych ataków na nią luteran i kalwinistów. Co zaskakujące, historia supererogacji w niereligijnej teorii etycznej jest nadal aktualna, a zaczyna się dopiero w 1958 r. od nowatorskiego artykułu Jamesa O. Urmsona *Saints and Heroes*.

Łacińska etymologia supererogacji wskazuje na to, iż wypląca się więcej niż się należy (łac. *super-erogare*), a termin ten po raz pierwszy pojawia się w łacińskiej wersji *Nowego Testamentu* w przypowieści o dobrym Samarytaninie. Chociaż często uważamy, że dobry samarytanizm jest chwalebny i nieobowiązkowy w tym samym czasie, filozoficzna refleksja rodzi pytanie, czy mogą być jakieś moralnie dobre działania, które nie są moralnie wymagane, a nawet jeśli są takie działania, to dlaczego są one opcjonalne, a nie nakazane? Literatura na temat supererogacji od 1960 roku pokazuje, że nawet jeśli pozaobowiązkowa klasa działań jest stosunkowo niewielka, a uwaga filozoficzna poświęcona temu zagadnieniu jest wciąż zbyt mała, to status supererogacji w teorii etycznej jest ważny w ujawnianiu głębokich problemów dotyczących natury obowiązku i jego granic, związku między obowiązkiem a wartością, roli ideałów, natury moralnych racji, czy związku między działaniami a cnotą. Supererogacja rodzi interesujące problemy, przede wszystkim na poziomie normatywnym uzasadnienia żądań moralnych.

Wrogie podejście Reformacji do supererogacji i zniknięcie instytucji odpustów w kościele katolickim doprowadziło do gwałtownego spadku teologicznego i filozoficznego zainteresowania koncepcją supererogacji we współczesnej epoce. Jednak wielkie teologiczne debaty o działaniach wykraczających poza obowiązek stanowią podsta-

wę do współczesnej dyskusji na ten temat. Ożywione zainteresowanie supererogacją od lat sześćdziesiątych całkowicie przenosiło uwagę z kontekstu teologicznego na etyczny. Początkowo dyskusja wywołana klasycznym już dziś artykułem Urmsona, dotycząca pojęcia i koncepcji supererogacji, toczyła się głównie w kręgu anglo-amerykańskich i australijskich etyków, niejako na obrzeżach głównych nurtów etycznych i przy okazji podejmowania innych kwestii. Rozważania dotyczące kwestii supererogacji zostały ostatecznie uznane za istotne, o czym świadczy chociażby praca Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*, w której interesujący nas temat został potraktowany dość obszernie. Tak w anglosaskiej, jak i w polskiej literaturze z zakresu teorii moralności, od lat pojawiają się mniej lub bardziej obszerne prace poświęcone problemowi supererogacji.

Studia nad pojęciem supererogacji oraz problem, któremu próbowano dać wyraz za pomocą tegoż terminu, mają wielowiekową tradycję. Problematyka ta pierwotnie poruszana była w kontekście teologicznym, a najbardziej żarliwe dyskusje i spory toczyły się w okresie Reformacji. Mimo jednak teologicznej genezy kwestia supererogacji nie zajmuje już znaczącego miejsca we współczesnych dyskusjach teologiczno – moralnych. Polemika dotycząca supererogacji, wraz z towarzyszącą jej żarliwością, rozgorzała zaś na gruncie etyki świeckiej. Jednym z kierunków, w jakich rozwinęła się dyskusja, była klasyfikacja działań, jaką posługiwała się logika deontyczna, przyjmująca trzy klasy czynów: nakazane, zakazane oraz dozwolone. Przeciwno takiemu podziałowi – a co za tym idzie również określonej wizji moralności – wystąpił właśnie wspomniany James Urmson, za sprawą artykułu, dzięki któremu zamilkły na pewien czas spór, wokół moralnych obowiązków i powinności człowieka, rozgorzał na nowo.

Wśród współczesnych dyskusji na temat supererogacji bardzo ważną wydaje się być polemika toczona na gruncie etyki utylitarystycznej. Nurt utylitarystyczny był bodaj jedynym kierunkiem we współczesnej etyce, w obrębie którego problem supererogacji dyskutowany był najszerzej, a problematyka działań supererogacyjnych zajmowała tu bardzo ważne miejsce, stanowiła tym samym ogromne wyzwanie i była jednym z czynników prowadzących do różnych modyfikacji utylitaryzmu.

Pojęcie supererogacji jest wyzwaniem bodaj dla wszystkich teorii etycznych, w problemie tym pojawia się trudna do określenia kwestia istoty moralności i kondycji moralnej człowieka. Jak się wydaje, dla zrozumienia kategorii supererogacji potrzebna jest zmiana wyobrażenia moralności. W swojej pracy podejmę próbę prześledzenia jak problem supererogacji był rozwiązywany w etyce utylitarystycznej, bowiem zdaniem Davida Heyda stosunkowo prościej jest stworzyć miejsce dla supererogacji w ramach

utilitaryzmu, niż choćby w przypadku stanowiska kantowskiego. Ponadto utilitaryzm, jak zauważa Urmson w *Saints and Heroes*, wydaje się być lepiej przygotowany do podjęcia kwestii supererogacji, jako że stosunkowo łatwiej można go poddać niezbędnym modyfikacjom.

W pracy przedstawię czym są działania supererogacyjne, zastanawiać się będę, czy ten rodzaj działań przystaje do koncepcji trójpodziału działań, następnie rozważę, czy istnieje możliwość znalezienia miejsca dla supererogacji na gruncie etyki utilitarystycznej. Dopiero na tym tle spróbuję sformułować własną odpowiedź na pytanie, czy utilitaryzm żąda od nas podejmowania działań supererogacyjnych oraz czy powinniśmy działać supererogacyjnie. Główny problem, jaki stawiam w niniejszej pracy, nie będzie na miarę studium Andrzeja M. Kaniowskiego, który koncentruje się na miejscu supererogacji w etyce kantowskiej, będzie to jednak próba odpowiedzi na pytanie, czy w etyce utilitarystycznej można stworzyć miejsce dla supererogacji i czy tym samym utilitaryzm nie żąda od nas zbyt wiele.

Przedmiotem pierwszego rozdziału niniejszej pracy jest analiza, odnowionego za sprawą artykułu Urmsona, sporu dotyczącego moralnych obowiązków człowieka. Koncentruję się na jednej z postaci sporu wokół kwestii supererogacji, czyli na dyskusji wokół klasyfikacji działań, jaką stosowała logika deontyczna, rozróżniająca trzy klasy działań: nakazane, dozwolone i zakazane. Zostały zarysowane argumenty tak rzeczników, jak i przeciwników działań supererogacyjnych, co pozwoliło nakreślić ramy teoretyczne oraz problemy i pytania, jakie nasuwają się wraz z przyjęciem kategorii supererogacji, a co za tym idzie również zróżnicowanie stanowisk i nastawień do interesującego nas zagadnienia. Namysł nad pojęciem supererogacji jest też próbą odpowiedzi na pytanie, czy sięgając po koncepcję supererogacji chodzi nam o to, by rozróżnić czyny chwalebne od obowiązków, czy też wyznaczyć treść oceny zachowań i postaw, a może kategoria ta ma służyć nam jedynie do polemiki z pewnymi koncepcjami moralności. Przyjmując założenie, że supererogacja powinna stanowić odrębną kategorię i uzupełnić trójpodział działań niechybnie rodzi się też pytanie o to, jak wytyczyć granicę między supererogacją a obowiązkiem, czy też, jak pominąć niełatwą kwestię demarkacji i przejść do takiej postawy, która będzie kwalifikować supererogację wyłącznie jako uczynki heroiczne, chwalebne i stanowiące zasługę¹.

¹ W pracach niektórych anglosaskich autorów można odnaleźć na określenie supererogacji terminy bliskoznaczne, jak np. „meritorious”, co tłumaczy się jako „czyn chwalebny” lub „czyn będący zasługą”.

W dyskusjach dotyczących supererogacji nie sposób pominąć nurtu utylitystycznego (rozdział drugi), na łonie którego problem supererogacji zajmował poczesne miejsce, stanowił wyzwanie i przyczynę licznych modyfikacji. Dlatego też nurt utylitystyczny stanowi ważny element mojego namysłu nad zagadnieniem supererogacji. To najsilniej oddziałująca i najszerzej dyskutowana teoria etyczna. Utylityzm nie godzi się na tezę, że złożoność życia moralnego nie pozwala ująć go w prosty system teoretyczny, dlatego też podejmuje próbę wyjaśnienia i uzasadnienia skomplikowanej struktury ocen moralnych za pomocą tezy o prymacie skutków. Zatem rozdział drugi to prezentacja utylityzmu w różnych jego wersjach i sposobach podejścia do kwestii supererogacji.

Tradycyjne stanowiska etyczne nie są pozbawione wad. Tak też jest w przypadku utylityzmu. Jednym z najpoważniejszych oskarżeń wysuwanych względem utylityzmu jest zarzut nadmiernych wymagań moralnych; idea maksymalizacji w rzeczywistości zdaje się wymagać od nas daleko idących poświęceń. Problem, jaki stawiam w rozdziale trzecim dotyczy tego, czy należy uznać działania supererogacyjne za działania obligatoryjne, czyli takie, które będą wiązały wszystkich do ich wypełniania, czy też należy uznać działania supererogacyjne, przypisywane świętym i bohaterom, za działania, które dotyczą tylko owych „moralnych świętych” i bohaterów. Jeżeli przyjmiemy, że działania supererogacyjne są naszym moralnym obowiązkiem, wówczas nie będziemy mogli o nich powiedzieć, że są naszym dobrowolnym wyborem i nie będziemy się mogli od nich dyspensować. Jeżeli zaś uznamy je za akty nadobowiązkowe, to oznaczać to będzie, że są to akty godne pochwały i podziwu, ale nie mogą być nakazane. Etycy, którzy uważają, że moralność obliguje nas do czynienia tego, co najlepsze wymagają od nas dużych poświęceń, nawet jeżeli zysk dla jednej osoby wydawać się będzie skromny, ale suma owego zysku przewyższy poniesione koszty.

Wielu krytyków utylityzmu podnosi również, że konsekwencjalizm redukuje racje, które często są powodem podejmowania działań moralnie słusznych, a utylitystyczny sposób fundowania obowiązków, oparty na chęci czynienia świata szczęśliwszym, bywa uznawany za zbyt ograniczony. Analizy w rozdziale trzecim dotyczą zatem

Również Andrzej Kaniowski, autor jednej z najobszerniejszych prac w języku polskim, traktującej o supererogacji i jej miejscu w kantowskiej filozofii moralnej, rezygnuje z określenia „nadobowiązkowy” i operuje określeniami: czyn chwalebny lub stanowiący zasługę. To zaś może skłaniać Czytelnika do przekonania, że autorzy ci kwalifikują, niejako z automatu, działania supererogacyjne jako obowiązkowe.

także sporu o rolę, jaką pełnią skutki w ocenach moralnych. Konsekwencjaliści do wydania oceny moralnej czynu potrzebują wiedzy o konsekwencjach działań i reguł, dla deontologów, poza skutkami, liczą się także intencje, motywacje i rodzaj podjętego, bądź zaniechanego działania. Dociekania rozdziału trzeciego stanowią więc ważny element w próbie odpowiedzi na pytanie: czy powinniśmy działać supererogacyjnie?

Opis ważnego i zarazem problematycznego zagadnienia, jakim jest supererogacja, oraz chęć wpisania go w jedną z najważniejszych teorii etycznych, nie jest wcale sprawą łatwą. Wszyscy kluczowi przedstawiciele teorii etycznych, chcąc zrealizować wymóg nowatorstwa swoich badań, proponują oryginalne modyfikacje i interpretacje, budują teorie hybrydowe. Starając się, choć w części, zadośćuczynić temu wymogowi a zarazem streścić najważniejsze kwestie, spory i problemy musiałam niektóre zagadnienia pominąć, ograniczając się jedynie do zasygnalizowania problemu w przypisie lub odsyłając Czytelnika do dalszej literatury, bowiem nie sposób przedstawić całego bogactwa w wyczerpujący sposób. Z tego też powodu tekst w niektórych miejscach został ograniczony do najważniejszych zagadnień.

W pracy posiłkuję się literaturą anglojęzyczną, jak i polską. Warto jednak zaznaczyć, że niektóre fragmenty pracy pokrywają się z moimi wcześniejszymi tekstami. Istotną pozycją okazała się dla mnie książka, napisana w języku polskim, poświęcona w całości tematyce supererogacji, autorstwa Andrzeja Macieja Kaniowskiego *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*. Jak się wydaje, w literaturze polskiej trudno odnaleźć pozycje, które traktowałyby o konsekwencjalizmie w interesującym mnie aspekcie. Książka Doroty Probuckiej pt. *Utylityzm. Aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności*, opisuje niektóre stanowiska utilitarystyczne XX wieku, niemniej autorka koncentruje się głównie, na co wskazuje już sam tytuł, na pojęciu użyteczności, poświęcając znaczną część tekstu na analizę utilitaryzmu XIX wieku. Rozważania, głównie z perspektywy aksjologii, zagadnień dotyczących wartości utilitarnych, podejmuje Lesław Hostyński w książce zatytułowanej *Wartości utilitarne*. Kilka pozycji dotyczy Jeremiego Benthama (Maślińska, Tulejski), czy Johna S. Milla (Klimowicz, Kotarbiński, Małek). Ciekawą pozycją w tym zakresie okazała się dla mnie książka Krzysztofa Saji pt. *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Autor w interesujący sposób przedstawia dyskusję między różnymi nurtami, proponując własne definicje, z których także korzystam. Posiłkuję się również publikacjami Barbary Chyrowicz, w której pracach można odnaleźć ciekawe wątki dyskusji dotyczącej konsekwencjalizmu nieutilitarystycznego oraz treści

z zakresu współczesnej deontologii. Czyny szlachetne, kwestia granic obowiązku, czy też pytanie o zasadność przypisywania im szczególnej wagi były i są rozważane przez polskich etyków. Analizy te pojawiały się w ramach rozważań dotyczących szeroko pojętej etyki cnoty, np. u Henryka Elzenberga, lub na marginesie dywagacji w kwestii sumienia, czy granic obowiązku. W polskich pracach termin ten występuje m.in. u Joanny Górnickiej-Kalinowskiej, czy Jacka Hołówki.

Rozdział I. Czyny nadobowiązkowe

Studia nad pojęciem supererogacji oraz problem, któremu próbowano dać wyraz za pomocą tegoż terminu, mają wielowiekową tradycję. Termin ten był jednak przez długi czas nieobecny w leksykonach i encyklopediach filozoficznych, znaleźć można go było w zasadzie jedynie w publikacjach poświęconych chrześcijaństwu. Można zatem stwierdzić, że termin *supererogacja* wywodzi się z katolickiej teologii moralnej, ta jednak rozpatruje ludzkie czyny w świetle Objawienia, stąd trudność z zastosowaniem tego terminu w ramach etyki filozoficznej. Pomimo jednak swej genezy, pojęcie supererogacji trafiło z czasem do leksykonów filozoficznych. Jednym z pierwszych słowników, w jakich można było odnaleźć hasło *supererogacja* była *Encyclopedia of Bioethics*², zaś w latach dziewięćdziesiątych hasło pojawiło się w *Encyclopedia of Ethics*³, a także w *A Dictionary of Philosophy*⁴. Należy zatem zauważyć, iż hasło to dyskutowano początkowo przede wszystkim w kręgach anglosaskich, natomiast niemal w ogóle nie było ono podejmowane w kręgach niemiecko, czy polskojęzycznych. Polscy etycy problem supererogacji zaczęli opisywać również stosunkowo późno. Choć zazwyczaj posługiwali się nieco inną terminologią. Rozważania polskich etyków koncentrowały się bowiem wokół czynów szlachetnych, bohaterskich, heroicznych, chwalebnych czy dzielnych⁵.

² T.J. Bole III, M. Schumaker, *Encyclopedia of Bioethics*, hasło: *Obligation and supererogation*, ed. by Warren T. Reich, The Free Press, New York-London 1978, vol. 1, szp. 1147–1152. Warto odnotować, że jest to jeden z pierwszych leksykonów, gdzie hasło „supererogacja” zostało omówione w kontekście poza religijnym, kwestia supererogacji została tu zilustrowana w szerszy sposób, ale tylko z punktu widzenia etyki medycznej. Zob. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. Witold Jacórzyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.

³ L.C. Becker, Ch.C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, hasło: *Supererogation*, Marcia Baron, Garland Publishing Inc., New York & London 1992, vol. II, szp. 1219–1222.

⁴ T. Mautner (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford–Cambridge 1996, s. 416. Słownik ten, jak wskazuje Andrzej M. Kaniowski, podaje błędne tłumaczenie łacińskiego terminu *supererogare*, który należy rozumieć jako „wyplacenie ponad miarę”, nie zaś jako „pytać, żądać”.

⁵ Obiegowym odpowiednikiem terminu „supererogacja” są określenia: „czyn nadobowiązkowy (*over-subscription* lub *the call beyond duty*), czyn chwalebny bądź czyn stanowiący zasługę”; warto nadmienić, że również w pracach niektórych anglosaskich autorów na określenie supererogacji wprowadzane były analogiczne terminy jak np. *meritorious*, którego odpowiednikiem będzie właśnie określenie czyn chwalebny lub czyn będący zasługą.

Dyskusje dotyczące przyznania tym czynom szczególnego miejsca, bądź dotyczące granic obowiązku toczone były z szerokiej perspektywy lub były jedynie zaznaczane, nie były jednak podejmowane w sposób metodyczny. Termin *supererogacja* w polskich publikacjach pojawia się między innymi u Jacka Hołówki⁶, Joanny Górnickiej-Kalinowskiej⁷, Andrzeja Macieja Kaniowskiego⁸, Barbary Chyrowicz⁹, czy Henryka Elzenberga¹⁰.

Pojęcie i problematyka supererogacji wyrastają z chrześcijaństwa. To chrześcijaństwo rekomendowało czyny supererogacyjne z dwóch podstawowych względów; po pierwsze ze względu na to, iż przysparzają one chwały każdemu, kto się ich podejmie, a po drugie ze względu na ich szczególną wartość w dziele zbawienia. Chcąc zatem uzyskać podstawową wiedzę na temat tego pojęcia, powinniśmy sięgnąć do anglojęzycznych źródeł teologicznych. W *New Catholic Encyclopedia* hasło zostało objaśnione następująco: „Supererogacja, czyny supererogacyjne – czyny cnotliwe (Virtuous acts) wychodzące ponad to, co jest wymagane przez obowiązek czy zobowiązanie. Porównujemy je z innymi uczynkami nie na zasadzie porównywania dobra ze złem, lecz porównywania uczynków lepszych z dobrymi”¹¹.

Współcześnie pojęcie supererogacji jest zazwyczaj jednoznacznie kojarzone przez większość świeckich filozofów, ale już w kręgu etyki teologicznej budzi ono spore kontrowersje, związane z historią i interpretacją tego pojęcia. Niemniej problematyka supererogacji w ramach katolickiej etyki teologicznej zeszła na dalszy plan i nie odgrywa znaczącej roli w toczącej się dyskusji. Dlatego też pomijam historię tego pojęcia

⁶ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, w: „Etyka”, t. 16, 1976, s. 45.

⁷ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. 144–158.

⁸ A.M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999.

⁹ B. Chyrowicz, „Moralni święci”. *Czy istnieje obowiązek spełniania czynów supererogacyjnych?*, „Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości”, red. Barbara Chyrowicz, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2004, s. 85–99.

¹⁰ Henryk Elzenberg wniósł znaczny wkład do dyskusji dotyczących relacji między powinnością i wartością. Zob. Bogusław Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 12, 1986, s. 55–73; *Z aksjologii Elzenberga*, w: tegoż, „Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi”, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. 142–152.

¹¹ J. Hennessy, *Supererogation, Works of*, hasło w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII, MacGraw Hill, New York 1967, s. 810. Tłumaczenie za: Andrzej Maciej Kaniowski.

związaną z wykładnią chrześcijańską. Należałoby tu bowiem przywołać przykłady nie tylko z *Pisma Świętego*, czy *New Catholic Encyclopedia*, ale również z rabinowej wykładni przepisów moralnych. Chrześcijańska geneza pojęcia supererogacji jest obszerna, a ilustrowanie jej w tym miejscu nie jest dla potrzeb tej pracy niezbędne. Odnotować jednak warto, że autorzy, którzy są rzecznikami supererogacji i przyznają temu pojęciu osobne miejsce w trójczłonowej klasyfikacji działań, twierdzą niekiedy, że bez nawiązań do chrześcijańskiej teologii moralnej w ogóle nie da się rozwiązać kwestii supererogacji.

1.1. Supererogacja w etyce świeckiej

Jeszcze do niedawna problem supererogacji nie był dostrzegany przez filozofów jako autonomiczne zagadnienie. Jednym z pierwszych autorów, który miał ambicję nadania kwestii supererogacji szczególnego znaczenia był David Heyd¹². Teorie etyczne, jak zauważa Heyd, zazwyczaj nie odnoszą się w sposób bezpośredni do kwestii supererogacji, stąd potrzeba dużego wysiłku, by odczytać stanowiska tam zajmowane względem supererogacji. Po 1958 roku, a więc od czasu opublikowania artykułu *Saints and Heroes* Jamesa O. Urmsona¹³, większość autorów odnoszących się do kwestii supererogacji robiła to ze względu na potrzebę uzupełnienia aparatu pojęciowego, który to z kolei miał służyć do podejmowania innych kwestii, chociażby takich jak motyw wykonywania określonych czynów, czy logika deontyczna. W pracach tych odnajdziemy tylko analizę pojęciową, ponieważ nikt nie podejmuje prób rozwinięcia teorii supererogacji, stanowią one raczej analizę pojęciową. Należy zatem wyróżnić w tym miejscu kilka współczesnych sposobów, czy też etapów, radzenia sobie z kwestią supererogacji.

Pierwszy etap to zainteresowanie supererogacją jako kolejną możliwą kategorią trójczłonowego podziału działań¹⁴. A także supererogacja rozpatrywana przez autorów

¹² D. Heyd, *Supererogation. It's status in ethical theory*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melburne-Sydney 1982.

¹³ J.O. Urmsón, *Saints and Heroes*, w: "Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues", red. S. M. Cahn, P. Markie, Oxford-New York: Oxford University Press 1998, s. 699-708. Uznaje się, iż artykuł Urmsóna zainicjował współczesną dyskusję na temat supererogacji.

¹⁴ Przeciwko trójczłonowej klasyfikacji działań wystąpił w swoim artykule *Saints and Heroes* J.O. Urmsón; sprzeciwiał się on wyróżnieniu działań nakazanych, zakazanych i dozwolonych (względnie neutralnych) bez uwzględnienia aktów supererogacyjnych.

zaintrygowanych możliwością sformalizowania zdań o normach¹⁵. Drugi etap to rozpatrywanie supererogacji z pozycji utylitarystycznych. Trzeci etap to próba odnalezienia miejsca dla supererogacji w kantowskiej filozofii moralnej przez filozofów anglosaskich. Czwarty etap to zainteresowanie supererogacją postrzeganą jako autonomiczny problem i poszukiwanie możliwości rozwiązania go w obrębie innych stanowisk etycznych – etyka cnoty, podejście deontologiczne czy kontraktualistyczne¹⁶. W ramach dzisiejszej etyki katolickiej nie toczą się dyskusje dotyczące czynów supererogacyjnych, a przynajmniej nie jest to nurt, który odgrywa ważną rolę w toczącej się dyskusji, choć jak zauważa Kaniowski, niektórzy autorzy, postrzegający działania supererogacyjne jako akty wykraczające poza trójczłonową klasyfikację działań, twierdzą, że nie da się rozwiązać tej kwestii bez odwołań do chrześcijańskiej teologii moralnej¹⁷.

Autorzy, zajmujący się kwestią supererogacji, zadali sobie kilka fundamentalnych pytań, które zebrał i podsumował w swej książce Kaniowski. Stwierdza on, że punktem wyjścia przeciwników nowej kategorii, jaką miałyby być supererogacja, jest pytanie: „Czy w ogóle należy wyodrębnić nową kategorię i czy słuszne jest mówienie o supererogacji, czy może powinno się używać tego terminu w odniesieniu do czynów, które należy odróżnić od zwykłych obowiązków, ale bez przyznawania im szczególnej rangi?”. Supererogacjoniści nie zajmują się tymi rozważaniami i rozpoczynają swą analizę zazwyczaj od dalszych pytań: „Jak dokonać wyodrębnienia supererogacji?”. Autorzy zastanawiają się jak, a nie czy, wyodrębnić supererogację jako oddzielną klasę działań. W rozważaniach tych znajdziemy zatem próby uzasadnienia konieczności wyróżnienia

¹⁵ R.M. Chisholm, *Supererogation and Offence*, „Ratio”, vol. 5, 1963, s. 1–14; tenże, *Ethics of Requirement*, w: „American Philosophical Quarterly”, vol. 1, 1964, s. 147–153; R. M. Chisholm, E. Sosa, *Intrinsic Preferability and the Problem of Supererogation*, w: „Synthese”, vol. 16, 1966, s. 321–331, cyt. za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 87.

¹⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, BWF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994. Zaznaczyć należy, że w polskim wydaniu tłumacze posługują się następującymi zwrotami: „czyny ponadnormatywne, czyny, nadobowiązkowe, działania niewymagane”. Podkreślić też należy, że prezentowane tu podejście kontraktualistyczne w specyficzny sposób definiuje obowiązek, to znaczy jako coś, co jest moralnie wymagane, a wymagane jest zaś tylko to abyśmy byli sprawiedliwi, co z kolei oznacza, że nie możemy domagać się od innych więcej niż się nam w rzeczywistości należy, ale i inni nie mogą się domagać od nas więcej niż im się należy. Dając innym więcej, niż im się należy, działamy w sposób supererogacyjny, ponieważ dając innym tylko to, co im się sprawiedliwie należy działamy w granicach naszego obowiązku. cf. M. Schumaker, *Supererogation. An Analysis and a Bibliography*, Edmonton: St. Stephen's College 1977.

¹⁷ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 90.

supererogacji, jako osobnej klasy czynów moralnych. Kolejny problem, przed jakim stanęli filozofowie, zawierał się w pytaniu: jak dokonać rozróżnienia między supererogacją a obowiązkiem? Dla niektórych pytanie to było tożsame z pytaniem o sposób wyodrębnienia supererogacji. Po kilku latach dyskusji zauważono jednak, że pytania te nie muszą być tożsame, ponieważ wszystko zależy od sposobu definiowania obowiązku. Wówczas dyskusja zwróciła się ku jednej z ważniejszych i wciąż dyskutowanych kwestii: jakiego rodzaju działania mamy na myśli, kiedy mówimy o supererogacji? Zaczęto się zastanawiać, czy terminu tego należy używać w odniesieniu do osób, czy raczej do czynów, a może powinno się go stosować tak samo do aktów, jak i do osób¹⁸? Pytania te skłoniły filozofów moralności do postawienia na nowo kwestii fundamentalnych dla samej etyki; pytań o podstawowe wyobrażenia pojęcia moralności. Wydaje się, iż jest to wystarczający powód, by zająć się problemem supererogacji, który stał się wyzwaniem dla wszystkich teorii etycznych. Supererogacja zdaje się być również fenomenem, który obnaża kondycję człowieka, jako podmiotu moralnego¹⁹.

Samo pojęcie, jak i problematyka supererogacji, wyrasta z katolickiej teologii moralnej. To właśnie kościół zalecał czyny supererogacyjne jako czyny mające swój znaczny udział w dziele zbawienia, a także jako te, które przysparzają człowiekowi największej chwały²⁰. Do współczesnej etyki pojęcie to trafiło dzięki Davidowi Heydowi²¹. Zapewne większość osób, nie związanych z filozofią, nie kojarzy terminu "supererogacja" z etyką, innym termin ten kojarzy się z trudnymi kwestiami, co wynika być może z niezrozumienia tego pojęcia. Gdy jednak zadamy sobie trochę trudu i przebrniemy przez problemy terminologiczne, odsłania się nam ciekawe i istotne zagadnienie: jak oddać na poziomie teoretycznym takie postawy moralne, które swym działaniem wykroczyły w znacznej mierze ponad to, co nakazane jest przez obowiązek? Jak poradzić sobie z umieszczeniem w obrębie rozważań etycznych czynów chwalebnych, nadobowiązkowych, wykraczających poza to, co określone przez powinności?

¹⁸ Zob. M. Clark, *The Meritorious and the Mandatory*, w: „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series”, vol.79, 1978/79, s.23; P. Montague, *Acts, Agents and Supererogation*, w: „American Philosophical Quarterly”, vol. 26, 1989, s.101.

¹⁹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 91-94.

²⁰ Tamże, s. 22.

²¹ Autor książki pt. *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press 1982.

Czyny supererogacyjne nie mieszczą się w obrębie ani obowiązków zupełnych, ani niezupełnych²². Są oddzielną kategorią. Uczynki supererogacyjne są nakierowane na czynienie dobra drugiej osobie, nawet kosztem dobra samego sprawcy tego działania. Zaniechanie takiego działania nie jest w żaden sposób napiętnowane, nie jest naganne. Nikt nie oczekuje od nas takiego postępowania, jest to nasza niczym nie wymuszona decyzja. Podjęcie zaś takiego działania wiąże się dla sprawcy dobra z wieloma wyrzeczeniami i poświęceniem się bez reszty. Spełnienie stanowi zasługę, tak jak np. w przypadku kogoś, kto ratuje dziecko z płonącego budynku. Osoba taka decydując się na podjęcie akcji ratunkowej, mimo ogromnego ryzyka, a nawet zagrożenia życia, poświęca się i tym samym zyskuje uznanie w oczach innych. Gdyby osoba ta nie podjęła się ratowania dziecka nikt nie uznałby, że zrobiła coś niewłaściwego czy wręcz nagannego. Jak już bowiem wspomniano nikt nie może od nas takiego poświęcenia oczekiwać, tak jak my nie moglibyśmy oczekiwać, czy wymagać od innych, podobnego poświęcenia w analogicznej sytuacji, która dotyczyłaby tym razem nas.

Pojawia się jednak pytanie: jeżeli możemy coś zrobić, lecz robić nie musimy, to czy jest sens podejmowania wysiłków, czy warto? Czy możemy oczekiwać by nowe normy, wykraczające poza już istniejące, stały się prawem? Czy możemy jedynie to postulować? Czy jeżeli jakiś czyn jest dobry, ale nie jest nakazany prawem moralnym, to czy nie powinniśmy dążyć do tego, by ów czyn stał się normą? Jeżeli bowiem byłby normą więcej ludzi mogłoby dążyć do jego spełnienia nie zasłaniając się tym, że nie robią tego, ponieważ nie muszą. Z drugiej jednakże strony powstaje kwestia bohaterstwa i pospolitości czynów heroicznych. Każdy bowiem dążyłby do tego, by zostać bohaterem, aby nie być złym moralnie, a wówczas nikt już nie byłby wyjątkowy ze względu na to, jakich czynów się podejmuje. Czy nie wpadlibyśmy w pułapkę wpisując do prawa moralnego niemal niemożliwe do spełnienia?

Supererogacja – to czyn wykraczający ponad normę, a czynów wykraczających ponad normę nie można nakazywać, ponieważ zamknie się możliwość stałego poszerzania zakresu dóbr czynionych przez człowieka. Poza normami musi istnieć przestrzeń do swobodnego kreowania własnej moralności, czyli wynajdowania nowych sposobów czynienia dobra. Do spełniania czynów supererogacyjnych potrzebna jest nam tylko dobra wola i chęć pomocy innym. Działania supererogacyjne to zawsze działania nado-

²² Podział za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja* s. 279.

bowiązkowe, spełniając je nie mamy prawa oczekiwać od drugiej osoby podobnego poświęcenia w analogicznej sytuacji.

Czyny supererogacyjne bywają bardzo często w etyce określane również mianem czynów bohaterskich, czy świętych. Głównie dwa artykuły stały się przyczynkiem do licznych polemik i zapoczątkowały bogatą dyskusję na ten temat. Chodzi tu przede wszystkim o artykuły Jamesa O. Urmsona *Saints and Heroes*²³, artykuł ten ukazał się po raz pierwszy w 1958 roku w *Essays in Moral Philosophy*²⁴ oraz artykuł Susan Wolf *Moral Saints*²⁵, który to artykuł opublikowano po raz pierwszy w *Journal of Philosophy* (nr 79) w 1982 roku. Zarówno Urmson, jak i Wolf, starają się podać definicję „moralnej świętości”, a następnie pytają na czym polega wyjątkowość działania świętych. Wspomniana wyżej Wolf za moralnie świętą uważa osobę, która każde swe działanie wykonuje w sposób możliwie najlepszy. Przy czym autorka chlubi się, że ona sama za świętą nie może być uznana, w jej przekonaniu bowiem świętość wcale nie jest atrakcyjna²⁶. Bardziej pochlebnie o moralnych świętych zdaje się wyrażać Urmson. Zauważa on, iż osobę można nazwać świętą, a jej uczynki świętymi, bez odwołań religijnych. Niekiedy bowiem nazywamy kogoś świętym, ale jedynie w sensie moralnym. Urmson, aby uściślić i przybliżyć rozumienie pojęcia „święty”, podaje w swoim artykule kilka warunków, jakie musi spełnić osoba pretendująca do miana świętej. Otóż osoba może być nazwana „świętą”, kiedy regularnie i bez większego wysiłku spełnia swoje obowiązki w sytuacji, w której inni poddają się własnym interesom, skłonnościom, pragnieniom; wykazuje więc ponadprzeciętny stopień samokontroli²⁷. Jak podkreśla Urmson, samokontrola sprawia, iż działania osób oceniamy jako święte, natomiast dla ludzi, którzy nie podjęliby się takich czynów mogą się akty te jawić jako działania heroiczne. Warunkiem przesądzającym o świętości jest to, że osoba działa w sposób dalece wykraczający poza jej obowiązki. Przykładem takiego zachowania jest czyn żołnierza, który własnym ciałem osłania od kul swoich towarzyszy. Urmson zadaje pytanie, czy jeżeli żoł-

²³ J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, w: “Ethics. History , Theory, and Contemporary Issues”, red. S. M. Cahn, P. Markie, Oxford-New York: Oxford University Press 1998, s. 699-708.

²⁴ B. Chyrowicz, „*Moralni święci*”. *Czy istnieje obowiązek spełniania czynów supererogacyjnych?*, w: „Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości”, red. B. Chyrowicz, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2004, s. 85 – 99.

²⁵ S. Wolf, *Moral Saints*, w: “Ethics. History , Theory, and Contemporary Issues”, red. S. M. Cahn, P. Markie, Oxford-New York: Oxford University Press 1998, s.708- 722.

²⁶ Tamże, s. 710.

²⁷ J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, s. 700.

nierz nie zdobyłby się na taki akt, to czy można byłoby mu zarzucać zaniechanie obowiązku? Czy ktokolwiek miałby prawo wymagać, lub nakazać żołnierzowi tego typu działanie²⁸? Otóż, zdaniem Urmsona, nikt nie miałby prawa w takiej sytuacji wymagać od żołnierza takiego poświęcenia. Nawet wówczas, gdy żołnierz byłby przekonany o powinności takiego czynu, na który sam się zdecydował, nie mógłby wymagać tego samego od swoich kompanów²⁹. Supererogacja jest to działanie moralnie wartościowe, ale nie obligatoryjne. Czyny chwalebne w stosunku do innych czynów wartościowych moralnie, nie mają się tak, jak czyny złe do dobrych, lecz jak czyny moralnie dobre do lepszych. Można więc powiedzieć, że działania supererogacyjne dobrze jest wykonywać, ale ich niespełnienie nie wiąże się z żadnymi moralnymi konsekwencjami. Nikt od nas nie może oczekiwać takiego poświęcenia, a również i my w stosunku do innych osób nie możemy oczekiwać, ani wymagać, takiego postępowania. Pojawia się w tym miejscu problem wytyczenia granicy pomiędzy supererogacją a obowiązkiem. Kwestię tę podejmę jednak w osobnym paragrafie tego rozdziału. Teraz natomiast rozważymy, czy możliwe jest stworzenie osobnej kategorii działań, jakimi zdają się być działania supererogacyjne, co postuluje Urmson.

Działan nadobowiązkowych³⁰ nie można nakazać; w definicjach działań supererogacyjnych wskazuje się na dobrowolność ich realizacji. Przy czym „dobrowolny” oznacza tutaj nie tylko „nie zabroniony”, ale „nie zabroniony” i „nie obowiązkowy”. Doskonale obrazuje to analogiczny do poprzedniego przykład dobrowolnego aktu nadobowiązkowego: oddział żołnierzy ćwiczy na poligonie rzuty granatem. Jeden z rekrutów wykonuje niefortunny rzut, granat wyslizguje się żołnierzowi z dłoni i upada nieopodal pozostałych żołnierzy. Inny żołnierz, by ratować życie towarzyszy, rzuca się na mający za chwilę wybuchnąć pocisk. Nie jest on w żaden sposób zobligowany do podejmowania takiego czynu, szczególnie, iż wśród walczących nie ma nikogo, z kim żołnierz byłby związany emocjonalnie (np. członków rodziny - brata, ojca). Żołnierz nie jest zmuszony żadnym nakazem, czy nomą, do poświęcenia swojego życia. Zapewne czyn taki zasługuje na pozytywną moralną ocenę, niemniej nie możemy przyjąć, że rzućenie się na mający za chwilę eksplodować granat, było czymkolwiek obowiązkiem. Nie można też oczekiwać od któregokolwiek z żołnierzy, że powinien to zrobić. Dzia-

²⁸ Tamże, s. 701.

²⁹ Tamże, s. 702.

³⁰ W literaturze przedmiotu terminy „nadobowiązkowość” i „supererogacja” (od ang. *supererogation*) stosowane są zamiennie jako wyrażenia synonimiczne.

łanie to nie może być przedmiotem niczyich roszczeń, a zaniechanie nie może być podstawą do wydania negatywnej oceny moralnej. Może ono co najwyżej stać się przedmiotem życzeń czy oczekiwań, ale nigdy nakazem moralnym, tak, jak byłoby to w przypadku mówienia prawdy, czy dotrzymywania tajemnicy.

Działania nadobowiązkowe zawsze zasługują na większą pochwałę aniżeli działania obowiązkowe. Wartość moralna działań nadobowiązkowych polega na ich konsekwencjach i dobrowolności ich podejmowania. Czyn nadobowiązkowy jest moralnie dobry, a jego wartość moralna polega często na przekraczaniu obowiązku, jest to więc czyn dobrowolny, którego niespełnienie nie jest złe i nie może zasługiwać na moralną naganę. Podmiot, decydujący się na tego typu działanie nastawiony jest na realizację dobra dla innych, co nie musi mieć miejsca w przypadku podmiotu wypełniającego swoje obowiązki, ale nie wykraczającego poza nie. Przyjąć zatem można, że działanie jest nadobowiązkowe wtedy, gdy spełnia następujące warunki:

- 1) Jest działaniem dozwolonym, tzn. że nie jest ani obowiązkowe, ani zabronione.
- 2) Jest działaniem dobrowolnym, tzn. że jego wykonanie jest moralnie dobre, ale jego zaniechanie nie wiąże się z żadnymi sankcjami, bądź krytyką; nikt też nie może od nas takiego działania żądać.
- 3) Jest działaniem moralnie dobrym, tzn. że jest nastawione na przysporzenie dobra innej osobie, podejmowane jest w celu osiągnięcia dobrych skutków; jest skierowane na realizację dobra innych.

Urmson stosuje określenia „święty” i „bohaterski” zarówno w odniesieniu do działań, jak i do ich podmiotów. Współcześnie przyjęło się jednak czyny nadobowiązkowe odnosić raczej do aktów, czy pewnych zachowań, aniżeli do osób, cech charakteru, czy przymiotów sprawcy czynu nadobowiązkowego. Definicja „supererogacji” konstruowana w kategoriach działania, musi odrzucać wszystkie te teorie etyczne, które próbują opisywać „nadobowiązkowość” w kategoriach np. cech charakteru, czy zalet sprawcy czynu nadobowiązkowego. Właściwszym zatem będzie stosowanie zwrotu: „żołnierz powinien uratować kolegów”, a nie: „żołnierz powinien być heroiczny”.

Artykuł Urmsona z 1958 roku wywołał ogromne zainteresowanie w środowisku naukowym i stał się pretekstem dla licznych polemik nad pojęciem supererogacji. Zdaniem Urmsona ten rodzaj działań – działań supererogacyjnych, choć powszechnie funkcjonujący w świadomości moralnej, nie został należycie ujęty i opisany. Najobszerniejszą pracę w języku polskim, poświęconą temu zagadnieniu, napisał Andrzej Kaniow-

ski³¹. Autor ten koncentruje się przede wszystkim na umiejscowieniu owej kategorii w etyce kantowskiej. W toku dyskusji pojawiły się wątpliwości, czy jest zasadnym za-
twierdzenie nowej kategorii czynów, jakimi są czyny nadobowiązkowe, czy może
zbędnym jest dodawanie nowej kategorii czynów, które być może dałoby się usytuować
w już istniejącym systemie. Powróćmy na moment do przykładu żołnierza będącego na
poligonie. Zachowanie żołnierza było aktem niezwyklej odwagi, zasługującym na po-
wszechny szacunek i uznanie, niemniej nie można powiedzieć, że akt ten był czym-
kolwiek obowiązkiem, lub że ktoś powinien to zrobić. Zaniechanie działania nadobo-
wiązkowego nie może być przedmiotem niczyich oczekiwań czy roszczeń, nie podjęcie
zaś tego typu działania nie może się też łączyć z negatywną oceną moralną, co nie
oznacza jednocześnie, że za podjęcie takiego aktu powinniśmy wydawać wysoką ocenę
moralną tego działania. Ktoś mógłby postawić zarzut, że czyn ten może być zawarty
w trzyczęściowym podziale, ponieważ żołnierz, w subiektywnym odczuciu, przedstawił
go sobie jako swój obowiązek. Niewykluczone, że żołnierz był przekonany o powinno-
ści podjęcia takiego aktu, ale to indywidualne odczucie nie pozwala na uznanie tego
działania za powszechny obowiązek. Jeżeli granat, na który rzucił się żołnierz, nie wy-
buchłby i wszyscy by przeżyli, żołnierz ten nie mógłby powiedzieć, że spełnił swój ob-
owiązek, ani też nie mógłby oczekiwać udzielenia nagany dla współtowarzyszy.

Przytoczone przykłady są jedynie egzemplifikacją czynów świętych i można
przywołać w tym miejscu jeszcze szereg innych opisów podobnych czynów, co jednak
nie oznacza, że za czyny takie można uznać trywialne czyny nadobowiązkowe, takie jak
np. przeprowadzenie staruszki przez ulicę, podczas gdy spieszymy się do pracy. War-
tość moralna takiego czynu nie wykracza bowiem znacznie poza zakres obowiązku. Dla
Urmsona obowiązek to podstawowy wymóg realizacji, bądź zaniechania danego działa-
nia – działania, które leży w obrębie możliwości każdego człowieka. Przy działaniach
supererogacyjnych kładzie się zawsze bardzo silny nacisk na wolność podmiotu do wy-
konania, bądź nie podejmowania określonych działań. Podane wyżej przykłady są ilu-
stracją działań realizowanych dobrowolnie bez przymusu, zobowiązania, czy jakiego-
kolwiek nakazu. Jeśli bowiem czyn nadobowiązkowy jest moralnie dobry to jego war-
tość moralna częściowo tkwi w przekraczaniu wymiaru obowiązku, a skoro tak, to jest
to czyn dowolny, którego niespełnienie nie jest złe i nie może zasługiwać na moralną

³¹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersali-
stycznych*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999.

naganę. Działania nadobowiązkowe są zachowaniami moralnymi, o wartości których przesądza nie tylko dobrowolność ich podejmowania, ale także ich konsekwencje. Konsekwencją podjęcia czynu nadobowiązkowego jest uzyskanie jakiegoś dobra w wyniku realizacji powszechnie cenionych wartości takich jak np. przyjaźń, miłość, szczęście innej osoby. Działania te są bowiem nastawione na czynienie dobra innym ludziom. Aby czyn mógł być zaliczony do aktów supererogacyjnych, podmiot, oprócz spełniania innych wymogów, musi również sam chcieć dobra innych, po czym podjąć próbę realizacji tego dobra, przy czym musi wziąć pod uwagę fakt, iż może się ona nie powieść i może nie przynieść pożądaných efektów. Samo jednak podjęcie działania i chęć przysporzenia pozytywnych skutków decyduje o nadobowiązkowości działania. Intencja sprawcy działania nastawiona na niesienie dobra innym jest czynnikiem niezbędnym do zakwalifikowania czynu jako nadobowiązkowego. Pozytywna intencja nie musi towarzyszyć komuś, kto spełnia swoje obowiązki, bo spełniając swój obowiązek nie zawsze mamy na uwadze dobro innego człowieka, a czasem nawet postrzegamy w danym działaniu tylko dobro, jakie możemy uzyskać przez to działanie dla siebie³².

Altruistyczna intencja sprawcy działania, dobro moralne, jakie niesie ze sobą podjęcie takiego działania, regularne spełnianie swoich obowiązków, brak wysiłku związanego z podejmowaniem tego typu aktów składa się na działanie supererogacyjne. Podjęcie takiego działania tak, jak nie zasługuje na odwzajemnienie, tak też nie zasługuje na nagrody, zaszczyty czy wyróżnienia. Nadobowiązkowość nie może być społecznie wymagana czy nawet oczekiwana.

Wydaje się, iż należy uznać supererogację za zupełnie odrębną kategorię działań i tym samym rozszerzyć istniejący podział do czterech kategorii działań: obowiązkowe, dopuszczalne, zakazane oraz supererogacyjne. Niewątpliwie na osobne miejsce zasługują czyny święte i heroiczne, których nie można stawiać na równi ze zwykłymi nakazami moralnymi. Czyny święte są czynami fakultatywnymi natomiast podstawowe reguły moralności są konieczne i nie można od nich odstępować. Dzięki aktom supererogacyjnym świat wydaje się nam mniej zepsuty, ale pod warunkiem, że wypełniane są podstawowe obowiązki. Ponadto wydaje się, że wykraczanie poza granice obowiązku nie może być wpisane w kanon obowiązku, jako pewne, wymagane od wszystkich minimum. Jest jasnym, że wartość czynu supererogacyjnego jest ściśle związana z pojęciem

³² J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. Maria Ossowska, w: „Utylitaryzm. O wolności”, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1959, s. 31.

obowiązku i tylko w odniesieniu do niego należy szukać jego moralnego statusu, ale nie można wpisywać w obowiązek czegoś, co leży poza możliwościami zwykłego człowieka. Co więcej, trudno byłoby ustalać w skomplikowanych sytuacjach, czy spełnienie czynu wykraczającego poza nasz podstawowy obowiązek było naszym obowiązkiem, czy też mogliśmy danego działania bezkarnie zaniechać. Jeżeli coś jest powszechnym obowiązkiem, to wiąże wszystkie podmioty w jednakowym stopniu, natomiast jeżeli jakieś działanie jest działaniem supererogacyjnym, to wówczas nie ma statusu działania obligatoryjnego, co oznacza, że nie możemy wymagać, czy też oczekiwać od drugiego człowieka określonego zachowania, które wykracza poza zakres obowiązków. Nie daje nam to też prawa do oceniania innych za zaniechanie działania wymagającego większego poświęcenia, nie możemy też w żaden sposób nakłaniać innych do podejmowania tego typu działań, ani tym bardziej nie wolno nam wywierać presji, by postępowali zgodnie z wymogami właściwymi dla supererogacji³³.

Artykuł Urmsona jest więc apelem o przywrócenie zapomnianej i bardzo długo nieakceptowanej kategorii.³⁴ Jak się bowiem okazuje, człowiek jest zdolny uczynić więcej aniżeli dyktuje, czy nakazuje obowiązek, dlatego zasadnym jest apel i inicjatywa Urmsona stworzenia dodatkowej klasy czynów. We wspomnianym artykule Urmson mocno domaga się stworzenia miejsca dla owej kategorii, apeluje o zrewidowanie teorii moralnej, która, jak się wydaje, nie pozostawia miejsca dla supererogacji. Urmson w tak dosadny sposób przedstawia swe postulaty, gdyż wielu autorów, nawet jeżeli zauważało dyskutowaną tu kwestię, to nikt nie dawał całościowej analizy tego pojęcia. Pojawiało się ono zazwyczaj jako marginalna kwestia poruszana przy okazji rozważań na temat moralności. Autorem, którego ambicją było rozwinięcie teorii supererogacji oraz przedstawienie jej jako osobnego zagadnienia teoretyczno–moralnego był David Heyd– jeden z najważniejszych filozofów zajmujących się tematyką supererogacji.

Wydaje się, że wyzwanie jakie stawia przed etykami Urmson jest karkołomne. Z jednej strony bowiem trudno jest ująć w sztywne ramy tak złożone działanie jakim jest akt supererogacji; z drugiej jednak strony ciężko jest też mu odmówić szczególnego charakteru. Supererogacja z jednej strony może jawić się jako teoria, która niweluje wszelkie granice obowiązku, z drugiej zaś strony może być postrzegana jako teoria,

³³ J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, s.706-707.

³⁴ W roku 1957 z podobnym apelem wystąpił John Ladd w książce *The structure of Moral Code. A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

która właśnie wytycza granice przysparzaniu dobra innym, a przez to czyni niezauważalnymi działania osób, które „idą o krok dalej”³⁵. Każdy nasz uczynek powinien być wypełnieniem jakiegoś nakazu, „moralność reguluje wszystkie nasze kroki, posuwając nasze wszystkie wysiłki do granic naszych możliwości”³⁶. Trudno jest udzielić jednoznacznej, nie budzącej kontrowersji, odpowiedzi na pytanie: czy zasadnym jest wyodrębnianie nowej kategorii działań w trójczłonowym podziale. Zawsze bowiem znajdują się mocne argumenty zarówno przeciwników, jak i zwolenników supererogacji. Podobnych trudności dostarcza nam rozstrzygnięcie kwestii oddzielenia obowiązku od supererogacji. Co będzie przedmiotem rozważań w kolejnym paragrafie tego rozdziału.

1.2. Próba wyznaczenia linii demarkacyjnej między supererogacją a obowiązkiem

Zarówno obrońcy, jak i krytycy trójczłonowej klasyfikacji działań, stanęli przed problemem oddzielenia supererogacji od obowiązku. Ten podstawowy problem uwidocznił się już podczas prób klasyfikacji działań moralnych, a jak podkreśla Kaniowski, uwypuklony został podczas kazuistycznych sporów i rozważań. „Stopień chwalebności” miał stanowić najprostszą miarę rozgraniczania działań obowiązkowych od supererogacyjnych, które uznawane były za akty bardziej godne pochwały, aniżeli działania obowiązkowe. Chisholm przekonuje jednak, że kryterium demarkacji oparte o stopień chwalebności jest wątpliwe i nie ma żadnych podstaw, by uznawać akty supererogacyjne za działania przysparzające większej chwały, czy większych zasług, lub za działania, które poprzez konsekwencje, jakie za sobą pociągają, miałyby być lepsze niż działania obowiązkowe. Przekonanie takie prowadzić może do paradoksalnego wniosku, że spełnienie bohaterskiego obowiązku może przysporzyć większej chwały, niż spełnienie drobnego działania supererogacyjnego³⁷. Propozycja ta została szybko odrzucona. Wydawało się, że chcąc przeprowadzić rozgraniczenie pomiędzy obowiązkiem a supererogacją, należałoby raczej domagać się precyzji i uściśleń względem natury i właściwości obowiązku oraz jego granic i możliwości ich wytyczenia. Chwalebność aktów supererogacyjnych stała się w tym kontekście sprawą drugorzędną, aczkolwiek problem chwalebności stać się musiał ponownie przedmiotem dyskusji, ponieważ chcąc określić akty

³⁵ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 109.

³⁶ Tamże, s. 110.

³⁷ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 143.

supererogacyjne w odniesieniu do obowiązków, należało również ustalić podstawy, na bazie których aktom supererogacyjnym przypisywana jest pozytywna wartość moralna³⁸. Niemniej kluczowym tematem, nieustających jak się wydaje, dyskusji pozostał problem oddzielenia supererogacji od obowiązku.

Wśród norm etycznych możemy wyróżnić normy nakazujące i zakazujące. Przy czym normy zakazujące są zazwyczaj precyzyjne i ściśle określają, co czynić możemy, a co jest bezwzględnie zakazane: „nie kradnij”, „nie zabijaj”, „nie kłam”. Normy nakazujące nie mają już tak precyzyjnie wyznaczonego zakresu. Przykładem takiej normy jest nakaz pomocy drugiemu, gdy np. na ulicy ktoś prosi o ogień, gdy kobieta w pociągu próbuje włożyć walizkę na półkę i nie może sobie z nią dać rady³⁹, gdy niewidomy prosi o przeprowadzenie go na drugą stronę ulicy lub gdy ktoś zwraca się z prośbą o wskazanie prawidłowego kierunku do celu w obcym mieście. Czujemy się zobowiązani do pomocy drugiej osobie, która sama nie jest z jakichś powodów w stanie sobie poradzić, ale nie decydujemy się pomóc osobie, która podjęła się wykonania pracy za pieniądze. Wiemy, że powinniśmy pomagać potrzebującym, ale jaki procent naszych środków finansowych, czy naszego czasu, powinniśmy poświęcić na taką działalność? Odpowiedź na to pytanie nie zawiera się w tej pozytywnej normie. Dlatego też nieudzielenie pomocy komuś potrzebującemu nie zawsze będzie oznaczało złamanie normy moralnej. Wyobraźmy sobie sytuację, w której dysponujemy pewną kwotą pieniędzy, którą możemy przekazać na pomoc dla głodujących dzieci w Afryce lub przeznaczyć ją na zakup najnowszego filmu na DVD. Jeżeli zdecydujemy się na zakup płyty, to czy można uznać jednoznacznie, że postąpiliśmy źle, czy niemoralnie? Zakres, w jakim dana osoba przestrzega pozytywnej normy moralnej, zależy w pewnym stopniu od jej możliwości i wrażliwości moralnej. Poza określonymi działaniami, które są zakazane, podmiot działania posiada pewną swobodę w postępowaniu. Przeznaczenie pewnej kwoty pieniędzy na pomoc dla potrzebujących, zamiast na kupno filmu, można uznać za najlepsze działanie w powyższej sytuacji, a jednak jeżeli podmiot działania nie zdecyduje się go zrealizować, nie musi automatycznie ponosić winy moralnej.

Wszyscy musimy podejmować decyzje moralne i możemy różnie oceniać sytuacje moralne. Przede wszystkim można je oceniać z punktu widzenia abstrakcyjnych norm czy nakazów, ale można też oceniać ze względu na konkretne jednostki i ich rela-

³⁸ Tamże, s. 144

³⁹ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, w: „Etyka”, nr 16, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1978, s. 37.

cje. Oceniając działanie z tego pierwszego punktu widzenia trzeba zauważyć, że istnieją takie działania, w których biorca może rozsądnie oczekiwać od dawcy, że otrzyma dane dobro; są to tzw. obowiązki zupełne, mówi się też o nakazach uczciwości: oddanie pożyczonych pieniędzy, dotrzymanie słowa, dochowanie tajemnicy itd. Z drugiej strony są tzw. obowiązki niezupełne (mówi się także o nakazach dobroci), tj. takie nakazy, które nie precyzują co, komu i w jakich okolicznościach się od nas należy (chodzi tu np. o dobroczynność czy udzielanie pomocy), w tym przypadku zatem, sam dawca decyduje ze względu na okoliczności (w tym własne zasoby czy siły) i nie jest tak, że ktokolwiek może rozsądnie oczekiwać, że ta konkretna osoba powinna świadczyć jakieś dobro. Jest jeszcze klasa czynów bohaterskich, tzw. supererogacja, łącząca się z oceną charakteru, i dotyczy ona czynów, które nie mieszczą się w obrębie żadnych obowiązków, nawet niezupełnych. A zatem, czy działania supererogacyjne przynależą jedynie „moralnym świętym”, czy może należy je jednak wpisać w kodeks norm, a przez to nadać im charakter obligatoryjny, czyli wiążący wszystkich do ich wykonywania⁴⁰? Jeżeli uznalibyśmy działania supererogacyjne za obowiązkowe, wówczas nie mielibyśmy już dowolności ich wykonywania, nie byłyby to już działania typu „mogę, ale nie muszę”, lecz działania typu „muszę”. Jeżeli jednak przyznamy im status działań nadobowiązkowych, wówczas ich spełnianie jest dobrowolne, a nie nakazane.

Na miano działań supererogacyjnych (nadobowiązkowych) zasługują jedynie działania, które w znacznej mierze wykraczają poza obowiązek⁴¹. Definicja czynów nadobowiązkowych nie będzie włączała w swój zakres trywialnych czynów nadobowiązkowych, takich jak np. drobne akty miłości bliźniego. Wartość moralna takich czynów nie przewyższa bowiem czynu mieszczącego się w granicach obowiązku. Pomiedzy działaniami nadobowiązkowymi, a obowiązkowymi nie jest możliwe wyznaczenie ostrej granicy. Zawsze będą istniały działania, które trudno będzie jednoznacznie zaklasyfikować do konkretnej klasy działań. Trudno jednoznacznie ocenić działanie syna, który pozostaje przy sparaliżowanym ojcu w mieście, w którym wybucha epidemia groźnej choroby. Syn opiekuje się ojcem i decyduje się pozostać w mieście, czym ewidentnie naraża własne zdrowie i życie. Obowiązek w tym kontekście wynika ze spełniania określonej roli oraz z powiązań rodzinnych. Wartość czynu supererogacyjnego jest ściśle powiązana z pojęciem obowiązku, dla Urmsona obowiązek to podstawowy

⁴⁰ B. Chyrowicz, „Moralni święci”. *Czy istnieje obowiązek spełniania czynów supererogacyjnych?*, s. 86.

⁴¹ Tamże, s. 89.

wymóg realizacji, bądź zaniechania określonych nakazów. Co oznacza, że obowiązek należy naturalnie spełniać, ale spełniając tylko obowiązek nie czyni się tak dobrze, jak wówczas, gdy czyni się więcej aniżeli każe obowiązek, bo spełniając obowiązek nie czyni się tego, co moralnie najlepsze⁴².

Czyny supererogacyjne można interpretować jako działania podpadające pod pojęcie obowiązku, lecz które wymagają od podmiotów działania nadzwyczajnego panowania nad sobą. Egzemplifikację takiego zachowania można odnaleźć w koncepcji etyk zawodowych. Istotą i specyfiką niektórych zawodów jest narażanie się na niebezpieczeństwo właśnie ze względu na pełnioną rolę. Najważniejsza jest tu podmiotowa akceptacja nakazu moralnego połączona z jego wykonaniem, ale bez starań podmiotu działania o wyzbycie się własnych lęków czy namiętności. Działania wpływające z racji wykonywanego zawodu są czynami wywodzącymi się ze stałej dyspozycji do wolnego od pokus i strachu działania obowiązkowego, które wykonywane jest niejednokrotnie w ekstremalnych warunkach, w których część, jeżeli nie większość, ludzi nie zdobyłaby się, ze względu na niemożność przewyciężenia partykularnych interesów, strachu czy ryzyka. Ilustracją czynu „bohaterskiego”, mieszczącego się w ramach obowiązku, jest wejście strażaka do płonącego budynku w celu ratowania życia osoby, która tam utkwiała lub też postawa lekarza, który mimo rozprzestrzeniającej się w mieście epidemii cholery podejmuje decyzję o pozostaniu, co znaczy, że lekarz chcąc walczyć z epidemią nie tylko pozostaje w mieście w sensie fizycznym, ale w stanie permanentnego zagrożenia własnego życia wykonuje swoje czynności zawodowe. Obowiązek w tym kontekście zachowań rozumiany jest w bardzo wąskim sensie. Wiąże się on ze specyfiką wykonywanych czynności zawodowych, powinności i zobowiązań społecznych, wynikających z przynależności do określonych instytucji społecznych, spełnianych w społeczeństwie ról, z charakterem wykonywanego zawodu. Jest to rodzaj obowiązku, gdzie podmiot działania może być postrzegany jako bohater, czy wręcz osoba święta.

Przeciwnicy wyróżnienia supererogacji jako odrębnej klasy działań zastanawiają się, czy można w ogóle mówić o supererogacji jako o specyficznym sposobie działania. Zwolennicy supererogacji zdają się nie zauważać obiekcji przeciwników, bowiem ich problemem nie jest to, czy można wyróżnić nową kategorię, lecz jak działania nadobowiązkowe odróżnić od działań obowiązkowych. Chcąc odróżnić supererogację od obo-

⁴² A. M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 96.

wiązku zwolennicy tej kategorii musieli znaleźć pewne wyznaczniki, które pozwalałyby na takie rozróżnienie. Skoncentrowali się więc głównie na analizowaniu czynów, które cechowało wielkie poświęcenie. Próbowano również opisywać owe zachowania, jak i sprawców takiego działania, biorąc najczęściej pod uwagę poświęcenie sprawcy czynu, poświęcenie własnych dóbr, interesów, korzyści, a także ryzyko związane z podjęciem działania. Zwolennicy działania nadobowiązkowego uznali za supererogację każdy czyn moralnie dobry i chwalebny, który spełniać jest dobrze, zaś zaniechanie go nie niesie ze sobą żadnych konsekwencji dla potencjalnego sprawcy owego działania. Zupełnie inne zdanie w tej kwestii mają krytycy supererogacji twierdząc, iż takie wytyczenie granic jest niedorzeczne i prowadzi do licznych paradoksów⁴³. Krytycy supererogacjonistów⁴⁴ wskazują natychmiast, że jeżeli człowiek jest zdolny dokonywać aktów zasługujących na miano supererogacji, to jest moralnie usprawiedliwiony, jeżeli czasem zrobi mniej niż to, co dyktuje mu obowiązek. Człowiek sam sobie udziela swego rodzaju dyspensy. Paradoks ten nasuwa przeciwnikom supererogacji następujący wniosek: w pewnym sensie niemoralnym jest, jeżeli człowiek może uczynić więcej aniżeli spełnić tylko to, co nakazuje obowiązek, dopuszcza to bowiem pewien moralny minimalizm, który mógłby się przejawiać w pytaniu, jakie według stanowiska supererogacjonistów mógłby sobie postawić człowiek: Na ile mogę sobie pozwolić, by w danych okolicznościach nic nie robić? Ponadto, jeżeli spełnię tylko swój obowiązek, to i tak nie uczynię tego, co najlepsze moralnie, a mimo to postępowanie moje będzie usprawiedliwione. Antysupererogacjoniści twierdzą więc, iż takie wytyczenie granic, jakie proponują rzecznicy supererogacji, prowadzi do stwierdzenia, iż pochwalamy czyny, co do których nie musimy się czuć moralnie zobligowani⁴⁵. Supererogacjoniści posądzeni o moralny minimalizm spotykają się często również z zarzutem niekoherencyjności swego stanowiska. Niespójność miałaby polegać na dwoistości standardów moralnych: z jednej strony dopuszczają byśmy pochwalali to, co moralnie słuszne, a z drugiej strony nie obligują nas do spełniania tego, co moralnie najbardziej pożądane. Dwoistości tej można uniknąć uciekając w stanowisko antysupererogacjonistyczne: jeśli nasza pochwała jest rzeczywiście moralna, to przez nią jesteśmy zobligowani do tego, by powiedzieć, że jest to rzeczywiście tym, czym człowiek być powinien⁴⁶. Jak twierdzi Py-

⁴³ Tamże, s. 96-98.

⁴⁴ Christopher New, William Godwin.

⁴⁵ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 97-98.

⁴⁶ E. Pybus, *Saints and Heroes*, w: "Philosophy", vol. 57, 1982, s. 194.

bus, istnieje ścisły związek między moralnym działaniem a wydawaniem sądów moralnych. Wobec tego wszyscy powinniśmy się czuć zobligowani do bycia tak odważnymi, jak to tylko możliwe⁴⁷. Jest irracjonalne, aby uważać, że coś jest moralnym ideałem a przy tym twierdzić, że nie jest się zobowiązanym dążyć do owego ideału⁴⁸. Krytykując supererogację stwierdza, iż działanie i ocenianie do tego stopnia splatają się ze sobą, że oceniając sami jesteśmy zobligowani do podjęcia działania⁴⁹.

Przeciwnicy poszerzania tradycyjnego trójpodziału o nową kategorię aktów supererogacyjnych są zdania, iż czyny chwalebne można zawrzeć w istniejącym już systemie – w szeroko rozumianym pojęciu obowiązku. Ich zdaniem nie istnieje również potrzeba wyznaczania granic obowiązku, wpaść bowiem można w pułapkę: niespełnienie aktu supererogacyjnego – jako czynu moralnie dobrego, a więc również oczekiwanego – może być ocenione negatywnie. Aby poprawnie zanalizować pojęcie supererogacji należy zrezygnować z identyfikowania tego, co moralnie dobre z obowiązkiem, co nie oznacza, że nie należy się odwoływać do pojęcia powinności czy dobra charakteryzując lub definiując pojęcie supererogacji, aczkolwiek należy mieć tu jeszcze na względzie chwalebność działań supererogacyjnych.

1.3. Święty i bohater wg. Urmsona i Wolf

Wspominany już brytyjski filozof James O. Urmson twierdzi, że z moralnego punktu widzenia można mówić o trzech rodzajach działań. Pierwszy rodzaj działań to działania obowiązkowe lub inaczej nakazane, czyli takie, które należy spełniać i od których nie powinniśmy się dyspensować. Kolejny rodzaj działań, jakie wymienia autor, to działania dopuszczalne, ale niewymagane, czyli takie działania, które możemy spełniać, lecz nie musimy; i w końcu trzeci rodzaj, czyli działania zakazane, niesłuszne, których spełniać nie powinniśmy. Urmson stwierdza jednak, że taki podział jest zbyt ubogi i nie ukazuje pełnego spektrum moralnego działania. Postuluje zatem, by wzbogacić trójpodział o jeszcze jeden rodzaj działań, takich mianowicie, które zwykło się przypisywać świętym i bohaterom⁵⁰. Autor artykułu zauważa, że między naturą ludzką a ideałami

⁴⁷ J. Russel, *Obligation, Supererogation and Self-sacrifice*, w: "Philosophy", vol. 62, 1987, s. 96.

⁴⁸ E. Pybus, *Saints and Heroes*, s. 195.

⁴⁹ Tamże, s. 196.

⁵⁰ J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, w: "Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues", red. S.M.Cahn, P.Markie, Oxford–New York: Oxford University Press, 1998, s. 699–708.

moralnymi istnieje ogromna przepaść, stąd wzbogacenie trójpodziału o działania idealne pozwala w dalszym ciągu na obronę obowiązku, jako podstawowej kategorii etycznej, a jednocześnie nie ruguje moralnego heroizmu, wyraźnie go jednak odróżniając od obowiązku⁵¹.

Święty dla Urmsona to nie jest postać z religijnych hagiografii, to raczej człowiek dążący do spełnienia ideału moralnego życia. Według autora, za moralnie świętą może być uznana osoba, która w znacznym stopniu przekracza swoje obowiązki, na miano ‘świętych’ nie zasługują ci, którzy tylko w niewielkim stopniu wykraczają poza to, co nakazane jest przez obowiązek. Czyny ‘moralnych świętych’, to działania przekraczające obowiązek „wyraźnie rzucające się w oczy”⁵². Można zatem zauważyć, iż niemal niemożliwe jest wytyczenie wyraźnej granicy pomiędzy obowiązkiem, a czynami właściwymi dla świętych. Pojawia się też w tym miejscu pewna obiekcja, czy warto dążyć do ideału moralnego życia, czy warto zabiegać o tego rodzaju postawę, szczególnie, że działania supererogacyjne są godne pochwały, ale nie są moralnie wymagane. Wątpliwości co do zasadności wychwalania takich postaw żywi także, polemizująca z Urmsonek, Susan Wolf. Autorka poddaje w wątpliwość, czy podejmowanie działań właściwych świętym, może doprowadzić człowieka do pełnego rozwoju. Moralny święty jest zorientowany jedynie na czynieniu dobra dla innych, zatracając się w systematycznym działaniu na rzecz drugiego człowieka, ta ciągła aktywność pozbawia go możliwości doskonalenia siebie. Moralny święty według Wolf nie będzie zatem ćwiczył gry na fortepianie, nie będzie czytał wierszy Miłosza, nie będzie oglądał filmów braci Marx, moralny święty chce z innymi traktować jedynie o dobru. Jak wynika z artykułu Wolf, życie świętego jest bardzo nudne i jałowe, święty pozbawiony jest poczucia humoru, jest mało inteligentny, miły lecz niezmiernie nudny⁵³. Nie takie postaci współczesny świat chciałby zatem promować na świętych. Moralna doskonałość nie jest dla współczesnego świata jedynym wyznacznikiem ideału. Współcześnie cenione są również

⁵¹ Nad problemem dostosowania możliwości człowieka do wymagań teorii etycznych pochyła się w swojej książce John E. Hare, *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*, Oxford: Clarendon Press, 1997; a także: Andrew Michael Fleischer, *Heroes, Saints and Ordinary Morality*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003, s. 35–36.

⁵² J.O. Urmsonek, *Saints and Heroes*, s. 703.

⁵³ B. Chyrowicz, „Moralni święci”. *Czy istnieje obowiązek spełniania czynów supererogacyjnych?*, w: „Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości”, red. B. Chyrowicz, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2004, s. 85 – 99.

osoby, które osiągnęły pewien rodzaj pozamoralnej doskonałości. Człowiek może osiągnąć szereg innych doskonałości, w zależności od predyspozycji czy możliwości fizycznych bądź materialnych. Rezygnowanie z doskonalenia siebie i swoich talentów, Wolf postrzega jako zupełnie niezrozumiałą próbę tłumienia w sobie, naturalnych dla normalnego człowieka, skłonności do różnego rodzaju aktywności. Wolf konkluduje, że możliwe jest, by człowiek pozostawał doskonale piękny jednocześnie nie będąc doskonale moralnym. Autorka nie zaleca wręcz, by dążyć do moralnej świętości, nie należy również zalecać innym, by działali dobrze „tak dalece, jak tylko jest to możliwe”⁵⁴. Nie oznacza to jednak, że działania takie leżą poza możliwościami człowieka, oznacza to jedynie tyle, że nie można takich działań nakazywać. Jako, że w głównej mierze interesuje mnie w tym miejscu oddzielenie działań właściwych świętym od obowiązków, a nie kategoria świętości sama w sobie, pozostawię tezy Wolf bez dalszego komentarza.

Filozofowie, którzy twierdzą, że nie ma obowiązku podejmowania czynów heroicznych, będą stać na stanowisku, że musi istnieć rozróżnienie na działania nadobowiązkowe i obowiązkowe, że musi być różnica między działaniem zadowalającym a optymalnym. Będą zatem tacy etycy, którzy rekomendować będą powstrzymywanie się przed dążnością do ideałów, ale będą również tacy, którzy będą zalecać dążność do moralnej świętości, jako najwyższego celu. Tadeusz Kotarbiński wydaje się być przedstawicielem pierwszej grupy etyków, a więc tych zalecających powstrzymywanie się od starania się o ideały. Etyka niezależna Kotarbińskiego przedstawia ideał spolegliwego opiekuna – człowieka dokładnie wypełniającego swoje obowiązki, z takim jednak zastrzeżeniem, że do ideałów warto dążyć i je cenić, ale nie należy od nikogo ich wymagać⁵⁵. Etyki takie określane są niekiedy mianem minimalistycznych. W etyce arystotelesowsko-tomistycznej doskonałość moralna postrzegana jest jako dobro najwyższej wagi. W odróżnieniu od poprzednich, etyki takie nazywa się etykami maksymalistycznymi. Nie można jednak założyć, że etyka stawiająca człowiekowi wzniosłe ideały, będzie jednocześnie nakazywała podejmowanie działań supererogacyjnych. To, że w danym systemie etycznym występują ideały moralne nie jest jednoznaczne z wymogiem podejmowania aktów supererogacyjnych. Należy zatem rozróżnić między promowaniem działań idealnych a ich nakazywaniem. Niekiedy samo sumienne wypełnianie

⁵⁴ S. Wolf, *Moral Saints*, w: “Virtue Ethics”, red R. Crisp, M. Slote, Oxford–New York: Oxford University Press, 1997, s.79–98.

⁵⁵ T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, red. J. Smoczyński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987, s.140–149.

obowiązków może się wiązać z moralnym heroizmem. Zatem ponownie wydaje się, iż wyznaczenie ostrej granicy między obowiązkiem a supererogacją jest zadaniem nader skomplikowanym, jeśli nie niemożliwym⁵⁶. Niezwykle trudna staje się odpowiedź na pytanie: czy powinniśmy podejmować działania supererogacyjne? Czy musimy robić coś, co nie jest od nas wymagane? Może więc warto dokonać rozróżnienia działań nakazanych i działań nadobowiązkowych?

Urmson uważa, że kategoria działań supererogacyjnych powinna stać się odrębną klasą działań, odróżnianą od działań obowiązkowych, podaje również pięć argumentów przemawiających za takim podziałem:

- 1) znając różnicę między działaniami supererogacyjnymi a obowiązkami, zawsze w pierwszej kolejności powinniśmy wykonywać działania obowiązkowe, a dopiero w drugiej kolejności podejmować się czynów nadobowiązkowych. Od obowiązków nie wolno nam się bowiem dyspensować, wprawdzie świat bez bohaterów byłby uboższy, ale bez przestrzegania elementarnych obowiązków byłby zepsuty;
- 2) drugi argument odnosi się do kodeksu moralnego, a mianowicie do tego, jakie obowiązki powinny się w nim mieścić; musimy uważać, by nie wprowadzać do kodeksu moralnego zbyt wygórowanych obowiązków, będących domeną świętych czy bohaterów, gdyż „zwykli” ludzie mogą nie być w stanie im podołać⁵⁷;
- 3) trzeci argument mówi o tym, iż kodeks moralny powinien zawierać możliwe do wykonania reguły, obowiązujące wszystkich w każdej podobnej sytuacji, niezależnie od preferencji podmiotu podejmującego działanie; kodeks taki jest niezbędny, by wyraźnie określić, co jest nakazane, co dozwolone, a jakie działania są zakazane, bądź naganne;
- 4) od obowiązków nie wolno nam się dyspensować, niezależnie od tego, czy ich przestrzeganie przez podmiot jest chciane, czy też nie, należy się im podporządkować. Jeżeli natomiast podejmujemy się działania ponadobowiązkowego, to nie mamy prawa oczekiwać, że inni postąpią wobec nas w podobnej sytuacji w taki sam sposób, spełnienia obowiązku możemy od innych wymagać, natomiast dzia-

⁵⁶ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 2008, s. 98.

⁵⁷ Gdybyśmy chcieli stworzyć obiektywne warunki ‘moralnej świętości’ należałoby je ustalić bez uwzględniania indywidualnej wrażliwości podmiotu, gdyż w miarę wzrostu wrażliwości, podmiot będzie stawiał sobie coraz to wyższe wymagania moralne, przekraczające poziom obowiązku.

łania supererogacyjnego możemy co najwyżej oczekiwać, a w przypadku gdy nasze oczekiwania zostaną spełnione, należy okazać wdzięczność;

- 5) do podejmowania moralnych obowiązków jesteśmy poniekąd zmuszani, jest to jednak przymus natury wewnętrznej, odczuwamy konieczność ich wykonywania, by nasz świat nie uległ dysharmonii, zaś przymus taki nie występuje, gdy mowa o aktach supererogacyjnych, do spełnienia których potrzebna jest nam tylko dobra wola i chęć pomocy innym⁵⁸.

Postulaty Urmsona za rozróżnieniem obowiązków od supererogacji zwracają uwagę na szczególny charakter tych drugich. Niemniej nie dają nam podstaw do odpowiedzi na pytanie, gdzie kończy się obowiązek, a gdzie zaczyna się działanie ponadobowiązkowe. Nie trudno podać przykłady działań, które można w sposób jednoznaczny zakwalifikować jako obowiązki, z łatwością można również podać przykłady aktów moralnego heroizmu, które nie będą budziły wątpliwości co do swojego charakteru. Jednakże bogactwo działań moralnych jest o wiele szersze, istnieje bowiem jeszcze cała gama działań, które trudno będzie niepodważalnie zakwalifikować do jednej lub do drugiej grupy, wówczas argumenty, jakie wysuwa Urmsen na niewiele się tu zdadzą. Możemy wyobrazić sobie sytuacje życiowe, które mogą mieć charakter czynu heroicznego, w których człowiek pozbawiony jest możliwości wyboru, tak mocno przecież akcentowanego w przypadku podejmowania aktów supererogacyjnych. Niekiedy człowiek zostaje nagle postawiony w sytuacji wymagającej szczególnego samopoświęcenia, staje przykładowo w obronie cudzego życia, podejmuje wówczas działania, które w innych okolicznościach mógłby uznać za działania supererogacyjne, w tym momencie jednakże jako takie mu się one nie jawią, co więcej czuje się zobligowany do ratowania życia i uznaje, iż sytuacja kategorycznie wymagała ich spełnienia. Poziom moralności każdego człowieka przesądza o tym, co uważamy za swój obowiązek, a co do niego nie należy. Trudno zatem skonkretyzować postulowany przez Urmsona standardy poziom moralnej wrażliwości⁵⁹.

Podobne wątpliwości, co do wolności podejmowania, bądź zaniechania, działań supererogacyjnych, wyraził Joseph Raz. Twierdzi on, że jeżeli uznajemy akty supererogacyjne za godne pochwały, to muszą istnieć racje ich spełnienia, które z kolei będą nadrzędne względem racji ich niespełniania. Jeżeli jednak istnieją wystarczające racje

⁵⁸ J.O. Urmsen, *Moral Saints*, s.706–707.

⁵⁹ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s.100.

dla podjęcia danego działania, wówczas zaniechanie go nie jest racjonalne. Dlaczego więc zaniechanie działania supererogacyjnego nie miałyby być moralnie naganne⁶⁰?-pyta autor. Raz zaprzecza zatem istnieniu jednej z asymetrii działania supererogacyjnego: pomiędzy spełnieniem uczynku a jego zaniechaniem, podjęcie takiego działania jest godne pochwał i stanowi zasługę, zaś niespełnienie nie wiąże się z negatywną oceną moralną, napiętnowaniem, czy udzieleniem nagany⁶¹. Można dyskutować z Razem i pytać, co rozumie przez „wystarczające racje”. W niniejszej pracy nie będę jednak inicjować takiej dyskusji, passus ten miał bowiem tylko wskazać, iż granica między obowiązkiem a supererogacją nie jest tak jasna i ostra, jak można by tego oczekiwać. Gdyby granica taka dała się jasno wyznaczyć, można by było wykluczyć z zakresu działań zwanych dylematami moralnymi sytuacje, w których działanie supererogacyjne i obowiązkowe kolidują ze sobą, z racji tego, iż działania supererogacyjnego nie trzeba podejmować, co wynika z definicji.

1.4. Supererogacjoniści i antysupererogacjoniści

Rozpoczęty przez teologów za czasów Reformacji sprzeciw wobec kategorii supererogacji ma do dziś swych nielicznych kontynuatorów. Z taką różnicą, że krytyka nie jest już uwikłana w kategorie teologiczne.

Współczesną krytykę pojęcia supererogacji zapoczątkował artykuł Jamesa O. Urmsona *Saints and Heroes* z 1958 roku, który odbił się głośnym echem w świecie nauki. Artykuł był wezwaniem do przywrócenia kategorii supererogacji, która zdaniem Urmsona, jest zbyt długo kwestionowana⁶². Trzon artykułu stanowiła teza, iż człowiek jest zdolny do uczynienia więcej, aniżeli nakazuje mu to obowiązek, stąd powinno się poddać krytyce i przebudować teorię moralną, zwłaszcza logikę deontyczną.

Krytycy teorii supererogacji w twierdzeniu Urmsona zauważyli natychmiast pewną dychotomię polegającą na tym, że skoro człowiek może dokonywać czynów

⁶⁰ J. Raz, *Permission and Supererogation*, w: „American Philosophical Quarterly”, 12 (1975), s. 161–168. Podaję za B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s.101.

⁶¹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s.386–387.

⁶² Z podobnym wezwaniem wystąpił rok wcześniej w swojej książce John Ladd, *The Structure of Moral Code. A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1957; rozdz. VI: *Components of a Prescription: Prescriptive Qualities*, s. 115-132. Podaję za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 95.

supererogacyjnych, to równie dobrze może się niekiedy od nich dyspensować i czuć się usprawiedliwionym, czyniąc nieco mniej, niż nakazuje mu to obowiązki. Obowiązki należy więc wypełniać, ale spełniając tylko obowiązek, nie czyni się tak dobrze, jak wtedy, gdy się znacznie wykracza poza ramy obowiązku. Dostrzegalna jest w związku z tym pewna dysharmonia polegająca na tym, że spełniając tylko obowiązki, nie czyni się tego, co najlepsze moralnie, a mimo to jest się moralnie usprawiedliwionym. Jak zauważają antysupererogacjoniści, rodzi to niebezpieczeństwo popadnięcia w minimalizm etyczny⁶³. Podnoszą, iż supererogacjoniści mieliby prawo zadać sobie pytanie: ile będzie mi wybaczone i nie będę potępiony moralnie?⁶⁴. Paradoks polega tu na tym, że pochwalamy czyny, do podejmowania których nie musimy się czuć moralnie zobligowani. Elizabeth Pybus utrzymuje, że jeżeli moja pochwała jest prawdziwie moralna, to na tej podstawie jestem zobligowana do stwierdzenia, że „to jest rzeczywiście tym, czym człowiek być powinien”⁶⁵. Autorka argumentuje, iż istnieje ścisły związek pomiędzy moralnym działaniem a wydawaniem sądów moralnych. Wszyscy jesteśmy więc „zobowiązani być na tyle dzielni, na ile tylko jest to dla nas możliwe”⁶⁶. Absurdem jest utrzymywanie, iż coś jest moralnym ideałem, ale nie jesteśmy w żaden sposób zobligowani do tego, by do tego ideału dążyć⁶⁷. Według Pybus działanie i ocenianie są ze sobą tak ściśle powiązane, iż „dokonywane przez nas oceny zobowiązują nas do działania”⁶⁸. Za podmiot moralny możemy być zatem uznani jedynie wówczas, gdy cnoty, którym hołdujemy, a co za tym idzie również uczynki, które z nich wypływają, uznajemy za takie, co do których jesteśmy zobligowani.

W polemikach dotyczących trójelementowej klasyfikacji czynów wysuwano zarzut, zgodnie z którym bezzasadnym jest traktowanie ideałów, do których należy dążyć, jako przedmiotu naszego obowiązku. Jak zauważa Kaniowski, z logicznie spójnego twierdzenia, iż „każdy ideał uznany za moralnie chwalebny uważać trzeba za ideał god-

⁶³ Zob. Hastings Rashdall, *Theory of Good and Evil*, second edition, Oxford University Press, London 1924, s. 13. Podaję za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 97.

⁶⁴ Por. Helen Oppenheimer, *Moral Choice and Divine Authority*, w: “Christian Ethics and Contemporary Philosophy”, Ian T. Ramsey (ed.) SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London 1973, s. 220.

⁶⁵ E.M. Pybus, *Saints and Heroes*, w: „Philosophy”, vol. 57, 1982, s. 194.

⁶⁶ R.A. Jacobs, *Obligation, Supererogation and Self-sacrifice*, w: „Philosophy”, vol. 62, 1987, s. 96.

⁶⁷ E.M. Pybus, *Saints and Heroes*, w: „Philosophy”, vol. 57, 1982, s. 196.

⁶⁸ Tamże, s.196.

ny tego, by doń dążyć” nie wynika, iż „trzeba go uważać za ideał godny tego, by dążyć doń na tej samej zasadzie, co dąży się do realizacji obowiązku”⁶⁹.

Według Patrici Mc Goldrick, komentatorki artykułu Pybus, błąd autorki *Saints and Heroes* polega na tym, że moralnie chwalebne ideały uznaje za obligatoryjne; przyjmuje zatem z góry to, co ma dopiero zostać udowodnione. Pybus odpowiadając na ten zarzut stwierdza, że nie wskazuje na konkretny ideał, który miałby być uznany za chwalebny, ponadto „jeśli uważamy, że spełnienie danych uczynków było moralnie chwalebne, to znaczy, że jest w tym coś, czemu w naszym odczuciu powinniśmy dorównać”⁷⁰. Zdaniem Pybus jestem zobligowany do podejmowania jedynie takich działań, względem których dokonałem uprzednio pozytywnej oceny – wynika to z tezy Pybus o szczególnym rodzaju połączenia oceniania i działania. Można zatem wyciągnąć dalej idący wniosek, że jeżeli nie formułuję pochwał określonych działań, to nie spoczywa na mnie żadne zobowiązanie do podejmowania tego rodzaju czynów.

Przeciwnicy wprowadzania nowej kategorii do trójczłonowego podziału działań starali się wykazać błędy w twierdzeniu, że niepodjęcie działań, które są postrzegane jako pożądane bądź wymagane, nie pociąga za sobą konsekwencji w postaci moralnej nagany, nie jest też przyczyną swoistego rozczarowania moralnego⁷¹. Zdaje się, iż obrońcy kategorii supererogacji nie są świadomi, na jak wiele sposobów możliwe jest wyrażenie negatywnej oceny moralnej, wobec niepodjęcia aktów ocenianych jako moralnie pozytywne. Jest zatem możliwe, iż to właśnie ta nieświadomość jest motywem wprowadzania klasy działań supererogacyjnych. Przeciwnicy oddzielania obowiązku od supererogacji, opierają się na przekonaniu, iż wszelkie działania supererogacyjne można pomieścić w obrębie szeroko rozumianego obowiązku. Wydaje się, iż wszelkie próby zmierzające do uzgodnienia relacji między supererogacją a obowiązkiem, jako głównym punktem odniesienia mogą okazać się niezadowolające. Stąd, jak sugeruje Kaniowski, należałoby skierować analizy na kategorię chwalebności, przez pryzmat której bardzo często ocenia się supererogację. „Analiza dotychczasowych dyskusji skłania do wniosku, iż chcąc obronić kategorię supererogacji oraz wyjaśnić naturę tego pojęcia należy przede wszystkim zrezygnować z utożsamiania tego co moralnie dobre, z obowiązkiem (czy innymi obowiązkami deontologicznymi); innymi słowy, należy odrzucić

⁶⁹ P. McGoldrick, *Saints and Heroes: A Plea for the Supererogatory*, w: „Philosophy”, vol. 59, 1984, s. 525. Podaję za: A.M. Kaniowski.

⁷⁰ E.M. Pybus, *A Plea for Supererogatory: A Replay*, w: „Philosophy”, vol. 61, 1986, s. 527.

⁷¹ Por. Y. Chopra, *Professor Urmson on 'Saints and Heroes'*, w: „Philosophy” vol. 38, 1963, s. 160-166.

założenie o ścisłej więzi pomiędzy dobrem i powinnością (*good-ought-tie-up*) wyraźnie zatem rozróżnić wymiar deontologiczny i wymiar aksjologiczny. Należy ponadto (...) podjąć próbę wydobywania innych jeszcze treści z pojęcia powinności („*ought*” czy „*Sollen*”), anizeli te, które ujawniają się wówczas, gdy na kategorii te patrzymy poprzez pryzmat obowiązku czy wymagania („*Pflicht*”, „*duty*”, czy „*requirement*”). Z drugiej jednak strony wyczuwa się już jakiś ukryty, intymny związek pomiędzy tym, co moralnie dobre, a powinnością („*ought*”, „*Sollen*”) musi wszak zachodzić. Na czym to polega, należy dopiero zbadać. Niewątpliwie jednak wymienione tu pojęcia są pojęciami podstawowymi i wytyczają dwa wymiary, w których dokonuje się charakterystyki wszelkich moralnych działań i moralnie klasyfikowanych stanów rzeczy; również więc supererogacja musi być przez odniesienie do nich charakteryzowana, z tym jednak, iż w tym wypadku trzeba także uwzględnić trzeci wymiar, który ujawnia swą odrębność na poziomie orzekania o chwalebności bądź zasłudze⁷².

Ponieważ interesuje mnie odnalezienie miejsca supererogacji w ramach etyk uniwersalistycznych, w kolejnym rozdziale przyjrę się jednej z najbardziej oddziałujących teorii etycznych, jaką jest utylitaryzm.

1.5. Granice obowiązku pomagania

Dzieląc normy etyczne na zakazujące i nakazujące zauważamy, że te pierwsze są zazwyczaj precyzyjne i ściśle określają co możemy robić, a co jest bezwzględnie zakazane: „nie kłam”, „nie kradnij”, „nie zabijaj” etc. Normy nakazujące nie mają już tak szczegółowo wyznaczonego zakresu. Przykładem takiej normy jest nakaz pomocy drugiemu. Jak zauważa Hołówka, czujemy się zobligowani do udzielenia pomocy w niektórych codziennych sytuacjach, gdy ktoś prosi nas o drobną przysługę, gdy np. kobieta próbuje poradzić sobie z ciężkim bagażem w pociągu, gdy ktoś prosi nas o użyczenie ognia, gdy niewidomy prosi o przeprowadzenie go na drugą stronę ulicy, czy w sytuacji, gdy kot ucieka przed psem⁷³. Czujemy się w obowiązku pomocy drugiej osobie, która z jakiegoś powodu nie jest w stanie poradzić sobie sama, ale możemy też mnożyć przykłady przypadków, kiedy mamy wrażenie, że prośba, z jaką ktoś mógłby się do nas zwrócić przekracza pewną granicę i wówczas do pomocy nie czujemy się

⁷² A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s.175-176.

⁷³ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, w: „Etyka”, nr 16, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1978, s. 37.

zobligowani, jak wtedy, gdy ktoś zamiast użyczenia mu jednego papierosa, prosi o całą paczkę, nie decydujemy się również pomóc osobie, która podjęła się wykonania za pieniądze pracy, która sprawia dużo trudności.

Wiemy, że powinniśmy pomagać potrzebującym, ale jaki procent naszych środków finansowych, czy naszego czasu powinniśmy poświęcić na taką działalność?⁷⁴ Hołówka proponuje rozważenie dwóch przykładów, które wydają się bardzo trafne w określeniu granic obowiązku niesienia pomocy. Przytoczony przez Hołówkę przykład dotyczy chłopca żyjącego w hermetycznym środowisku, napiętnowanego ostracyzmem ze strony rówieśników, jak i rodziców. Jedynym przyjacielem chłopca jest pies, którego niegdyś znalazł ze złamaną nogą i wyleczył. Razem spędzali wiele czasu, a chłopiec nauczył psa kilku sztuczek. Zazdrośni rówieśnicy próbowali kupić psa lub wymienić za rower, gdy to się nie udało, chłopiec i jego czworonożny przyjaciel zostali złapani, a pies został uduszony na oczach swego właściciela. Kilka dni później chłopiec zemścił się na zabójcy psa godząc go nożem w okolice serca. Sąd wymierzył chłopcu karę, której wykonanie zawiesił, powierzając chłopaka opiece kuratora⁷⁵.

Chłopiec chciał zemścić się na oprawcy psa, czując osamotnienie i bezradność. Nikt w odpowiednim momencie nie przyszedł mu z pomocą, choć jak zwraca uwagę Hołówka, osoby odpowiedzialne za chłopca i zobowiązane do udzielenia mu pomocy nie zdawały sobie sprawy z tego, że pomoc jest mu potrzebna, oraz że jest to ich obowiązkiem. Niemniej coś może być naszym obowiązkiem moralnym, nawet wówczas, gdy nie zdajemy sobie z tego sprawy. Opisana przez Hołówkę historia pozwala nam wyciągnąć następujące trzy wnioski:

- 1) Pomocy potrzebuje ten, kto zabiega o coś, na czym mu bardzo zależy i do czego ma pełne prawo, ale nie może tego uzyskać.

Autor podkreśla, że wniosek ten, choć nieco trywialny, stanowi fundament obowiązku niesienia pomocy osobom potrzebującym, ponieważ należy pomagać, gdy w grę wchodzi podstawowe potrzeby.

- 2) Potrzebujący pomocy może nie być świadomym tego, że pomocy potrzebuje.
- 3) Niosący pomoc może nie orientować się jak skutecznie pomóc.

⁷⁴ Intencjonalnie pomijam w tym miejscu dyskusję dotyczącą pomocy, jakiej z narażeniem życia swojego i swoich rodzin udzielali Polacy Żydom w czasie II Wojny Światowej. Jak sądzę, kwestia ta wymaga oddzielnego i szerszego ujęcia.

⁷⁵ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, w: „Etyka”, nr 16, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1978, s. 38.

Innym przykładem, mogąym nam pomóc w określeniu granic obowiązku niesienia pomocy, jest egzemplifikacja postępowania pewnego malarza, który wyspecjalizował się w ilustrowaniu scen biblijnych i mitologicznych. Malarz wykonał wiele szkiców mających być częścią większego dzieła. Nie znajdując nabywcy na inne prace, żyje w skrajnej biedzie, zmuszony niekiedy sprzedać któryś ze swoich szkiców przygodnemu nabywcy. Nie potrafi wówczas określić ceny, bo wartość szkiców jest dla niego związana z większym dziełem, które nie powstało, a którego częścią miałyby być zbywane szkice. Godzi się zatem, by nabywca włożył do koperty kwotę pieniędzy, którą chciałby wydać na wybrany szkic. Zdaniem jednych malarz traci i ryzykuje, że otrzyma zaniżoną sumę; zdaniem innych zyskuje, bo wielu płaci zawyżone kwoty, dziękując w ten sposób artyście za zaufanie, a także czyniąc tę „nadpłatę” dyskretną pomocą dla człowieka żyjącego w biedzie⁷⁶.

Zatem, czy wiedząc o sytuacji malarza tyle, ile nam opowiedziano w tej historii, powinniśmy przyjąć, że mamy moralną powinność niesienia pomocy? Czy prośba o zapłatę za obraz, umieszczoną w kopercie, jest subtelną prośbą o wsparcie, którego powinniśmy udzielić? Jak podkreśla Hołówka, propozycja malarza, to oferta handlowa, a przy tego typu transakcjach stan posiadania zbywcy nie determinuje ceny. Nie możemy zatem postrzegać postępowania malarza jako prośby o pomoc, bo ta powinna być czytelna, co jednak nie oznacza, że proszący o pomoc powinien się czuć upokorzony, ale sytuacja musi być na tyle klarowna, by można było łatwo określić kto, od kogo i jakiej pomocy potrzebuje. Zauważmy zatem, że:

- 4) Mamy obowiązek niesienia pomocy, gdy pomoc jest niezbędna i wynika z bezradności osób potrzebujących pomocy. Wniosek ten, to powszechnie przyjęta zasada, że należy być samowystarczalnym na miarę swoich możliwości. Oznacza to, że powinniśmy ingerować i pomagać osobom, które nie są w stanie same dać sobie rady.
- 5) Forma pomocy oraz jej rozmiar muszą być doprecyzowane. Gdy forma i rozmiar pomocy są określone, łatwo odróżnić próby wyłudzenia lub nieuzasadnionych żądań od faktycznej potrzeby.

Autor artykułu *O pomocy w potrzebie* zwraca uwagę, że drugi i trzeci wniosek trudno pogodzić z wnioskiem piątym. Z jednej bowiem strony ktoś może potrzebować pomocy, ale sam może nie wiedzieć jak należy mu pomóc, a z drugiej strony rozmiar

⁷⁶ Tamże, s. 38.

i forma pomocy muszą być określone. Stąd niekiedy można odnieść wrażenie, że z jednej strony ktoś, kto potrzebuje pomocy, ale nie potrafi sprecyzować na czym ta pomoc ma polegać, żąda zbyt wiele, z drugiej jednak strony roszczenia wydają się być uzasadnione⁷⁷.

Rozpatrywane dotąd przypadki, ukazane z perspektywy osób potrzebujących pomocy, pozwalały na wysunięcie wniosków dotyczących podstawy moralnego obowiązku udzielania pomocy, jaką, jak się wydaje, jest wyłącznie sytuacja życiowa tych osób. Rozważmy zatem także przypadki uwzględniające sprawy osób gotowych nieść pomoc. Jak zauważa Hołówka, analizy te nie przyczynią się do wzmocnienia obowiązku pomagania, ani nie rozszerzą jego zakresu, pozwolą raczej ograniczyć zakres pomocy należącej potrzebującym od osób mogących tę pomoc nieść.

Wyłączając przypadki obowiązku niesienia pomocy przez ludzi sobie bliskich, spokrewnionych lub związanych zobowiązaniami, uzyskamy kilka skrajnie różnych stanowisk: a) powinniśmy pomagać zawsze, gdy tylko jest to możliwe; b) nie powinniśmy pomagać w ogóle, o ile nie wystąpią nadzwyczajne sytuacje; c) powinniśmy pomagać traktując potrzebujących jak swoich bliźnich; d) powinniśmy pomagać wówczas, gdy małym nakładem swoich wysiłków i potencjału, przyczynimy się do znacznego zniesienia nieszczęścia innego człowieka. Jak przekonuje Hołówka, jedynie ostatnie stanowisko udaje się podtrzymać. Reguła ta jest rozwiązaniem proponowanym także przez Sidgwick'a: „winni jesteśmy wszystkim ludziom taką pomoc, którą możemy wyświadczyć dokonując wyrzeczenia lub wysiłku niewielkiego w porównaniu z wielkością pomocy; toteż odpowiednio do tego, jak dotkliwe wydają się nam braki innych ludzi, uznajemy za swój obowiązek usunąć je i dzielić się tym, co posiadamy w nadmiarze”⁷⁸.

Niemniej reguła ta nie precyzuje kiedy i w jakim zakresie powinniśmy pomagać z życzliwości względem drugiego człowieka. Trudność tę zauważa również Sidgwick i proponuje, by w sytuacjach niejasnych, odwoływać się do zwyczajów, których zmienność nie powinna stanowić przeszkody, „ponieważ możemy wymagać, by zwyczaje każdego społeczeństwa były przestrzegane, o ile są one rzeczywiście utrwalone, tak jak żądamy przestrzegania prawa, choć zarówno prawo, jak i zwyczaje mogą ulegać co jakiś czas zmianie. I bez wątpienia, jest słuszne – ogólnie rzecz biorąc – przestrzeganie ustalonych zwyczajów. Chwila refleksji wskazuje jednak, że zasada ta nie może obo-

⁷⁷ Tamże, s. 39-40.

⁷⁸ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, New York 1966, s. 43.

wiązywać jako absolutna powinność”⁷⁹. Jak pisze Sidgwick, przepisy prawa, które są niekorzystne można odwołać, jednakże tej samej procedury nie można zastosować względem obyczajów, dlatego należy je wówczas łamać.

Na podstawie tych rozważań można zatem wyciągnąć kolejne wnioski na temat granic powinności świadczenia pomocy potrzebującym:

- 6) Należy pomagać wtedy, gdy niewielkim wysiłkiem własnym w znaczący sposób przyczynimy się do poprawy sytuacji drugiego człowieka.
- 7) Granice obowiązku pomocy określają zwyczaje, których należy przestrzegać, gdy brak jest lepszych racji postępowania.
- 8) Gdy zwyczaje są złe, należy je łamać.

Zasadam tym nadal daleko jest do precyzji, jakiej byśmy oczekiwali, dlatego niekiedy uważa się, iż sympatia, bezinteresowna i spontaniczna chęć pomocy są lepszą wskazówką w określeniu zakresu obowiązku pomagania, niż rozważania dotyczące powinności⁸⁰. Jak pisze Hume, „Człowiek uczynny z radością korzysta z okazji, by oddać przyjacielowi przysługę; władają nim wtedy uczucia życzliwe i nie obchodzi go to, czy ktokolwiek na świecie kierował się już kiedyś takimi szlachetnymi motywami lub czy oddziaływanie ich ujawni w przyszłości. W każdym z tych przypadków uczucia społeczne mają na względzie pojedynczy, indywidualny obiekt i żądają wyłącznie bezpieczeństwa i szczęścia kochanej osoby. To im wystarcza, nie pragną nic więcej. A ponieważ powstające za ich sprawą dobro jest samo w sobie zupełne i całkowite – uczucie aprobaty moralnej, jakie wzbudza, nie opiera się na refleksji o dalszych jego następstwach, ani na żadnym ogólniejszym wzorze, podzielanym i naśladowanym przez innych członków społeczeństwa. Przeciwnie: gdyby ofiarny przyjaciel czy bezinteresowny patriota pozostać miał w dobroczynnym swoim działaniu zupełnie samotny, zyskałby w naszych oczach tym większą wartość, gdyż do zasług o charakterze wznioślejszym dołączyłyby się w tym wypadku walory niepospolitego, rzadko spotykanego stanowiska”⁸¹.

Hołówka zwraca jednak uwagę, że część autorów przestrzega przed nadmiernym kierowaniem się współczuciem. Przytacza w tym miejscu pogląd Bacon'a: „Ta cnota dobroci, czy miłości bliźniego może popełnić błędy. Włosi mają brzydkie przysłowie: *Tanto buon che val niente*, co znaczy: tak dobry, że nie jest dobry do niczego. A jeden

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, s. 43

⁸¹ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1976, BFK, s.162-163.

z uczonych Italii, Mikołaj Makiawel, ośmielił się wyrazić na piśmie niemal wyraźnie to, że wiara chrześcijańska oddała ludzi dobrych na łup tym, którzy są niesprawiedliwymi tyranami⁸². Hołówka zwraca też uwagę na ostre poglądy Seneki w kwestii kierowania się emocjami przy rozstrzyganiu moralnych spraw. Uznawał on, że pomoc należy kierować tam, gdzie jest ona niezbędna, ale nie należy wówczas kierować się emocjami: „Litość jest zbliżona do nędzy, i z nią ma coś wspólnego. Wiedz jednak, że chore są oczy, które na widok czyichś łzawiących same wzbierają łzami, tak samo jak jest chorobą, nie żadną radością, jeśli ktoś zawsze ze śmiejącym się śmieje, a z ziewającym sam ziewa. Litość jest chorobą duszy u ludzi zbyt silnie wzruszających się nędzą. I jeśli ktoś żąda od mędrca litości, niewiele braknie, by żądał również głośności lamentów i płaczu na pogrzebie obcego człowieka”⁸³.

Zatem kierowanie się emocjami przy podejmowaniu decyzji moralnych jest obarczone błędami. Hołówka słusznie zwraca uwagę na to, że skoro hołdujemy uczuciu życzliwości, to analogicznie powinniśmy usprawiedliwić nienawiść, bo w oderwaniu od racji moralnych obydwie te uczucia są sobie równe. Co więcej, moralność nie wyczerpuje się w odruchu życzliwości, nie można z całą pewnością stwierdzić, że tam, gdzie odruchu tego zabrakło, żaden dobry czyn nie mógł być spełniony⁸⁴.

W przykładzie opisanym przez Hume'a zwracamy uwagę na postać przyjaciela, który zapomina o sobie i bezinteresownie pomaga swemu koledze. Sam czyn nie wzbudza natomiast naszego zachwyty. W tym konkretnym przypadku współczucie przyczyniło się do dobrego czynu, niemniej nie oznacza to, że kierowanie się współczuciem, litością czy empatią zawsze przyczyniać się będzie do dokonywania moralnie wartościowych czynów. Czyn oceniamy niezależnie od motywu, a motyw pochwalamy, jeżeli przyczynił się do dokonania wartościowego czynu: „powszechnie się uważa, że pochopna litość łatwiej prowadzi nas na manowce niż np. przedwczesna wdzięczność, gdyż znacznie częściej w niebezpieczny sposób ingeruje w nakładanie kar koniecznych do utrzymania porządku społecznego w działanie motywów przedsiębiorczości i gospodarności koniecznych do ekonomicznego dobrobytu”⁸⁵.

⁸² F. Bacon, *O dobroci i dobrej naturze*, w: F. Bacon, „Eseje”, Warszawa 1959, BKF, s. 53.

⁸³ Seneka, *O łagodności*, w: „Pisma filozoficzne”, t. 2, Warszawa 1965, s. 66, za: J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, s. 44.

⁸⁴ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, s. 45.

⁸⁵ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, s. 262.

Pragnienie podjęcia działania nadzwyczaj dobrego bywa postrzegane jako pobudka czynu supererogacyjnego i w pragnieniu tym dostrzega się wartość. Według Rawls'a, czyny supererogacyjne „są to czyny dyktowane przez życzliwość i litość, czyny bohaterskie i pełne poświęcenia. Dokonanie ich jest czymś dobrym, choć nie jest to obowiązek zwyczajny ani powinność. Czynów nadzwyczajnych nie można żądać, choć w zasadzie można by ich oczekiwać, gdyby ich dokonanie nie wiązało się z uszczerbkiem lub ryzykiem, na jakie naraża sprawców. Człowiek dokonujący czynu nadzwyczajnego – rezygnuje z zastosowania w swym przypadku ulg przewidzianych w wypełnieniu naturalnych obowiązków. Bo choć mamy naturalny obowiązek np. realizowania znacznego dobra, gdy możemy to zrobić stosunkowo łatwo zwolnieni jesteśmy z tego obowiązku, gdy musimy ponieść w tym celu znaczne koszty”⁸⁶.

Problem z jakim już się zetknęliśmy, a więc czy to wartość czynu jest nadrzędna w stosunku do motywu działania czy też na odwrót – to wartość motywu jest nadrzędna, bo za jego sprawą czyn został dokonany, znajduje swe rozwiązanie w analizach czynów supererogacyjnych dokonanych przez Urmsona⁸⁷. Jak wykazuje autor, to czyn ma podstawową wartość, motyw jest wtórny. Wydaje się, że rozwiązanie to jest trafne w szczególności w odniesieniu do przypadków osób będących w potrzebie. Najważniejsze jest bowiem to, jaką rzeczywistą pomoc te osoby otrzymają, a nie to jakimi pobudkami kierowały się osoby udzielające pomocy. Zatem wartość czynów dokonywanych pod wpływem emocji nie może być określona przez pryzmat motywu działającego. Postawa działającego podmiotu nie może determinować wartości działania supererogacyjnego. Jak podkreśla Hołówka, trudno jest mówić o nadzwyczajnej wartości czynów supererogacyjnych, ponieważ nie wskazano czynów, które w znaczny sposób wykraczałyby poza nasz podstawowy obowiązek pomagania ludziom w potrzebie, granice obowiązku niesienia pomocy nie zostały jasno określone, a co za tym idzie trudno ocenić kto robi więcej niż od niego wymaga obowiązek.

Jak konstatuje Hołówka, pomoc musi być wymierna, przydatna i konkretna, a jej wartości należy upatrywać w pożytku, jaki ze sobą niesie. „Nie jest czymś dobrym przez sam zamiar, przez poświęcenie ofiarodawcy, przez fakt, że można ją nazwać pomocą. Nie jest bowiem ważne, że się pomaga, ważne jest jak się pomaga. Tę różnicę trzeba podkreślić, bo łatwo się ona zaciera (...). Ludziom w potrzebie trzeba więc ży-

⁸⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard 1971, s. 117

⁸⁷ J.O Urmsone, *Saints and Heroes*, s. 699-708.

czyć, by świadkowie ich nieszczęścia skłaniali się do poglądów nominalistycznych (liczą się konkretne czyny) i utylitarystycznych (wartość czynów sprowadza się do ich użyteczności)”⁸⁸.

Wnioski, do jakich doprowadziły te rozważania są następujące:

- 9) Wartości pomocy należy upatrywać w jej użyteczności, nie zaś w motywach.
- 10) Granice powinności świadczenia pomocy potrzebującym nie są ostre, stąd trudno określić, czy nasze działania są nadzwyczajne, czy też działamy w ramach swojego obowiązku.
- 11) Czyny supererogacyjne są możliwe pod warunkiem, że niosą ze sobą wyjątkowy pożytek.

Jak podkreśla Hołówka, wnioski do których doszliśmy, miały nam pomóc odpowiedzieć na pytanie: „co powinienem robić w określonym przypadku potrzeby pomocy, a co jest już poza granicami mego obowiązku?”⁸⁹. Okazuje się jednak, że często granice obowiązku nie są łatwe do określenia, niejednokrotnie trudno też stwierdzić, jaka pomoc byłaby w danym przypadku najbardziej efektywna, a same dobre chęci nie przesądzają o wartości niesionej pomocy. Niewątpliwym pozostaje jedynie wniosek mówiący, iż należy pomagać zawsze tam, gdzie niewielkim nakładem sił lub kosztów, można osiągnąć znaczne efekty. Ponadto to my powinniśmy zdecydować, jak dalece jesteśmy gotowi poświęcić własne dobro dla dobra innych i odnaleźć osoby, w stosunku do których możemy świadczyć pomoc. Wydaje się, że osób potrzebujących pomocy jest dużo w każdym środowisku. Możemy zatem spełniać swój obowiązek pomagając osobom starszym, niedołącznym czy kalekim mieszkającym w naszym otoczeniu, możemy działać w sposób dający znaczne rezultaty przy jednoczesnym małym nakładzie energii czy finansów. „Jeśli ktoś gotów jest świadczyć pomoc, znajdzie sposoby działania, które dadzą efekty szybkie, niewątpliwe i konkretne. Trzymać się tylko trzeba zasady *first things first* i strzec tego, co Kant nazywał „górnolotną fantastycznością”. Sprawy niewątpliwe załatwiać od razu, a wątpliwe pozostawić bez rozstrzygnięcia, choćby tak długo, póki nie załatwimy tych pierwszych.”⁹⁰.

⁸⁸ J. Hołówka, *O pomocy w potrzebie*, s. 47

⁸⁹ Tamże, s. 47.

⁹⁰ Tamże, s. 48.

1.5.1. Komu mamy obowiązek pomagać?

Powyższe rozważania skłaniają do zastanowienia nad jeszcze jedną kwestią: czy mamy obowiązek pomagania obcym ludziom, gdy ich życie jest zagrożone? W 1972 roku Peter Singer publikacją swojego artykułu *Famine, Affluence and Morality*⁹¹ wywołał dyskusję dotyczącą problemu pomocy obcym, opisując sytuację dziewięciu milionów bengalskich uchodźców z ówczesnego wschodniego Pakistanu, którzy uciekając przed prześladowaniami, żyli w bardzo ciężkich warunkach sanitarnych, bez dostępu do pożywienia, wody czy opieki medycznej. W artykule Singer stawia mocną tezę o moralnym obowiązku niesienia pomocy uchodźcom. Stwierdza, że jeżeli uznamy śmierć i cierpienie za coś złego oraz jeśli w naszej mocy jest zapobieżenie złym wydarzeniom bez potrzeby poświęcania czegokolwiek o porównywalnej wartości moralnej, to mamy obowiązek to zrobić⁹². Ilustracją jego rozumowania jest przykład tonącego w stawie małego dziecka, które dostrzega idąc na wykład⁹³. Dla większości osób oczywistym jest, że poświęcenie garnituru i butów oraz odwołanie wykładu jest niczym w porównaniu z uratowaniem życia tonącego dziecka. Odmowa pomocy w takim przypadku, dla wielu oznaczałaby coś moralnie nagannego. Jak przekonuje Singer, taki tok rozumowania należy przyjąć także wobec problemu pomocy osobom skrajnie ubogim, umierającym z niedożywienia, w wyniku chorób i braku dostępu do podstawowych środków sanitarnych. W myśl tej zasady, jeżeli dysponujemy pewną kwotą pieniędzy, którą możemy przekazać organizacjom charytatywnym (PAH, UNICEF) na pomoc dla głodujących dzieci w Afryce, powinniśmy to zrobić, bo jeśli przeznaczymy te środki na zaspokojenie własnych drugorzędnych potrzeb, będziemy tak samo winni śmierci tych dzieci, jak w przypadku zaniechania pomocy tonącemu w stawie dziecku. Zdaniem Singera nieświadomość i przesady moralne wpływają na to, że nie rozpoznajemy prawidłowo swoich zobowiązań moralnych względem innych mieszkańców świata.

Zdanie Singera zdają się podzielać również inni filozofowie. Peter Unger w swojej książce *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*⁹⁴, utrzymuje, że ludzie w krajach rozwiniętych są moralnie zobowiązani do poświęceń, mających na celu niwelowanie ludzkich cierpień i przedwczesną śmierć mieszkańców Trzeciego

⁹¹ P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, w: „Philosophy and Public Affairs” (1), 1972, s. 229-243.

⁹² Tamże, s. 233; por. także P. Singer, *Etyka Praktyczna*, przeł. A Sagan, Warszawa 2007, s. 220 i nast.

⁹³ Tamże, s. 231.

⁹⁴ P. Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford 1996.

Świata. Stawia również tezę, że przewinienia, takie jak oszustwo, kradzież czy kłamstwo są dopuszczalne, a nawet moralnie słuszne, jeżeli prowadzą do złagodzenia cierpienia ludzi Trzeciego Świata. Niwelowanie w taki sposób cierpień ludzi ubogich, jest według Ungera, warunkiem koniecznym, by ludzie z krajów rozwiniętych żyli w sposób moralny⁹⁵. Czy można jednak oczekiwać od kogokolwiek, by czynił zło w celu zapobieżenia innemu złu? Odpowiedzialność za skutki naszych działań zdaje się być oczywista, najczęściej będąc świadkami zła i mając możliwość przeciwdziałania mu, uważamy, że powinniśmy zrobić wszystko, by do niego nie dopuścić. Wydaje się jednak, że nie powinniśmy dopuszczać do zła w celu redukcji innego. W pierwszej kolejności powinniśmy przestrzegać kodeksu etycznego, czyli zbioru ustalonych, koherentnych i powiązanych ze sobą zasad, ponieważ to prowadzi do optymalnych skutków, chyba żeby lepsze skutki przyniosło złamanie reguły, niż jej przestrzeganie. Można wyobrazić sobie sytuacje, w których złamanie reguły prawdomówności spowoduje lepsze skutki niż powiedzenie prawdy, zgodnie z maksymą: „jeśli prawdą masz zgubić człowieka, to kłam”. W wyjątkowych sytuacjach można ominąć zasady moralne w celu osiągnięcia najlepszych rezultatów. Działanie takie można uznać za słuszne, jeśli nie istnieje alternatywne wyjście, które doprowadzi do takiej samej lub większej ilości dobra, co złamanie reguły. Nadmienić należy, że są to sytuacje zupełnie wyjątkowe, kiedy w grę wchodzi takie wartości jak ludzkie zdrowie czy życie.

Problem opisany przez Singera, przywołuje na myśl również biblijną przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie (Łk 10:30-37)⁹⁶. Wędrowiec nie waha się postąpić

⁹⁵ Unger przedstawia w książce hipotetyczne scenariusze zachowań ludzkich, por. przykłady „The Vintage Sedan” i „The Envelope”. W obydwu przypadkach moralność zmusza nas do złożenia ofiary; by uwypuklić problem i przedstawić swój punkt widzenia, autor posiłkuje się również „Dylematem wagonika”. Unger twierdzi, że czynniki psychologiczne przesłaniają pytania moralne i że nasze moralne intuicje, dotyczące problemów, takich jak te zaprezentowane przez autora, zapewniają niewłaściwy ogląd na nasze prawdziwe wartości moralne. Barry Smith and Berit Brogaard, piszący pod pseudonimem Nicola Bourbaki, zauważają, że argument Ungera podważa podejście do obrony przed aborcją wysunięte przez Judith Jarvis Thomson w jej słynnym eksperymencie myślowym „Skrzypek”, zob. *A Defense of Abortion*, w: “Philosophy and Public Affairs”, Vol. 1, no. 1, 1971, s. 47-66, przedrukowany później w: “Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics” 5th ed., ed. Ronald Munson (Belmont; Wadsworth 1996), s. 69-80. Zgodnie z założeniami Ungera, Smith i Brogaard wskazują na szereg scenariuszy, w których prawo kobiety do decydowania o tym, co się dzieje w jej ciele, wydaje się być przeważone przez prawo do życia skrzypka.

⁹⁶ *Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań – Warszawa 1990, s.1195.

inaczej niż ci, którzy wcześniej mijali obojętnie pokrzywdzonego, leżącego na drodze człowieka. Samarytanin jako jedyny zatrzymuje się, by udzielić pomocy pobitemu i ograbionemu przez zbójców człowiekowi. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, moralny obowiązek niesienia pomocy potrzebującemu spoczywa na każdym, kto jest świadkiem podobnego nieszczęścia. Nie każdy jednak przyzna, że obowiązek moralny, będący zarazem aktem miłosierdzia, powinien być prawnie usankcjonowany.

Judith Jarvis Thomson w eseju *A Defence of Abortion*⁹⁷, nakłania czytelników, by spróbowali wyobrazić ją sobie jako osobę śmiertelnie chorą, dla której jedynym re-medium i szansą na wyzdrowienie miałyby być dotknięcie jej czoła przez Henry'ego Fondę⁹⁸. Jak stwierdza autorka, byłoby bardzo „miło” ze strony Fondy, jeżeli zechciałby z własnej woli przylecieć do niej, by ją uzdrowić, ale byłoby znacznie „mniej miło”, gdyby został on do tego zmuszony, np. przez znajomych autorki. Jak podkreśla Thomson, nie możemy oczekiwać, domagać się lub egzekwować od kogoś na drodze prawnej, by postępował w sposób miłosierny.

W swoim eseju Thomson przytacza przykład nieudzielenia pomocy przez grupę obserwatorów. Sprawa z 1964 roku dotyczyła Kitty Genovese zamordowanej przed swoim domem w Nowym Yorku na oczach trzydziestu ośmiu świadków, z czego ani jedna osoba nie wezwała pomocy. Z moralnego punktu widzenia, zachowanie świadków większość oceniłaby zapewne jako naganne, trzeba mieć jednak na uwadze, że prawo anglosaskie nie obliguje świadków do udzielania czy wezwania pomocy, a co za tym idzie nieudzielenie pomocy nie łączy się z jakimikolwiek sankcjami. Nie ponosi skutków prawnych ten, kto nie wzywa i nie udziela pomocy chyba, że jest do tego zobligowany ze względu na pełnione funkcje czy role społeczne. Natomiast w amerykańskim prawodawstwie, odnajdziemy zapisy regulujące kwestie związane z niesieniem pomocy zatytułowane jako „*Good Samaritan Law*”, mające zastosowanie w większości stanów i regulujące sytuację prawną osób dobrowolnie niosących pomoc osobom obcym w przypadkach nagłych nieszczęść i wypadków. Prawo to zakłada domniemaną zgodę osoby nieprzytomnej na udzielenie jej pomocy. Jeżeli zaś ktoś udzielając pomocy w sytuacji krytycznej dochowuje wszelkiej staranności, powinien być całkowicie zwolniony z odpowiedzialności odszkodowawczej względem osoby potrzebującej, w przy-

⁹⁷ J.J. Thomson, *A Defence of Abortion*, w: „*Philosophy and Public Affairs*”, Vol. 1, no. 1, 1971, s. 47-66.

⁹⁸ Tamże, s. 55.

padku popełnienia błędu, pod warunkiem, że niesiona przez niego pomoc jest bezinteresowna i nie oczekuje on zadośćuczynienia.

Sprawa udzielania bądź zaniechania udzielenia pomocy nieco inaczej wygląda w prawie europejskim, gdzie niepowiadomienie odpowiednich organów o przestępstwie, nieudzielenie lub nie wezwanie pomocy łączy się zazwyczaj z dotkliwymi sankcjami prawnymi. Gdyby historia Kitty Genovese wydarzyła się w Polsce, świadkowie zajścia mogliby być postawieni przed sąd z zarzutami grożącymi pozbawieniem wolności do 3 lat (art. 240 § 1 K.K.).

Artykuł 162 Kodeksu Karnego dokładnie wyłuszcza kto jest zobligowany do niesienia pomocy:

§1. Kto człowiekowi znajdującemu się w położeniu grożącym bezpośrednim niebezpieczeństwem utraty życia albo ciężkiego uszczerbku na zdrowiu nie udziela pomocy, mogąc jej udzielić bez narażenia siebie lub innej osoby na niebezpieczeństwo utraty życia albo ciężkiego uszczerbku na zdrowiu, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3.

§2. Nie popełnia przestępstwa, kto nie udziela pomocy, do której jest konieczne poddanie się zabiegowi lekarskiemu albo w warunkach, w których możliwa jest niezwłoczna pomoc ze strony instytucji lub osoby do tego powołanej.

Powyższe dociekania dowodzą, że regulacje prawne dają obywatelom wyraźne wskazówki do jakiej pomocy są zobligowani przez prawo. Ale skoro jednostki są zobligowane do niesienia pomocy, to można słusznie oczekiwać, że pomocy w pewnym zakresie powinno również udzielać państwo, w którym żyjemy. Dlatego też kwestiami bezpieczeństwa narodowego, likwidacją szkód wywołanych katastrofami naturalnymi, opieką nad osobami poszkodowanymi żywiołami, opieką konsularną, ale też opieką nad osobami starszymi, samotnymi, sierotami, osobami niesamodzielnymi życiowo, zajmuje się w większości przypadków państwo. Co wynika z regulacji prawnych, ale także z zasad sprawiedliwości społecznej.

Wywołaną przez Singera dyskusję dotyczącą pomocy obcym, można by w tym miejscu podsumować następująco:

- 1) Niesienie pomocy przez indywidualne osoby należy wyłącznie do zakresu i poczucia ich obowiązków moralnych.

- 2) Kwestia niesienia pomocy na rzecz innych państw jest kwestią dobroczynności czy miłosierdzia, a nie sprawiedliwości^{99 100}. Z tego zaś wynika, że:
- 3) Dobrze jest pomagać obcym, ale nie jesteśmy w żaden sposób do niesienia takiej pomocy zobowiązani i nikt nie może wysuwać żadnych żądań w tym względzie.

1.5.2. Granice pomocy a zarzut asymetrii moralnej

Kategoryczne wyłączenie wszystkich, którzy nie dzielą przynależności narodowej z kręgu pewnych zobowiązań, prowadzi do asymetrii moralnej: „Jeżeli założymy, że A, B i C mają takie same zobowiązania moralne względem siebie nawzajem, a następnie uznamy, że A i B weszły we wzajemną relację tworząc własny związek, z którego wynikają zobowiązania moralne, to wówczas mamy problem asymetrii moralnej. A i B będą winni sobie nawzajem więcej niż są winni C. Natomiast C będzie winne tyle samo A i B, ile winni byli sobie A, B i C w sytuacji sprzed stworzenia relacji. Problem polega na tym, że uznanie specjalnych zobowiązań moralnych wynikających z relacji A i B, pozwala im dawać pierwszeństwo w swych moralnych zobowiązaniach pozytywnych, jak i negatywnych względem siebie, kosztem osoby trzeciej. Jeśli osoba trzecia pozbawiona jest dodatkowych relacji, będzie ona podwójnie poszkodowana – z racji braku relacji oraz z racji większych zobowiązań względem innych niż inni (będący w relacji) mają względem niej. Ilustrując to przykładem, jeśli C i B będą potrzebowały pomocy, A będąca w specjalnej relacji z B, będzie zobowiązana udzielić pomocy najpierw B, a także udzielić jej większej pomocy niż C (kosztem większego poświęcenia). Ponadto jeśli B będzie w dużym zagrożeniu, A może mieć obowiązek ratować B nawet kosztem szkody wyrządzonej C, jeśli tylko zagrożenie B jest od tej szkody większe. Tymczasem C, ma taki sam obowiązek moralny by ratować B jak kogokolwiek innego i nie może robić tego kosztem kogokolwiek innego. Innymi słowy istnieje pewna asymetria moralna w dystrybucji praw i obowiązków pomiędzy stronami”¹⁰¹.

⁹⁹ Por. T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, w: „Philosophy and Public Affairs” (33) 2005, s.119 i nast.

¹⁰⁰ Por. M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 64 i nast.

¹⁰¹ Argumentacja odtworzona na podstawie S. Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford 2008, s. 83-86, za: M. Soniewicka, *Zobowiązania*

Zarzut asymetrii moralnej może być zilustrowany wieloma przykładami napotkanymi na gruncie relacji międzynarodowych. Często możemy się spotkać ze stosowaniem podwójnych standardów względem „swoich i obcych”. Jak bowiem inaczej nazwać działanie Izraela, który podczas suszy w Etiopii, pomagał wyłącznie etiopskim Żydom; jak określić działania Unii Europejskiej w zakresie pomocy w postaci dopłat bezpośrednich w różnej wysokości dla rolników różnych narodowości; niedawno dopiero zniesione wize dla Polaków do Stanów Zjednoczonych, czy wreszcie różne podejście w sposobie naliczania opłat i stypendiów dla cudzoziemców na uczelniach. Nasuwa się tu pytanie czy stosowanie podwójnych standardów względem swoich i obcych można jakoś uzasadnić?

By uporać się z problemem granic obowiązku pomagania innym i zmierzyć się z zarzutem asymetrii moralnej, warto jak sądzę, zacząć od podziału obowiązków moralnych, jakiego dokonał Sandel¹⁰², który wyróżnił:

- 1) obowiązki naturalne lub też uniwersalne;
- 2) partykularne, dobrowolne zobowiązania, ale wymagające zgody;
- 3) partykularne zobowiązania specjalne, wynikające z pewnych relacji, niewymagające przyjęcia czy naszej zgody.

Obowiązki naturalne mają uniwersalny charakter i możemy do nich zaliczyć wszelkiego rodzaju zakazy zobowiązujące nas do nie czynienia krzywdy innym. Przykładem takiego obowiązku jest chociażby ogólnie znana zasada „nie zabijaj” obowiązująca wszystkich w jednakowym stopniu. Partykularne, dobrowolne zobowiązania to wszelkie zobowiązania wynikające z zawartych umów czy złożonych przyrzeczeń i obietnic – tak jak w przypadku zobowiązania zwrotu pożyczki, względem osoby, od której coś pożyczyliśmy, a nie w stosunku do jakiegokolwiek innej osoby, słusznie więc zobowiązania takie wymagają naszej akceptacji. Wyróżnione partykularne zobowiązania specjalne, to zobowiązania względem konkretnych osób lub instytucji, wynikające z relacji i wcale nie muszą oznaczać, że się na nie zgadzamy lub podejmujemy je dobrowolnie. Do zobowiązań takich zaliczyć możemy obowiązek płacenia podatków, obowiązek płacenia alimentów, opieki nad niedołączonymi rodzicami, czy obowiązek chodzenia do szkoły.

moralne wobec naszych i wobec obcych – komu mamy obowiązek pomagać?, w: „Diametros” nr 26, 2010, s. 178–179.

¹⁰² M. Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do?*, Allen Lane 2009, s. 225.

Przytoczony za Sandel'em podział pomoże nam w rozwiązaniu problemu sklasyfikowania rodzaju zobowiązań polegających na udzielaniu pomocy obcym. Naturalny obowiązek o uniwersalnym charakterze został zilustrowany przez Singera, a dotyczył tonącego w stawie małego dziecka. Uniwersalny charakter tego obowiązku polega na tym, że niezależnie od tego, czy jesteśmy spokrewnieni z tonącym dzieckiem, czy je znamy, czy też jest nam ono zupełnie obce, to w jednakowym stopniu czujemy się zobowiązani do niesienia pomocy. Dylemat polegający na pierwszeństwie udzielenia pomocy mógłby się pojawić, gdyby w jednym czasie tonęło dwoje dzieci, z czego jedno jest moje, zaś z drugim nie jestem spokrewniony. Wówczas doszłoby do konfliktu uniwersalnych obowiązków z zobowiązaniami specjalnymi wynikającymi z relacji. Możemy sobie bowiem wyobrazić sytuację, w której ratujemy własne dziecko w pierwszej kolejności, okazać się jednak może, że nie zdążę uratować drugiego dziecka. O ile konflikt ten dałoby się prawdopodobnie usprawiedliwić i zrozumieć, to w sytuacji, gdybyśmy byli zmuszeni pozbawić życia inną osobę, by uratować własne dziecko, ciężko byłoby moralnie usprawiedliwić takie postępowanie, choć dla wielu takie właśnie rozwiązanie wydałoby się zrozumiałe. Wydaje się zatem, że asymetrii moralnej nie da się uniknąć na gruncie partykularyzmu moralnego, można tylko podejmować próby jej ograniczania.

Powyższe kazusy mają też swój odpowiednik w odniesieniu do całych nacji czy też w skali międzynarodowej, jak w przypadku etiopskich Żydów, którym Izrael udzielił pomocy w czasie suszy. I wydaje się zrozumiałe, że w sytuacji, gdy pomoc może być świadczona tylko dla części osób dotkniętych suszą, państwo izraelskie wykaże większą solidarność względem swoich rodaków i to im w pierwszej kolejności zaoferuje wsparcie. Niemniej jeżeli okazałoby się, że można było uratować znacznie więcej istnień, a pomoc została skierowana wybiórczo, to postępowanie takie uznałibyśmy co najmniej za moralnie niewłaściwe, jeśli nie naganne, choć rodzi się tu od razu pytanie: czy moglibyśmy uznać zachowanie takie także za niesprawiedliwe.

Uniwersaliści i partykularyści wypracowują własne stanowiska w kwestii hierarchii zobowiązań. Ci pierwsi stoją na stanowisku, że niesprawiedliwe jest nieudzielenie pomocy obcym, gdy tej pomocy mogliśmy udzielić, pod warunkiem, że uznamy, iż wszyscy mieszkańcy Ziemi są współzależni od siebie na tyle, by móc zastosować zasady sprawiedliwości do świata jako całości. Partykularyści zaś twierdzą, że nieudzielenie pomocy, gdy było to możliwe, jest niesprawiedliwe, jeżeli uznamy, że mieszkańcy Ziemi wytworzyli taki rodzaj wspólnoty gatunkowej i poczucie solidarności, która wy-

zwala w ludziach empatię nakazującą niesienie pomocy, gdy innych dotyka nieszczęście. Obydwa stanowiska nie dają nam jednak jasnego oglądu i odpowiedzi na pytanie o zakres należnej pomocy obcym osobom.

Pomoc międzynarodowa chętnie jest dystrybuowana do krajów dotkniętych katastrofami lub klęskami żywiołowymi. Pomoc ta ma zazwyczaj charakter humanitarny, wynikający z solidarności międzyludzkiej, jest dobrowolna i nieumocowana w prawie, choć wydaje się, że regulacje prawne dotyczące pomocy międzynarodowej mogłyby przyspieszyć niesienie pomocy poszkodowanym nacom. Co więcej, usuwanie skutków poważnych katastrof ekologicznych, tak jak w przypadku wybuchu reaktora w czarnobylskiej elektrowni jądrowej w 1986 roku czy eksplozji platformy wiertniczej *Deep Water Horizon* w 2010 roku, wydaje się być sprawą priorytetową, leżącą w interesie wielu, jeśli nie wszystkich narodów.

Pomoc w niwelowaniu skutków katastrof ekologicznych i klęsk żywiołowych, tak jak udzielenie azylu ofiarom prześladowań lub wojen, ma raczej charakter doraźny¹⁰³. Inaczej jest w przypadku niesienia pomocy długofalowej, mającej na celu np. zwalczanie ubóstwa na świecie¹⁰⁴. Ubóstwo¹⁰⁵ to stan, w jakim znalazły się jednostki lub nawet całe społeczności¹⁰⁶. Zwalczanie ubóstwa nie polega na jednorazowej, doraźnej pomocy poszczególnych państw czy organizacji humanitarnych. Wielu badaczy od lat próbuje odpowiedzieć na pytanie, jakie czynniki przesądzają o bogactwie lub biedzie krajów. Współcześnie rozważaniami dotyczącymi przyczyn ubóstwa na świecie zajmuje się wielu znamienitych ekonomistów wyróżnionych nagrodą Nobla (m.in. Gunnar Myrdal, Robert Solow, czy Angus Deaton). Jednym z przedstawicieli tego wybitnego grona jest również Amartya Kumar Sen, który w swoich badaniach łączy elementy ekonomiczne, etyczne i filozoficzne. Przewodnym zagadnieniem jego prac jest ubóstwo oraz

¹⁰³ Artykuł 14 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 roku mówi, że „Każdy człowiek ma prawo ubiegać się o azyl i korzystać z niego w innym kraju w razie prześladowania”. Zdarza się zatem też tak, że pomoc polegająca na udzieleniu azylu uchodźcom jest długofalowa, jak w przypadku biednego Pakistanu, który w latach osiemdziesiątych przyjął na teren północno-zachodniej, przygranicznej prowincji, 2,8 miliona afgańskich uchodźców. 7 lat pobytu uchodźców na tamtym terenie doprowadziło chociażby do dewastacji stoków, z których zostały powycinane drzewa, by zapewnić opał dla uchodźców.

¹⁰⁴ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 209-218.

¹⁰⁵ Terminu „ubóstwo” używam zamiennie z terminem „bieda”.

¹⁰⁶ Zob. T. Pogge, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2008.

ograniczenia rozwoju. Krytykuje on mierzenie ubóstwa kategoriami dochodu, proponuje alternatywę wobec takiego ujęcia poprzez wprowadzenie pojęcia zdolności (capabilities) i funkcjonowania (functionings).

Sen definiuje ubóstwo jako „niedostatek minimum elementarnych zdolności”¹⁰⁷. Podkreśla, że można interpretować ubóstwo również w kategoriach normatywnych i wprowadzić na płaszczyznę moralną. Skorelowanie myśli etycznej z ekonomiczną powoduje, podkreśla Sen, że ciężko jest w jednoznaczny sposób wskazać kto jest człowiekiem ubogim, a co za tym idzie powinniśmy raczej pytać o to, czego osobom ubogim brak¹⁰⁸. By ukazać zawłość pojęcia ubóstwo, Sen posługuje się przypowieścią o Annapurnie, która pragnie doprowadzić do świetności zaniedbany ogród. Zadanie jest proste, zatem młoda kobieta postanawia zaoferować jednakowe wynagrodzenie jednej z trzech bezrobotnych osób: Dinu, który ma najniższe dochody, ale zdążył już przywyknąć do życia w biedzie; Bishano, który utracił niedawno swój majątek i, co prawda, ma nieco wyższe dochody niż Dinu, ale jeszcze nie zdążył się przyzwyczaić do życia w niższym standardzie; oraz Rogini, która jest jedyną kobietą ubiegającą się o pracę i która, podobnie jak Dinu, jest przyzwyczajona do ubóstwa, choć nie jest najuboższą i najmniej szczęśliwą spośród konkurentów, to pieniądze z wynagrodzenia za pracę pozwoliłyby jej wyleczyć chorobę, na którą cierpi od dzieciństwa¹⁰⁹.

Annapurna uznała, że najlepszym kryterium wyboru będzie kryterium dochodowe. Przyjęła, że najlepszym wyborem będzie zatrudnienie najuboższej osoby. Wybór padł zatem na Dinu, który ma najniższe dochody. Jeżeli jednak zmienilibyśmy kryterium z dochodowego na kryterium szczęścia, to wówczas pracę otrzymałby Bishano. Jeżeli zaś porównywalibyśmy czyja jakość życia zmieni się w największym stopniu, wówczas posadę otrzymałaby Rogini, ponieważ zarobione pieniądze pozwoliłyby jej na podjęcie terapii i wyleczenie z przewlekłej choroby. Sen jest przekonany, że to właśnie na Rogini powinien paść wybór, odiera on tym samym argumenty wynikające z egalitaryzmu zasobów, który to, podobnie jak Annapurna, uznałby, że Dinu jest najuboższą osobą. Autor polemizuje także z założeniami utylitaryzmu, który nakazuje maksymali-

¹⁰⁷ A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 23.

¹⁰⁸ D. Zwarthoed, *Zrozumieć biedę. John Rawls – Amartya Sen*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 39.

¹⁰⁹ A. Sen, *Rozwój i wolność*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 69–70.

zację szczęścia. Zatem Bishano, jako osoba najmniej szczęśliwa zasługiwałaby na tę posadę¹¹⁰.

Sen wskazuje, że ubóstwo może mieć różne oblicza, a analizy tego zjawiska nie powinny się opierać na porównywaniu ubogich z bogatymi, lecz ubogich z ubogimi¹¹¹. Ponadto uważa, że definicja ubóstwa powinna być osadzona na płaszczyźnie etycznej. Przykład z Annapurną skłania do wniosku, że w zależności od przyjętego kryterium zmienia się nasze postrzeżenie ubóstwa¹¹².

Sen negatywnie odnosi się do mierzenia biedy wskaźnikami dochodowymi, jest bowiem przekonany, że kategoria dochodu nie odzwierciedla sytuacji osób biednych. Dochód jest wielkością relatywną i nie obrazuje jakości życia, tłumaczy Sen. Ten sam dochód w państwach o różnym stopniu rozwoju będzie nas plasował w zupełnie innych klasach społecznych. Posiadając pewien dochód w niezamożnym kraju można być postrzeganym jako osoba dobrze sytuowana i wieść spokojne życie przedstawiciela klasy średniej bądź wyższej, podczas gdy ten sam dochód w państwie wysoko rozwiniętym, o wysokim standardzie życia, pozwoli nam na marną egzystencję i sprowadzi nas do klasy osób ubogich. W krajach mniej zamożnych społeczeństwu łatwiej jest się pogodzić z brakiem dóbr uznanych za luksusowe, które w tym samym czasie w krajach wysoko rozwiniętych uznane są za dobra podstawowe¹¹³.

Sen przekonuje, że ubóstwo winno być mierzone kategoriami zdolności i funkcjonowania. Argumentami przemawiającymi za badaniem zjawiska ubóstwa z uwzględnieniem kategorii zdolności jest fakt, że badanie możliwości ludzi skupia się na poważnych niedostatkach, nie zaś na kategoriach instrumentalnych, takich jak wysokość dochodu oraz fakt, że potencjał do przemiany dochodu w realne możliwości w różnych społeczeństwach może być inny; miara ubóstwa, przekonuje dalej Sen, powinna uwzględniać również inne – poza dochodowe czynniki, takie jak wiek, zdrowie, płeć, czy miejsce zamieszkania¹¹⁴.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ D. Zwarthoed, *Zrozumieć biedę. John Rawls – Amartya Sen*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 39.

¹¹² Tamże, s. 40–43.

¹¹³ P. Bagiński, *Amartya Sen i jego koncepcja wyjścia ze stanu ubóstwa poprzez poszerzenie zakresu wolności*, w: „Dialogi o rozwoju”, nr 7, 2007, s. 64.

¹¹⁴ A. Sen, *Rozwój i wolność*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 105–106.

Drugą kategorią, obok zdolności, z jaką Sen proponuje analizować ubóstwo, jest funkcjonowanie. „Istotne funkcjonowania, pisze Sen, mogą być bardzo różnorodne, począwszy od tak elementarnych jak należyte odżywianie się, cieszenie się dobrym zdrowiem, ustrzeżenie się możliwych do uniknięcia chorób i przedwczesnej śmierci, po osiągnięcia bardziej złożone – bycie szczęśliwym, poczucie godności, uczestnictwo w życiu społecznym itd.”¹¹⁵. Zespół dostępnych kierunków funkcjonowania organizuje byt każdego człowieka, jako że „odzwierciedla wolność wyboru spośród różnych dróg życia”¹¹⁶, tak jak indywidualny budżet obrazuje zbiór dóbr, jakie może nabyć konsument¹¹⁷. Sen jest zdania, że system demokratyczny oraz swobody polityczne korzystnie wpływają na rozwój oraz sprzyjają zwalczaniu ubóstwa, które uważa za jedną z przyczyn zniewolenia ludzi. „Rozwój wymaga usunięcia głównych źródeł zniewolenia: ubóstwa oraz tyranii, skąpych możliwości gospodarowania oraz systematycznych społecznych represji, braku społecznych zabezpieczeń oraz nietolerancji czy nadmiernych ingerencji państwa represyjnego”¹¹⁸, przekonuje Sen. Swoje przekonanie o dobroczynnym wpływie swobód politycznych i demokracji na zwalczanie biedy opiera na obserwacji, że w państwach wielopartyjnych o ustroju demokratycznym, zarówno bogatych, jak i biednych, klęski głodowe nie doświadczają ludności. Pomimo faktu, że zjawisko głodu obejmuje zazwyczaj nie więcej niż 5% populacji danego kraju, to zdaniem Sena, partie polityczne i tak mają swój interes, by przeciwdziałać temu zjawisku. Inaczej niż w systemach opartych na rządach totalitarnych, gdzie ubóstwo i głód społeczeństwa nie wpływa na dobrostan rządy. W demokratycznie rządzonym państwie, brak reakcji władzy na niepożądane zjawisko, łączy się z utratą znakomitej części elektoratu. Nie wielu chciałoby poprzeć partię niewrażliwą na sytuację najbiedniejszych¹¹⁹.

„Nie pytaj mnie czym jest ubóstwo, bo spotkałeś je poza moim domem. Spójrz na dom i policz liczbę dziur. Spójrz na naczynia i ubrania, które noszę. Spójrz na

¹¹⁵ A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 55.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże, s. 56.

¹¹⁸ A. Sen, *Rozwój i wolność*, s. 17–18.

¹¹⁹ A. Sen, *Racjonalność i wybór społeczny*, w: „Elementy teorii wyboru społecznego”, red. G. Lissowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 64–72.

wszystko i zapisz co widzisz. To co widzisz, to ubóstwo”¹²⁰. Słowa ubogiego Kenijczyka obrazują czym jest bieda. Jest to zjawisko wielowarstwowe, które powinno być analizowane przez pryzmat rzeczywistych braków i problemów, z jakimi borykają się osoby dotknięte ubóstwem. Należy mieć na względzie wiele aspektów, jakie łączą się ze statusem osoby ubogiej, takich jak ostracyzm społeczeństwa, poczucie bezsilności, upokorzenie. Upatrywanie przyczyn ubóstwa wyłącznie w sytuacji ekonomicznej wydaje się być niewystarczające i może prowadzić do błędnej oceny zarówno ubóstwa, jak i dobrobytu. Co w następstwie może skutkować źle zaadresowaną pomocą. Ubóstwo i dobrobyt będą skrajnie różnie definiowane przez osoby wywodzące się z różnych środowisk. Dobrobyt jest zupełnie inaczej rozumiany przez osobę wywodzącą się z kraju wysoko rozwiniętego, gdzie społeczeństwo jest bogate i przyzwyczajone do wygód, niż przez osobę, która pochodzi z biednego kraju o niskim standardzie życia, dla której standardowe przedmioty osób bogatych, takie jak komputer czy samochód, mogą być postrzegane jako luksusowe. Wydaje się, że analiza ubóstwa, w oparciu o wprowadzone przez Sena pojęcia funkcjonowania i zdolności, ukazały rzeczywiste przyczyny ubóstwa. Dzięki ukazaniu innego oblicza ubóstwa i rzeczywistych problemów osób dotkniętych biedą, Sen wykazał, że pomoc ubogim powinna być celowana w inne, niż dotychczas, potrzeby¹²¹.

Pomoc w zwalczaniu ubóstwa wydaje się mieć charakter zobowiązań specjalnych, to zaś rodzi pytanie: w jakiej kolejności i komu powinniśmy pomagać, skoro, jak twierdzi Majid Rajnehma: „liczba ludzi biednych i sposobów postrzegania biedy jest tak wielka, jak liczba samych ludzi. Ta fantastyczna różnorodność przypadków, w których w różnych kulturach i językach nazywa się kogoś biednym sprawia, że koniec końców wszystko i wszystkich na Ziemi można by na jakiejś zasadzie nazwać biednymi”¹²²

¹²⁰ *World Development Report 2000/2001. Attacking Poverty*, Oxford University Press, New York 2001, s. 3, za: D. Szymczak, *Wprowadzenie do problemu ubóstwa w ujęciu Amartyi Kumara Sena. Wymiar etyczny*, w: „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, Vol. 19, No. 3, September 2016, s. 98.

¹²¹ Zob. także: T. Kwarciński, *Komu pomóc w pierwszej kolejności? Decyzje dotyczące udzielania pomocy ubogim w świetle Amartyi K. Sena badań nad ubóstwem*, w: „Prakseologia”, nr 146, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2006, s. 31-51.

¹²² M. Rajnehma, *Bieda*, „Dialogi o Rozwoju” 2007, nr 7, s. 35, za: D. Szymczak, *Wprowadzenie do problemu ubóstwa w ujęciu Amartyi Kumara Sena. Wymiar etyczny*, w: „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, Vol. 19, nr. 3, 2016, s. 87.

1.5.3. Kto komu powinien pomagać

Odpowiedzialność za niesienie pomocy lub zaniechanie jej udzielenia każe nam rozróżnić działanie od zaniechania, bliskich od dalekich¹²³. Odpowiedzialność jest stopniowalna, co wynika z potrzeby porządkowania świata moralnego oraz pełnionych w nim ról. By uczynić pomoc możliwą do spełnienia, musimy wziąć pod uwagę specyfikę poszczególnych warstw moralności¹²⁴. Przypisanie odpowiedzialności za dochowanie lub zaniechanie obowiązków na gruncie prawa, wymaga od nas przypisania obowiązków konkretnym podmiotom. Zatem, jeżeli zgodzimy się co do stwierdzenia, że istnieje obowiązek niesienia pomocy, należy też ustalić kto i w jakim zakresie powinien taką pomoc świadczyć. Wenar stoi na stanowisku, że odpowiedzialność za niesienie pomocy, w sytuacjach ratowania życia i zapewnienia podstawowych potrzeb życiowych, jest nieograniczona i do momentu aż zostanie dopełniona przechodzi z jednych podmiotów na następne¹²⁵. Nieco inne spojrzenie na problem odpowiedzialności za udzielanie pomocy przyjmuje Miller, który twierdzi, że odpowiedzialność ta spoczywa na podmiotach, które spełniają pewne warunki: pozostają w jakiejś relacji z potrzebującymi lub są z nimi w jakikolwiek sposób powiązani¹²⁶. Niezależnie od stanowisk prezentowanych przez tych myślicieli, warto rozważyć argumenty, które są podnoszone przy okazji przypisywania obowiązków oraz określania czy też stopniowania odpowiedzialności. Jednym z najważniejszych argumentów wydaje się być argument z odpowiedzialności za wyrządzone zło. Wnioskujemy z niego, że w pierwszej kolejności odpowiedzialność niesienia pomocy spoczywa na tym, który przyczynił się do cudzej krzywdy lub czerpał z niej korzyści. Niemniej zauważyć należy, iż chodzi tu nie tyle o odpowiedzialność udzielenia pomocy, co o obowiązek naprawienia krzywdy i zadośćuczynienia za wyrządzone zło. Obowiązek rekompensaty za wyrządzone krzywdy nie budzi wielu kontrowersji, jeśli mamy na uwadze jednostki; wiele więcej emocji i kontrowersji rodzi się wówczas, gdy rekompensata taka miałaby być obowiązkiem spoczywającym na pewnej zbiorowości. Debaty dotyczące istnienia takiego obowiązku

¹²³ Por. S. Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, s. 36 i nast.; por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 235-248.

¹²⁴ T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, w: „Philosophy and Public Affairs”, (33) 2005, s.132.

¹²⁵ L. Wenar, *Responsibility and Severe Poverty*, w: “Freedom from Poverty as a Human Right”, T. Pogge (red), UNESCO and Oxford University Press 2007, s. 266.

¹²⁶ D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford 2007, s. 81-109.

toczą się do dziś. Dyskusje dotyczą chociażby obowiązku wypłat odszkodowań i reparacji wojennych czy odszkodowań, jakie rząd amerykański miałby wypłacać potomkom niewolników, albo rząd australijski za porwania dzieci Aborygenów. Etyka partykularystyczna odpowiedzialność zbiorową upatruje w przynależności do konkretnego narodu, który tworzy historię, jest ciągłością losów i niesie za sobą pewne dziedzictwo. Z gruntu zaś etyki uniwersalistycznej odpowiedzialność narodowa, czy też zbiorowa, jest uzasadniona poprzez odwołanie do korzyści, jakie czerpią obywatele kraju, który przyczynił się do powstania szkody lub czerpał z powstałej szkody korzyści. Argument odwołujący się do czerpania wspólnych korzyści ma zastosowanie nie tylko w odniesieniu do tak dużych zbiorowości jak naród, ale stosuje się go również w odniesieniu do dużych organizacji czy firm¹²⁷.

Zauważyć należy, że dużo łatwiej jest ustalić odpowiedzialność podmiotu za powstałą szkodę, gdy jest ona konkretna lub materialna, w przypadku ubóstwa rzecz ma się zgoła inaczej. Trudno bowiem jednoznacznie wskazać winnego za powstanie skrajnego ubóstwa na świecie. Gdyby jednak nam się to udało, to mogłoby się okazać, że podmiot odpowiedzialny za powstanie tego patologicznego zjawiska, nie chce lub nie może zadośćuczynić swoim ofiarom. Wówczas obowiązek ten spada na wspólnotę, do której należą potrzebujący. Najbliższą wspólnotą jest rodzina, jeśli zaś ta nie chce lub nie może udzielić wsparcia, wówczas obowiązek ten przechodzi na dalszą wspólnotę – np. lokalną, gdy ta nie sprawdzi się w tej roli, obowiązek pomocy spoczywa na państwie. Jeżeli zaś państwo nie może lub z jakichś względów nie może udzielić pomocy swoim obywatelom, wówczas obowiązek ten przechodzi na wspólnoty i organizacje międzynarodowe. W ten sposób odwołuje się w takich sytuacjach do zasady najmniejszych kosztów, w myśl której pomocy powinny udzielać te instytucje, którym najłatwiej taką pomoc świadczyć. Zasadę tę można wesprzeć zasadą solidarności i wartościowością relacji i wspólnych powiązań o charakterze historycznym, politycznym, czy też ekonomicznym. Zatem, aby obowiązek świadczenia pomocy przeszedł na inne instytucje czy narody, musimy się zgodzić na zaakceptowanie przynależności do wspólnoty między-

¹²⁷ Przykładem może być grupa Volkswagen, której rząd udzielił pomocy w postaci dotacji na wypłatę odszkodowań po tym, jak w 2015 roku wybuchła afera związana z manipulacjami w oprogramowaniu, które zafałszowywało wyniki toksyczności spalin. Zatem za nielegalne działania firmy odpowiedzialni wszyscy podatnicy niemieccy, których pieniądze zostały przeznaczone na ratowanie niemieckiego giganta.

narodowej. Wówczas można dokonać hierarchizacji odpowiedzialności poszczególnych podmiotów, mając na uwadze kryteria słabszych i mocniejszych więzów.

Przy przypisywaniu obowiązku niesienia pomocy, często podnosi się następujące argumenty: czerpanie korzyści i uprzywilejowana pozycja; maksymalizacja szczęścia i minimalizowanie cierpienia na świecie; efektywność. Wydaje się, że trudno jest utrzymać pierwszy argument. Obarczanie kogokolwiek odpowiedzialnością za to, że urodził się w danej części świata i korzysta z przywilejów, które są mu dostępne w przeciwieństwie do osoby urodzonej w uboższej części świata jest irracjonalne, trudno też przypisać komukolwiek zasługę lub winę za taki stan rzeczy. Sama korzyść wypływająca ze stanu rzeczy, na który podmiot nie ma wpływu, nie może zobowiązywać do zadośćuczynienia wobec tych, którzy podobnej korzyści nie otrzymali.

Utylitarystyczny argument głoszący, że pomoc może wpływać na maksymalizację szczęścia na świecie wydaje się też trudny do utrzymania. Kalkulacja zysków i strat w celu oceny komu i kiedy pomoc się należy, może prowadzić do sprzeczności z intuicją. Tym bardziej, że wartości niektórych dóbr nie podlegają kalkulacji. Trudno byłoby dokonać porównania czy kalkulacji wartości o nieużytecznym charakterze, takich jak np. wolność czy życie.

Bodaj najbardziej skrajny pogląd w kwestii udzielania pomocy ubogim, oparty na przesłankach utylitarystycznych, postawił w latach siedemdziesiątych XX wieku, amerykański ekolog Garrett Hardin. Uważał on, że w ogóle nie powinniśmy udzielać żadnej pomocy mieszkańcom ubogich krajów¹²⁸. Wszelkie dyskusje na temat granic moralnej odpowiedzialności za problem światowego ubóstwa uznałby zapewne za bezzasadne, zaprzeczał bowiem istnieniu takiej odpowiedzialności. Swój radykalny pogląd objaśniał posługując się metaforą „łodzi ratunkowej”: W szalupie ratunkowej siedzi pięćdziesiąt osób. Załóżmy, że jest jeszcze miejsce dla dziesięciu dodatkowych osób, zatem szalupa może łącznie pomieścić maksymalnie sześćdziesiąt osób. Pięćdziesięcioosobowa grupa z łodzi ratunkowej dostrzega stu innych ludzi, którzy znajdują się w wodzie i błagają o przyjęcie ich do łodzi. Mamy zatem kilka opcji wyboru: możemy postąpić zgodnie z chrześcijańską ideą bycia „strażnikiem naszych braci” lub zgodnie z marksistowską ideą „każdemu według potrzeb”. Każda osoba znajdująca się w wodzie może być nazwana „naszym bratem” i każda ma takie same potrzeby, wynika stąd, że

¹²⁸ G. Hardin, *Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor*, w: „Psychology Today, 8 September 1974, s. 38–43 oraz s. 123–126.

powinniśmy zabrać wszystkich pływaków do zaprojektowanej na sześćdziesiąt osób łodzi, przez co łódź zatonię i wszyscy utoną. Zupełna sprawiedliwość, zupełna katastrofa¹²⁹.

Zdaniem Hardina, liczba ludności na świecie zwiększa się nieproporcjonalnie do możliwości ich wyżywienia, dlatego też jakakolwiek pomoc udzielona ubogim przez bogate kraje, doprowadzi jednych i drugich do niechybnej katastrofy. Metafora łodzi ratunkowej Hardina obrazuje sytuację na świecie. Pasażerowie szalupy to obywatele bogatych krajów, zaś pływający nieopodal nieszczęśnicy, to ubodzy mieszkańcy krajów Trzeciego Świata. Konsekwencją niesienia im pomocy może być katastrofa na skalę światową. Pomoc może spowodować krótkotrwałe korzyści, a przyrost ubogiej ludności będzie skutkować dużo większą biedą w przyszłości. Ubodzy, których potrzeby zostaną zaspokojone za sprawą dotacji krajów zamożnych, utracą naturalną wolę walki o lepszy byt i zdolność do przewidywania klęsk. W taki sposób dystrybuowana pomoc i napływ ubogich mieszkańców krajów mniej zamożnych, może istotnie zubożyć dzisiejsze bogate i dobrze rozwinięte kraje, a w dalszej perspektywie może je także uczynić niezdolnymi do zapanowania nad przyszłym kryzysem. Zamożni obywatele mają obowiązek troszczyć się przede wszystkim o dobrobyt swój i przyszłych pokoleń, nie mają prawa do rozdawania zasobów. W metaforze łodzi ratunkowej Hardin odrzuca również możliwość niesienia pomocy wybranym osobom, twierdzi bowiem, że nie dysponujemy odpowiednim kryterium, na podstawie którego moglibyśmy wskazać tych, którym pomoc mogłaby być udzielona. Zatem wnioskować można, że lepiej będzie dla bogatego społeczeństwa, jeżeli nadwyżkę dóbr (wolnych dziesięć miejsc) rozdysponuje wśród swoich lub zostawi ją na trudniejsze czasy.

Kwestię światowego ubóstwa na świecie analizuje, wspomniany już, Peter Singer i choć czyni to również z pozycji utilitarystycznej, to jednak polemizuje on z Hardinem i jego radykalnym zawężaniem granic moralnej odpowiedzialności za problem światowego ubóstwa. Swoje stanowisko Singer uzasadnia posługując się, cytowanym już, przykładem płytkiego stawu. Wydaje się jednak, że dla dalszych analiz, ponowne przytoczenie tego przypadku jest zasadne: ścieżka prowadząca do auli wykładowej na uniwersytecie przechodzi obok płytkiego stawu. Zdążając na wykład profesor zauważa, że do wody wpadło małe dziecko i grozi mu utonięcie. Filozof nie ma wątpliwości, że powinien uratować dziecko, mimo iż będzie to oznaczało spóźnienie się na zajęcia lub

¹²⁹ Tamże, s. 38.

nawet konieczność odwołania wykładu, ponieważ jego ubranie się zamoczy i ubrudzi. W porównaniu z uniknięciem śmierci dziecka, wszystkie te konsekwencje nie mają jednak znaczenia¹³⁰.

Przykład obrazuje, że wartości, które są poświęcone (ubranie, czas) nie dorównują wartości życia ludzkiego. Zatem, jeżeli bez większych poświęceń i konsekwencji dla nas samych, możemy pomóc mieszkańcom biednych krajów, to mamy obowiązek nieść im pomoc. Przykład koperty Petera Ungera wydaje się rozwijać stanowisko Singera i pomoże uświadomić sobie rangę problemu pomocy osobom niezamożnym.

Peter Unger proponuje, byśmy wyobrazili sobie, że pewnego dnia w swojej skrzynce na listy znajdujemy list wysłany przez UNICEF. Z treści listu wynika, że jeżeli nie prześlemy wkrótce czeku na 100\$, to ponad trzydzieścioro dzieci niebawem umrze. Nie przekazujemy oczekiwanej kwoty, wyrzucamy przesłane materiały wraz z kopertą zwrotną, a dzieci niedługo umierają, zamiast żyć, gdyby pieniądze zostały przekazane.

Unger pyta, czy przykład dziecka tonącego w stawie i dzieci z odległego kraju, cierpiących z głodu i chorób, różnią się na tyle znacząco, że za okrucieństwo uznalibyśmy nie uratowanie tonącego malca, ale już w przypadku głodujących dzieci z odległego kraju, nie mamy takiego przekonania. Singer zapewne nie dostrzegłby znaczących różnic w przedstawionych przykładach, stojąc na stanowisku, że pomoc w obydwu przypadkach powinna być bezwzględnie udzielona.

Singer swoje przeświadczenie o obowiązku niesienia pomocy ubogim opiera na następującym rozumowaniu:

„Przesłanka 1: Jeżeli możemy zapobiec czemuś złemu, bez poświęcania czegoś o podobnym znaczeniu powinniśmy to zrobić¹³¹.”

Przesłanka 2: Totalna bieda jest zła.

¹³⁰ P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 219.

¹³¹ Unger uważa, że Przesłanka 1 Singera może być interpretowana nie jako obowiązek niesienia pomocy wszystkim ludziom, którzy znaleźli się w złej sytuacji, ale jako obowiązek pomocy wybranym osobom. Stąd Unger proponuje własną interpretację Przesłanki 1: „Przy innych czynnikach niezmiennych, jeśli twój sposób działania sprawi, że liczba ludzi umierających przedwcześnie byłaby niższa niż wówczas, gdybyś w ten sposób nie działał, i mimo tego działania ciągle pozostajesz na znośnym poziomie zamożności, wówczas nie podjęcie tego działania jest poważnym złem”. P. Unger, *Living High and Letting Die*, s. 58.

Przesłanka 3: Jest jakaś totalna bieda, której możemy zapobiec bez poświęcania czegoś o porównywalnym znaczeniu moralnym.

Wniosek: Powinniśmy zapobiec tej totalnej biedzie¹³².

Przesłanka 1 ma kapitalne znaczenie dla zrozumienia jakie ograniczenia mogą stanowić uzasadnienie dla nieudzielenia pomocy ubogim. Singer twierdzi, że powinniśmy zapobiegać czemuś złemu pod dwoma warunkami: po pierwsze możemy temu zapobiec, tzn. mam obowiązek niesienia pomocy, jeżeli tylko mogę jej udzielić, mamy tu zatem ograniczenie uznające, że powinność zakłada możliwość; a po drugie nie musimy poświęcać niczego o podobnym znaczeniu moralnym, warunek ten zakłada ograniczenia dotyczące skuteczności, efektywności¹³³, kontrproduktywności i minimalnej stronniczości osoby niosącej pomoc¹³⁴.

Singer wydaje się tym samym ekstremalnie rozszerzać obowiązek niesienia pomocy. Zaakceptowanie zasady: „powinność zakłada możliwość” wiąże się z uznaniem tezy, że jeżeli mogę pomóc, to mam obowiązek udzielenia pomocy, jeśli jednak nie mogę pomóc, to nie ciąży na mnie obowiązek pomagania. „Jeśli jednak mamy pieniądze do wydania na luksusy – pisze Singer – a inni głodują, jest jasne, że wszyscy możemy dać dużo więcej”¹³⁵. Jedynym faktycznym ograniczeniem niesienia pomocy ubogim, może być przekonanie, że udzielana pomoc powinna być skuteczna i przede

¹³² P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 220.

¹³³ Pogląd Singera, że pomoc udzielana biednym powinna być skuteczna i efektywna łączy się z jego przekonaniem, że ze względu na postępujące przeludnienie świata, pomoc powinny otrzymywać tylko te kraje, które zdecydują się na programy kontroli urodzeń, propagujące antykoncepcję, a nawet sterylizację. Kraje, które nie zdecydują się na kontrolę liczby ludności, nie powinny być wspierane. Problemem kontrproduktywności wiąże się z ustaleniem wysokości poziomu pomocy, wyznaczenie zbyt hojnej pomocy może być odebrane przez darczyńców jako zbyt wygórowane żądanie, przez co wielu z nich zaniecha udzielania jakiegokolwiek pomocy na rzecz ubogich. Singer proponuje, by publicznie optować za obowiązkiem przeznaczania 10% swoich dochodów na rzecz ubogich. Singer opowiada się za takim wyznacznikiem, ponieważ ma świadomość, że zasady, które głosi nakazują praktycznie nieograniczony obowiązek niesienia pomocy ubogim (P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 234). Natomiast ograniczenie dotyczące maksymalnej bezstronności osoby udzielającej pomocy, daje możliwość udzielenia w pierwszej kolejności pomocy osobie z mojego bliższego otoczenia, która znalazła się w sytuacji totalnej biedy (P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 231–234). Postępując zgodnie z „porządkiem miłości” mamy na względzie dobro osób nam bliskich w pierwszej kolejności przed troską o dobro osób nam obcych i wówczas nie postępujemy niewłaściwie.

¹³⁴ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 231–234.

¹³⁵ Tamże, s. 232.

wszystkim efektywna. „Jeśli argument za obowiązkiem udzielania pomocy jest słuszny, mamy obowiązek zredukować totalną biedę, ale nie jesteśmy zobowiązani do poświęceń, które zgodnie z tym, co wiemy, nie mają perspektyw na zredukowanie biedy na dłuższy dystans. Nie mamy więc obowiązku udzielania pomocy krajom, których rządy prowadzą taką politykę, że nasza pomoc nie przyniesie efektów. To może być bardzo bolesne dla biednych obywateli tych krajów – gdyż mogą nie mieć nic do powiedzenia w sprawie polityki rządowej – ale pomożemy większej liczbie ludzi na dłużej przez użycie naszych środków tam, gdzie będą najefektywniejsze”¹³⁶.

Wydaje się jednak, że zasada efektywności nie może stanowić jedyne lub podstawowe kryterium obowiązku niesienia pomocy. Efektywność to warunek konieczny, ale niewystarczający. Przykładem może być propozycja dystrybucji pomocy oparta na zasadach zaproponowanych przez Toma Beauchamp'a pod nazwą polityki *triage*¹³⁷. *Triage*¹³⁸ to metoda polegająca na segregacji medycznej, chętnie stosowana przez szpitale w czasie wojny. Rannych starannie selekcjonowano na: tych, którzy z dużą dozą prawdopodobieństwa nie przeżyją, mimo udzielonej pomocy medycznej, ponieważ ich rany są zbyt rozległe; na tych, którzy mają szansę na przeżycie, pod warunkiem, że zostanie im udzielona pomoc medyczna; oraz na tych, których rany są niewielkie, niezagrożające życiu i którzy przeżyją nawet wówczas, gdy nie zostanie im udzielona pomoc medyczna. Pomoc potrzebującym na świecie, oparta wyłącznie na zasadach tak rozumianej selekcji, polegałaby na wspieraniu tylko tych, którzy z dużym prawdopodobieństwem, dzięki uzyskanej pomocy, będą mogli „stać na własnych nogach”. Wyłączeni spod takiej pomocy byłiby zaś wszyscy ci, których sytuacja jest beznadziejna, a także ci, którzy bez takiej pomocy mogliby przetrwać. Według tak rozumianej polityki dystrybucji pomocy, wszyscy śmiertelnie chorzy, niesamodzielnymi życiowo, upośledzeni, kalecy i w podeszłym wieku, byłiby skazani na marną egzystencję lub śmierć. Wydaje się zatem, że polityka ta nie daje możliwości niesienia pomocy przy zwalczaniu totalnej biedy na świecie.

¹³⁶ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 229-230

¹³⁷ T. Beauchamp, *The Right to Food*, w: “Values in Conflict. Life, Liberty and the Rule of Law”, B.M. Leiser (red.), New York 1981, s. 185 i nast.

¹³⁸ Przeciwno stosowaniu etyki *triage* opowiadali się m.in. w: Aiken, *World Hunger and Foreign Aid: The Morality of Mass Starvation*, w: “Values in Conflict. Life, Liberty and the Rule of Law”, B.M. Leiser (red.), New York 1981, s. 189-201; czy P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 224-230.

Singer wymienił co najmniej kilka dodatkowych ograniczeń, które jego zdaniem, nie zwalniają nas z odpowiedzialności niesienia pomocy ubogim. Niedopuszczalne jest uchylenie się od pomocy biednym z następujących powodów:

1) Niewiedza na temat występowania i skali ubóstwa.

Trudno polemizować z Singerem w tej kwestii. W dobie globalizacji niełatwo uwierzyć, że ktoś z krajów dobrze rozwiniętych nie posiada wiedzy na temat sytuacji ludzi ubogich lub nie posiada środków technicznych, by pozyskać wiedzę i nieść pomoc. Przelanie środków na konto fundacji charytatywnej to tylko kilka chwil spędzonych przed komputerem. Pytanie jakie się tu rodzi, dotyczy wyłącznie tego, czy ciąży na nas obowiązek poszukiwania informacji na ten temat. Niemniej w czasach powszechnego dostępu do mediów i informacji z całego świata, przyjąć należy, że wiadomości takie docierają do nas mimochodem.

2) Odległość między darczyńcami a ubogimi oraz troska i szczególne zobowiązania wobec najbliższych.

Odległość dzieląca nas od ludzi ubogich lub szczególne związki z bliskimi nam osobami nie umniejszają naszej odpowiedzialności za ubóstwo na świecie. W równym stopniu, zdaniem autora, jesteśmy odpowiedzialni za głodujących obywateli Trzeciego Świata (kazu koperty) i tonące nieopodal dziecko (kazu stawu). Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku jesteśmy świadomi zła, jakie się dzieje i w obydwu przypadkach dysponujemy odpowiednimi środkami, by mu zapobiec.

3) Przeświadczenie, że odpowiadamy moralnie za działanie, a nie za zaniechanie działania.

Singer w *Etyce praktycznej* postawił tezę, że w jednakowym stopniu odpowiadamy za działanie, jak i jego zaniechanie. Stwierdza, że skoro konsekwencje zabicia kogoś (eutanazja czynna) są takie same jak dopuszczenie do czyjejś śmierci poprzez zaniechanie działania (eutanazja bierna), to ocena moralna tych działań powinna być taka sama¹³⁹. To zaś prowadzi go do przekonania, że unikając obowiązku pomagania ubogim „wszyscy jesteśmy mordercami”¹⁴⁰. Singer łagodzi jednak swoje radykalne stanowisko twierdząc dalej, że „etyka kładąca «nieocalenie» wszystkich, których można by ocalić, na tej samej szali co «zabijanie» byłaby etyką dla świętych i bohaterów; nie powinno nas to jednak zaprowadzić do przypuszczenia, że alternatywą musi być etyka,

¹³⁹ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 170–208.

¹⁴⁰ Tamże, 213.

która zobowiązuje, by nie zabijać, ale nie nakłada na nas żadnych obowiązków co do ocalenia kogokolwiek”¹⁴¹. Ostatecznie stanowisko Singera opiera się na twierdzeniu, że powinniśmy pomagać ubogim, pod warunkiem, że nie wymaga to od nas poświęcenia czegoś o podobnej wartości moralnej. Zatem wyłącznie Przesłanka 1 stanowi jedyne, zasadne zdaniem Singera, ograniczenie obowiązku niesienia pomocy ubogim. Inne nieakceptowalne ograniczenia, wymieniane przez autora, to:

- 4) Skupianie się na prawach własności.

Prawo do własności dóbr materialnych nie zwalnia nas z odpowiedzialności za głodową śmierć ludzi z krajów ubogich. Prawo do posiadania nie może być postawione na równi z życiem ludzkim.

- 5) Przekonanie, że nasze donacje przyczynią się do wzrostu ubóstwa w krajach, do których nasza pomoc zostanie skierowana.

Zdaniem Singera, twierdzenie Hardina, jakoby nasza pomoc miała wpłynąć na wzrost ubóstwa w przyszłości, może zostać obalone z pozycji utilitaryzmu. Przyszłe, niepewne straty (potencjalna śmierć głodowa przyszłych pokoleń spowodowana prze-ludnieniem) w kalkulacji utilitarystycznej nie mogą przeważać aktualnego zła (śmierć głodowa biednych ludzi)¹⁴². Singer nawiązuje także do twierdzenia Hardina, który opierając się na maltuzjanizmie, dedukuje, że przeludniony świat nie jest w stanie dostatecznie wyżywić wszystkich jego mieszkańców. Singer, w odpowiedzi na tę obawę, stwierdza, że problemem nie jest sama produkcja dóbr i żywności, której jest dostateczna ilość na świecie, lecz sposób ich racjonalnego i sprawiedliwego rozdystrybuowania i wykorzystania. Problemem nie jest również rosnąca liczba ludności, jak twierdzi Singer. Problem ten da się rozwiązać w nieco mniej kontrowersyjny sposób, niż to proponuje Hardin, postulujący, by ludzie biedni byli pozostawieni bez jakiegokolwiek pomocy, przez co wzrośnie wskaźnik zgonów z powodu biedy i głodu. Singer wysuwa inną, wspomnianą już, propozycję, polegającą mianowicie na zmniejszeniu liczby urodzeń, poprzez popularyzowanie antykoncepcji czy sterylizacji.

- 6) Założenie, że istnieje wielu innych darczyńców, którzy mogą pomóc zamiast nas oraz przeświadczenie, że zjawisku światowego ubóstwa powinny przeciwdziałać wyłącznie rządy krajów wysoko rozwiniętych.

¹⁴¹ Tamże, 218.

¹⁴² Tamże, s. 224–230.

Singer zauważa, że nie można rozwiązać problemu światowego ubóstwa polegając wyłącznie na rządach lub licząc na hojność innych obywateli. Dość szeroki zakres odpowiedzialności za ubóstwo na świecie spoczywa na jednostkach. Każdy powinien poczuwać się do odpowiedzialności za zminimalizowanie problemu głodujących ludzi, nie licząc na to, że pomoże ktoś inny – jeśli bowiem większość zacznie tak uważać, to okaże się, że jest niewielu darczyńców, a ich wsparcie może się wówczas okazać zbyt małe. Działania mające na celu przeciwdziałanie światowemu ubóstwu powinny mieć kompleksowy charakter, postuluje Singer¹⁴³. Powinny zatem angażować indywidualnych darczyńców, korporacje międzynarodowe, instytucje państwowe, rządy, instytucje pożytku publicznego: fundacje i stowarzyszenia.

7) Przekonanie, że niesienie pomocy ludziom ubogim ma charakter supererogacyjny¹⁴⁴.

Wydaje się, że również w tym przypadku Singer uznaje, że Przesłanka 1 dostatecznie uzasadnia, dlaczego nie można uznać pomocy potrzebującym za działanie supererogacyjne. Prawdopodobnie można byłoby rozważać niesienie takiej pomocy jako działanie supererogacyjne, gdyby darczyńca sam stał na progu ubóstwa i rozdawał wśród ubogich pozyskane przez siebie dobra, niemniej w tym przypadku mówimy o donatorach z krajów wysoko rozwiniętych, którzy swoje podstawowe potrzeby mają zabezpieczone na tyle, by móc poświęcić znaczną kwotę swoich dochodów na inne uciechy.

8) Powinność dbania w pierwszej kolejności o nas samych

Singer stoi na stanowisku, że powinienem pomagać tak dalece, jak to tylko możliwe, nawet jeśli moja pomoc równałaby się z doprowadzeniem moich najbliższych niemalże do poziomu osób, którym pomagam.

Czy zatem mamy obowiązek zrobić absolutnie wszystko, by zapobiegać światowemu ubóstwu? Obydwaj utilitaryści, Singer i Hardin, zgadzają się co do twierdzenia, że ubóstwo jest złem, oraz że przeludnienie świata to niebagatelne wyzwanie dla współczesności, niemniej w kwestii obowiązku przeciwdziałania ubóstwu już tak zgodni nie są. Singer, ekstremalnie rozszerzając granice naszej odpowiedzialności moralnej za problem światowego ubóstwa, stoi na stanowisku, że powinniśmy pomagać krajom ubogim w najwyższym możliwym stopniu, poświęcając tyle środków, ile tylko jest

¹⁴³ Tamże, s. 153.

¹⁴⁴ Tamże, s. 222–234.

możliwe. Hardin ma w tej kwestii skrajnie odmienne zdanie. Uważa on, że nie ponosimy żadnej odpowiedzialności za światowe ubóstwo i nie powinniśmy się angażować w żadne akcje pomocowe dla krajów dotkniętych ubóstwem.

Nieco inne poglądy prezentuje Amartya Sen, który określa zajmowane przez siebie stanowisko jako szeroko rozumiany konsekwencjalizm i choć terminy «utilitaryzm» oraz «konsekwencjalizm» bywają używane zamiennie, to Sen dokonuje ich wyraźnego rozróżnienia. Według Sena na utilitaryzm składają się konsekwencjalizm, sumaryczność oraz nastawienie na pomyślność. Konsekwencjalizm Sen łączy zaś z teorią praw, wyrugowując dwie pozostałe składowe utilitaryzmu¹⁴⁵. Sen zarzuca utilitaryzmowi, że pomija kluczowe informacje dla oceny moralnej działania. Rachunek utilitarystyczny włącza inne, niż użyteczność działań, dane tylko wówczas, gdy rzutują one na zmianę użyteczności tych działań. Sen nie zgadza się również z radykalnie definiowaną utilitarystyczną bezstronnością, której z kolei hołduje Singer: „przykładamy – pisze autor – taką samą wagę w naszych moralnych rozważaniach do podobnych interesów wszystkich [ludzi] dotkniętych przez nasze czyny”¹⁴⁶, a która zupełnie odrzuca perspektywę podmiotową w ocenie działania, przy czym zaznaczyć należy, że Sen nie odrzuca w ogóle bezstronności¹⁴⁷.

Konsekwencjalizm Sena zakłada włączenie w jego strukturę koncepcji praw. Zwyczajowo prawa jednych osób są powiązane z obowiązkami innych ludzi, co w interesującym nas przypadku ubóstwa oznaczałoby, że jeśli są ubodzy, którzy mają prawo do godnych warunków życia, to nie powinniśmy mieć problemu ze wskazaniem osób, instytucji czy innych podmiotów, na których ciąży obowiązek zaspokojenia potrzeb ludzi ubogich. Artykuł 25 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka opisuje, że „Każda osoba ma prawo do poziomu życia odpowiadającego potrzebom zdrowia i dobrobytu jej samej i jej rodziny, włączając wyżywienie, ubiór, mieszkanie, opiekę medyczną i niezbędne świadczenia społeczne, jak również prawo do zabezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, podeszłego wieku, a także innych przyczyn utraty środków utrzymania w następstwie okoliczności niezależnych od jej woli.” Tymczasem trudno jest wskazać na kim bezpośrednio leży obowiązek realiza-

¹⁴⁵ A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1999, s. 70–78; A. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 73–74; A. Sen, *Consequential Evaluation and Practical Reason*, „The Journal of Philosophy”, No. 9, 2000, s. 477–502.

¹⁴⁶ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 34; P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, s. 147.

¹⁴⁷ A. Sen, *Rights and Agency*, „Philosophy and Public Affairs”, No. 11, 1982, s. 19–39.

cji tego prawa, stąd regulacje opisane w Deklaracji są niekiedy uważane za „pseudo-prawo”. Sen zgadza się co do tego, że prawa człowieka, zwane przez autora prawami powinności niedoskonałej, ponieważ nie są zespolone z faktycznymi zobowiązaniami, nie precyzują kto ma obowiązek ich realizacji, ale, podkreśla Sen, wskazują na możliwości, jakie powinna mieć osoba, której to prawo dotyczy i że wszyscy, którzy mają ku temu warunki powinni dołożyć wszelkich starań, by umożliwić lub też pomóc takiej osobie w realizacji jej uprawnień. Współcześnie nie brak jest sposobności oraz możliwości technicznych niesienia pomocy ubogim, dlatego też nasza moralna odpowiedzialność za światowe ubóstwo jest znaczna¹⁴⁸. Tylko przyswojenie perspektywy podmiotowej zmniejsza, zdaniem Sena, moralną odpowiedzialność za problem światowego ubóstwa. Leżąca w granicach moich możliwości pomoc w realizacji praw ubogich obywateli na świecie należy nadal do moich obowiązków, konstatuje Sen, ale podejmując decyzje o tego rodzaju działaniach, mam prawo rozważyć w pierwszej kolejności swoją sytuację rodzinną, ekonomiczną etc. Powiniennem zatem pomagać wówczas, gdy moja sytuacja rodzinna oraz osób mi szczególnie bliskich jest stabilna i nie spowoduje zaniedbań względem moich bliskich. Zaniedbywanie definiowane jest tu jednak inaczej niż w ujęciu utylitarystycznym, nie wiąże się bowiem z doprowadzeniem swojej rodziny do poziomu osób, którym niosę pomoc, według utylitarystów dopiero tu leży granica, której przekroczenie oznacza naruszenie równoważnej wartości. Niemniej nie ma jasnej granicy, kiedy mogę powiedzieć, że z pewnością nie zaniedbuję potrzeb swoich bliskich – potrzeby te są, jak już zaznaczono, zupełnie inne w krajach rozwiniętych niż w krajach ubogich. Czy wyjazd na zagraniczny obóz językowy mojego dziecka oznacza wyłącznie niepotrzebną zachciankę, czy uzasadnioną inwestycję w przyszłość mojej pociechy?

W swoich badaniach Sen wykazuje, że dla prawidłowej analizy zjawiska ubóstwa potrzebny jest cały wachlarz informacji, sam bowiem aspekt dochodowy nie jest miarodajny. Pominięcie innych istotnych informacji, takich jak wiek, płeć, miejsce zamieszkania, społeczna analiza ich położenia, wpływa na złą ocenę rozmiarów ubóstwa i utrudnia zapobieganie mu. Ponadto Sen uważa, że ważnym elementem walki z ubóstwem jest powszechność edukacji, zwłaszcza tej elementarnej, która pomoże również rozwiązać problem przeludnienia świata, w inny sposób niż to proponowali Singer i Hardin. Sen dowodzi, że podstawowa edukacja seksualna wśród ubogiej ludności

¹⁴⁸ A. Sen, *Rozwój i wolność*, s. 244–264.

Trzeciego Świata jest równie efektywna, jak stosowanie rygorystycznej polityki urodzeń¹⁴⁹.

Wydaje się, że procesy globalizacji wpływają na sposób postrzegania i definiowania obywatelstwa, praw i obowiązków względem siebie nawzajem jako obywateli świata. Rozszerzeniu uległy granice moralnej odpowiedzialności za globalne problemy – w tym problem ubóstwa. Za najbardziej skrajne uchodzi stanowisko utylitarystów, którzy, tak jak Singer, proponują nieograniczoną pomoc, bądź jak Hardin, postulują zaniechanie jakiegokolwiek ingerencji. Wydaje się, że stanowisko prezentowane przez Singera mogłoby być w pewnych sytuacjach uzupełniane o argumenty na rzecz stopniowości odpowiedzialności i hierarchizacji obowiązków. Argumenty odwołujące się do więzi społecznych, solidarności i wspólnych wartości w sposób przekonujący uzasadniają niesienie pomocy. Natomiast pogląd Hardina można byłoby zmodyfikować poprzez wprowadzenie wyjątku polegającego na niesieniu pomocy w sytuacjach największych katastrof oraz edukacji. Pomoc byłaby wówczas krótkofalowa i miałaby na celu ułatwienie powrotu do warunków sprzed niespodziewanego nieszczęścia, jakie dotknęłyby daną społeczność. Długofalowa (Sen, Singer) pomoc wydaje się wyciszać instynkty do przetrwania, przewidywania katastrof, rozleniwia i sprawia, że oszczędzanie na czas klęski wydaje się zbędną fanaberią.

1.6. Etyki zawodowe a supererogacja

Termin 'etyka zawodowa' zwykło odnosić się do szeregu norm i reguł moralnych określających pożądane sposoby postępowania reprezentantów różnych zawodów¹⁵⁰ podczas wykonywania pracy. Etyka zawodowa ma zatem pełnić funkcję swoistej refleksji, drogowskazu i namysłu nad moralnością¹⁵¹ praktykowaną przez daną grupę za-

¹⁴⁹ Tamże, s. 207–243.

¹⁵⁰ Wydaje się, że definicja zawodu nie jest konieczna w moim wywodzie. Nadmienię tylko, że zawód zestawia się z takimi przymiotami jak odpłatność, systematyczność, świadczenie pracy, kwalifikacje, niekiedy również pozycja społeczna.

¹⁵¹ Warto zaznaczyć, że nie tylko z poziomu języka potocznego możemy spotkać się z zamiennym stosowaniem terminów „etyczny” i „moralny”. Andersen stwierdza: „Niekiedy próbuje się zdefiniować 'etykę' w ten sposób, iż pojęcie to wyraźnie oddziela się od terminu 'moralność'. Nie ma po temu żadnych przesłanek językowych, ponieważ wyraz 'moralność' pochodzi od łacińskiego *mos*, które znaczeniowo jest silnie spokrewnione z *ethos*: również *mos* oznacza 'zwyczaj', 'postępowanie' itp.” S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003, s. 14. W

wodową. Stanowi też punkt odniesienia w trakcie podejmowania decyzji związanych z wykonywanym zawodem.

Elementem wyróżniającym etykę zawodową spośród innych systemów etycznych jest fakt, że pojawiła się „najwcześniej i zarazem w najbardziej doskonałej, bo skodyfikowanej postaci...”¹⁵². Bodaj najstarszymi spisanyymi etykami zawodowymi są etyka lekarska, znana jako *Przysięga Hipokratesa*, pochodząca z V w p.n.e.; sformułowana przez Cycerona etyka adwokacka (106-43 p.n.e.); oraz kodeks wojskowy, którego autorstwo przypisuje się Homerowi (VIII w. p.n.e.)¹⁵³. Skodyfikowanie norm etyki zawodowej przez starożytnych okazało się szczególnie ważne dla podkreślenia rangi tego systemu etycznego i zaakcentowania podobieństwa pewnych aspektów funkcjonowania istotnych wówczas i dziś grup zawodowych.

Innym elementem etyki zawodowej jest także to, że funkcjonuje ona w danej grupie zawodowej w formie niepisanych reguł i norm. Niepisane, niesformalizowane i przyjmowane milcząco normy, mogły dla starożytnych stanowić wystarczający i doskonale działający regulator i drogowskaz działań, obowiązujący w stosunkowo małych społecznościach i nielicznych wówczas grupach zawodowych.

Bez wnikania w sposób powstawania etyk zawodowych w późniejszej historii¹⁵⁴, można skonstatować, że najbardziej znaną współcześnie formą instytucjonaliza-

anglosaskiej terminologii znajdziemy dodatkowy problem językowy, na który zwraca uwagę Babbie: „*New World Dictionary Webstera*, podobnie jak inne słowniki, definiuje słowo etyczny jako 'zgodny z grupowym bądź zawodowym standardem postępowania' (*confirming to the standards of conduct of a given profession or group*)” E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 515. Zatem to, co etyczne jest wynikiem umowy między członkami danej grupy.

¹⁵² M. Środa, *Etyka zawodowa*, w: „Wiedza i Życie” nr 12/1995, s. 10.

¹⁵³ Tamże, s. 10-11.

¹⁵⁴ Powszechny dostęp do kodeksów zawodowych i możliwość oceny ich respektowania jest, jak się wydaje, nieodzownym elementem funkcjonowania współczesnego społeczeństwa obywatelskiego. Powstaje jednak pytanie: kto mógłby być autorem zbiorów zasad etycznych dla poszczególnych grup zawodowych? Czy trafne jest „absolutyzujące założenie, że o etycznych zasadach jakiegoś środowiska powinno ono samo wyłącznie decydować. Deontologię lekarską powinni, według takiego stanowiska, stanowić lekarze, deontologię nauki – ludzie nauki, dziennikarską – dziennikarze, parlamentarną – parlamentarzyści itp. Nie zauważa się, że takie podejście czyni przedmiotem społeczności zewnętrznej, że odbiera się godność partnerstwa, dialogu, wolności ludziom leczonym, kształconym, badanym, informowanym, słowem tym, których skutki działań danego zawodu dotyczą. To bardzo proste i ewidentny przejaw, a nawet skutek, pychy moralnej (pewności), którą jakże często publicznie

cji¹⁵⁵ etyki zawodowej jest kodyfikacja, przez co rozumiemy spisane kodeksy dla poszczególnych grup zawodowych, składane przysięgi czy też ślubowania oraz „kodeksy dobrych praktyk”, „kodeksy dobrych obyczajów” i „zasady postępowania zawodu”¹⁵⁶ stanowiące skuteczny wyznacznik etycznych zachowań danej grupy zawodowej. Zauważyć należy, że sformalizowane kodeksy nie znoszą obowiązujących dotąd niepisanych norm, funkcjonujących w danej grupie zawodowej.

Tematyka dotycząca etyk zawodowych była niejednokrotnie poruszana i szeroko dyskutowana. Problemy wyrastające wokół etyk zawodowych nie zostały jednak dostatecznie omówione i rozwiązane, stąd potrzeba tworzenia nowych i uściślenia istniejących etyk zawodowych. Magdalena Środa diagnozuje, że „związane jest to być może z przeobrażeniami społeczno-politycznymi, z powstaniem nowych zawodów (biznesmen, menedżer personalny, makler giełdowy, doradca inwestycyjny), z niewątpliwym kryzysem instytucji życia publicznego, ze zmianą orientacji ideologicznych. Potrzebę nowego kodeksu poczuli lekarze, nowy kodeks uchwalają nauczyciele, weterynarze, ludzie nauki. O konieczności stworzenia kodeksu mówią dziennikarze i politycy”¹⁵⁷. A może rację ma A. Etchegoyen twierdząc, że „etyka biznesu, podobnie jak inne 'etyki partykularne' – bioetyka, etyka środowiskowa czy (*horrible dictu*) marketyka (etyka marketingu) – są przejawem głębokiego kryzysu moralności. Już pierwsze zdanie nie pozostawia wątpliwości: 'Jesteśmy dziś zdemoralizowani'. I w tym zdemoralizowaniu

środowiskowi moralności demonstrują. (...) moralność żadnego środowiska nie jest wyłącznie tylko jego sprawą wewnętrzną (...). Trzeba jednak bronić i tego, że środowiska zawodowe (...) w swoich sprawach mają największe rozpoznanie. (...) Potrzebna jest tu właściwa miara – to prosta prawda, którą tak trudno zastosować, bo miara etyczna najmniej ze wszystkich miar poddaje się regułom pomiaru, regułom liczby”, za: R. Wiśniewski, *O trudnościach wpływania etyki na moralność*, w: „Etyczne aspekty badań społecznych”, K. Zamiara (red. nauk.), „Człowiek i Społeczeństwo” t. XXIV, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 42.

¹⁵⁵ Pojęcie instytucjonalizacji oznaczać będzie proces formułowania, utrwalania i formalizacji reguł i norm dotyczących działań społecznych, obejmujący także oczekiwania społeczne. Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 417.

¹⁵⁶ Roman Tokarczyk zauważa, że niektóre kodeksy etyk zawodowych zawierają wyłącznie procedury postępowania zawodowego bez uwzględnienia norm moralnych: „nie są one zbiorem *par excellence* norm moralnych, lecz głównie regułami postępowania zawodowego. Wówczas należałoby je raczej nazywać kodeksami postępowania (code of conduct) albo kodeksami praktyki (code of practice)” R. Tokarczyk, *Etyka prawnicza*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2006, s. 60.

¹⁵⁷ M. Środa, *Argumenty za i przeciw etyce zawodowej*, w: „Etyka” t. 27, s. 167.

człowiek współczesny poszukuje 'środków zastępczych', które mogłyby wypełnić lukę powstałą po 'upadku moralności'¹⁵⁸.

Etyka zawodowa, jak większość systemów, ma swoich zagorzałych zwolenników, głoszących konieczność tworzenia oddzielnych norm moralnych dla poszczególnych zawodów, i niewątpliwych przeciwników, przekonujących, że uregulowania te są niepotrzebne, sztuczne i wręcz szkodliwe dla samej moralności. Przeciwnicy formalizacji etyki zawodowej głoszą, że:¹⁵⁹

- 1) Uszczegóławianie norm na potrzeby etyki zawodowej nie jest potrzebne, ponieważ wszystkich obowiązuje ta sama powszechna moralność, niezależna od pełnionej funkcji zawodowej czy społecznej;
- 2) Etyka zawodowa, mając partykularny charakter, stoi w sprzeczności z postępem, jako, że ten mierzony jest w moralności m.in. poprzez uniwersalizację;
- 3) Etyka zawodowa redukuje podmiot moralny wyłącznie do funkcji, jakie człowiek pełni w społeczeństwie;
- 4) Oceny i zachowania moralne noszą cechy bezinteresowności, zaś etyka zawodowa nie może należeć w ogóle do moralności, jako że jest 'interesowna', bo zawiera elementy prakseologiczne i socjotechniczne;
- 5) „Moralność ma charakter refleksyjny i nieusuwalnie konfliktowy. Etyka zawodowa, zwłaszcza jej forma (kodeks), opierają się na groźnym dla moralności założeniu, że świat wartości i obowiązków da się przekształcić w uporządkowany i czytelny instruktaż moralnego postępowania. Kodeks etyki zawodowej sprowadza więc problem odpowiedzialności do posłuszeństwa normom. Kryterium oceny moralnej staje się tu wywiązanie z obowiązków danych, nie zaś refleksja, indywidualny namysł sumienia”¹⁶⁰;
- 6) Moralność jest niezależna od wszelkich umów i konwencji w przeciwieństwie do etyki zawodowej, która wiąże się z kontraktami i umowami. Nie jest też wyartykułowane kto w etyce zawodowej jest odpowiedzialny za ustalenie norm obowiązujących w danej dziedzinie zawodowej;
- 7) Kodyfikacja etyki zawodowej prowadzi do powstania zagrożenia związanego z relatywizmem w tym sensie, że może mieć charakter koniunkturalny, zależny od ob-

¹⁵⁸ Za: Cz. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 8.

¹⁵⁹ M. Środa, *Etyka zawodowa*, w: „Wiedza i Życie” nr 12/1995, s. 10-12.

¹⁶⁰ M. Środa, *Argumenty za i przeciw etyce zawodowej*, w: „Etyka” t. 27, s. 168.

owiązującej w danym czasie ideologii, a zarówno polityczny, jak i ideologiczny koniunkturalizm, niszczy moralność;

- 8) Sama kodyfikacja ma charakter koniunkturalny, a jej powstanie łączy się zazwyczaj z kryzysem moralności, jaki się rodzi w ramach danego zawodu czy instytucji. Im głębsza zapaść moralności, tym większa potrzeba formułowania kodeksów¹⁶¹.

Zwolennicy powstawania etyk zawodowych podnoszą zaś następujące argumenty¹⁶²:

- 1) Moralność jest faktem społecznym, choć nie jest czymś powszechnym. Jej zadaniem jest więc regulowanie stosunków między poszczególnymi grupami społecznymi, a jedną z ważniejszych grup społecznych jest grupa zawodowa;
- 2) Etyka zawodowa znajduje uzasadnienie w tradycji¹⁶³, jest to bowiem najstarszy system etyczny, choć argument ten może być odniesiony tylko do kilku etyk: adwokat, nauczyciel, wojskowy, naukowiec, lekarz. „Z reguły zwolennicy kodeksów utrzymują, że powinny one regulować zachowania w obrębie ważnych zawodów, to znaczy takich, które mają do czynienia z życiem ludzkim, zdrowiem lub z podstawowymi wartościami: wolnością, prawdą, godnością własną”¹⁶⁴;
- 3) Zadaniem etyki zawodowej jest dopełnienie moralności powszechnej, nie zaś jej zastąpienie. Etyka zawodowa dopasowuje normy moralności powszechnej do sytuacji społecznej, doprecyzowuje cele, granice i potrzeby, a także określa odstęp-

¹⁶¹ Tamże, s. 167-168.

¹⁶² Tamże, s. 168-169.

¹⁶³ Przeciwnicy funkcjonowania etyki zawodowej podnoszą często, że system ten ma charakter relatywny a nie uniwersalny, dlatego nie jest etyką. W szerszej perspektywie problem historyczności i lokalności moralności ujmuje R. Rorty: „zachodnia tradycja filozoficzna myliła się, uznając rzeczy trwałe i stabilne za lepsze od zmiennych i przypadkowych. Zwłaszcza mylił się Platon, który uznał matematykę za model poznania. Z tej perspektywy nie istnieje nic takiego jak natura ludzka, bo ludzie tworzą siebie samych tak, jak poci piszą wiersze. Nie ma czegoś takiego jak natura, istota państwa czy społeczeństwa, którą można zrozumieć – jest tylko historyczne następstwo względnie skutecznych prób jakiegoś połączenia porządku ze sprawiedliwością. (...); intuicja moralna nie jest w odróżnieniu od matematyki skutkiem racjonalnego namysłu. Wynika raczej z prób wyobrażenia sobie lepszej przyszłości i przyglądania się skutkom wysiłków mających tę przyszłość urzeczywistnić. Wiedza moralna, jak wiedza naukowa jest w znacznej części rezultatem eksperymentowania i przyglądania się temu, jak się to sprawdza. Np. prawo wyborcze kobiet się sprawdziło. A ekonomiczny centralizm – nie”, R. Rorty, *Kant by się zdziwił*, w: „Gazeta Wyborcza”, 30.06 – 1.07. 2007.

¹⁶⁴ M. Środa, *Argumenty za i przeciw etyce zawodowej*, w: „Etyka” t. 27, s. 169. Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 63.

stwa od moralności powszechnej, wskazuje sposoby rozwiązywania konfliktów pomiędzy normami moralności powszechnej a normami dotyczącymi wykonywanego zawodu, konkretyzując ideał dobra, do jakiego powinna prowadzić praca zawodowa. „O ile moralność powszechna ma przede wszystkim postać obowiązków podstawowych (respektowanie zakazów), o tyle etyka zawodowa oparta jest na obowiązkach wychodzących ponad zakres podstawowy (niekiedy wręcz supererogacyjnych)”¹⁶⁵;

- 4) Etyka zawodowa ma charakter doradczy czy też wzorcowy. Nie zastępuje norm moralności powszechnej, jest tylko „etyką wzorów osobowych”; w przeciwieństwie do etyki ogólnej lub prawa, niedostosowanie się do wymogów norm zawartych w kodeksie etyki zawodowej, nie grożą żadne sankcje: „Za przekroczenie jej norm rzadko kiedy bywa wyznaczona kara, a jeśli jest, najczęściej ma charakter symboliczny. Tylko w niektórych zawodach złamanie norm etycznych grozi utratą prawa do wykonywania zawodu”¹⁶⁶. Z zastosowaniem takiej kary muszą liczyć się np. prawnicy, lekarze, maklerzy giełdowi.
- 5) Kodeks etyki zawodowej nie zwalnia od odpowiedzialności i jest pomocny w ustalaniu kryteriów odpowiedzialności pracowniczej;
- 6) Kodeks zawodowy pełni funkcje prakseologiczne, ale nie można mu zarzucić „interesowności”, ponieważ często zawarta jest w nim niepragmatyczna zasada honoru.

Warto, jak sądzę, wspomnieć w tym miejscu, że w literaturze etyki zawodowe kojarzone są najczęściej z zawodami postrzeganymi w zachodniej tradycji jako prestiżowe, których wykonywanie łączy się z chlubą. Określane są one również mianem „zawodów publicznego lub społecznego zaufania”. Ich wykonywanie łączy się najczęściej z niesieniem pomocy w sytuacjach zagrażających dobru osobistemu lub z ochroną najwyższych wartości, takich jak: życie, wolność, zdrowie, prawo do własności materialnej lub intelektualnej, godność. Dobra te uznawane są za cenne społecznie, dlatego też praca polegająca na ich ochronie jest pojmowana jako funkcja publiczna. Zawody uznawane w kulturze zachodniej za prestiżowe, wymagają długiego procesu nabywania wiedzy i specjalistycznych kompetencji. Zaufanie do przedstawicieli tych zawodów jest nieodzowne, jako że wykonywanie czynności zawodowych wymaga uzyskania pouf-

¹⁶⁵ Tamże, s. 169.

¹⁶⁶ M. Środa, *Etyka zawodowa*, (1995), s. 10.

nych informacji od petenta. Kodeksy etyki zawodowej ograniczają się najczęściej do zawodów legalnych, wyłączając kodeksy związane z postępowaniem złodzieja, zabójcy czy porywacza¹⁶⁷.

Proces kodyfikacji czy też instytucjonalizacji etyk zawodowych wzbudza wiele kontrowersji, zwłaszcza w gronie zainteresowanych grup zawodowych. Zwraca się uwagę na ich nienaturalny charakter wynikający raczej z aktualnej mody, nadmiernej biurokratyzacji, a nawet hipokryzji, jako że z formalizacji tej nie wynikają żadne sankcje. Uznając, że proces kodyfikacji etyk zawodowych wynika z potrzeb zauważonych już przez starożytny zachodni świat, to można przyjąć, że jest on uprawniony, a nawet niekiedy pożądanym także we współczesnych społeczeństwach. Zaś argumenty przeciwników i obrońców procesu kodyfikacji uznać można jako wyraz niepokoju związanego z przemianami współczesnego świata: pluralizacja norm moralnych, komercjalizacja zawodów publicznego zaufania będąca przyczyną powstawania moralnie dwuznacznych sytuacji, niespełnione oczekiwania postmodernistów, „którzy okrzyknęli koniec etyki na rzecz narodzin wolnego sumienia”¹⁶⁸, skomplikowanie relacji międzyludzkich poprzez pełnienie przez jedną osobę wielu ról, co prowadzi często do sytuacji konfliktowych i niejasności, czy samo tylko sumienie lub intuicja mogą stanowić drogowskaz prawidłowego postępowania. Jak bowiem uzgodnić nakaz mówienia prawdy z wykonywaniem zawodu lekarza, który w nielicznych przypadkach jest zmuszony do kłamstwa. Utało się, że gdy nieuleczalnie chory pacjent pyta o rokowania, lekarz nie udzieli mu zupełnie zgodnej z prawdą odpowiedzi, co oczywiście przeczy nakazowi prawdomówności, ale jednocześnie, jak podkreśla Lazari-Pawłowska, etyka ogólna dopuszcza wyjątki od tej zasady i wprowadza możliwość traktowania jej wyłącznie jako zalecenia¹⁶⁹.

Lazari-Pawłowska proponuje rozważenie też innego przypadku obrazującego konflikt spełnianych ról społecznych: „Zastanówmy się nad następującym przykładem. Uważamy, że źle czyni matka, która odwiedza dom dotknięty chorobą zakaźną, bo naraża swoje dzieci; uważamy również, że matka, która jest lekarką powinna chodzić do domów dotkniętych chorobą zakaźną, mimo że naraża swoje dzieci. Czy mamy przyjąć, że matka kieruje się etyką ogólną, a lekarka etyką zawodową i stwierdzić niezgodność

¹⁶⁷ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 59.

¹⁶⁸ R. Wiśniewski, *Za i przeciw kodyfikacjom etycznym firm*, Internetowe Czasopismo Filozoficzne UJ „DIAMETROS”, wrzesień 2005, s. 1.

¹⁶⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 62.

dyrektyw? Słuszniejsze wydaje mi się stanowisko, w myśl którego matka, jak i lekarka realizują ten sam postulat moralny, mianowicie postulat zabiegania o dobro drugiego człowieka, tylko że inaczej wypada rozstrzygnięcie kwestii prymatu podopiecznych, a także sposobu zabiegania o ich dobro”¹⁷⁰. Autorka stwierdza, że tożsamość etyki ogólnej i zawodowej często oparta jest na postulacie życzliwości, który rozumie jako sposób postępowania bez uwzględniania sfery emocjonalnej. Wersja maksymalistyczna tego postulatu zakłada „czynne zabieganie o dobro drugiego człowieka”, zaś minimalistyczna mówi o „niekrzywdzeniu i niewyrządzaniu zła ponad miarę uznaną za konieczną”. Etyki zawodów omawianych przez Lazari-Pawłowską w artykule *Etyka zawodowa* (lekarz, nauczyciel, adwokat) są reprezentatywnymi przykładami realizacji pozytywnej, maksymalistycznej wersji postulatu życzliwości. Każdy z tych zawodów nakierowany jest na przysparzanie dobra innym. O innego rodzaju dobro będzie jednak zabiegał nauczyciel, o inne adwokat, a jeszcze o inne lekarz. Łatwo wskazać rodzaje dóbr, o które zabiegają członkowie tych grup zawodowych, stosunkowo prosto też wyobrazić sobie sytuację, że może wystąpić dobro, które powierzone danej grupie zawodowej stoi w sprzeczności z dobrem będącym głównym celem działalności danej grupy. Przykład może stanowić praca lekarza, któremu powierzono opiekę nad zdrowiem pacjenta, a który musi mieć również na względzie wolność tego człowieka i możliwość decydowania o własnym losie. Dlatego „leczenie lub operowanie chorego wbrew jego woli lub wbrew woli jego rodziców lub prawnych opiekunów, z wyjątkiem przypadków przewidzianych przez prawo, jest ciężkim wykroczeniem zawodowym, bez względu na wynik leczenia czy operacji”¹⁷¹. Niesienie pomocy ludziom i ofiarna służba graniczą niekiedy z heroizmem.

Choć niezmiernie ważnym elementem pracy jest gratyfikacja, to przedstawiciele zawodów obdarzonych publicznym zaufaniem, nie powinni stawiać chęci zysku na pierwszym miejscu, ich życie nakierowane jest wręcz na „prymat cudzych interesów”. Szejnach podkreśla, że „lekarz jest obowiązany leczyć z taką samą sumiennością wszystkich swoich chorych, bez względu na ich zawód, ich narodowość, rasę, ich religię, klasę społeczną, ideologię polityczną oraz bez względu na uczucia, jakie osoba pacjenta budzi w lekarzu. Nawet w czasie wojny nie wolno lekarzowi kierować się uczu-

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ T. Kielanowski, *Kodeks deontologiczny polskiej służby zdrowia*, w: „Służba Zdrowia” 1959, nr 12-13, za: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 63-64.

ciem nienawiści do pozostających pod jego opieką nieprzyjaciół”¹⁷². Realizacji tych samych dóbr, bez względu na wyznawane poglądy, oczekiwała również *Deklaracja Genewska* z 1949 roku: „Nie dopuszczę do tego, aby czynniki religijne, narodowościowe, rasowe, polityczne lub społeczne były przeszkodą w spełnianiu mego obowiązku wobec cierpiącego”. Niemniej warto odnotować, że bardzo często moralnie wartościowe działanie nie wyklucza korzyści dla działającego. Pieczołowite dochowywanie obowiązków etyki zawodowej może doprowadzić do awansu zawodowego, uznania w środowisku profesjonalistów, nagród. Są również sytuacje, gdy postępowanie moralnie dobre i pożądane, zwłaszcza w wersji maksymalistycznej nie jest „opłacalne” dla działającego. Wówczas oczekuje się postępowania moralnie dobrego, określając takie przypadki jako „właściwa próba moralna”¹⁷³.

Minimalistyczna wersja, negatywnej odmiany postulatu życzliwości mówi o niewyrządzaniu zła ponad miarę. Starożytna etyka żołnierska czy kodeksy rycerskie¹⁷⁴

¹⁷² W. Szejnach, *Myśli lekarza*, Warszawa 1965, s. 35, za: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 65.

¹⁷³ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 66, por. M.G. Singer, *Generalization in Ethics – An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, New York 1961, s. 302 i nast.

¹⁷⁴ Kodeks rycerski lub też etos rycerski to zbiór zazwyczaj niepisanych moralnych i zawodowych norm honorowego postępowania rycerskiego, który wykształcił się w dobie średniowiecza, a korzeniami sięgający starożytnej Grecji. Etos rycerski określał wartości, jakimi wojownik powinien się kierować w życiu i na wojnie. Kodeksy rycerskie, jako niepisane zasady postępowania, różniły się w zależności od tradycji religijnych, czasu, jak i miejsca, w jakim obowiązywały, czy też kultury danego społeczeństwa. Stąd wyróżnić można etos samurajski, spartański, czy współczesny etos wojskowy. Różne etosy hołdowały różnym cechom i wartościom, wśród których powtarzającymi się elementami są: wierność swojemu władcy, niezłomność danego słowa, ale też miłosierdzie rozumiane w duchu chrześcijańskim, gdzie indziej nazywane etyką walki – niezależnie od przyjętego nazewnictwa był to zazwyczaj trzon kodeksu rycerskiego, nakazujący m.in. dozbieranie przeciwnika, obowiązek walki twarzą w twarz, nieatakowanie słabszych, szacunek dla przeciwnika. Przestrzeganie tych zasad zapewniało dobrą sławę i dostatnie życie. Fundamenty te pochodziły najczęściej z różnych systemów etyczno-prawnych składających się na kodeksy czy też etosy rycerskie, których charakter pozwala na umiejscowienie ich wśród kodeksów deontologicznych. Zbiory tego rodzaju zasad początkowo obowiązywały wśród rycerstwa, później zostały rozpropagowane również wśród szlachty, jako godne do naśladowania wzorce postępowania. Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 2000; L.S. Zakrzewski, *Ethos rycerski w dawnej i współczesnej wojnie*, Wyd. TRIO, Warszawa 2004; U. Świdorska, *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsce*, Wyd. Uniwersytet Zielonogórski,

zalecały nie zadawanie niepotrzebnego cierpienia czy walkę równego z równym. Współczesne regulaminy wojskowe również reglamentują określone zachowania żołnierzy, wymuszające bezwzględne przestrzeganie przepisów wojskowych, zachowanie hierarchii, absolutnego posłuszeństwa, karność czy podporządkowania się rozkazom. Jak podkreśla Lazari-Pawłowska, „przewidywalność czynów człowieka w jego praktyce zawodowej jest sprawą niezmiernie doniosłą”¹⁷⁵

Zawód: bohater

Jak słusznie zauważa Barbara Chyrowicz, „racje natury religijnej mogą być równocześnie racjami natury moralnej”¹⁷⁶. Etyka wsparta prawem naturalnym i religia chrześcijańska bronią w podobny sposób życia ludzkiego jako najwyższego dobra. Norma „nie zabijaj” nie ma zatem tylko religijnego wydźwięku, choć to właśnie religia chrześcijańska nadaje tej normie dodatkową rację do przestrzegania poprzez „odwołania do kategorii świętości życia”. Nawiązuję do tej normy, gdyż znajduje ona swoje odniesienie w przykładzie dylematu, przed jakim stanął bohater, opartego na faktach, filmu zatytułowanego *Przełęcz ocalonych* (ang. *Hacksaw Ridge*).¹⁷⁷ Zainspirowany niezwykłym bohaterstwem i niezłomnością Dossa, reżyser filmu, Mel Gibson, dość wiernie odtworzył treść książki Frances Doss¹⁷⁸, drugiej żony Desmonda T. Doss'a, legendarnego żołnierza i bodaj najbardziej nietypowego bohatera Ameryki. Książka Frances Doss przywołuje licznie wspomnienia niezwykłego żołnierza, opisuje mało znane, często osobiste wątki jego życia, a także odkrywa źródło jego heroizmu. Wstęp opatrzony został słowami samego Dossa: „Poprosiłem, by tę książkę napisała moja żona, ponieważ lepiej niż ktokolwiek inny zna doświadczenia, przez które przeprowadził mnie Bóg i wie, że pragnę wiernie trzymać się faktów”.

Desmond Doss (w tej roli Andrew Garfield) to zagorzały Adwentysta Dnia Siódmego oraz zdeklarowany obdzektor, który po wybuchu II wojny światowej zaciąga się do amerykańskiej armii, gdzie jako sanitariusz chce pomagać rannym przybywają-

Zielona Góra 2001; A. Baker, *Rycerstwo średniowiecznej Europy*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2004.

¹⁷⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 71.

¹⁷⁶ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Znak, Kraków 2008, s. 79.

¹⁷⁷ M. Gibson (reż), *Przełęcz ocalonych* (ang. *Hacksaw Ridge*), Wytwórnia: Cross Creek Pictures, Demarest Media, Icon Productions, Pandemonium, Stany Zjednoczone, Australia 2016. Por. A. Jolie (reż), *Niezlomny* (ang. *Unbroken*), Wytwórnia: Legendary Pictures, Jolie Pas, 3 Arts Entertainment, Stany Zjednoczone 2014.

¹⁷⁸ F.M. Doss, *Szeregowiec Doss*, I. Fijałkowska (tłum.), Znaki Czasu, Warszawa 2016.

cym z pola bitwy. Ze względu na swoje pacyfistyczne poglądy, już podczas wstępnego szkolenia Desmond odmawia noszenia, a tym bardziej używania broni, przez co naraża się innym żołnierzom z jego oddziału, a także swojemu kapitanowi Gloverowi (S. Worthington). Wkrótce trafia na front, gdzie toczą się zacięte walki mogące przesądzić o losach wojny. Traktowany przez współtowarzyszy z nieufnością i niechęcią, oskarżany o tchórzostwo, udowadnia swoje męstwo i niezłomność. W trakcie najcięższych starć, wielokrotnie ryzykując własnym życiem, bez użycia broni, wydostaje z pola walki ponad siedemdziesięciu, niejednokrotnie ciężko rannych, żołnierzy. Prezydent Stanów Zjednoczonych, Harry Truman, powiedział o nim: "Dzięki niezwyklej odwadze i niezachwianej determinacji w obliczu skrajnie niebezpiecznych warunków starszy szeregowy Doss ocalił życie wielu żołnierzy. Jego imię będzie (...) symbolem wybitnej odwagi, sięgającej daleko poza granice obowiązku."

Słowa Prezydenta nasuwają w tym miejscu pytanie, czy zawód żołnierza wymusza takie poświęcenie, czy może on uznać, że tego rodzaju postępowanie jest jego obowiązkiem, czy jest to już może działanie dalece wykraczające poza wymagania przewidziane w kodeksie zawodowym? Obowiązki wiążą się ściśle z pełnieniem określonych funkcji i szczególnym statusem. Każdy żołnierz, gdy otrzymuje rozkaz wie, że musi go wypełnić, bo jest to jego obowiązek z racji pełnionej przez niego funkcji. Angielski filozof Lemmon¹⁷⁹ twierdzi, że „nie istnieją obowiązki osoby jako osoby, ponieważ samo bycie osobą nie jest pełnieniem jakiejś szczególnej funkcji, osoba przyjmuje dopiero określone obowiązki”¹⁸⁰. Przy czym Lemmon, odnosząc się do obowiązków wypływających ze szczególnego statusu, ma na uwadze świadome zobowiązania człowieka z racji pełnionych ról czy funkcji zawodowych bądź społecznych. W tym miejscu należy wspomnieć o rozróżnieniu obowiązków od zobowiązań. Zobowiązania nie wiążą się z pełnionymi funkcjami czy szczególnym statusem, ale są wynikiem złożonych deklaracji czy obietnic. Przychodzimy na umówione spotkanie, ponieważ daliśmy komuś słowo, zatem czujemy się zobowiązani, by go dochować. Zobowiązanie może się również łączyć z określonym zachowaniem, które jest odwzajemnieniem tego, czego doświadczyliśmy od innych; tak jak w przypadku gościnności – czujemy się do niej zobowiązani względem innych na mocy doświadczonej wcześniej gościnności.

¹⁷⁹ E. J. Lemmon, *Moral Dilemmas*, w: „Philosophical Review”, 71 (1962), s. 132-158.

¹⁸⁰ Za: B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 115.

Obowiązki wynikają z funkcji czy też statusu, ale również z prawa, zobowiązania są zaś wynikiem umowy, swego rodzaju kontraktu, przy czym zarówno obowiązki jak i zobowiązania mogą być źródłem powinności. Powinność jest zaś jedna, ale może mieć różne źródła. Zaznaczyć należy, że prawo moralne nie wymaga od nas podejmowania działań wykraczających poza to, co innym się słusznie od nas należy. Nie ma wymogu brania na siebie zadań wykraczających poza zawodowe obowiązki. Niemniej jeżeli sami złożymy deklarację i chęć podjęcia dodatkowych działań, to jesteśmy związani tą obietnicą. O ile przed złożeniem deklaracji nikt nie oczekiwał od nas działań ponadobowiązkowych czy też supererogacyjnych, o tyle nasza deklaracja wzbudziła w innych swego rodzaju oczekiwanie, że z podjętych deklaracji się wywiążemy, ktoś może na nas liczyć i uzależniać swoje decyzje od naszych działań. Gdyby okazało się, że nie możemy, z jakichś ważnych dla nas powodów, dopełnić złożonej obietnicy, nie byłby to tylko nasz problem, choć zapewne szukalibyśmy usprawiedliwienia w oczach tych, których oczekiwania zawiedliśmy. Zobowiązanie, które powzięliśmy nie wynika bezpośrednio z prawa moralnego, ale wiąże nas za pomocą obietnicy. Z faktu, że zobowiązaliśmy się do podjęcia działań nie mieszczących się w granicach naszych obowiązków, nie można wyciągnąć wniosku, że złożona przez nas obietnica jest mniej wiążąca. Donagan, broniący stanowiska, że naszym obowiązkiem jest dotrzymanie obietnic, wyjaśnia, że na składającym obietnicę ciąży obowiązek podania warunków, pod którymi zobowiązuje się do ich spełnienia. Oczywiście wydaje się fakt, że nie jesteśmy w stanie wymienić i przewidzieć wszystkich sytuacji, których zaistnienie mogłoby anulować obietnicę (konieczność pomocy innym, bardziej potrzebującym, nagła choroba). Obydwie strony przyjmują niepisane zastrzeżenie, że wystąpienie pewnych warunków może zerwać umowę. Donagan konstatuje, że nie chodzi mu o dopuszczanie wyjątków do zasady dotrzymania obietnic, ale należy wziąć pod uwagę, że obietnica składana w określonej sytuacji, obowiązuje dopóty, dopóki sytuacja ta znacząco się nie zmieni¹⁸¹. Nie składalibyśmy obietnic, których dotrzymanie byłoby z góry niemożliwe do spełnienia lub kolidowałoby z prawem moralnym.

Przykładem obowiązku, wynikającego z pełnionej funkcji, a który wchodzi w kolizję z wyznawanymi przez kogoś przekonaniem religijnym lub prawem moralnym, jest przykład wspomnianego żołnierza, Desmonda Doss'a. Wcielony do amerykańskiej armii Doss zobowiązany jest słuchać rozkazów, jego jednostka, skierowana

¹⁸¹ A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, s. 93.

zostaje do ciężkich walk na Okinawie. Doss spotyka się nie tylko z agresją wroga, ale także z agresją „współtowarzyszy broni”¹⁸², którzy zaskoczeni ogromem okrucieństwa wojny nie są w stanie zrozumieć postępowania obdżektora, za którego życie czują się odpowiedzialni, starają się go niekiedy chronić, dlatego uważają, że jest on „zbędny” na polu walki. Konstytucja Stanów Zjednoczonych legitymizowała przynależność ludzi o tak wyjątkowej wrażliwości sumienia do wojska, dlatego Desmond Doss, jako ochotnik nie mógł być ze służby wydalony. Respektowane też jest w międzynarodowym prawie, że obdżektorzy sumienia, nie mają obowiązku noszenia i używania broni ze względu na przekonania religijne czy moralne¹⁸³. Wydaje się, że Doss w końcu w pewnym stopniu przekonuje do siebie swoich zwierzchników, którzy opóźniają główny atak na wojska japońskie o dziesięć minut, by Doss skończył się modlić. Ostatecznie udowadnia swą przydatność ratując siedemdziesięciu pięciu rannych żołnierzy w przeciągu zaledwie dwunastu godzin. Odnajdywał ich, opatrywał, doprowadzał do przełęcz i spuszczał ich na linie z klifu, będąc jednocześnie pod stałym ostrzałem artyleryjskim, nie mogąc liczyć na pomoc swoich współtowarzyszy, ponieważ ci opuścili pole bitwy, zostawiając rannych. Dla Desmonda Dossa prawem moralnym jest prawo sumienia, w kontekście dylematu jaki przeżywał podczas szkolenia, a także na polu walki, można powiedzieć, że był „więźniem sumienia”, żądano bowiem od niego działań sprzecznych z jego moralnymi przeświadczeniami. Przyjął on funkcję żołnierza, o której z góry wiedział, że będzie wymagała od niego postępowania sprzecznego z jego sumieniem. Stał przed dwoma wzajemnie wykluczającymi się opcjami. Sytuacja Desmonda Doss'a to sytuacja, w której on sam godzi się na moralną dwuznaczność: ochrona najwyższego dobra, jakim jest życie z pozycji żołnierza - obdżektora¹⁸⁴.

Jak zwraca uwagę Singer „Etyka kładąca „nieocalenie” wszystkich, których można by ocalić, na tej samej szali co „zabijanie” byłaby etyką dla świętych i bohate-

¹⁸² Celowo w tym miejscu używam cudzysłowu, jako że Desmond Doss podczas walk nie posługiwał się żadną bronią i nie wystrzelił ani jednego pocisku.

¹⁸³ Zob. G. Górny, „Klub Trójki”: *Co pokazał Mel Gibson w "Przełęcz ocalonych"?*, data emisji: 2.11.2016 godz. 21:10; <https://www.polskieradio.pl/9/396/Artykul/1688060.Przelecz-ocalonych-Mela-Gibsona-czyli-film-bozego-szalenca>, dostęp: 10.01.2020, godz. 21:00.

¹⁸⁴ Odwołując się do historii, możemy wskazać na niejednoznaczną postawę moralną Pułkownika Ryszarda Kuklińskiego, który z jednej strony wykorzystywał swoje stanowisko do kopiowania i przekazywania wywiadowi amerykańskiemu tajnych akt Układu Warszawskiego, a z drugiej strony nie sposób pominąć jego zasługi w kwestiach politycznych Zob. B. Weiser, *Ryszard Kukliński. Życie ściśle tajne*, tłum. B. Maliborski, Warszawa: Świat Książki, 2005, s. 46-61.

rów; nie powinno nas to jednak zaprowadzić do przypuszczenia, że alternatywą musi być etyka, która zobowiązuje, by nie zabijać, ale nie nakłada na nas żadnych obowiązków co do ocalenia kogokolwiek”¹⁸⁵.

Niektóre kodeksy zawodowe, uwzględniając obowiązki moralne wobec jednostek, zwracają też uwagę na obowiązki wobec członków własnej grupy zawodowej, ale także wobec społeczeństwa czy państwa. Jak zauważa Lazari-Pawłowska, należy poddać pod rozwagę, czy postulaty te są skierowane do przedstawicieli danego zawodu, czy też pod adresem „człowieka jako obywatela”¹⁸⁶. Słusznie stawia pytanie: czy całe nasze życie musi być nakierowane na pełnienie określonych ról, z czego jedna zawsze bywa dominująca, nierzadko jest to właśnie rola zawodowa. Czy nie możemy ograniczyć się do roli człowieka? Po czym konkluduje, że „w aspekcie moralnym można mówić o roli człowieka. Nakazuje ona we wszelkim działaniu liczyć się z dobrem innych ludzi i nie przysparzać nikomu zbędnego cierpienia”¹⁸⁷.

1.7. Sumienie supererogacyjne

Terminu «sumienie» używamy zarówno w potocznym, jak i naukowym znaczeniu. W języku potocznym wyraz sumienie funkcjonuje w kilku znaczeniach: w znaczeniu wewnętrznego sądu orzekania moralnego (np. sumienie uczciwego człowieka), również w powiązaniu z pełnioną funkcją zawodową (np. sumienie strażaka), w znaczeniu zbiorowej świadomości moralnej (np. sumienie narodu), a także w znaczeniu wartościującym, w którym sumienie pełni rolę wskaźnika poziomu wrażliwości na ludzką krzywdę. Jak konstatuje Górnicka-Kalinowska, najczęściej pojmujemy sumienie jako „zespół intuicji etycznych, w naszym mniemaniu nieomylnych. Intuicje te pozwalają nam przenieść ogólny porządek cenionych przez nas wartości na grunt naszych indywidualnych przeżyć. W ten sposób możemy stawić czoło większości sytuacji moralnych, w których konieczne jest bądź podjęcie przez nas decyzji odpowiedniego działania, bądź przynajmniej wyrażenie naszej oceny”¹⁸⁸. Jak zauważa Andrzej Potocki, obecnie fenomen sumienia traci na znaczeniu, a zakres stosowania tego terminu ulega

¹⁸⁵ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 218.

¹⁸⁶ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, s. 68.

¹⁸⁷ Tamże, s. 78.

¹⁸⁸ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, seria: *Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego 417*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1993, s. 7.

redukcji¹⁸⁹, co wydaje się potwierdzać, cytowany przez niego, współczesny etyk niemiecki Eberhard Schockenhoff: „Słowo «sumienie» w słownictwie empirycznych nauk humanistycznych i społecznych od pewnego czasu znajduje się na drodze odwrotu. Z powodu trudności w ustaleniu jego definicji i jego podatności na światopoglądowe wpływy znaczeniowe uchodzi ono w języku naukowym za coraz bardziej nieprzydatne”¹⁹⁰. Schockenhoff podkreśla, że zainteresowanie fenomenem sumienia znacząco spadło we współczesnej etyce, a rzeczywistość rozumiana pod tym pojęciem uległa marginalizacji. Niemniej okazuje się, że w codziennym funkcjonowaniu ludzie nader często powołują się na instytucję sumienia jako „organu” pomagającego rozstrzygnąć trudne kwestie, ale także pomagającego uzasadnić podjęte decyzje lub wydane oceny.

Już od czasów średniowiecza ludzie zwykli pojmować sumienie jako umiejętność stosowania norm moralnych do określonych czynów. Sumienie pełniło funkcję ewaluacyjną, a wydawane przez nie oceny miały swe podstawy w prawie stanowionym. Samo sumienie nie ma mocy prawodawczej, co podkreśla Jacek Woroniecki, nie stanowi ono „praw postępowania moralnego, ale je stosuje do konkretnych wypadków życia, zarówno przed dokonaniem uczynku, jak i po; rządzi ono naszym życiem i sądzi je”¹⁹¹. Sumienie okazuje się być subiektywną normą moralną, dzięki której, według Katechizmu Kościoła Katolickiego, człowiek odkrywa prawo, którego powinien przestrzegać, a którego „sam sobie nie nakłada”. Odniesienia sumienia do obiektywnych norm moralnych są nieodzowne, bez nich bowiem sumienie nie mogłoby funkcjonować. W encyklice *Dominum et vivificantem* Jan Paweł II stwierdza, że sumienie nie jest „autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami u podstaw ludzkiego postępowania”(n.43)¹⁹². Sumienie ma za zadanie odnieść obiektywne normy moralne do

¹⁸⁹ Zdaniem Wojciecha Pawlika, problemy z pojęciem «sumienie» wynikają ze zmian cywilizacyjnych, związanych z kulturą postmodernizmu, por. W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007, s.13.

¹⁹⁰ E. Schockenhoff *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2006, s. 10, cyt. za: A. Potocki, *Katechetyczna formacja sumienia w warunkach sekularyzacji moralności*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana”, vol. 2, 2016, s. 112.

¹⁹¹ J. Woroniecki, Sumienie i jego rola w stosunku do norm moralności, w: „Sumienie. Głos Boga w duszy...”, s. 25, cyt. za: A. Potocki, *Katechetyczna formacja sumienia w warunkach sekularyzacji moralności*, s. 113.

¹⁹² Cyt. za: A. Potocki, *Katechetyczna formacja sumienia w warunkach sekularyzacji moralności*, s. 113.

konkretnej sytuacji konkretnego człowieka. Stąd jego normatywny charakter. Dzięki sumieniu „nie tylko wiemy, że złamaliśmy regułę moralną, a więc w myśl umownego kodeksu norm jesteśmy winni, ale nadto czujemy się winni, i odczuwamy przykrość z tego powodu. Owo przeżycie moralne jest właśnie aktem sumienia”¹⁹³. Mamy tu zatem do czynienia ze zjawiskiem wyrzutów sumienia. Jak konstatuje Woroniecki, wyrzuty sumienia służą nam do samooceny i krytyki, to dzięki nim „uznajemy naszą zależność od prawa moralnego”¹⁹⁴. Jeżeli dopuścimy się czynu, który jest sprzeczny z uznanym i przyjętym przez nas kodeksem norm, jesteśmy targani wyrzutami sumienia. Zwracamy przeciwko sobie silne emocje, takie jak gniew czy wstyd, uszczuplona zostaje godność i szacunek do własnej osoby¹⁹⁵.

Sumienie „jest strukturą wybitnie indywidualną, własną i charakterystyczną dla każdej konkretnej osoby ludzkiej”¹⁹⁶, a jako niezbędna i subiektywna norma moralna, pełni niezwykle ważną rolę praktycznego sądu nad postępowaniem konkretnego człowieka. Jak wskazuje Józef Tischner: „Dopóki prawa moralne są poza nami, jak długo nic o nich nie wiemy, tak długo nie mogą one wytworzyć w nas żadnego zobowiązania etycznego. Potrzebna jest jeszcze jakaś bezpośrednia norma moralności. Ma to być norma wciąż obecna w świadomości człowieka i zawsze gotowa do natychmiastowej reakcji. Stąd [...] twierdzenie etyki chrześcijańskiej: najbliższą normą moralności jest dla człowieka jego sumienie – praktyczny osąd o zgodności jego postępowania z obiektywnym dobrem. Musi to być, oczywiście, sumienie pewne i prawe”¹⁹⁷. Okazuje się, że sumienie pełni rolę indywidualnej, właściwej każdemu człowiekowi normy moralnej, rodzaj wewnętrznego sądu rozumu praktycznego nad tym, co ma być uczynione lub co już zostało spełnione¹⁹⁸. Tadeusz Styczeń podkreśla, że sąd wydawany przez sumienie, jest moim własnym sądem, to ja powinienem lub nie powinienem się czegoś dopuścić;

¹⁹³ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 13.

¹⁹⁴ J. Woroniecki, *Sumienie i jego rola...*, s.26.

¹⁹⁵ Równie przykre może się okazać dla nas wyrządzenie komuś krzywdy, czujemy się winni wyrządzonej szkody i zadłużeni względem osoby pokrzywdzonej.

¹⁹⁶ A.L. Szafrński, *Sumienie jego struktura i wychowanie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1958, s.16.

¹⁹⁷ J. Tischner, *Jak żyć?*, TUM, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1995, s.23.

¹⁹⁸ C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 71.

„Sam dla siebie występuję w charakterze moralnego prawodawcy i prawobiorcy”¹⁹⁹. Górnicka-Kalinowska dodaje, że „wzruszenie towarzyszące imperatywności sumienia jest niezależne od treści normy, która jest jego powodem. Mówiąc „powiniennem” – czuję, że moim obowiązkiem jest wybrać właśnie tę możliwość działania, ponieważ jest ona najlepsza (lub jest najmniejszym złem) spośród wszystkich możliwości dostępnych”²⁰⁰.

Postępowanie zgodne z dyktatem sumienia nie jest, jak to próbują czynić niektórzy, redukowaniem ludzkiej wolności. Formułowanie indywidualnych sądów moralnych i kierowanie się nimi w codziennym funkcjonowaniu jest wręcz realizowaniem wolności. Sumienie jest przestrzenią, w której człowiek może się otworzyć na dobro i w której ma wolność jego wyboru. „Stąd sumienie nie jest przede wszystkim organem dyspensowania się, lecz indywidualną instancją zobowiązania, której zlecone jest postępujące odkrywanie własnych możliwości działania. W sumieniu chodzi w pierwszym rzędzie o odkrywanie horyzontu, o poznawanie zadania, a nie o określanie granic lub odrzucanie etycznych wymogów”²⁰¹. Tylko w zniewolonym lub ograniczonym sumieniu, stwierdza Potocki, może dojść do zredukowania wolności²⁰². Podejście takie zdaje się dzielić również Górnicka-Kalinowska, która podkreśla, że: „kierowanie się sumieniem nie jest tożsame z kierowaniem się nakazami moralnymi *tout court*. Jest to zawsze odwołanie się do moich własnych, przeze mnie samego sformułowanych dyrektyw postępowania, choć źródłem ich autorytetu może być to, iż wypowiada je inna osoba, że są one częścią prawa boskiego, że wynikają z jakiejś ideologii etc.”²⁰³. Słowo «powiniennem» łączy się z wewnętrzną akceptacją maksymy, z której wynika ta powinność. Zatem mój czyn jest dobry ze względu na motyw, jakim jest wypełnianie nakazów sumienia, a nie ze względu na skutki²⁰⁴.

¹⁹⁹ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersyte- tu Lubelskiego” 1979, t. XXII, nr 1–3, s. 91.

²⁰⁰ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 23.

²⁰¹ E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, s. 184.

²⁰² A. Potocki, *Katechetyczna formacja sumienia w warunkach sekularyzacji moralności*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana”, vol. 2, 2016, s. 118–119.

²⁰³ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 23.

²⁰⁴ Ocena czynu pomijająca jego skutki, a koncentrująca się na motywie, jakim jest kierowanie się sumieniem, rodzi trudności społeczne, które wynikają z różnorodności sumień w zakresie poziomu moralnej wrażliwości, jak i pojmowania obowiązku moralnego każdego z nas. Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 23.

Krzysztof Kiciński zwraca uwagę, że sumienie odgrywa coraz większą rolę w podejmowaniu decyzji, a jego znamiennej własnością jest autonomizacja. Autor przywołuje badania, jakie przeprowadziło CBOS w 2008 roku na reprezentatywnej grupie polskich respondentów. Odpowiedzi na pytanie: „Jak Pana(i) zdaniem powinien postąpić ktoś, kto ma moralny dylemat, bo nie jest pewny, co powinien zrobić?” dowiodły niezależności podejmowanych decyzji. Okazuje się, że 75,5% ankietowanych uważa, że „w przypadku wyborów moralnych powinienem przede wszystkim słuchać głosu własnego sumienia, nawet jeśli autorytety podpowiadają coś innego”. Tylko 20,7% respondentów jest zdania, że należy „zwrócić się do jakiegoś autorytetu moralnego – na przykład swojego spowiednika – i postąpić według jego wskazań. Statystyki wskazują, że sumienie jest ważnym drogowskazem głównie dla ludzi młodych i dobrze wykształconych. Zauważyć należy jednak i to, że „nawet osoby uczestniczące w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu ponad dwa razy częściej wybierały głos sumienia, a nie wskazówki spowiednika lub innego autorytetu”²⁰⁵.

Nie bez kozery *passus* traktujący o sumieniu znalazł się w rozdziale o „aktach sumienia moralnie nadobowiązkowych”, czyli czynach supererogacyjnych, nie mieszczących się w powszechnie przyjmowanych granicach obowiązku moralnego, choć uważanych za cenne i godne podziwu. Rozważania nie będą prowadzone w konwencji katechetycznej czy psychologicznej, nie będzie to zatem analiza stanów emocjonalnych towarzyszących aktom sumienia, nie będzie to też analiza dotycząca autonomizacji sumienia współczesnego człowieka, jako drogi do osobistej wolności. Rozważania te będą próbą odpowiedzi na pytanie, co skłania sumienie do podjęcia określonych decyzji i ocen.

Praktyka pokazuje, że przyjmowana w tradycyjnej filozofii moralnej klasyfikacja czynów na czyn dobry, czyli dopełniający moralnego obowiązku; czyn zły, czyli niezgodny z regułą moralną; czyn obojętny, czyli czyn dozwolony moralnie; nie wystarcza²⁰⁶. W ciągu naszego życia niejednokrotnie mieliśmy okazję dostrzec sytuacje i zachowania ludzi, które mogły się wydawać na pierwszy rzut oka irracjonalne, ale jednocześnie godne chwały i podziwu, które trudno zakwalifikować do jednej z trzech kategorii czynów, ponieważ nie mieszczą się w przyjętym trójpodziale, choć intuicyjnie czujemy, że z nim w jakiejś mierze korelują. Zachowania te, choć społecznie cenne,

²⁰⁵ K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna*, w: *Socjologia religii*, t. VIII: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, J. Baniak (red.), Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 122.

²⁰⁶ Por. J.O. Urmsen, *Saints and Heroes*.

pożądane, godne pochwały i budzące powszechny podziw, jesteśmy skłonni traktować jako czyny nadobowiązkowe, nie mieszczące się w powszechnie aprobowanych i uznanych ramach powinności moralnych. Są to zatem działania, które dobrze jest spełniać, ale ich niewypełnienie nie jest złe; są to działania dobre i pożądane, ale nie mogą stanowić przedmiotu czyichkolwiek roszczeń czy żądań; ich niespełnienie nie może się wiązać z pogardą czy naganą.

Działania supererogacyjne są moralnie nadobowiązkowymi aktami sumienia zorientowanymi na przysporzenie nieosobistego dobra, nie są podejmowane z pobudek hedonistycznych lecz, jak podkreśla Górnicka-Kalinowska, mają one często charakter ascetyczny. Zdobyć, choćby ogromnym wysiłkiem, przedmiotu szczególnie dla nas cennego, nie kwalifikuje tego czynu jako supererogacyjny, działanie takie podejmowane jest bowiem z pobudek hedonistycznych, chęci zaspokojenia swoich zachcianek lub jest wynikiem rachunku zysków i strat. Czynu supererogacyjnego dokonuje ten, kto bez obliczania zysków i strat rzuca się na pomoc drugiemu i w ten sposób realizuje czyn bohaterski. Spełnia akt supererogacyjny żołnierz, który chcąc uchronić resztę oddziału przed niechybną śmiercią, rzuca się na mający za chwilę eksplodować granat, spełnia go Matka Teresa z Kalkuty, ojciec Kolbe czy Prometeusz. „W każdym z tych przypadków dokonano więcej, niż można było od kogokolwiek wymagać w danej sytuacji z punktu widzenia obowiązującej i aprobowanej moralności”²⁰⁷. Warto również pamiętać, że spełniając akt szczególnego poświęcenia nie mamy prawa oczekiwać, a tym bardziej domagać się, by ktoś postąpił wobec nas w analogiczny sposób w podobnej sytuacji.

Górnicka-Kalinowska w swych rozważaniach dotyczących dobrowolnych aktów miłosierdzia, zwraca uwagę na ciekawe rozważania J.S. Milla, który zastanawiając się nad ideą sprawiedliwości dochodzi do wniosku, że aby pojąć jej istotę, musimy zacząć od zarysowania ram aksjologicznych, w których pojęcie to ma funkcjonować²⁰⁸. Ramy takie stanowi jakiegoś rodzaju prawo (boskie, moralne, pozytywne), któremu człowiek się podporządkowuje i które wyznacza jednocześnie kodeks praw i obowiązków. „Do pojęcia obowiązku we wszystkich jego wariantach wchodzi to, że można być z uprawnieniem zmuszonym do jego wykonania. Obowiązek jest czymś, czego można od kogoś

²⁰⁷ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 145.

²⁰⁸ Tamże, s. 146.

wymagać, tak jak wymaga się zwrotu długu. Jeżeli nam się wydaje, że nie możemy jakieś czynu od kogoś żądać, nie nazywamy go obowiązkiem”²⁰⁹.

Mill nie rozgranicza obowiązku moralnego i obowiązku ustalonego przez prawo. Choć w obydwu przypadkach sprzeniewierzenie się obowiązkowi zagrożone jest sankcjami. W przypadku odstępstw od obowiązków wynikających z prawa stanowionego, kary są natury administracyjnej i mają postać zewnętrzną, natomiast pogwałcenie obowiązków moralnych ma wymiar wewnętrzny i skutkuje wyrzutami sumienia. Ustaliwszy koncepcję sprawiedliwości opartą na systemie obowiązków i kar za ich niedopełnienie, Mill wprowadza pojęcie powinności doskonałej i niedoskonałej. „Obowiązkami powinności doskonałej – powiada – są te obowiązki, które dają osobie czy osobom odpowiadające tym obowiązkom uprawnienia; obowiązki powinności niedoskonałej – to powinności moralne, które nie dają żadnych uprawnień. [. . .] Wydaje mi się, że ten rys: czyjeś uprawnienie odpowiadające powinności moralnej – stanowi rys specyficzny sprawiedliwości w odróżnieniu od wspaniałomyślności czy dobroczynności”²¹⁰.

Supererogacja byłaby dla Milla aktem, który wymykałby się zasadzie sprawiedliwości i istniałaby poza nią, choć „nie wymykałby się z ogólnych ram moralności”, która jest pojęciem szerszym, obejmującym swym zakresem zarówno akty sprawiedliwe, ale również akty powodowane empatią, życzliwością czy poczuciem wspólnoty. Sprawiedliwość wiąże się z przestrzeganiem systemu roszczeń moralnych, obowiązków i kar; akt dobrowolnego miłosierdzia jest aktem niezależnym od tego systemu. Górnicka-Kalinowska konstatuje, że Mill mógłby uważać działania supererogacyjne za niesprawiedliwe, np. wówczas, gdy wspomozemy wybraną przez nas osobę, „choć reguła sprawiedliwości nakazywałaby bezstronny i zależny od pracy podział dóbr”. Autorka zwraca uwagę na to, iż problem może się jeszcze bardziej skomplikować, gdy ów podział dóbr będziemy utożsamiać z dobrem bezwarunkowym, a nie wyłącznie jako procedurę. „Wówczas oczywiście sprzeniewierzenie się zasadzie bezstronności (z dowolnych powodów) nie może być uznane za czyn supererogacyjny, ponieważ nie tylko nie przysporzy on dobra, ale – przeciwnie – dobru temu zagraża”²¹¹.

Akty supererogacyjne, choć dokonywane bez uwzględnienia reguły sprawiedliwości, są wysoko cenione przez Milla, ponieważ wiążą się z użytecznością. Uniwersalność reguły moralnej, będącej gwarantem harmonii praw i obowiązków w społeczeń-

²⁰⁹ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 84.

²¹⁰ Tamże, s. 86–87.

²¹¹ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 147.

stwie, nie degraduje u Milla czynów supererogacyjnych i nie odbiera im wartości moralnej, chociaż wykraczają one poza ramy tej reguły. Inaczej czyny te oceniane są przez Kanta, dla którego wszelkie działanie, nie wypływające z prawa moralnego, pozbawia go moralnej ewaluacji, jako że „wszystko posiada tę wartość, którą wyznacza mu prawo”²¹². Zatem dla Kanta tylko działania wynikające ze stosowania uniwersalnej reguły noszą znamiona dobra moralnego. Wszelkie akty dobroczynności, nie wypływające z poszanowania obowiązku moralnego, który powinien być ich głównym motywem, nie przedstawiają dla Kanta wartości moralnej, a są tylko wyrazem pewnej – jak to ujmuje Górnicka-Kalinowska – „skłonności”, która „jeśli szczęśliwym sposobem trafi na to, co w samej rzeczy służy powszechnemu dobru i odpowiada obowiązkowi, a więc godne jest szacunku – zasługuje na pochwałę i zachętę, ale nie na wielki szacunek; odpowiedniej maksymie brak bowiem treści moralnej, mianowicie wykonywania takich czynów nie ze skłonności, lecz z obowiązku”²¹³. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant dalej dowodzi, że „Nawet skłonność do tego, co jest zgodne z obowiązkiem (np. do dobroczynności) może wprawdzie znacznie ułatwić skuteczność maksym moralnych, ale nie może żadnej wytworzyć. Albowiem w tej wszystko musi się opierać na przedstawieniu prawa moralnego jako na motywie determinującym, jeśli działanie ma zawierać nie jedynie legalność, lecz także moralność. Skłonność jest ślepa i niewolnicza, obojętnie, czy jest dobrego rodzaju czy nie, a rozum, gdy chodzi o moralność, musi nie tylko pełnić rolę opiekuna skłonności, lecz nie zważając na nią, jako czysty rozum praktyczny, zupełnie sam spełnić swoje zadanie”²¹⁴.

Działania supererogacyjne, zakwalifikowane jako działania wynikające ze skłonności, nie zaś z prawa ogólnego, nie mają dla Kanta moralnego sensu. Filozof zawęził bowiem ramy moralności tylko do takich działań, które wynikają z poszanowania powszechnej reguły. Wartość moralna czynu nie zależy – jak mówi Kant – od skutków podjętego działania, lecz od intencji, te natomiast muszą wpływać wyłącznie z prawa moralnego, gdy zaś są wynikiem jakiejś chwilowej zyczliwości, rozczerwienia etc., nie mogą powodować żadnego dobra moralnego.

Za Górnicką-Kalinowską można zastanawiać się, gdzie leży granica między kimś, kto dokonuje działań supererogacyjnych, a zagorzałym prawodawcą moralnym,

²¹² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 72.

²¹³ Tamże, s. 18.

²¹⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 191-192.

który dokonuje nadzwyczajnych działań przez szacunek dla prawa. Wydaje się, stwierdza autorka, że granica ta „jest granicą możliwej uniwersalizacji zasad moralnych”²¹⁵. Co do tego, że nakaz ratowania życia ludzkiego poddaje się kantowskiej uniwersalizacji, nie mamy wątpliwości, pojawiają się one dopiero wówczas, gdy postawimy sobie pytanie: czy powinniśmy ratować cudze życie ryzykując swoje? Czy nakaz w takiej postaci również poddaje się zasadzie uniwersalizacji? Czy zasadnym byłoby włączenie go do obowiązującego wszystkich kodeksu obowiązków? Górnicka-Kalinowska, za Harrisonem, opisuje przykład małego chłopca, który podczas sztormu podejmuje próbę uratowania tonącego mężczyzny. W tym celu kradnie łódź ojca i wyrusza na ratunek tonącemu. Z kantowskiego punktu widzenia, postępowanie chłopca jest jak najbardziej zasadne i racjonalne. Działanie chłopca nie było wynikiem sympatii, ponieważ mężczyzna był obcy dla chłopca; chłopiec nie mógł też działać z chęci zysku czy obawy przed karą za nieudzielenie pomocy. Z oczywistych względów pochwalamy ratowanie ludzkiego życia, niemniej nie chcielibyśmy, by w tak niebezpieczną operację o niepewnym skutku włączali się mali chłopcy, którzy z narażeniem życia wypływaliby w morze podczas sztormu²¹⁶. Górnicka-Kalinowska słusznie zauważa, że nakaz ratowania ludzkiego życia podlega kantowskiej uniwersalizacji, ale w tym samym miejscu zastanawia się, czy kantowskiej uniwersalizacji podlega również reguła nakazująca ratowanie cudzego życia z narażeniem swojego oraz czy chcielibyśmy, by nakaz taki stał się prawem powszechnym, a zatem czy chcielibyśmy, by wszedł do kanonu naszych obowiązków. Mniej drastyczny przypadek mówi o zasadności wspierania ubogich i słuszności żądania, by prawo to stało się prawem powszechnym, niemniej nie mamy już takiej pewności, gdy pomoc ta miałaby doprowadzić nas samych do ubóstwa. Rozterki te dotyczą granicy moralnego bezpieczeństwa, „ona to ostatecznie sygnalizuje prawodawcy kantowskiemu granicę sensowności maksym moralnych. Tak więc nadobowiązkowe są te wszystkie czyny, których „zasada woli” nie dałaby się zuniwersalizować – zagrażałoby to bowiem w jakiejś mierze moralnemu i biologicznemu statusowi wspólnoty”²¹⁷.

By móc w bardziej precyzyjny sposób odnieść się do aktów bohaterstwa i nadzwyczajnego miłosierdzia, należałoby zestawić i skonfrontować akty supererogacyjne z takimi pojęciami jak altruizm, życzliwość czy sympatia. Psychologowie moralności

²¹⁵ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 149.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Tamże.

zwykli interpretować je w duchu emotywizmu²¹⁸. Wysiłki badaczy koncentrują się głównie na ujawnieniu motywów działań supererogacyjnych. Są to próby mające na celu pokazanie, że działania o szczególnym charakterze moralnym są spontaniczne, niekiedy stanowią rekompensatę za własne niepowodzenia lub jest to rehabilitacja wynikająca z chęci zadośćuczynienia za wyrządzoną komuś krzywdę. Natomiast etycy akty supererogacyjne interpretują w odniesieniu do zasad, rozpatrując je jako działania przemyślane, chłodne, dokonane pod wpływem refleksji i głębokiego namysłu, z pełną świadomością moralnej powinności, choć powinność ta często przez podmiot takich działań jest znacznie bardziej rozbudowana, niż przeciętnego człowieka, nie podejmującego takich prób.

Kohlberg łączy obydwa ujęcia (emotywistyczne i zasad) w swojej koncepcji rozwoju świadomości moralnej²¹⁹. Uważa on, że sumienie dojrzewa według ściśle określonego schematu: pierwsze stadium to moralność hedonistyczno-heteronomiczna, drugie stadium to etap „kontraktu moralnego” – inaczej roli społecznej lub konwencji, zaś trzecie stadium to moralność autonomiczna, która przewiduje czyny supererogacyjne. Kohlberg każdy z etapów rozwoju świadomości moralnej traktuje jako niepowiązany i niezależny od pozostałych element rozwoju. Uznaje on, że wyłącznie dojrzała i w pełni rozwinięta świadomość moralna jest zdolna do aktów supererogacyjnych. Takie wyjaśnienie psychologiczne Kohlberga wzbogaca wyjaśnienie etyczne: rozmyślnie rozszerzamy granice naszych zasad moralnych, odpowiednikiem powinności staje się dobro, które autonomiczne sumienie rozpoznaje jako dobre i godne uznania. Jak zauważa Górnicka-Kalinowska, „założenia psychologiczne Kohlberga warunkują jego tezy etyczne: konstrukcja naszej świadomości moralnej daje nam naturalne szanse wyzwolenia się z uformowanych w dzieciństwie ram moralności konwencjonalnej, z wpływów ideologicznych i religijnych”²²⁰. Autorka zauważa również, że relatywizm Kohlberga jest częściowo podważony przez jego psychologizm. „Te same prawa psychologiczne, które ograniczają nasze myślenie moralne, skłaniając nas do wyborów hedonistycznych czy do wyborów społecznie narzuconych, nagle otwierają nam pole decyzji całkowicie autonomicznych, i (czego Kohlberg nie wyklucza) odwołujących się do absolutnych war-

²¹⁸ Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 151.

²¹⁹ L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, New York 1975, zob. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 151.

²²⁰ Tamże, s. 151–152.

tości (np. wartości życia ludzkiego, prawdy czy godności ludzkiej)”²²¹. Pytania, w jakie uwikłana jest dalsza dyskusja, a dotyczące chociażby tego, kto miałby stwierdzać autonomiczność sumienia, nie znajdują odpowiedzi w rozważaniach Kohlberga, ani jego uczniów.

Podobnie ustalenie, czy dane zachowanie było nadzwyczajnym poświęceniem się w imię uzyskania dobra dla kogoś innego, bywa problematyczne. W ocenie może pomóc zewnętrzny obserwator, który dysponuje wiedzą na temat podmiotu działań moralnych, a zatem wie, co powoduje podmiotem, że podejmuje on działania wykraczające poza standardowe obowiązki, a także potrafi ocenić jak dalece działanie było wyjątkowe. Problem pojawia się wtedy, gdy oceny ma dokonać bezstronny etyk. Musi on bowiem stwierdzić, czy myślenie moralne, na którym osadzone jest działanie, ma charakter przeciętny, czy też zupełnie wyjątkowy. „Problem oceny komplikuje dodatkowo fakt, iż rzadko kiedy etyk-badacz ma stosunek neutralny do percepowanych zjawisk moralnych. Przeważnie to, czy akt moralny uznaje się za akt o szczególnej wartości, czy też za zupełnie naturalny w obowiązującym systemie norm, zależy od nieobojętnej moralnie postawy obserwatora”²²².

Z podobnym problemem zmagają się Urmson w swoim artykule *Saints and Heroes*. Przyjęte przez autora rozumienie działań supererogacyjnych zdaje się tracić swój definicyjny charakter w toku rozważań różnych odmian „wewnętrznej logiki sumienia”, wskutek obierania różnorodnych wartościujących perspektyw. Okazuje się, że można w różny sposób interpretować te same działania moralne: bądź jako działania supererogacyjne, bądź jako działania zupełnie zwyczajne w danym systemie powinności moralnych. Żyjąc w społeczeństwie o ustalonych i niewygórowanych zasadach moralnych, nie mam prawa żądać, by czyniono więcej niż to nakazuje obrany kodeks postępowania moralnego, pomimo iż ja sam hołduję wysokim wymaganiom moralnym. Wyżej ceniąc własny kodeks moralny, nie powinienem odrzucać ogólnie przyjętych zasad postępowania, choćby cechowały się niższymi wymaganiami moralnymi. Można by było uznać ów kodeks niższych wymagań za kodeks obowiązków podstawowych, natomiast kodeks wyższych wymagań narzucać wyłącznie sobie nie oczekując wpisania wygórowanych obowiązków do kanonu kodeksu moralnego. „Nadmiernie wygórowany poziom obowiązków moralnych, zbyt trudnych do wypełnienia (poświęcenie własnego życie

²²¹ Tamże, s. 152.

²²² Tamże.

w przypadkach rzekomo uzasadnionych, prohibicja), doprowadzi do ich notorycznego łamania, osłabiając ogólny autorytet moralności. Nie negując więc wartości aktów supererogacyjnych, musimy traktować je jako akty nadobowiązkowe, do których nie rościmy sobie żadnych uprawnień, ale na których spełnienie możemy ewentualnie mieć nadzieję (mogę mieć nadzieję, że ktoś udzieli mi pomocy, pożyczy pieniędzy, poczęstuje papierosem, nie mogę natomiast od nikogo tego oczekiwać)”²²³.

Czyny supererogacyjne od obowiązków podstawowych warto odróżnić, by nie wpisywać do kodeksu postępowania coraz to bardziej wygórowanych wymagań, którym z czasem nie będzie można sprostać; czyny supererogacyjne należy odróżnić również i z tego powodu, by nie stały się działaniami rutynicznymi, życie bez świętych i bohaterów – jak mówi Wolf – byłoby nieciekawe²²⁴.

Nieco innym podejściem charakteryzuje się utylitaryzm czynów, gdzie za czyn słuszny uważa się działanie, które przyniesie co najmniej tyle samo dobra, co działanie alternatywne lub powstrzymanie się od działania²²⁵. Problem polega tu na tym, że wymóg maksymalizacji, spodziewanego w wyniku działania dobra, nie uregulowany systemem szczegółowych norm, jest tylko pozornie atrakcyjny dla supererogacjonistów²²⁶. Brak wyszczególnienia obowiązków podstawowych powoduje, że pojęcie supererogacji nie ma tu praktycznie miejsca. Mamy za to obowiązek czynienia tak dużo, jak to tylko możliwe. Czyny supererogacyjne tracą tu swój wyjątkowy charakter stając się działaniem rutynowym i wręcz oczekiwanym. Działanie, które utylityrysta reguł uznałby za czyn supererogacyjny, tu jest działaniem naturalnym pod warunkiem, że w ten sposób realizuje jakąś ważną wartość. „Wyjątkowość aktu supererogacyjnego ujawnia się na tle obowiązującego systemu szczegółowych norm moralnych; jeśli tła tego zabraknie, jeśli

²²³ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 153–154.

²²⁴ Stanowisko to jest zgodne, jak się przekonamy w kolejnym rozdziale, z utylitaryzmem reguł. Jest to stanowisko stojące na straży podstawowych „zasad pomyślności społecznej”; nie wpisuje ono do kodeksu moralnego norm postępowania, które ze względu na ową pomyślność, nie nadają się do upowszechnienia.

²²⁵ Zob. R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press 1979, rozdz. XIV.

²²⁶ Jak zauważa Górnicka-Kalinowska: „można uznać, że utylitaryzm czynów jest propozycją normatywną (etyczną) wymarzoną dla osobników opisywanych przez psychologię jako fanatycy moralni, altruści etc., natomiast pojęcie supererogacji nie ma tu w ogóle sensu”, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 154.

zatem zaczniemy indywidualnie oceniać słusność doboru środków do osiągnięcia pewnego dobra, zniknie zatem kategoria czynów nadobowiązkowych”²²⁷.

Wydaje się, że utilitarysta czynów nie bierze pod uwagę absurdów płynących z braku punktu odniesienia, jakim mógłby być system szczegółowych norm, praw i obowiązków. Może to prowadzić do różnych wynaturzeń, takich jak przerost sumienia, inicjatywy błędne lub fałszywe, czy też różnice w rozumieniu dobra przez każdego człowieka. Utylityzm czynów, jako perspektywa rugująca działania supererogacyjne, nie znajduje uznania w oczach Urmsona, który sympatyzuje raczej z podejściem pierwszym, znajdującym miejsce dla czynów chwalebnych²²⁸.

Górnicka-Kalinowska przyjmuje stanowisko, że etykom trudno jest dokonać obiektywnej analizy działań supererogacyjnych; „Zajęcie własnej pozycji aksjologicznej – często nieświadome – z reguły rzutuje na percepcję tzw obowiązków podstawowych, a tym samym na ocenę, które czyny mają rzeczywiście charakter supererogacyjny. Te same akty mogą więc znaleźć się bądź w kategorii aktów naturalnych i społecznie oczekiwanych (perspektywa utilitaryzmu czynów), bądź w kategorii czynów wyjątkowych, którym nie odpowiadają niczyje roszczenia (perspektywa utilitaryzmu reguł)”²²⁹.

Powyższe rozważania dotyczące czynów supererogacyjnych za punkt odniesienia oceny brały system szczegółowych norm moralnych, praw i obowiązków. Górnicka-Kalinowska proponuje również inny sposób przeprowadzenia analizy aktów moralnych o szczególnej wartości, mianowicie z uwzględnieniem różnych sposobów rozumienia obiektywności obowiązków moralnych. Autorka proponuje przyjęcie trzech perspektyw aksjologicznych podmiotu działań moralnych lub inaczej trzech znaczeń obiektywności obowiązku moralnego: (1) obiektywność „gry moralnej”, (2) obiektywność jako przeświadczenie aksjologiczne, wynikające z postrzegania wszystkich ludzi jako równoprawnych, posiadających tę samą godność i te same potrzeby, (3) obiektywność wartości absolutnych i bezwarunkowych²³⁰.

Obiektywność zasad moralnych w pierwszym znaczeniu oznacza akceptację reguł gry moralnej obowiązujących w systemie, do którego jednostka chce dołączyć. Jest to zatem zgoda na respektowanie zasad panujących w danej wspólnotce. Udział w ściśle

²²⁷ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 154.

²²⁸ Tamże, s. 155. Por. także R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, rozdz. XIV.

²²⁹ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 155.

²³⁰ Tamże.

określonej hierarchii i przestrzeganie pewnej konwencji niesie ze sobą nie tylko niedogodności, ale także korzyści. Kontrakt społeczny obliguje nas do określonych zachowań, ale jednocześnie pozwala nam oczekiwać podobnych reakcji ze strony innych w analogicznych sytuacjach. Nieprzestrzeganie reguł moralnych naraża nas na wykluczenie z gry. Uciążliwości, wynikające z obostrzeń i rygorów takiej umowy moralnej, są niwelowane przez ochronę naszych interesów, możemy się bowiem spodziewać i wymagać od innych, tak jak wymaga się od nas, by dotrzymywano umów, czy szanowano cudzą własność. „Zasady owego regulaminu są obiektywne obiektywnością społecznych konsekwencji naszych działań (pochwała za „dobro”, potępienie za „zło”)²³¹.

W drugim rozumieniu obiektywność obowiązku moralnego wypływa z „aktu aksjologicznego”. Podczas obserwacji stwierdzam, że wszyscy ludzie są do siebie podobni, mają takie same potrzeby, są tak samo wrażliwi na cierpienie. Prowadzi mnie to do przekonania o równej wartości ludzi. Czuję się „partnerem o symetrycznej sytuacji moralnej”, ale także należę do społeczności, której członkowie mają równe prawa. Mając na względzie równię praw i obowiązków oraz uwzględniając własny interes i potrzeby, zobowiązuję się do podobnych uczuć względem kogoś innego z danej społeczności. Względem tej wybranej osoby czuję pewne powinności, bez względu na to, czy dana osoba domagała się określonych zachowań czy też nie. Moje działanie nie jest wynikiem ustalonego kontraktu społecznego i wynikającego zeń kodeksu praw i obowiązków względem innych. Obiektywną jest w tym przypadku wartość, jaką przedstawia każdy człowiek. Zabiegam więc o to, by minimalizować zło i maksymalizować dobro względem tej osoby. Czynię to jednak bez zbędnych poświęceń ze swojej strony, z dbałością o dobrostan swój i swoich bliskich, jako że jestem pełnoprawnym członkiem danej wspólnoty. Nie przedkładając cudzego dobra nad swoje, staram się tam, gdzie jest to możliwe, pomagać biednym i chorym, staram się ratować życie. Pozostali członkowie społeczności mogą postrzegać moje działania jako przekraczanie umownych ram obowiązku moralnego, mogą je postrzegać jako działania supererogacyjne. Niemniej dla mnie wyznacznikiem mojego obowiązku moralnego jest obiektywna wartość ludzkiego życia, a nie zasady sprawiedliwości społecznej. „Nietrudno dostrzec, że „obiektywność” tego obowiązku jest wyznaczana przez horyzont mojego własnego sumienia; to zaś z kolei stara się uniwersalizować takie pojęcie dobra, które jest przede wszystkim dobrem dla mnie, oraz oszczędzać innym tych przykrości, które mnie wydają się najdo-

²³¹ Tamże, s. 156.

tkliwsze. Obiektywność zasady moralnej w tym znaczeniu to tyle, co jej uniwersalność (choć ograniczona do takich samych jak ja istot ludzkich), ustanowiona moim własnym aktem aksjologicznym, uniwersalizowane wartości zaś to te, które mnie, w moim empirycznym i doczesnym życiu, wydają się najistotniejsze²³².

W trzecim znaczeniu obiektywność zasad moralnych wynika, jak podaje Górnicka-Kalinowska, z absolutnego charakteru dobra. Podobnie jak w drugim ujęciu, tak i tu odrzuca się kalkulacje, podjęcie działania nie jest uzależniane od potencjalnych przyszłych korzyści. Rozpoznanie dobra jest wystarczającym motywem działania. Dla ocalenia jeszcze wyższych wartości, w mniemaniu podmiotu działań moralnych absolutnych i wiecznych, takich jak honor, ojczyzna, prawda, nie cofnie się on nawet wówczas, gdy poświęcić będzie musiał własne zdrowie czy wolność. Wcześniej wymienione rodzaje obowiązku moralnego, uznałyby oczywiście poświęcenie Korczaka, stawiającego wyżej zaufanie dzieci do swojego opiekuna nad życie biologiczne, za działanie supererogacyjne.

Mamy zatem trzy znaczenia obiektywności obowiązku moralnego. W pierwszym rozumieniu obiektywne są zasady gry moralnej, czy też kontraktu moralnego organizującego życie danej społeczności. W drugim przypadku obiektywnie ważne są potrzeby i interesy każdego człowieka, przy czym obiektywnie ważne to tyle, co powszechnie odczuwane, jak konstatuje Górnicka-Kalinowska. W trzecim znaczeniu obiektywne jest dobro, czyli wartości absolutne i bezwarunkowe, które mogą przewyższać wartości osobiste podmiotu działań moralnych.

W drugim i trzecim przypadku możemy mówić o działaniach supererogacyjnych. Są to albo zachowania przekraczające reguły umowy społecznej, albo zachowania, których celem jest osiągnięcie za wszelką cenę, również za cenę własnego życia, dobra absolutnego.

²³² Tamże, s.157.

Rozdział II. Czyny supererogacyjne w etyce utilitarystycznej

Żyjemy w czasach, w których coraz trudniej jest nam doszukiwać się postaw moralnych zasługujących na szczególne uznanie i aprobatę – postaw supererogacyjnych. Problematyka supererogacji stała się istotna dla autorów reprezentujących stanowisko utilitarystyczne, niezależnie od tego, czy uważają oni, iż etyka utilitarystyczna jest wyjątkowo predysponowana do rozstrzygania kwestii supererogacji, czy wręcz odwrotnie, że supererogacja jest na tyle odmiennym pojęciem, iż niemożliwym byłoby zestawienie go z utilitaryzmem. Etyka utilitarystyczna to etyka konsekwencjalistyczna, koncentrująca się przede wszystkim na ustaleniu zasad determinowania działań przynoszących pozytywne i negatywne efekty. Jako etyka normatywna, traktująca o zasadach słusznego działania, bazuje bodaj na najszerszym rozumieniu moralności w dziejach myśli etycznej. Decyzje o podjęciu lub zaniechaniu działania zyskują wymiar moralny, jeżeli konsekwencje tych działań swoim zasięgiem obejmują ludzi lub jakiegokolwiek istoty zdolne do odczuwania cierpienia (*sentient beings*)²³³.

Jako że utilitaryzm to najsilniej oddziałująca i najszerzej dyskutowana teoria etyczna, należy przyjrzeć się, proponowanym przez filozofów, sposobom podejścia do supererogacji w ramach etyki utilitarystycznej i spróbować odpowiedzieć na pytanie czy w ramach tej etyki można odnaleźć miejsce dla działań heroicznych oraz czy utilitaryzm żąda spełniania czynów supererogacyjnych, nadając im tym samym charakter obligatoryjny a nie fakultatywny.

2.1. Problemy moralnego obowiązku

W dyskusji dotyczącej problemu supererogacji możemy zauważyć dwa szczególne fakty, pierwszy to taki, że dyskusja ta toczy się głównie w kręgu filozofów anglosaskich, zaś filozofowie z kręgu kultury niemieckiej rzadziej biorą w niej udział. Drugi, jak sądzę ważniejszy dla mnie fakt, dotyczy stanowiska, jakie zajmują względem supererogacji utilitaryści, i to niezależnie od tego, czy uważają, że stanowisko utilitarystyczne jest nadzwyczajnie predestynowane do rozwiązania kwestii supererogacji, czy

²³³ D. Probuca, *Utilitaryzm. Aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności*, Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie 1999, s. 9.

wręcz odwrotnie – czyli, że kwestii tej nie da się nijak rozwiązać w ramach etyki utilitarystycznej; co ciekawe, do kwestii supererogacji nie są aż tak przywiązani komentatorzy i kontynuatorzy kantowskiej etyki obowiązku. Jak zauważa Kaniowski: „Powodu tej osobliwości upatrywać należałoby w tym, iż (...) etyka utilitarystyczna jako typowa etyka konsekwencjonalistyczna, w przeciwieństwie do Kantowskiej, odnosi moralne dyrektywy do moralnego działania oraz do jego warunków i okoliczności. Tak więc w klasycznym sformułowaniu Jeremiego Benthama spośród działań możliwych do wykonania w danej sytuacji nakazuje wybierać to, które przyczynia się do maksymalnego przyrostu pożytku dla wszystkich. W etyce Kantowskiej natomiast, pomimo oczywistego i nieuchronnego odniesienia do sytuacji moralnego działania, najważniejsza jest jednak kwestia uniwersalnej ważności reguły (maksymy), wedle której powinienem w danej sytuacji postąpić. Można by więc rzec, iż mamy tu do czynienia z dwoma uniwersalizmami.”²³⁴

Zestawiając ze sobą etykę utilitarystyczną i etykę kantowską, na ogół dochodzi się do wniosku, iż żaden z tych systemów nie przewiduje w swych ramach, okrojonych do generalnych założeń, osobnego miejsca dla supererogacji. Obydwa systemy za najważniejsze kategorie uważają „dobro” i „obowiązek”, jednakże inaczej są one rozpatrywane. W utilitaryzmie obowiązek jest ideą, czy też nośnikiem (derywatem) dobra, jakiego mają przysparzać konsekwencje działania, natomiast etyce typu kantowskiego, to obowiązek jest najważniejszy, a jego derywatem jest dobro moralne. Przy takim rozumieniu wymienionych kategorii, brak jest miejsca dla supererogacji. Jak uważa Heyd²³⁵, w taki sposób uzyskujemy pojęcie moralności, które ma bardzo zawężone ramy. Według takiego rozumienia wartość moralną możemy przypisać jedynie takim czynom, które wynikają z realizacji obowiązku. Inaczej jest w przypadku etyki utilitarystycznej, która z kolei definiuje obowiązek bardzo szeroko. Każdemu bowiem czynowi, pomnażającemu przyjemność lub pożytek przypisuje wartość moralną, co z kolei nadaje mu obligatoryjny charakter. Wyróżniając supererogację jako działanie nader wartościowe moralnie, ale nie nakazane przez obowiązek, staniemy przed zadaniem karkołomnym, chcąc silić się na znalezienie miejsca dla supererogacji w ramach wspomnianych koncepcji. Adekwatnym wyjściem z tej sytuacji wydaje się być osłabienie ich ‘rygorystycznej wykładni’, co, jak zauważa Kaniowski, chętnie czynili utilitaryści, ale

²³⁴ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 177–178.

²³⁵ D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*. Cambridge University Press, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melburne–Sydney, 1982, s.73.

także Kant. Należałoby zatem rozszerzyć pojęcie obowiązku, zezwalając jednocześnie na jego dobrowolność oraz zawęzić „znaczenie moralnego dobra, przynajmniej w charakterze kryterium obowiązku”²³⁶.

Według Heyda znacznie łatwiej jest stworzyć przestrzeń dla supererogacji w ramach etyki utilitarystycznej, niż w ramach etyki typu kantowskiego, „obowiązek bowiem jest w utilitaryzmie jedynie pojęciem pochodnym i stąd też można go ograniczyć do określonych typów działań przysparzających pożytku (resztę traktując jako działania supererogacyjne), o wiele natomiast trudniej jest wyobrazić sobie moralne uczynki, które sytuują się poza obowiązkiem, jeżeli obowiązek uważany jest za główną zasadę moralnej wartości wszelkiego uczynku”²³⁷.

Wspominany już, brytyjski filozof Urmson, w *Saints and Heroes* twierdził, że utilitaryzm jest tą koncepcją filozoficzną, która wydaje się być lepiej przygotowaną na podjęcie kwestii supererogacji, a przynajmniej jest teorią, którą łatwiej będzie można poddać pewnym modyfikacjom, które z kolei ułatwiłyby ‘wpasowanie’ supererogacji w utilitaryzm.

Według Kaniowskiego jedynym sposobem na znalezienie miejsca dla supererogacji jest odpowiednie zdefiniowanie pojęcia obowiązku, to jest takie, które będzie stwarzało możliwość wytyczenia jego granic. Najchętniej stosowanym rozwiązaniem było „wprowadzanie pewnych zewnętrznych wartości granicznych (typu nieprzekraczalny stopień poniesionych kosztów i poświęcenia) lub ustalenie dopuszczalnych proporcji, w jakich rozkładać się mają poniesione straty działającego podmiotu i przysparzane działaniem pożytki czy dobra”²³⁸. Innym zabiegiem było wprowadzanie rozróżnienia obowiązków – najczęściej stosowanym rozróżnieniem był podział na obowiązki zupełne i niezupełne. Kolejna metoda polegała na: „wprowadzeniu do obszaru deontologicznego wewnętrznej wartości granicznej obowiązków, polegające na określeniu obszaru tzw. obowiązków podstawowych czy moralności podstawowej”²³⁹.

Pierwsza metoda jest typowa dla filozofów występujących z pozycji utilitarystycznych, druga również, choć obowiązek jest wówczas zazwyczaj odczytywany przez

²³⁶ Tamże, s. 73.

²³⁷ Tamże, s. 73–74. Jak zauważa Kaniowski, zapewne w taki sposób należy też tłumaczyć fakt, iż dyskusja na temat supererogacji toczona jest głównie w kręgach anglosaskiej filozofii moralnej, która od pewnego czasu jest opanowana przez utilitaryzm, A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 179.

²³⁸ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 182–183.

²³⁹ Tamże, s. 183.

pryzmat roszczeń i praw, co sprawia, że utilitaryzm w takiej postaci upodabnia się do pozycji kontraktualistycznych, metoda ta jest również właściwa dla rozwiązań typu kantowskiego; ostatnie wspomniane rozwiązanie jest charakterystyczne dla stanowisk kontraktualistycznych. Pomimo istniejącej różnicy w sposobach definiowania obowiązku w rozlicznych teoriach etycznych, przez długi czas „pojęcie supererogacji analizowano na ogół w izolacji od konkretnej teorii obowiązku”²⁴⁰. Nie wiązano supererogacji i obowiązku z konkretnym stanowiskiem teorio-etycznym chcąc czy to wyjaśnić pojęcie supererogacji czy nawet wyznaczyć linię demarkacyjną między obowiązkiem a działaniem idealnym.

W niniejszym rozdziale przedstawię sposoby radzenia sobie z problemem supererogacji jakie wypracowali utilitaryści, przedstawię też różnorodność rozwiązań, niekiedy bardzo rozbieżnych, które jest wynikiem wielu modyfikacji, jakim poddawano utilitaryzm, by móc przyswoić w jakiś sposób tę kategorię, jako że utilitaryzm w swej podstawowej formule nie jest w stanie pomieścić nadzwyczajnych aktów moralnego heroizmu. Dopiero po prześledzeniu stanowiska utilitarystów wobec supererogacji spróbuję sformułować odpowiedź na pytanie o charakter i pozycję supererogacji w utilitaryzmie. Na tle tych rozważań przedstawię odpowiedź na pytanie, czy utilitaryzm żąda spełniania czynów supererogacyjnych, nadając im tym samym charakter obligatoryjny a nie fakultatywny.

2.2. Starożytne źródła utilitaryzmu

Utilitaryzm to nurt składający się z licznych przekonań, dlatego przedstawię tezy, które stanowią rdzeń teorii utilitarystycznych, przedstawię też utilitaryzm w wersji klasycznej. Zabieg ten rzuci nieco więcej światła na stanowiska utilitarystyczne, co pozwoli nam w kolejnym paragrafie przyjrzeć się sposobom radzenia sobie z fenomenem supererogacji, jakie wypracowano w ramach utilitaryzmu.

Jak podkreśla Lesław Hostyński, początków utilitaryzmu możemy doszukać się już w myśli starożytnej Protagorasa i jego przewodnim aksjomacie: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”²⁴¹. Teza ta przekonuje nas, że nie ma jednego jasnego i niepodważalnego kryterium pozwalają-

²⁴⁰ S.P. Peterfreund, *Supererogation and Obligation*, w: „The Personalist”, vol.56, 1975, s.151.

²⁴¹ D. Laertios, *Żywoty słynnych filozofów* (IX, 51), Warszawa 1982, s.545.

cego na jednoznaczne odróżnienie prawdy od fałszu, czy bytu od nie-bytu. Musi zatem istnieć kryterium względne, którym jest jednostkowy człowiek. W praktyce aksjomat Protagorasa uległ złagodzeniu; wartości moralne, które byłyby absolutne i bezwzględne nie istnieją, ale istnieje coś bardziej korzystnego i użytecznego dla jednostki²⁴². Jak czytamy w *Historii filozofii starożytnej* „Mędrcom jest nie ten, kto zna nie istniejące wartości absolutne, lecz ten, kto poznaje coś, co jest relatywnie bardziej pożyteczne, bardziej odpowiednie i bardziej korzystne oraz potrafi to wprowadzić w życie i w życie wprowadza”²⁴³. To człowiek ma być miarą prawdy i fałszu, zaś dla człowieka takim wskaźnikiem ma być użyteczność, której „(...) należałoby przyznać ważność obiektywną (aczkolwiek też nie absolutną). Dobrem i złem jest odpowiednio to, co użyteczne, i to, co szkodliwe, największym dobrem i największym złem jest to, co jest najbardziej pożyteczne i najbardziej szkodliwe”²⁴⁴.

Drugiego źródła myślenia utylitarystycznego, jak podkreśla Hostyński, można doszukać się w sporze toczonym przez dwa rodzaje hedonizmu, którego przedstawicielami byli odpowiednio Arystyp i Epikur. Cyrenaicy stali na stanowisku, że przyjemność, której się pragnie dla niej samej, jest celem ludzkiego życia, a ogół przyszłych i przeszłych przyjemności rozstrzyga o szczęściu człowieka. Epikurejczycy również celem najwyższym ustanowili przyjemność, niemniej utożsamiali ją głównie z brakiem cierpienia fizycznego i ze spokojem wewnętrznym, nie zaś z przyjemnością zmysłową. Późniejsi przedstawiciele szkoły epikurejskiej „(...) wprowadzili pojęcie pożytku, węższe od przyjemności. Rozumieli pożytek również jako przyjemność, ale przyjemność zabezpieczoną przed niepożądanymi konsekwencjami, rozsądnie obliczoną, jeśli trzeba – odłożoną, zaoszczędzoną. Jeśli przeciwstawiali pożytek i przyjemność, to czyniąc to mieli właściwie na myśli przeciwstawienie dwu rodzajów przyjemności: zabezpieczonej i doraźnej. Od tak pojętego pożytku nazwano później ów drugi typ hedonizmu utylitarystycznym albo <<utyliaryzmem>> pozostawiając na ogół nazwę <<hedonizm>> dla typu cyrenajskiego”²⁴⁵.

²⁴² L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 16.

²⁴³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. Edward Iwo Zieliński Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, s. 252.

²⁴⁴ Tamże.

²⁴⁵ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 510–511.

2.2.1. Utylitaryzm Jeremiego Benthama

Utylitaryzm odrodził się dopiero w XVIII wieku głównie dzięki jednemu ze swych prekursorów²⁴⁶ Jeremiu Benthamowi, który we *Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa* stworzył ramy teoretyczne tego systemu. Utylitaryzm swoją nazwę zawdzięcza pojęciu użyteczności (łac. *utilitas*), przez które Bentham rozumiał „(...) właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (wszystko to w obecnym przypadku sprowadza się do tego samego) lub (co znowu sprowadza się do tego samego) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony”²⁴⁷. Utylityrysta to zwolennik zasady użyteczności. Według Benthama „Można powiedzieć o kimś, że jest zwolennikiem zasady użyteczności, jeżeli chwali lub gani poszczególne czyny lub zarządzenia zależnie i proporcjonalnie od przypisywanej im tendencji do wzmagania lub zmniejszania szczęścia społeczeństwa”²⁴⁸. Bentham zaleca wprowadzenie w życie zasady użyteczności, którą nazywał również zasadą największego szczęścia lub najwyższej szczęśliwości. Jej fundamentem było założenie, że człowiekiem rządzą dwie naczelne siły: przykrość i przyjemność. Bentham definiuje zatem użyteczność jako „(...) zasadę, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania, czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony; lub, co na jedno wychodzi, tendencję do popierania tego szczęścia lub przeszkadzania mu”²⁴⁹. Zatem wszystko, co jest zgodne z zasadą użyteczności jest dobre, a każdy czyn jest słuszny pod warunkiem, że jej odpowiada²⁵⁰.

²⁴⁶ Za prekursorów utylitaryzmu uważa się również takich filozofów XVIII wieku jak: Richard Cumberland, John Gay, David Hume, Claude Adrien Helvétius, Francis Hutcheson, Cesare Beccaria, Wiliam Paley, William Godwin. Jednakże Jeremy Bentham, John Stuart Mill oraz Henry Sidgwick są uważani za głównych przedstawicieli tej teorii etycznej. Dalszy rozwój utylitaryzmu przypada szczególnie na drugą połowę XX wieku. Filozofami, którzy mieli swój udział w rozkwicie wielu form utylitaryzmu byli: John J. C. Smart, Richard Brandt, Richard M. Hare, Peter Singer, John C. Harsanyi, David Copp, David Brink, Brad Hooker, Shelly Kagan, czy Peter Railton.

²⁴⁷ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958, s. 19.

²⁴⁸ Tamże, s. 21.

²⁴⁹ Tamże, s. 67.

²⁵⁰ L. Hostyński, *Wartości utilitarne*, s. 18.

Jak podkreśla Hostyński, Bentham dwojako pojmował zasadę użyteczności. Pierwsza jej wersja miała charakter egoistyczny i koncentrowała się na osiągnięciu szczęścia przez poszczególne jednostki. Druga wersja miała wymiar bardziej altruistyczny, gdyż celem słusznego działania było tu osiągnięcie szczęścia przez jak największą liczbę ludzi. Według Tatarkiewicza, punktem wyjścia dla Benthama jest hedonizm egoistyczny, uznający szczęście za dobro jednostki, punkt dojścia stanowi zaś hedonizm nieegoistyczny, zakładający, że szczęście ogółu jest dobrem dla każdej jednostki²⁵¹.

Według Benthama można wyróżnić cztery podstawowe źródła przyjemności i przykrości: polityczne, fizyczne, moralne i religijne. Doświadczanie przyjemności bądź przykrości jest uzależnione od pewnych czynników, na które składają się czas trwania, bliskość lub dalekość, płodność, pewność bądź niepewność, intensywność, czystość, liczba osób, na które mają wpływ, czyli rozciągłość²⁵².

Teoria etyczna, która za swój centralny punkt uznaje przyjemność rozumianą jako dobro oraz cierpienie pojmowane jako zło, musiała liczyć się z koniecznością doprecyzowania, co dokładnie kryje się pod tym pojęciem. Dla Benthama przyjemność i przykreść to „interesujące postrzeżenia”, które mogą być proste albo złożone. Proste przyjemności, jakich doświadczać może człowiek to przyjemności:

- 1) zmysłowe, polegające głównie na zaspokajaniu zmysłów węchu, wzroku, słuchu i płynące zeń przyjemności, zaspokajanie głodu, zdrowia i przyjemności wynikające z życia seksualnego;
- 2) dobrobytu, wynikające z faktu posiadania rzeczy zapewniających rozkosz lub bezpieczeństwo;
- 3) zręczności, są to przyjemności czerpane z faktu władania narzędziami zapewniającymi rozrywkę;
- 4) przyjaźni, to przyjemności wpływające z zaskarżenia sobie czyjegoś zaufania, w szczególności osoby, na której nam zależy;
- 5) dobrej sławy, to przyjemności powstające, gdy zyskamy uznanie otoczenia;
- 6) władzy, są to przyjemności wynikające z posiadania nad kimś kontroli;
- 7) pobożności, to przyjemność biorąca swój początek w wierze, że dzięki Bogu człowiek będzie miał udział w szczęściu doczesnym i wiecznym;

²⁵¹ Por. L. Hostyński, *Wartości użyteczne*, s. 18; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 516–517.

²⁵² J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności*, s. 53–54.

- 8) życzliwości, powstaje wtedy, gdy przyjemności dostąpi ktoś, kto jest nam szczególnie bliski;
- 9) niechęci, tu przyjemność wypływa z faktu, że ktoś, kogo darzymy niechęcią doznaje przykrości;
- 10) pamięci, przyjemności te wypływają z procesu rozpamiętywania minionych przyjemności;
- 11) fantazji, powstają z rozmyślania o przyjemnościach;
- 12) oczekiwania, rodzą się z kontemplacji o przyszłych przyjemnościach²⁵³.

Jeżeli wymienionych tu przyjemności człowiek z jakiegoś powodu nie może doświadczać, wówczas stanowi to źródło przykrości, zaś te, jeśli są długotrwałe i ustąpią, stają się źródłem kolejnej przyjemności, jaką jest ulga²⁵⁴.

Bentham nie uważał, że pojęcia przyjemności i przykrości oraz przykłady ich rozumienia, jakie podał, pełnią funkcje definicyjne. Nie widział też potrzeby głębokich analiz filozoficznych, by rozstrzygać o treści tych pojęć. Wskazywał, iż należy je rozumieć w sposób potoczny, zgodnie z jednostkowym odczuwaniem przyjemności i przykrości.

Zasada użyteczności spotkała się ze sprzeciwem wielu myślicieli, Hostyński wskazuje jednak tylko na dwa główne zarzuty sformułowane przez Moritza Schilicka. Pierwszy mówi o tym, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich skutków działania i to zarówno tych, które mogą pojawić się w najbliższej przyszłości, jak i tych, które mogą być odczuwalne w odległej przyszłości. Nikt bowiem nie jest w stanie przewidzieć wszystkich skutków podjętego działania, a rezultaty działania mogą okazać się zupełnie przypadkowe. Drugi zarzut dotyczy sformułowania „największe szczęście największej liczby”, które, zdaniem Schilicka, jest tylko pustym, nic nie znaczącym ‘zlepkiem słów’. Błąd utylitarystów, jak wskazuje, polega na założeniu, że o szczęściu ludzi można mówić w mierzalnych kategoriach ilościowych, co jest złudne²⁵⁵.

²⁵³ L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, s. 18–19.

²⁵⁴ Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności*, s. 58–62, cytuję za L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, s. 18–19.

²⁵⁵ L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, s. 19–20. Por. Moritz Schilick, *Zagadnienia etyki*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1960, s.109.

2.2.2. Utylitaryzm Johna Stuarta Milla

Kontynuatorem myśli Benthama był jego uczeń James Mill, a następnie jego syn John Stuart Mill. Przy czym ten pierwszy nie pozwalał na żadne ustępstwa, jeśli chodziło o teorię stworzoną przez Benthama. Jedynym novum, na które pozwolił sobie James Mill, było pokazanie, że jeśli posłużymy się psychologią asocjacyjną, wówczas można dowieść altruistycznego działania podmiotu pragnącego doznać przyjemności.

John Stuart Mill, w przeciwieństwie do swego ojca, wprowadził pewne odstępstwa i kompromisy względem pierwotnej idei utylitaryzmu w wersji proponowanej przez Benthama. Przedstawił on definicję utylitaryzmu, w której szczęście zostało jeszcze bardziej podkreślone jako wartość istotna w dokonywaniu ocen moralnych. Użyteczność dla Milla, to w rzeczywistości ‘szczęściotwórczość’: „Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia, przez nie-szczęście – cierpienie i brak przyjemności”²⁵⁶. Głównym założeniem Milla było twierdzenie, że szczęście jest celem, zaś wszystko inne ma służyć jako środek do osiągnięcia celu. „Jedynym dowodem tego, że jakiś przedmiot jest widzialny, jest fakt, że go ludzie widzą. Jedynym dowodem tego, że jakiś dźwięk jest słyszalny, jest to, że go ludzie słyszą. Tak jest też z innymi źródłami naszego doświadczenia. Sądzę, że analogicznie, jedynym możliwym dowodem tego, że jakiś przedmiot jest pożądanym, jest to, że go ludzie rzeczywiście pożądamy. Gdyby cel stawiany przez utylitaryzm nie był w teorii i praktyce za cel uznawany, żadna siła ludzka nie przekonałaby kogoś, że tak się właśnie rzeczy mają”²⁵⁷.

Jak podkreśla Hostyński, dowód ten mógłby być wystarczający, gdyby człowiek zdołał zadowolić się tylko połowicznym szczęściem lub środkami doń prowadzącymi, a wówczas można by przyjąć, że nie byłoby innych poświadczanych rzeczy. Mill odwołał się jednak do doświadczenia i faktów, które miały udowodnić, „(...) że pragnąć jakiejś rzeczy i poczytywać ją za przyjemną, tak samo jak odwracać się od niej i uważać ją za przykrą, to zjawiska zupełnie nierozłączne czy też raczej dwie strony tego samego zjawiska (...)”²⁵⁸.

²⁵⁶ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1959, s. 13.

²⁵⁷ Tamże, s. 60–61.

²⁵⁸ Tamże, s. 67.

Mill nie poprzestał jednak tylko na popularyzowaniu myśli Benthama, ale wprowadził do systemu własne rozwiązania, które przyczyniły się do rozwinięcia tej koncepcji. Najważniejszym nowym elementem, który zastosował Mill, było rozróżnienie jakościowe między przyjemnościami. W ten sposób Mill starał się odeprzeć ataki oponentów utilitaryzmu, którzy porównywali życie zgodne z doktryną do życia świń. Wskazując na wewnętrzne różnice jakościowe między przyjemnościami dotyczącymi zwierząt i ludzi wykazywał, iż ludzkie potrzeby, będące źródłem szczęścia, są wyższe od potrzeb zwierząt. W ocenach potrzeb i użyteczności najważniejszym wyznacznikiem powinna być zatem jakość nie zaś ilość²⁵⁹. Mill w *Utylitaryzmie* argumentuje to następująco: „Gdyby mnie ktoś pytał co rozumiem przez różnicę jakości w przyjemnościach albo, co czyni jedną przyjemność – jako przyjemność – bardziej wartościową od innych, przy wyłączeniu różnic ilościowych, jedna tylko odpowiedź wydaje mi się możliwa. Jeżeli z dwóch przyjemności jedną wybierają bez wahania wszyscy albo prawie wszyscy, którzy znają z osobistego doświadczenia obie, a nie dokonują wyboru pod naporem żadnych moralnych zobowiązań – to ta właśnie jest bardziej pożądana. Jeżeli jedną z tych przyjemności ci, którzy należycie znają obie, przedkładają nad drugą tak dalece, że pogoń za nią będzie połączona z większym niedosytem, przy czym nie zrezygnowaliby z niej dla największej z możliwych do przeżycia dawek drugiej, to mamy prawo uznać wyższość jakościową wybranej przyjemności, tak bardzo przeważającej jakością ilość drugiej, że ilość ta w tym zestawieniu traci znaczenie”²⁶⁰.

Zakładając istnienie różnic jakościowych między przyjemnościami Mill musiał również wskazać pewne kryterium według którego można takiego rozróżnienia dokonać. Jak wskazuje Hostyński, takim wyznacznikiem może być natura ludzka. Wniosek taki płynie ze słynnego stwierdzenia Milla: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem, niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem”²⁶¹. Kwestia natury ludzkiej wyłania się, gdy Mill obnaża braki w benthamowskim sposobie pojmowania człowieka. Mill zarzuca Benthamowi, że nie traktuje „(...) człowieka jako istotę zdolną do dążenia do doskonałości duchowej jako do celu, do pragnienia, dla niej samej, zgodności charakteru z własnym wzorem doskonałości, bez

²⁵⁹ L. Hostyński, *Wartości utilitarne*, s. 21.

²⁶⁰ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 15–16, cyt.za: L. Hostyński, *Wartości utilitarne*, s. 21.

²⁶¹ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 18, cyt. za: L. Hostyński, *Wartości utilitarne*, s. 21.

oczekiwania dobra czy obawy przed złem płynącym z innego źródła niż jego wewnętrzna świadomość”²⁶².

Chcąc osłabić zarzut względem utylitaryzmu, jakoby ten sprzyjał postawom egoistycznym, Mill wprowadził nowy postulat, bezstronnego obserwatora, który miał być wykorzystywany w przypadku sytuacji konfliktowych, gdzie konflikt zachodzi między szczęściem własnym a szczęściem drugiego człowieka. Wybór dokonywany jest wówczas po pozbawionej emocji analizie przyjemności i przykrości obu stron.

2.2.3. Utylitaryzm idealny George’a E. Moore’a

Utylitaryzm w odmianie hedonistycznej nie oddaje bogactwa tej teorii. Oprócz starożytnego hedonizmu epikurejskiego, utylitaryzmu w wydaniu Jeremiego Benthama, Jamesa Milla i Johna Stuarta Milla, w którym przez powszechne szczęście rozumie się największe szczęście dla jak największej liczby ludzi; ponadto szczęście jest najwyższym i jedynym dobrem, ponieważ ludzie dążą tylko do szczęścia, a naczelną zasadą postępowania jest zasada użyteczności, możemy wyróżnić inne podziały utylitaryzmu. Kolejną odmianą tego nurtu jest utylitaryzm idealny George’a E. Moore’a. Różnica między tymi dwoma odmianami polega na tym, iż utylitaryzm idealny proponowany przez Moore’a oprócz przyjemności dostrzega również inne dobra w świecie. Moore dokonując oceny moralnej czynu bierze pod uwagę głównie „sumę dobra w ogóle” a nie „największe szczęście ogółu”. W utylitaryzmie idealnym słuszności czynu upatruje się w powiększaniu sumy dobra w świecie, to skutki przesądzają o słuszności lub niesłuszności działania.

Jak pisze Moore: „(...) jest oczywiste samo przez się, że świadome przedsięwzięcie czynu, który spowodowałby, że świat jako całość stałby się naprawdę gorszy niż wówczas, gdybyśmy postąpili inaczej, zawsze musi być niesłuszne. A jeśli zdamy sobie z tego sprawę, to wystarcza to, by całkowicie rozprawić się z poglądem, iż istnieją pewne rodzaje czynów, które zawsze są naszym obowiązkiem lub których zawsze musimy unikać bez względu na możliwe następstwa”²⁶³.

²⁶² Id., *Dissertations and Discussions*, t. I, 1867, s. 358–359, F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VIII, Warszawa 1989, s. 37, cyt za: L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, s. 22.

²⁶³ G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Zbigniew Szawarski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1980, s. 119–120.

2.2.4. Utylitaryzm czynów (*Act-utilitarianism*)

Utylitaryzm czynów głosi, że słuszne działanie to takie działanie, które przysparza więcej przyjemności nad przykrością lub które wywołuje najmniej przykrości względem przyjemności. Nieco inaczej definiuje czyn słuszny Eugen Bales w artykule *Czego należy oczekiwać od utylitaryzmu czynów?*: „(...) określony czyn (w przeciwieństwie do typu lub klasy czynów) jest słuszny wtedy i tylko wtedy, jeżeli jego użyteczność, tzn. wkład do wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji, jest nie mniejsza niż jakiegokolwiek innego czynu alternatywnego”²⁶⁴. Dalej Bales promuje utylitaryzm czynów jako teorię obiektywnej słuszności, czyli „(...) takiej teorii, która utrzymuje, że czyny słuszne to takie czyny, których aktualne konsekwencje (w przeciwieństwie do konsekwencji przewidywanych) optymalnie przyczyniają się do stworzenia wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji”²⁶⁵.

Niemniej najbardziej charakterystycznym przedstawicielem utylitaryzmu czynów pozostaje George Moore, który w *Etyce* pisze: „Można bowiem zgodzić się, iż powiedzielibyśmy i mamy prawo tak powiedzieć, iż należy bezwzględnie zdecydować się na to postępowanie, o którym mamy podstawy mniemać, że będzie najlepsze. I równie dobrze możemy powiedzieć wiele rzeczy, o których nie wiemy, czy są prawdziwe i które faktycznie nie są prawdziwe, byleby tylko istniało duże prawdopodobieństwo, iż są one prawdziwe. I podobnie w tym przypadku, nie widzę, dlaczego nie mielibyśmy sądzić, że chociaż mamy prawo powiedzieć, że powinniśmy się zdecydować na pewne postępowanie, mimo to wcale nie musi być prawdą, że to właśnie powinniśmy uczynić. Z całą pewnością natomiast będzie prawdą, że zasłużylibyśmy na najostrzejszą nagane moralną, gdybyśmy nie zdecydowali się na to postępowanie, choćby nawet mogło być ono niesłuszne. Tak więc, zmuszeni jesteśmy uznać paradoks, że ktoś może rzeczywiście zasługiwać na najostrzejsze potępienie moralne za przedsięwzięcie czynu, który w rzeczywistości jest słuszny. Nie widzę jednak powodu, dlaczego nie mielibyśmy uznać tego paradoksu”²⁶⁶.

Utylitarysta czynów stoi zatem na stanowisku, że to wyłącznie skutki przesądają o słuszności bądź niesłuszności danego działania. Ocena moralna takiego czynu jest

²⁶⁴ E. Bales, *Czego należy oczekiwać od utylitaryzmu czynów?*, w: „Etyka”, nr 11, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1973, s. 88.

²⁶⁵ Tamże, s. 90.

²⁶⁶ G.E. Moore, *Etyka*, s. 128–129, cyt za: L. Hostyński, *Wartości utilitarne*, s. 24.

związana z następstwami, jakie przyniesie podjęcie konkretnego działania. Problem przed jakim staje utylitarysta czynów wiąże się niewątpliwie z nieprzewidywalnością skutków, które mogą pojawić się w odległej przyszłości lub bezpośrednio po podjęciu działania. Jest to jedna z licznych słabości tego systemu, krytycy wskazują na kolejne niedoskonałości, takie jak chociażby mało praktyczny charakter teorii; jak pisze Hostyński, można wskazać wiele prostych sytuacji życiowych, w których człowiek wręcz nie powinien odwoływać się do zasady użyteczności jako kategorii niepodważalnie i ostatecznie rozstrzygającej. Kolejny problem leży w konieczności dokonywania analizy skutków nawet najmniej istotnych czynów przy jednoczesnej obligatoryjności porównywania i analizowania czynów alternatywnych. Na takie analizy potrzebny jest czas, którego może zabraknąć w sytuacji wymagającej naszej natychmiastowej reakcji i decyzji o podjęciu bądź zaniechaniu działania – tak, jak w przypadku działań supererogacyjnych. Samo zaś zaniechanie, według utylitarystów czynu, jest również wyborem. Wydaje się również, że dokonanie rachunku utylitarystycznego względem wszystkich możliwych działań, jest niemożliwe w praktyce. Wprowadzenie reguł praktycznych do teorii przez zwolenników utylitarystyki czynów miało być panaceum na problemy teorii. Przy czym stosowanie się do reguł jest fakultatywne i nie stanowi niczyjego obowiązku. Reguły te nie rozstrzygają również o słuszności bądź niesłuszności danego działania. Reguły praktyczne rozumiane są tu jedynie jako zwyczajowe i zalecane sposoby zachowania.

2.2.5. Utylitaryzm reguł (*Rule-utilitarianism*)

Kolejną odmianą utylitarystyki jest utylitarystyka reguł nazywany zamiennie również utylitarystyką zasad²⁶⁷. Stanowił on, w rozumieniu utylitarystów, alternatywę względem utylitarystyki czynów i miał dać odpór problemom i zarzutom przed którymi stanęli utylitarystyki czynów. Okazało się bowiem, że niezbędne jest stworzenie teorii, która pomagałaby dokonać wyboru słusznego działania bez konieczności każdorazowej kalkulacji skutków, chodziło zatem o to, by teoria ta mogła być wykorzystywana w życiu codziennym. Nowa wersja utylitarystyki zakłada więc, że analizie powinny być pod-

²⁶⁷ E. Bales w artykule *Czego należy oczekiwać od utylitarystyki czynów?* wskazuje na niektóre elementy sporu, ale i różnice między utylitarystyką reguł (zasad), a utylitarystyką czynów (aktów); por. także: C. K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*.

dawane reguły zachowania, nie zaś czyny. W praktyce oznacza to, że dokonując wyboru jakiegoś działania musimy się kierować odpowiednią regułą, jeżeli zaś danemu zachowaniu można przypisać kilka reguł, to naszym zadaniem wówczas jest zdecydować, która reguła jest najbardziej użyteczna. Wyznacznikiem słusznego działania w utylitarystycznym ujęciu jest więc użyteczność. Jednym z przedstawicieli utylitarystyki reguł jest George E. Moore; choć w aspekcie teoretycznym jest utylitarystą czynów, to w aspekcie praktycznym jest utylitarystą reguł²⁶⁸, „(...) ponieważ nigdy nie wiemy, czy czyn istotnie przyczynia się do zwiększenia sumy dobra, jedynym sposobem rozwiązania naszych wątpliwości praktycznych jest odwołanie się do obowiązujących reguł moralnych; czyn jest słuszny wtedy, gdy zgodny jest z odpowiednią regułą moralną”²⁶⁹.

Zwolennicy utylitarystyki reguł wskazują na zalety uznawanej przez siebie teorii. Zalety te rugują słabości, których nie był pozbawiony utylitarystyczny czynów. Pisze o tym Brandt: „Utylitarystyka czynów, pojawiwszy nawet powszechnie uznane przez utylitarystów założenia dotyczące kryterium wartości, prowadzi w rezultacie do konsekwencji, których nie sposób uznać. Wynika zeń, że jeśli zatrudniło się chłopca do strzyżenia trawnika i po skończonej pracy prosi on o wypłatę, to powinno się mu wypłacić obiecaną sumę tylko wtedy, jeżeli nie można wymyślić lepszego zużytkowania posiadanych pieniędzy. Wynika zeń, że jeżeli przynosi się do domu swą comiesięczną pensję, to powinno się ją użyć na potrzeby swoje i swojej rodziny tylko wtedy, jeżeli nie może ona być wydana z większym pożytkiem na zaspokojenie potrzeb innych ludzi. Wynika zeń nadto, że jeżeli ojciec twój jest chory i nie ma żadnej nadziei na poprawę jego zdrowia, a utrzymywanie go przy życiu jest tylko stratą twojej energii i nie przysparza radości innym, wówczas – jeżeli potrafisz skrócić jego życie bez wywoływania publicznego zgorszenia i nie dając nikomu złego przykładu – jest twoim obowiązkiem podjąć odpowiednią decyzję i skrócić cierpienia ojca. Zaletą utylitarystyki zasad jest to, iż przynajmniej w swych niektórych wersjach unika takich niepożądanych implikacji”²⁷⁰.

²⁶⁸ Wskazuje na to John O. Urmson w artykule *Moore's Utilitarianism*, opublikowanym w: „Essays in Retrospect”, red. A. Ambrose, M. Lazerowitz, G. E. Moore, London–New York 1970.

²⁶⁹ Z. Szawarski, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, w: „Etyka, George E. Moore”, s. 38.

²⁷⁰ R.B. Brandt, *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: „Morality and the Language of Conduct”, eds. Hector Neri Castañeda, George Nakhnikian, Detroit 1963, s. 109–110, cyt za: L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, s. 26.

2.3. Utylitaryzm postaw (*Attitude-utilitarianism*)

Jak pisze Hostyński, utylitaryzm postaw jest najmniej znaną odmianą utylitaryzmu. Przedstawicielami tego rodzaju filozofii są Michael Scrivena, ale także Czesław Znamierowski. Wprowadzenie terminu „utilitaryzm postaw” do literatury filozoficznej zawdzięczamy Johan’owi Hospers’owi²⁷¹. Utylarysta postaw, jak wskazuje na to nazwa, analizie poddaje przede wszystkim ludzkie postawy wpływające na konkretne zachowania. Ewa Klimowicz tak definiuje utylitaryzm postaw: „(...) powinniśmy kształtować i kultywować takie postawy, które prawdopodobnie wytworzyłyby najwięcej dobra, gdyby były powszechnie przyjęte. Bez względu na to, czym jest dobro, należy kształtować w człowieku postawę skłaniającą go do dążenia w tym kierunku. Powszechnie przyjęta postawa <<ku>> dobru, wsparta wiedzą o rzeczywistości, jest jedynym warunkiem dobrego życia społecznego i środkiem maksymalizacji dobra”²⁷². Utylitaryzm postaw to teoria, której brak jest wyraźnej koncepcji wartości i która jest słabo rozwinięta w porównaniu do dwóch poprzednich odmian, co podkreśla Lesław Hostyński.

Powyższa prezentacja stanowisk utylitarystycznych wydaje się być niezbędna dla dalszych analiz, w których zastanawiać się będę, czy utylitaryzm to odpowiednia teoria dla fenomenu supererogacji.

2.4. Utylitaryzm a supererogacja

Utylitaryzm jest teorią, o której trudno powiedzieć, że jest jednolita i spójna. Jest jedną z najszerzej dyskutowanych teorii etycznych w świecie anglosaskim oraz teorią poddawaną licznym modyfikacjom, co nie jest bez znaczenia, gdyż dziś ciężko jest mówić o jednolitej jej strukturze, a co za tym idzie również o jednolitym stanowisku wobec dyskutowanego zagadnienia supererogacji. Utylitaryzm był wielokrotnie krytykowany²⁷³ i modyfikowany, co sprawiło, że właściwie niewiele pozostało z klasycznego

²⁷¹ Zob.: L. Hostyński, *Wartości utilitarne*, s. 26.

²⁷² E. Klimowicz, *Współczesne teorie utilitaryzmu*, w: „Folia Societatis Scientiarum Lubliniensis”, A, vol. 15, 1973, Hum. 1, s. 34.

²⁷³ M. in. przez Bernarda Williama w: *A Critique of Utilitarianism*, tekst ukazał się wraz z krytyką J. J. C. Smarta *An outline of a system of utilitarian ethics*, w: “J.J.C. Smart, B. Williams, Utilitarianism: for and against”, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York, 1973; przez

utilitaryzmu poza: a) konsekwencjonalizmem, gdzie w rozważaniach dotyczących oceny wartości moralnej konkretnego aktu, bądź sposobu postępowania brane są pod uwagę konsekwencje działania, b) koncepcją kalkulacji pożytku, jakiego dostarcza dane działanie oraz c) koncepcją wartości i sposobów wartościowania. Bodaj najbardziej znanym współcześnie podziałem utilitaryzmu jest rozróżnienie na utilitaryzm czynów²⁷⁴ i utilitaryzm reguł (lub zasad), obok tej systematyki autorzy wymieniają także utilitaryzm pozytywny i negatywny, utilitaryzm pośredni i bezpośredni, jak również utilitaryzm odwołujący się do szczęścia i utilitaryzm odwołujący się do preferencji²⁷⁵. Systematyka stanowisk utilitarystycznych jest jednak o wiele bardziej skomplikowana. Stanowiska ‘czysto utilitarystyczne’ są nieliczne, autorzy często czerpią argumenty z etyki kantowskiej, etyki cnót, czy koncepcji kontraktualistycznych²⁷⁶. Różnorodność możliwych machinacji orientacji etycznych jest widoczna przy podejmowaniu kwestii supererogacji przez autorów reprezentujących stanowisko utilitarystyczne.

James Urmson, krytykując, jego zdaniem, trzy podstawowe rodzaje filozofii moralnych: kantyzm, intuicjonizm i utilitaryzm (*simple utilitarianism*), jako systemy etyczne, które w swych podstawowych wariantach „nie tworzą wyraźnych nisz teoretycznych dla świętych i bohaterów”²⁷⁷, stwierdza, że spośród nich najłatwiej będzie przekształcić utilitaryzm, by znaleźć w jego nowych ramach miejsce dla aktów świętych i bohaterskich w wyodrębnionej klasie moralnych czynów. Próby zmierzające do przebudowania utilitaryzmu dla potrzeb supererogacji, pokazały, że jest to przedsięwzięcie niełatwe. Okazało się, iż nie wystarczy zmodyfikować ram teoretycznych utilitaryzmu, ale należy również przekształcić pojęcie moralności²⁷⁸.

Podejmowane po Urmsonie próby modyfikowania utilitaryzmu, zmierzające do tego, by móc w jego obrębie pomieścić kategorię supererogacji, prowadziły do zgoła innych wniosków, poddawano bowiem w wątpliwość zasadność wprowadzania tej kategorii. Nastawienie tego rodzaju było popularne zwłaszcza wśród takich wersji utilita-

Philippe Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, w: “Mind”, vol. 94, 1985; przez Samuela Schefflera, *Consequentialism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1988.

²⁷⁴ E. Bales, *Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów?*, w: „Etyka”, nr 11, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1973, s. 87–105.

²⁷⁵ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 186.

²⁷⁶ Tamże, s. 187.

²⁷⁷ J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, w: “Essays in Moral Philosophy”, A. I. Melden (ed.), University of Washington Press, Seattle and London, 1958, s. 207.

²⁷⁸ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 188.

ryzmu, w których zasady konsekwencjalizmu służyły jednoznaczemu określaniu czynów i wskazywaniu sposobów postępowania mających na celu maksymalizację pożytku. Utylitaryzm nie był pojmowany jako teoria wartości mająca na celu pomóc odpowiedzieć na pytanie, co jest dobre z moralnego punktu widzenia, lecz postrzegany był jako teoria obowiązku wskazująca na działania, które są pożądane. Jak zauważa David Heyd, „Z punktu widzenia supererogacji nie ma to żadnego znaczenia, czy użyteczność interpretuje się jako przyjemność, szczęście, zaspokojenie życzeń, realizowanie <<wyrafinowanych>> przyjemności czy ideałów oraz czy działania ocenia się ze względu na ich wartość rzeczywistą, wartość zamierzoną lub też racjonalnie oczekiwaną”²⁷⁹.

2.5. Utylitaryzm przeciwko supererogacji

W proponowanej przez Williama Godwina wersji utylitaryzmu negującego supererogację znajdujemy tylko jeden rodzaj oceny ludzkich zachowań, który określa, co jest nakazane, a co jest zakazane, czyli zasadę maksymalizacji szczęścia. W zasadzie tej przejawia się także Godwinowskie pojmowanie pojęcia „sprawiedliwość” jako „generalnej nazwy wszelkich moralnych obowiązków”²⁸⁰. Twierdzi on, że „Jeśli sprawiedliwość ma jakiegokolwiek znaczenie to jest nim po prostu to, że dla dobra całości powinienem zrobić wszystko, co jest w mej mocy”²⁸¹. W myśl tej zasady można wszystkie uczynki sklasyfikować jako „słuszne albo niesłuszne, sprawiedliwe albo niesprawiedliwe”²⁸², wydaje się zatem, że nie ma uczynków, które są moralnie dobre i które jednocześnie nie byłyby podyktowane przez obowiązek. Natomiast działania wykraczające poza tak pojętą zasadę sprawiedliwości powinno się traktować jednoznacznie jako moralnie złe. Wydaje się – pisze Kaniowski – że nawet ofiarowanie własnego życia może być jedynie wypełnieniem obowiązku dyktowanego przez zasadę sprawiedliwości: „Jeśli znajdzie się nadzwyczajny przypadek, w którym poprzez swą śmierć mogę bardziej niż swym życiem przyczynić się do pomnażania ogólnego dobra, to sprawiedliwość

²⁷⁹ D. Heyd, *Supererogation*, s.75.

²⁸⁰ W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, Edited and Abridged by Raymond A. Preston, vol. 1, Alfred A. Knopf, New York 1926, s. 40, cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 189.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Tamże.

wymaga, żebym był gotów umrzeć”²⁸³. Jeżeli działanie takie nie jest wypełnieniem powinności, rozumianej zgodnie z zasadą sprawiedliwości, wówczas: „(...) wyrządzam krzywdę całości, działanie moje przestaje być słuszne i staje się absolutnie złe”²⁸⁴.

Proponowana Godwinowska wersja utylityzmu kategorycznie odmawia miejsca supererogacji, nie pozostawiając nawet niewielkiego marginesu dla zachowań ocenianych jako moralnie dobre i jednocześnie wychodzących poza to, co nakazane przez obowiązek. Z podobnego założenia zdaje się wychodzić Moore w swej interpretacji utylityzmu. Podobnie jak Godwin, tak i Moore, zdaje się odmawiać miejsca supererogacji, gdyż dopuszcza on jedynie trójczłonowy system podziału działań i ich oceny. Każde działanie, oceniane przez pryzmat konsekwencji, jakie ze sobą niesie, może być postrzegane w trojaki sposób: jako dobre, złe lub moralnie obojętne. „(...) wszelka w ogóle rzecz – pisze Moore – czy to będzie pojedyncze następstwo, czy też ogół następstw, czy też cały Świat, jest wewnętrznie dobra zawsze i tylko wtedy, gdy albo stanowi, albo też zawiera przewagę przyjemności nad cierpieniem; i że wszelka w ogóle rzecz jest wewnętrznie zła zawsze wtedy i tylko wtedy, gdy albo stanowi albo zawiera przewagę cierpienia nad przyjemnością; i że wszelkie inne rzeczy, czymkolwiek by one nie były, są wewnętrznie obojętne”²⁸⁵.

Ponadto naszym absolutnym obowiązkiem, przekonuje Moore, jest zawsze takie działanie, które niesie ze sobą „lepszą wewnątrznie sumę następstw”, aniżeli każde inne opcjonalne działanie. Odstępstwo od tej zasady dopuszczalne jest tylko wówczas, gdy co najmniej dwa alternatywne względem siebie czyny „powodują przynajmniej tyle samo przyjemności, co jakikolwiek inny czyn”²⁸⁶. Wydaje się zatem, że również w wariacie proponowanym przez Moore’a nie istnieje możliwość znalezienia miejsca dla aktów moralnego heroizmu.

Inny filozof, Christopher New²⁸⁷, wydaje się umniejszać interesujące nas zagadnienie supererogacji, twierdząc w swej polemice z Urmsone, iż nie ma ono racji bytu w rozważaniach teoretycznych. New stoi na stanowisku czysto utylitystycznym, które jest łącznie podobne do przekonań Moore’a czy Godwina. Uważa on, iż filozofii utylitystycznej nie da się zmodyfikować tak, by można weń było pomieścić kategorię su-

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ Tamże.

²⁸⁵ G.E. Moore, *Etyka*, s. 42.

²⁸⁶ Tamże, s. 24.

²⁸⁷ Ch. New, *Saints, Heroes and Utilitarians*, w: „Philosophy”, vol. 49, 1974, s. 179–189.

pererogacji. W jednej kwestii Urmson i New pozostają jednomyślni, że istnieje „klasa działań, które wytworzą więcej szczęścia, aniżeli jakiegokolwiek inne działania, lecz których wykonanie nie jest naszym obowiązkiem”²⁸⁸, stoi w sprzeczności z utylitaryzmem. New inaczej niż Urmson pojmuje obowiązek. Obaj filozofowie zgoda odmiennie oceniłby zachowanie córki pozostającej przy schorowanej matce, którą ma się opiekować podczas epidemii dżumy lub zachowanie lekarza, który udaje się do wioski, w której szaleje wspomniana epidemia. Urmson zachowania te oceniłby jednoznacznie jako heroiczne, dla New byłoby to po prostu spełnienie obowiązku, pod warunkiem, że „udanie się do miasta dotkniętego zarazą przysporzy więcej dobra aniżeli wszelkie inne działanie”²⁸⁹.

New podważa wszystkie podstawowe postulaty Urmsona. Pierwszy, mówiący o konieczności rozróżnienia czynów heroicznych od obowiązków, New kontestuje w następujący sposób: nawet jeżeli takiego rozróżnienia dokonamy, to nie daje nam to przyzwolenia, by sądzić, że czyny heroiczne nie są naszymi obowiązkami. W drugim twierdzeniu Urmson konstatuje, że nie powinno się wpisywać w obowiązki działań, które wykraczają poza „zdolności zwykłego człowieka”²⁹⁰. Nie oznacza to jeszcze jednak – pisze New – że „(...) świętość i bohaterstwo nie są w ogóle naszymi obowiązkami”²⁹¹. Nie powinniśmy postrzegać jako swoje obowiązki czyny, którym nie jesteśmy w stanie sprostać, niemniej nie oznacza to, że leżą one w ogóle poza zasięgiem ludzkich możliwości, o czym świadczyć może istnienie świętych i bohaterów. Nie każdy sprosta wysokim wymaganiom czynu heroicznego wszakże nie oznacza to jeszcze, że nie powinniśmy aspirować do podejmowania takich wyzwań. Jak słusznie zauważa Kaniowski, argumentacja Christopher’a New jest bardzo zbliżona do uzasadnień Elizabeth Pybus, z tą różnicą, że New występuje przeciwko supererogacji z pozycji utylitarystycznych, natomiast Pybus z pozycji etyki cnoty.

Trzecie twierdzenie Urmsona opiera się na przekonaniu, że niemal niemożliwym jest wyłuszczenie takich sytuacji, w których naszym obowiązkiem byłoby spełnienie czynu heroicznego: „Gdzie nie można uprawomocnić żadnej określonej reguły o możliwym do ogarnięcia stopniu złożoności, tam nie możemy poruszać się na tej płaszczyźnie moralnej, na której typy działań mogą być zalecane bądź potępiane czy to jako ob-

²⁸⁸ Tamże, s. 180.

²⁸⁹ Tamże.

²⁹⁰ J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, s. 211.

²⁹¹ Ch. New, *Saints, Heroes and Utilitarians*, s. 181.

owiązek, czy to jako przestępstwo”²⁹². Twierdzeniu temu New przeciwstawia „utilitarną zasadę maksymalizacji szczęśliwości”²⁹³, którą, jak przekonuje, można stosować do czynów wykraczających poza nasz „podstawowy kod moralny”²⁹⁴, tak samo jak stosuje się ją do dotrzymywania obietnicy.

New kontestuje również kolejne twierdzenia Urmsona, zarówno to, w którym Urmsen zabrania potępiania tych, którzy nie podejmą działania heroicznego, w którym zauważa, iż „nie jesteśmy upoważnieni do tego, byśmy tych, dla których jesteśmy obcy, potępiali za to, że nie otaczają nas opieką w chorobie”²⁹⁵; jak i to, w którym Urmsen kontestuje jakoby istniało przyzwolenie na piętnowanie czy karcenie kogokolwiek za niedostawanie do wyższych wymogów: „(...) choć niczego, co budziłoby obiekcje, nie ma w idei naciskania na kogoś, by dopełniał takiego podstawowego obowiązku, jak dotrzymywanie obietnicy, to jest coś przerażającego w pomysłach wywierania nań presji, aby dokonał czynu heroicznego”²⁹⁶.

Wydaje się, iż obydwaj autorzy różnie widzą człowieka i jego kondycję, inaczej też oceniają pojęcie moralności. Urmsen uważa, że dzięki świętym i bohaterom świat jest piękniejszy, bez nich byłby zubożały, ale „(...) nie zaś nieuchronnie zezwierzęcony czy ułomny, jak to się dzieje wówczas, gdy zaniedbywane są obowiązki podstawowe”²⁹⁷. Moralność według Urmsona ma za zadanie służyć człowiekowi „takiemu, jakim jest i jakim wedle oczekiwań będzie, nie zaś człowiekowi, jakim byłby, gdyby był [istotą] doskonale racjonalną bądź też bezcielesnym aniołem”²⁹⁸. Urmsen uważa, że „wzloty moralności na wyższe pułapy można (...) uważać za wkład [do społecznego współżycia] wnoszony w sposób bardziej pozytywny i wychodzący poza to, co ma być powszechnie egzekwowane”²⁹⁹. Musi zatem istnieć kodeks zachowań, wymogów moralnych, których zadaniem jest „obejmowanie zakazem zachowań, które są nie do zaakceptowania, o ile ludzie mają współżyć ze sobą w społeczeństwie, oraz wymaganie mi-

²⁹² J.O. Urmsen, *Saints and Heroes*, s. 212–213.

²⁹³ Ch. New, *Saints, Heroes and Utilitarians*, s. 182.

²⁹⁴ J.O. Urmsen, *Saints and Heroes*. 212.

²⁹⁵ Tamże, s. 213.

²⁹⁶ Tamże, s. 214.

²⁹⁷ Tamże, s. 211.

²⁹⁸ Tamże, s. 210.

²⁹⁹ Tamże, s. 215.

nimum współpracy w imię wspólnego celu”³⁰⁰; gdyby ich bowiem zabrakło „życie społeczne byłoby niemożliwe i każde życie byłoby w istocie życiem w izolacji, byłoby ubogie, mroczne, zwierzęce i ułomne”³⁰¹.

Christopher New wydaje się dysponować zupełnie inną definicją zarówno obowiązku, jak i moralności. W *Saints, Heroes and Utilitarians* przekonuje, że „mamy, jak się zdaje, obowiązek nie tylko uczynić życie w ucywilizowanej formie możliwym, ale również uczynić je na tyle dobrym, na ile tylko możemy”³⁰². Faktycznym celem współżycia społecznego jest zatem realizacja zasady maksymalizacji szczęścia ludzkiego. Obowiązek jest tu traktowany jako swoisty nakaz maksymalizacji dobra, a cokolwiek przyczynia się do maksymalizacji dobra konstituuje obowiązek³⁰³. New zdaje się nie dopuszczać możliwości działań supererogacyjnych, jako że posługuje się on poszerzoną definicją obowiązku, którą da się zauważyć w zadanym przezeń pytaniu: „dlaczego święci i bohaterowie wynoszeni są w charakterze paradygmatycznych wzorców ludzkiej cnoty, jeśli nie spoczywa na nas jakikolwiek obowiązek, byśmy próbowali postępować podobnie?”³⁰⁴. Jak słusznie zauważa Kaniowski, samo wysławianie działań świętych to za mało, by zachęcić pozostałych do ich spełniania, ponieważ staniemy przed pytaniem: „dlaczego mamy zachęcać ludzi do tego, by byli święci i heroiczni, jeśli nie uważamy, że takimi być oni powinni?”³⁰⁵.

Na obydwa pytania trudno jest udzielić odpowiedzi, jeśli występuje się z rygorystycznej pozycji utilitarystycznej, nie wzbogaconej o dualistyczne widzenie człowieka i jego kondycji, dzięki czemu, jak podkreśla Kaniowski, możliwe by było przeprowadzenie rozróżnienia między obowiązkiem i powinnością, która mając podwójne znaczenie, może wyrażać nakaz lub zalecenie.

Niekonsekwencją, jaką można dostrzec w myśli Christopher’a New, jest dopuszczenie wykroczenia poza obowiązek, chodzi tu o przypadek „konkretnych obo-

³⁰⁰ Tamże, s. 214–215.

³⁰¹ Tamże, s. 209.

³⁰² Ch. New, *Saints, Heroes and Utilitarians*, s. 183.

³⁰³ Andrzej Kaniowski zwraca uwagę na niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą postawienie znaku równości między „X jest moim obowiązkiem” a „X przysparza maksimum szczęśliwości”. Przywołuje komentarz Alfreda Julesa Ayera, który kwestionuje taką równoważność i stwierdza, że mogą istnieć działania, które nie przysparzają maksimum dobra, ale są one naszymi obowiązkami; inaczej należałoby uznać, iż tylko te działania, które zakończyły się sukcesem, są naszymi obowiązkami.

³⁰⁴ Ch. New, *Saints, Heroes and Utilitarians*, s. 183.

³⁰⁵ Tamże.

wiązków podstawowych, w szczególności tych, które związane są z określonymi rolami³⁰⁶, oraz przypadek: „tego rodzaju generalnych obowiązków, jak obowiązek dobroczynności, który jednak jest zobowiązaniem do tego, by nie ograniczać się do obowiązków podstawowych, i który nie ma żadnej górnej granicy, poza którą można by było wykroczyć”³⁰⁷. Wprowadzenie nowego rozróżnienia na działania związane i nie związane z pełnieniem jakiejś roli czy funkcji nie jest wystarczające³⁰⁸, by na gruncie etyki czysto utylitarystycznej, móc rozwiązać problem supererogacji.

W drugiej części swojego artykułu Christopher New analizuje możliwość uzgodnienia „zasady maksymalizacji globalnej sumy pożytku z zasadą wyrzeczenia, którą kierują się nie tylko „święci” i „bohaterowie”, ale wedle panujących przekonań winne się nią kierować moralne podmioty w ogóle albo też kierowanie się nią winno być moralnie dopuszczone, a nawet uznane za moralnie chwalebne”³⁰⁹. New dopuszcza zatem dwie formy altruizmu: ekstremalny i fakultatywny. Pierwszy mówi, że „powinniśmy działać jedynie w imię interesów innych ludzi, nie zaś nas samych”³¹⁰, według drugiego „jesteśmy upoważnieni tak czynić, ale nie jesteśmy do tego zobowiązani”³¹¹. Jak zauważa New, ekstremalny altruistyczny utylitaryzm stoi w sprzeczności z poglądem, że niekiedy człowiek może uznać osiągnięcie własnej szczęśliwości za co najmniej tak ważne, jak szczęśliwość innego człowieka³¹². Fakultatywny altruistyczny utylitaryzm prowadzi zaś do poglądu, iż dokonanie wyboru między alternatywnymi sposobami postępowania powinniśmy oddać w ręce ‘ślepego losu’, jako że żadne racje moralne nie rozstrzygają ani za rezygnacją ani też przeciwko rezygnacji z własnego szczęścia. Jak konkluduje New, postulat uzgodnienia zasady wyrzeczenia z zasadą maksymalizacji globalnej sumy pożytku, prowadzi do sprzeczności polegającej na tym, że poświęcenie się podmiotu, podejmującego działanie, jemu samemu nie przynosi pożytku czy szczę-

³⁰⁶ Tamże, s. 184.

³⁰⁷ Tamże.

³⁰⁸ Rozróżnienie to nie jest zadowalające zdaniem Peterfreund’a, jako że przy zastosowaniu zasady użyteczności rozróżnienie to jest tylko ‘zonglerką słowną’, gdyż obydwie obowiązki zostają sprowadzone do jednej płaszczyzny, por.: Sheldon P. Peterfreund, *A note on supererogation and utilitarianism*, w: „The Personalist”, vol. 57, 1976, s. 290–291.

³⁰⁹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 198.

³¹⁰ Ch. New, *Saints, Heroes and Utilitarians*, s. 186.

³¹¹ Tamże.

³¹² Tamże, s. 187.

śliwości, szczęśliwość ta jest udziałem wszystkich innych ludzi, paradoksalnie więc działanie takie pomniejsza sumę globalnej szczęśliwości.

New konkluduje, że obydwie wersje altruizmu są niekoherentne. Zatem jeżeli chcemy uzgodnić utylitaryzm z zasadą wyrzeczenia, należy stać na stanowisku utylitaryzmu pozbawionego zmian. New wybiera więc utylitaryzm nie poddany rewizjom i na tym gruncie formułuje własne rozwiązanie dla czynów charakteryzujących się dużym stopniem samopoświęcenia. Rozwiązanie to wydaje się być prostym – jak pisze Kaniowski – aczkolwiek słabo uzasadnionym rozstrzygnięciem. Stwierdza, iż spełnienie czynu supererogacyjnego może stać się w niektórych sytuacjach tak samo obligatoryjnym działaniem jak inny obowiązek. Zachowanie podmiotu w ten sposób działającego należy wówczas tłumaczyć albo szczególnym powiązaniem z osobą, której chce przysporzyć danego dobra, bądź występowaniem w określonej roli: „obowiązek wyrzeczenia się własnej szczęśliwości wynika ze szczególnych stosunków pokrewieństwa oraz ról”³¹³.

2.6. Utylitaryzm otwarty na supererogację: John Stuart Mill i Henry Sidgwick

Próba zmodyfikowania utylitaryzmu poprzez włączenie w jego ramy zasady altruizmu czy poświęcenia, prowadzi do sprzeczności, co wykazał Christopher New. Teorię, na grunt której zaaplikowana zostanie zasada poświęcenia, trudno będzie obronić, ponieważ koncepcji takiej brakować będzie spójności, co zauważa John Stuart Mill. Przeciwnicy utylitaryzmu uważają poświęcenie za samodzielną wartość moralną, w dyskusji z nimi Mill twierdzi jednak, iż w utylitaryzmie również jest miejsce dla poświęcenia, przy czym teoria ta odmawia poświęceniu jakichkolwiek pozytywnych wartości aksjologicznych i jeżeli działanie to nie przyczynia się do powiększenia ogólnej sumy szczęścia, albo przynajmniej nie zmierza do jej powiększenia, to wówczas jest traktowane jak marnotrawstwo. Mill dostrzega, że utylitaryzm „zaprzecza (...) temu, by poświęcenie było samo przez się dobre, i uważa je za marnotrawstwo, jeżeli nie powiększa ogólnej sumy szczęścia albo nie zmierza do jej powiększenia”³¹⁴.

³¹³ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 200.

³¹⁴ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 80–85.

Stwierdzenie to zwraca uwagę na globalną sumę szczęścia, ale już kolejne sformułowanie dopuszcza pominięcie szczęśliwości poświęcającego się podmiotu: „Moralność utilitarystów uznaje w człowieku zdolność poświęcenia własnego największego dobra dla dobra innych”³¹⁵. Powstaje tu jednak pewna trudność, która bierze swój początek z rozumienia obowiązku. Mill zalicza bowiem np. dobroczynność czy miłość bliźniego do obowiązków niezupełnych, które w rzeczywistości rozumiane są jak cnoty, o których wiemy, że ich uprawianie jest zalecane, przy czym nikt ani nic nie określa na kogo mają być one skierowane i w jakim czasie³¹⁶. Mill podziela jednocześnie podstawowe założenia rygorystycznego utilitaryzmu, który neguje istnienie moralnie wartościowych zachowań, do podejmowania których nie bylibyśmy zobligowani.

Stanowisko Milla względem supererogacji, poszukującej swego miejsca w ramach utilitaryzmu, nie jest jednoznaczne. Mill na tej samej płaszczyźnie umieszcza zasadę użyteczności przy jednoczesnym włączeniu cnót, uwzględnia zarówno uprawiania jak i pojęcie zasługi, a tym samym stwarza miejsce dla czynów moralnie dobrych, lecz nie dyktowanych przez obowiązek, co jest nie do przyjęcia przez rygorystycznych wyznawców utilitaryzmu. Ponadto Mill stara się uzgodnić te dodatkowe elementy z tradycyjną etyką utilitarystyczną, utrzymuje, że cnota powinna służyć pomnażaniu szczęścia³¹⁷.

Supererogacja, jak i zasada altruizmu, znalazłaby zapewne swoje miejsce w koncepcji Milla w ramach obowiązków, które mają rangę „obowiązków powinności niedoskonałej”³¹⁸, i których specyfika przejawia się w tym, że „Nikt nie jest moralnie uprawniony do wymagania od nas wspaniałomyślności czy dobroczynności, bo nie mamy moralnego obowiązku uprawiania tych cnót w stosunku do nikogo określonego”³¹⁹.

Refleksje Milla prowadzą do wniosku, iż dokonując oceny moralnej czynu należy brać pod uwagę również konsekwencje, jakie płyną z danego działania, przy czym – jak utrzymuje – nie jest tak, że mamy obowiązek spełniania każdego czynu, który maksymalizuje dobro.

³¹⁵ Tamże.

³¹⁶ Tamże, s. 86.

³¹⁷ Tamże, s. 33.

³¹⁸ Tamże, s. 86.

³¹⁹ Tamże, s. 87.

Wydaje się, iż równie interesujące są dwa dalsze elementy filozofii Milla, które wpływają na złagodzenie rygorystyki teorii utilitaryzmu: (I) Mill zdaje sobie sprawę z pluralizmu wartości, które trudno jest usystematyzować; (II) w swojej koncepcji sprawiedliwości przyznaje pierwszeństwo zakazom, choć jest on zwolennikiem zasady utilitaryzmu, którego naczelną zasadą jest pozytywny nakaz pomnażania globalnej sumy dobra. Najważniejszymi zakazami, które według Milla, są „najbardziej elementarnymi zasadami moralnymi”³²⁰, są zakazy wyrządzania krzywdy: „Reguły moralne, które nie pozwalają ludziom krzywdzić się wzajem (...) są bardziej istotne dla ludzkiego szczęścia niż jakiegokolwiek inne, choćby nawet ważne zasady, które mają wyłącznie na względzie najlepsze pokierowanie sprawami ludzkimi w pewnym zakresie. (...) zasady moralne, które zabezpieczają człowieka przed krzywdą (...) są tymi zasadami, które każdemu leżą na sercu”³²¹. Mill poprzez wyraźne wskazanie co jest zakazane, potencjalnie tworzy miejsce dla supererogacji, która przecież nie jest negatywną, lecz pozytywną powinnością.

Pewne dające się wyodrębnić modyfikacje, mające na celu znalezienie miejsca dla supererogacji, wprowadza do utilitaryzmu również Henry Sidgwick. Próbował on pogodzić potoczne wyobrażenia moralne i intuicjonizm moralny z utilitaryzmem³²², co pozwoliło mu, przy okazji prowadzonych dywagacji na temat relacji między cnotą a obowiązkiem, na wprowadzenie rozróżnienia między tym: „co człowiek powinien uczynić lub od czego uczynienia powinien się powstrzymać”, a tym, „co inni ludzie powinni potępić w razie niespełnienia danego uczynku bądź nie powstrzymania się od jego spełnienia”³²³. Użycie tego rodzaju rozróżnienia pozwala przypuszczać, iż w obszarze tym może znaleźć się miejsce dla czynów chwalebnych.

Choć Sidgwick dostrzega jeszcze inną istotną różnicę, mianowicie między ocenianiem swojego zachowania a oceną zachowania innych ludzi. Za ironiczną, jak utrzymuje Sidgwick, moglibyśmy uznać następującą wypowiedź jednego człowieka: „Biorąc wszystko pod uwagę, najlepsze będzie dla mnie uczynić tę właśnie rzecz, ale

³²⁰ Tamże, s. 104.

³²¹ Tamże, s. 103–104.

³²² Jak zauważa Kaniowski, spowodowało to pojawienie się licznych modyfikacji pierwotnych form utilitaryzmu, a deklaracja Sidgwicka dotycząca zajęcia przez niego stanowiska neutralnego względem analizowanych „metod” etyki, sprawia, że może nam się wydawać, iż nie jest on utilitarystą.

³²³ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Third Edition, Macmillan and Co., London 1884, s.218, cyt za A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 204.

przecież nie jest moim obowiązkiem to uczynić, choć jest to w mojej mocy”³²⁴, lecz kiedy oceniamy zachowanie innego człowieka, który swoim uczynkiem wykroczył poza obowiązek, wówczas jesteśmy skłonni uznać je za działanie supererogacyjne, chwalebne, nawet wtedy, gdy nie mamy najmniejszych wątpliwości co do możliwości wykonania tego działania przez daną osobę³²⁵. Sidgwick pyta zatem dlaczego tak się dzieje. Wy tłumaczenie, jakie się tu nasuwa jest takie, że osoba nie będąca bezpośrednio zaangażowana w daną sytuację może mieć okrojona wiedzę na temat wszystkich okoliczności, które towarzyszyły podjęciu, bądź zaniechaniu działania. Nie ma to jednak zastosowania we wszystkich analogicznych przypadkach. Czasem bowiem odstępujemy od potępienia innych za niewykonanie jakiegoś działania, nawet jeżeli uznajemy, iż gdybyśmy to my byli w tej konkretnej sytuacji podjęcie działania poczytywalibyśmy jako spełnienie naszego obowiązku. Zazwyczaj przy ocenianiu czynów chwalebnych i złych odwołujemy się do empirii i porównujemy oceniane działanie z działaniami najbardziej popularnymi w tego typu sytuacjach w danej społeczności. Z tego zaś wynika, iż w różnych społecznościach spotkać można różne typowe sposoby postępowania w danej sytuacji. Obszar tego co będzie przeważnie pochwalane jest bardzo rozległy i praktycznie niemożliwym jest wskazanie jego granic. Wytyczenie granic między obowiązkiem a cnotą, co było zamierzeniem tego autora, też okazało się niemożliwe, jeżeli by stosować powyższe standardy. Sidgwick opowiada się jednak wyraźnie za rozróżnieniem między obowiązkiem a cnotą, ale „postępowanie cnotliwe może obejmować zarówno dopełnianie obowiązku, jak też wszelkie dobre uczynki, powszechnie uważane za wychodzące poza obowiązek, przy jednoczesnym uznaniu, że cnota w zwykłym tego słowa użyciu manifestuje się w sposób najznamienitszy w tym ostatnim”³²⁶.

Sposób rozumienia cnoty, czyli używanie tego pojęcia zarówno w odniesieniu do obowiązku jak i do uczynków idących o krok dalej niż to nakazuje obowiązek, jest wynikiem poczynionego uprzednio przez Sidgwicka rozróżnienia między orzekaniem o sobie a orzekaniem o innych, a także uznania typowych zachowań ludzkich za punkt odniesienia przy orzekaniu o chwalebności lub naganności danego czynu.

Sidgwickowi nie udaje się ostatecznie przeprowadzić linii granicznej między obowiązkiem a cnotą, a tym samym nie udaje się wyznaczyć obszaru, w jakim swoje miejsce mogłaby znaleźć supererogacja. Moralność u Sidgwicka nie może być wyzna-

³²⁴ Tamże, s. 205.

³²⁵ Tamże.

³²⁶ Tamże, s. 206–207.

czona przez pojęcie cnoty – choć ta nie sytuuje się wyraźnie w obrębie obowiązku, to jednak nie może być utożsamiana z supererogacją.

Kwestia lokalizacji supererogacji powraca jeszcze przy okazji rozważań Sidgwicka³²⁷ na temat rozróżnienia między obowiązkiem a dobroczynnością. Próbuje on uzgodnić zasadę dobroczynności z utylitaryzmem, który nie musi być pojmowany jako stanowisko antysupererogacjonistyczne. Istnieją, jak uważa, pewne utylitarystyczne racje mówiące o tym, iż jeżeli rozumieć bardziej szczegółowo zasadę pożytku, to stwierdzić można, że nie stoi ona w sprzeczności z postępowaniem „uszcześliwiającym”³²⁸, które obecne w potocznej świadomości moralnej, różnicuje obowiązek od tego, co poza ściśle pojęty obowiązek wykracza a „jest powszechnie podziwiane i wychwalane jako kwintesencja najwyższych przymiotów czy doskonałości”³²⁹. Jak utrzymuje Sidgwick, akty supererogacji nie są działaniami dobrowolnymi, lecz kierowanymi przez uczucia bądź więzi emocjonalne. Jak dalej twierdzi, odróżnienie obowiązku od supererogacji na gruncie etyki utylitarystycznej jest logiczne. Zazwyczaj bowiem oceniamy postępowanie innych przez porównywanie z pewnymi typowymi zachowaniami, a przez to zachowania niestandardowe moralnej doskonałości są przez nas bardziej doceniane i są ważnym źródłem szczęścia. Co więcej, działania supererogacyjne, jako działania nadobowiązkowe, niczym nie wymuszone, bardziej motywują do naśladowania, aniżeli działania nakazane obowiązkiem lub takie, których niewykonanie jest obarczone pewnymi sankcjami. Racje przemawiające za rozróżnieniem supererogacji i obowiązku są przekładalne na utylitarystyczne kategorie „użyteczności” czy „szczęśliwości”³³⁰.

Rozwiązanie Sidgwicka w kwestii supererogacji okazało się być niezadowalającym. Nie dopuszcza ono możliwości nie podjęcia działania, które pomnaża szczęście innych, a leży w zasięgu naszych możliwości, oprócz tego odwołuje się do bilansu zysków i strat, gdy jakieś zachowanie uczynimy naszym obowiązkiem. Sidgwick nie przewiduje, aby ktokolwiek był w stanie wytyczyć granicę między obowiązkiem a supererogacją, ale tym samym nie stwierdza, że trzeba uznać supererogację za niemożliwą do zrozumienia w ramach teorii etycznej.

³²⁷ Zaznaczyć należy, iż Sidgwick nie używa terminu „supererogacja”, ale mówi o „zachowaniach wykraczających poza ściśle rozumiany obowiązek”.

³²⁸ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, s. 488, cyt za A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 212.

³²⁹ Tamże, s. 487.

³³⁰ A.M Kaniowski, *Supererogacja*, s. 214.

2.7. Supererogacja a utilitaryzm reguł

Zarówno supererogacja jak i obowiązek przyczyniają się do pomnażania szczęśliwości ludzi, czyli odpowiadają podstawowej regule utilitaryzmu. Jednakże bardzo wielu obrońców supererogacji, niezależnie od tego, czy opowiadali się za utilitarnym czy antyutilitarnym stanowiskiem, próbowało wytyczyć granice między obowiązkiem a supererogacją. Obrony supererogacji podjął się Craig Ihara, który twierdzi, że wszystkie próby wytyczenia granic między obowiązkiem a supererogacją wynikają z potrzeby zniwelowania wyrzutów sumienia. Uważa też, że należy jasno sformułować zasady supererogacji, byśmy nie byli zaskoczeni przez nazbyt wygórowane wymagania wobec nas. „Frustracja z powodu uszczuplenia własnej wolności oraz lęk i poczucie winy, towarzyszące sprzeniewierzeniu się obowiązkowi, dopóty nie pojawią się w sytuacji niespełnienia supererogacji, dopóki jednostka poprawnie postrzega własną sytuację; to znaczy, nie jest ona błędnie przeświadczona, że jej obowiązkiem jest uczynić to, co faktycznie jest supererogacją”³³¹.

Ihara uważa, że po odpowiednim rozwinięciu teorii supererogacji będziemy w stanie sformułować poprawną wersję utilitaryzmu reguł³³², ponadto utrzymuje, że bez sformułowania odpowiedniej teorii supererogacji nie jest możliwe wypracowanie przez utilitaryzm takiego kodeksu postępowania moralnego, który pozwoliłby na maksymalizowanie pożytku³³³. Na ogół uważa się, że to właśnie w ramach utilitaryzmu reguł, a nie utilitaryzmu czynów, można znaleźć miejsce dla supererogacji. Utilitaryzm reguł nie wyklucza bowiem sytuacji, w której akt nie nakazany obowiązkiem przyczyni się do powiększenia globalnej sumy pożytku w takim samym stopniu, co akt obowiązkowy. Wystąpienie tych możliwości jest efektem uznania przez utilitaryzm reguł pewnych granic ponoszenia przez ludzi kosztów maksymalizowania globalnej sumy pożytku. Osłabienie więzi między obowiązkiem a pożytkiem jest uzyskane przez zastosowanie reguł jako punktu odniesienia przy ustalaniu obowiązków. To powoduje, że możliwymi stają się tu czyny, które są naszymi obowiązkami, ale nie maksymalizują pożytku

³³¹ C.K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*, s. 592 (D-1), za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 215.

³³² Por. E. Bales, *Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów?*, s. 87–106.

³³³ C.K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*, s. 592 (D-1), cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 216.

oraz dopuszcza się tu czyny, które nie są naszymi obowiązkami, a które mimo to przyczyniają się do powiększenia globalnej sumy pożytku³³⁴.

Utylitaryzm reguł, owszem stwarza miejsce dla supererogacji, ale rozważania nad tego typu zachowaniami nie są rozważaniami prowadzonymi w sposób systematyczny. Takiego miejsca poszukuje, w ramach powyższej wersji utylitaryzmu, Craig Ihara. Elementarne znaczenie, w rozwijanej przez Iharę koncepcji supererogacji w ramach utylitaryzmu reguł, ma demarkacja między „zachęcaniem do pewnych typów działań a [ich] wymaganiem”³³⁵. Ważne jest tu, jak się wydaje, nie tylko samo rozróżnienie treści czy sposób rozróżnienia, ale dostrzeżenie zróżnicowania w wymiarze deontologicznym³³⁶. Reguły ustalające obowiązki i zobowiązania Ihara opisuje jako zasady, które „wymagają określonych rodzajów zachowań posiłkując się negatywnymi wzmocnieniami, łącznie z moralnym napiętnowaniem”³³⁷. Zasady te określił jako „zasady negatywnie wzmacniające – Negatively Reinforcing Principles (NRP)”, które mają na celu wskazanie ludziom co należy do ich obowiązków i zobowiązań, ale „wyraźnie dają do zrozumienia, że [ich] pogwałcenie jest moralnie złe i uzasadnia negatywną [na to] reakcję”³³⁸. Jako że supererogacja nie reprezentuje rodzaju działań wymaganych przez obowiązek, więc leżące u jej podstawy zasady muszą mieć zgoła inny charakter. Ihara podkreśla, że zasady te nie wymagają, ale zalecają, w takim rozróżnieniu wyraża się typowa dla supererogacji asymetryczność polegająca, na tym, że „niespełnienie supererogacji nie czyni człowieka obiektem negatywnego wzmocnienia, spełnienie natomiast daje podstawy dającemu się unieważnić roszczeniu (*provides a defeasible claim*) do pozytywnego wzmocnienia”³³⁹. Ihara tłumaczy także, jak należy rozumieć „status zasad leżących u podstaw supererogacji” i wskazuje na pewną ich specyfikę, która polega na tym, że wynikające z nich roszczenie może być zupełnie uchylone. Wspomnia-

³³⁴ Paradoks utylitaryzmu czynów polega tu na tym, jak zauważa Kaniowski, że gdyby skazanie niewinnego człowieka pomnażało globalną sumę pożytku, to wówczas czyn taki winniśmy traktować jako nakazany lub obowiązkowy.

³³⁵ C.K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*, s. 590 (C-13), cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 217.

³³⁶ Wewnętrzne zróżnicowanie wymiaru deontologicznego dostrzegali także utylitaryści John Stuart Mill czy Henry Sidgwick.

³³⁷ C.K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*, s. 591 (C-14), cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 218.

³³⁸ Tamże.

³³⁹ Tamże.

na specyfika tych zasad sprawia, że ważność można im zapewnić poprzez „pozytywne wzmocnienie”, przez co zostały nazwane „zasadami pozytywnie wzmocniającymi (Positively Reinforcing Principles (PRP))”³⁴⁰. Tak obowiązek (NRP), jak i supererogacja (PRP), przystają do naczelnej zasady utilitaryzmu, polegającej na pomnażaniu sumy pożytku. Najważniejszą przesłanką do rozróżnienia między supererogacją a obowiązkiem, było zastosowanie kalkulacji zysków i strat będących rezultatem rezygnacji z negatywnego wzmocnienia – takiego, jakie występuje w przypadku obowiązku. Jak pisze Kaniowski, z kalkulacji, jakiej dokonał Ihara, można wysunąć wniosek, że „opatrzenie supererogacji – czyli zasad postępowania przyczyniających się do pomnażania globalnej sumy pożytku – negatywnymi sankcjami przyniesie mniejszy globalny przyrost pożytku, aniżeli opatrzenie tych zasad pozytywnym wzmocnieniem.”³⁴¹

Sankcje za niepodjęcie działań supererogacyjnych skutkować mogą dyskomfortem osób, które z jakichś przyczyn nie są w stanie dorównać wymaganiom niesionym przez supererogację, co w konsekwencji umniejszałoby globalną sumę pożytku. Pozytywne wzmocnienie ma na celu podkreślenie wzorcowych przykładów postępowania supererogacyjnego, reprezentowanego przez takie postacie jak Jezus, Gandhi czy Schweitzer, aby inni mogli przyswajać i naśladować tego rodzaju poświęcenie.

Ihara twierdzi, że „bez adekwatnej teorii supererogacji jest zupełnie nieprawdopodobne, ażeby utilitaryzm reguł był w stanie rozwinąć kod moralny, któremu powiodłoby się maksymalizowanie pożytku”, argumentuje dalej, że „zakazywanie zachowań niepożądanych i wymaganie zachowań pożądanых”³⁴² można rozwiązywać zamiennie, albo przyjmując postawę obojętności, także wobec zachowań niepożądanych lub też zalecając i zachęcając do podejmowania pożądaných działań³⁴³. Jak zauważa Ihara, reguły maksymalizacji pożytku są pełniejsze i lepiej realizują zasadę maksymalizacji pożytku, kiedy złożone są zarówno z działań obowiązkowych, jak i z działań supererogacyjnych; zabieg taki umożliwi również stworzenie adekwatnej definicji uczynku³⁴⁴.

³⁴⁰ C.K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*, s. 592 (D-1), cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 222.

³⁴¹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 222.

³⁴² C.K. Ihara, *Towards a Rule-Utilitarian Theory of Supererogation*, s. 594 (D-3), cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 224.

³⁴³ Tamże, s. 595 (D-4), cyt za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 224.

³⁴⁴ Problem ten pozostawał nierozwiązany w ramach tradycyjnego utilitaryzmu reguł.

2.8. Problemy rachunku skutków

Bodaj najważniejszą tezą utilitaryzmu jest stwierdzenie, że ocena wartości czynów zależna jest od „owoców, jakie przyniesie”. Ewaluacja słuszności czynu pomija strukturę, jakość wewnętrzną czynu, intencje i motywacje podmiotu działającego, a główny nacisk kładzie na wynik działania. Tym samym najważniejszym wyznacznikiem słuszności czynu dla utilitaryzmu są rezultaty działania. Skutki działania są również niewątpliwą cechą konsekwencjalizmu. Jak zauważa Saja, „Konsekwencjaliści dzielą rzeczywistość normatywną na dwie sfery: dziedzinę rzeczy, które wymagają oceny w oparciu o wartość ich skutków, oraz rzeczy, które są wartościowe same w sobie. W etyce do pierwszej grupy zalicza się zazwyczaj działania, zasady i kodeksy moralne, dyspozycje sprawców, instytucje, do drugiej zaś pewne stany świata opisywane za pomocą takich pojęć jak dobro lub zło, szczęście lub nieszczęście, dobrostan lub jego brak, spełnienie lub pogwałcenie preferencji, przyjemność lub przykreść”³⁴⁵.

Konsekwencjaliści skutki rozumieją bardzo szeroko. Muszą oni bowiem uwzględniać alternatywne opcje wyboru działań czy reguł. Podjęcie jednej decyzji jest zawsze rezygnacją z innej, która w alternatywny sposób wpłynęłaby na zmianę stanu świata i zdeterminowała końcowy skutek. Czynnikiem warunkującym słuszność jest komparacja skutków możliwych opcji wyboru. Podobnie ocena reguły zależy od konsekwencji wcielenia jej w życie w porównaniu do konsekwencji alternatywnej opcji wyboru. Jak konstatuje Saja, „Konsekwencjalizm zawężony jedynie do tezy o primacie skutków nie jest koncepcją etyczną, lecz szerokim stanowiskiem normatywnym”³⁴⁶. Podkreśla on, że nie tylko etyka ocenia działania, mając na względzie skutki tych działań. Konsekwencje reguł lub podjętych działań mogą mieć bardzo różny wymiar. Saja wskazuje na konsekwencje zdrowotne, finansowe, fizyczne, prawne i chemiczne. Działania oceniane przez pryzmat ekonomii będą uważane za słuszne lub niesłuszne w oparciu o rezultat finansowy czy realizację planu sprzedaży. Wyodrębnienie konsekwencjalizmu etycznego wymaga „zawężenia dziedziny skutków do wartości, które są istotne w ocenach moralnych: Teza o istotnych wartościach: istnieją cechy, które są istotne dla ocen moralnych. W zależności od tradycji etycznej nazywa się je moralnym dobrem, złem, wartościami, dobrami, dobrostanem, szczęściem, przyjemnością itd.”³⁴⁷.

³⁴⁵ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 68.

³⁴⁶ Tamże, s. 69.

³⁴⁷ Tamże.

Konsekwencjaliści są przeświadczeni, że niektóre wartości są zawsze ważne moralnie. Przekonanie to zapisuje konsekwencjalizm etyczny do grona etyki zasad. Aksjologia zaś decyduje o tym, które z nich są istotne, a które niewiele znaczące. Konsekwencjaliści często uznają różne cechy za moralnie istotne, gdy dla jednych najważniejsze będą szczęście, przykrość i przyjemność, tak dla innych najistotniejsze będą cnoty, godność i przestrzeganie praw moralnych. W odróżnieniu od niektórych konsekwencjalistów, wszyscy utylitaryści są przekonani, że wartość istotnych konsekwencji ma charakter pozamoralny. Przyjmują oni tezę o wtórności wartości moralnych głoszącej, że: „wszystko, co posiada wewnętrzną wartość, ma wartość pozamoralną; wszystko, co ma wartość moralną, jest wartością pochodną względem innych wartości pozamoralnych”³⁴⁸.

Konsekwencjalizmem zwykło się nazywać teorie etyczne, które głoszą, że wartość moralną czynów posiadają jedynie ich skutki. Teorią opozycyjną do konsekwencjalizmu, a zatem głoszącą, że same tylko skutki nie przesądzają o ostatecznej wartości danej rzeczy, lecz także intencje tudzież motywacje, czy wartość wewnętrzną, jest nonkonsekwencjalizm. Typową teorią konsekwencjalistyczną jest utylitaryzm, zaś klasyczną teorią nonkonsekwencjalistyczną są różne odmiany deontologii.

Nazwę konsekwencjalizm ukuła G.E.M. Anscombe. Termin ten pojawił się w jej artykule z 1958 roku *Modern Moral Philosophy*³⁴⁹. Współcześnie pojęcie konsekwencjalizmu wypierane jest przez starszy, lecz szerszy znaczeniowo termin jakim są teorie teleologiczne. Teorie teleologiczne, podobnie jak konsekwencjalizm, wartości działań upatrują w realizacji zamierzonych celów pojmowanych jako dobro. W odróżnieniu od teorii teleologicznych, konsekwencjalizm nie zgadza się z tezą, że niektóre czyny mogą posiadać wartość wewnętrzną, jako że wartość czynów zawsze uzależniają od skutków.

Konsekwencjalizm to samodzielne stanowisko etyczne, które związane jest z rozwojem utylitaryzmu. Do prekursorów utylitaryzmu zaliczyć należy jednak takich filozofów XIX wieku jak Richard Cumberland (1631–1718), Francis Hutcheson (1694–1746), John Gay (1699–1745), David Hume (1711–1776), Claude Adrien Helvétius (1715–1771), Cesare Beccaria (1738–1794), William Paley (1743–1805), William Godwin (1756–1836). Zwłaszcza druga połowa XX wieku to rozwój samego konsekwencjalizmu, jak i licznych jego form. Przyczynili się do tego tacy filozofowie jak:

³⁴⁸ Tamże.

³⁴⁹ G.E.M. Anscombe, „Philosophy” 33 (124) 1958, s. 1-19.

J.J.C. Smart, R. Brandt, R.M. Hare, J.C. Harsanyi, P. Singer, B. Hooker, a także D. Copp, D. Brink, S. Kagan, P. Railton³⁵⁰.

Jak każda rozwijająca się teoria, tak i utilitaryzm, obrastał w zarzuty i skupiał przeciwników idei utilitarystycznych. Do często cytowanych, filozofów dyskutujących lub krytykujących zasadność i słuszność tezy utilitaryzmu zaliczyć należy W.D. Rossa, J. Rawlsa, B. Williamsa, T. Nagela, czy R. Nozicka.

Utilitaryzm poddawany był krytyce nie tylko za konsekwencjalizm, ale także za teorię maksymalizacji, wskazującą hierarchię oraz sposób wyboru spośród możliwych opcji działania: „wybór jest moralnie słuszny jedynie wtedy, gdy realizuje najlepszą opcję spośród opcji alternatywnych. Każdy inny wybór jest niesłuszny”³⁵¹; egalitaryzm, który wyraża się w przekonaniu, że „dobro każdej istoty posiadającej status moralny jest równie ważne”³⁵² był niemalże rewolucyjną tezą. W czasach, gdy prawa i dobro różnych klas społecznych nie były równoważne teza utilitarystów była nazbyt radykalna. Oznaczała, że należało zrównoważyć dobrostan mieszczan, chłopów, szlachty i kobiet z dobrostanem niewolników z Afryki lub Indian mordowanych w Ameryce. W myśl powiedzenia Benthama, że „każdy liczy się za jednego i tylko za jednego” należało nadać równy status wszystkim członkom społeczeństwa, a taka proklamacja społeczeństwu z przełomu XVIII i XIX wieku wydawała się nieakceptowalna. Kolejną cechą utilitaryzmu poddawaną licznym krytykom jest agregacjonizm wyrażany przez Sają tezą o sumowaniu dóbr: „w celu określenia globalnych skutków jakiejś opcji należy zsumować rezultaty jej wprowadzenia w życie dla poszczególnych, pojedynczych, konkretnych istot posiadających status moralny”³⁵³. Liczba osób, które zostaną dotknięte skut-

³⁵⁰ Smart J.J.C., *Outline of a System of Utilitarian Ethics*, w: “Utilitarianism for and Against”, J.J.C. Smart, B. Williams (red.), University Press, Cambridge 1973, s. 3-74; Brandt R., *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: “Morality and the Language of Conduct”, H.N. Castaneda, G. Nakhnikian (red.), 1963, s.107-43; Brandt R., *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979; Hare R.M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963; Hare R.M., *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 2001; Harsanyi J.C., *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht Holland, Boston 1976; Harsanyi J.C., *Rule Utilitarianism and Decision Theory*, “Erkenntnis” 11 (1) 1977, s. 25–53; Singer P., *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003; Hooker B., *Ideal Code, Real World: a Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Clarendon Press, Oxford 2000; Copp D.,

³⁵¹ K. Saja, s. 77.

³⁵² K. Saja, s. 76.

³⁵³ K. Saja, s. 72.

kami naszych działań ma ogromne znaczenie dla utilitarystów. Nasze konkretne działania mogą wpłynąć na dobrostan wielu osób, zatem utilitarysty, by ocenić pod względem moralnym dane działanie, muszą w pierw określić sumę szczęścia lub nieszczęścia wszystkich istot posiadających status moralny, których dotkną konsekwencje naszych działań. Stąd tak ważna jest dla utilitarystów liczba osób, które doświadczą rezultatów naszych działań.

Rozbudowana krytyka utilitaryzmu doprowadziła pod koniec XX wieku do powstania wielu zmodyfikowanych teorii konsekwencjalistycznych, które w swych założeniach zaczęły znacząco różnić się od klasycznego utilitaryzmu. Rozważania nad utilitaryzmem dały początek konsekwencjalizmowi jako odrębnej teorii etycznej, sprawiły także, że do dziś trudno zdecydować, które cechy utilitaryzmu są ważne dla danej teorii konsekwencjalistycznej. Najistotniejszą, jak się wydaje, cechą konsekwencjalizmu jest przekonanie, że wyłącznie skutki ocenianej rzeczy (którą mogą być motywy, czyny, reguły) posiadają wartość moralną – wartość samą w sobie. Przy czym skutki rozumiane są przez konsekwencjalistów bardzo szeroko. Każda forma konsekwencjalizmu przyjmuje, że dobro jest pierwotne względem słuszności, dlatego w pierwszej kolejności należy zdefiniować czym jest dobry skutek, by na tej podstawie podać kryteria słuszności.

Konsekwencje etyczne działania, to nie tylko skutki działania podmiotu, ale także skutki działania, które wpływają na ostateczną ilość dobra lub zła w świecie. Warunkiem słuszności moralnej jest porównanie między podjęciem a zaniechaniem działania. Rachunek słuszności obejmuje zatem zarówno skutki podjętego działania, jak i „koszty zaniechania”. Teorie konsekwencjalistyczne znoszą także różnicę między obowiązkami pozytywnymi (np. obowiązek pomocy) i negatywnymi (np. obowiązek niekrzywdzenia innych). Konsekwencjaliści są przekonani, że z bezstronnej perspektywy niepodjęcie, jak i podjęcie działania może przynieść negatywny skutek, zatem to czy biernie pozwolę na określone konsekwencje, czy też aktywnie przyczynię się do ich powstania, nie stanowi według konsekwencjalistów żadnej różnicy. Dlatego też Peter Singer proklamuje, że między obowiązkiem niesienia pomocy ludziom zagrożonym śmiercią z powodu totalnej biedy i zakazem mordowania nie ma znaczącej różnicy, mają one bowiem podobne uzasadnienie i siłę.

Jak wskazuje Saja, konsekwencjalizm etyczny jest formą konsekwencjalizmu moralnych wartości. Założeniem jest tu, że istotne skutki, to tylko takie skutki, które są wartościowe ze względów moralnych. „Konsekwencjalizm zawężony jedynie do tezy o

prymacie skutków nie jest koncepcją etyczną – powiada Saja – lecz szerokim stanowiskiem normatywnym. (...) W celu wyodrębnienia konsekwencjalizmu etycznego ważne jest (...) zawężenie dziedziny skutków do wartości, które są istotne w ocenach moralnych: Teza o istotnych wartościach: istnieją cechy, które są istotne dla ocen moralnych. W zależności od tradycji etycznej nazywa się je moralnym dobrem, złem, wartościami, dobrami, dobrostanem, szczęściem, przyjemnością itd.”³⁵⁴. Konsekwencjaliści są zdania, że niektóre wartości są zawsze moralnie istotne, co, jak wskazuje Saja, „wprowadza konsekwencjalizm etyczny do grona etyki zasad”³⁵⁵. To, które z wartości nie są istotne, a które są nie jest przedmiotem badań konsekwencjalizmu, lecz aksjologii. Różne teorie konsekwencjalistyczne przyjmują różne cechy za istotne moralnie. Dla jednych będzie to godność, cnoty, dla innych zaś przyjemność lub szczęście. Wszyscy jednak utylitaryści, w odróżnieniu od niektórych konsekwencjalistów, przyjmują, że wartość istotnych konsekwencji ma wymiar pozamoralny, przyjmując, że „wszystko, co posiada wewnętrzną wartość, ma wartość pozamoralną; wszystko, co ma wartość moralną, jest wartością pochodną względem innych wartości pozamoralnych”³⁵⁶.

Normatywny Konsekwencjalizm, jest trudny do jednoznacznego zdefiniowania, jako teoria rozdzielona na dwa poziomy: konsekwencjalizm fundacyjny i konsekwencjalizm normatywny. Pierwszy dotyczy uzasadniania normatywnej teorii etycznej i głosi, że „wszelkie normatywne systemy etyczne swe ostateczne uzasadnienie czerpać mogą wyłącznie z dobrych skutków, które będą ze sobą niosły. Celem teorii etycznej jest natomiast kierowanie działaniami tak, aby powiększyć ilość dobra i czynić świat lepszym”³⁵⁷. Konsekwencjalizm narzuca/ nakazuje wyróżnianie wartości z bezstronnej perspektywy, w odróżnieniu od ich poszanowania, czego domagają się teorie deontologiczne³⁵⁸. Szanowanie wartości równe jest więc z respektowaniem ograniczeń deontycznych opisujących jak powinniśmy z nimi postępować. Jeżeli zatem dobrem jest prawo do bycia niekrzywdzonym, to przestrzeganie tego prawa zabrania krzywdzenia kogokolwiek, nawet jeżeli miałyby to zmniejszyć ogólną sumę krzywd na świecie.

³⁵⁴ K. Saja, s. 69.

³⁵⁵ Tamże.

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ <http://etykapraktyczna.pl/encyklopedia/etyka-ogolna/konsekwencjalizm>, dostęp: 10.03.2021, godz. 20:00.

³⁵⁸ Zob. P. Pettit, *Konsekwencjalizm*, w: „Przewodnik po etyce”, red. Peter Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.

Konsekwencjalistyczne pojmowanie wartości nie wiąże się z tego rodzaju ograniczeniami. Jeżeli skrzywdzenie jednej niewinnej osoby miałyby się przyczynić do zmniejszenia liczby osób krzywdzonych na świecie, to konsekwencjalizm promowałby takie działanie. Warunkiem wystarczającym konsekwencjalizmu normatywnego jest odrzucenie rygorów deontycznych będących przeszkodą w kalkulacji i wyborze najlepszych opcji działania. Konsekwencjalizm normatywny odrzuca również prerogatywy podmiotu³⁵⁹ będące typową właściwością teorii deontologicznych. Oznacza to, że konsekwencjaliści nie dopuszczają możliwości, by podmiot mógł dyspensować się od działań moralnie pożądaných, które przyczynić by się mogły do powiększenia dobra w świecie z powodów osobistych. Co dalej oznacza, że mamy obowiązek pomagania ubogim nawet wówczas, gdy pozbawia nas to możliwości realizacji własnych planów i celów życiowych lub znacznie obniża status ekonomiczny naszej rodziny.

Niemniej konsekwencjalizm to teoria, która posiada również szereg zalet, które fascynują kolejnych filozofów. 1) Konsekwencjalizm ma swe niewątpliwe zasługi historyczne, stał się początkiem do zmiany myślenia w kwestii równości różnych klas społecznych, ludzi o odmiennych poglądach religijnych, innym kolorze skóry, a nawet kobiet i niewolników. 2) Jest teorią podatną na różne modyfikacje stosunkowo łatwą do obrony. 3) Nie godzi się na stwierdzenie, że życie moralne jest nazbyt skomplikowane, by móc je ująć w klarownym systemie myślenia moralnego. Sprowadza proces ocen moralnych do idei osiągnięcia jak najlepszych skutków dla jak największej liczby osób. 4) Wspiera myślenie, że celem naszego działania powinno być przyczynianie się do zwiększania ilości dobra w świecie. 5) Stosunkowo łatwo można go uzgodnić z innymi naukami szczegółowymi, jako że oceny moralne działań wynikają ze skutków, jakie te działania powodują, zaś skutki przewidywać można za pomocą analiz socjologicznych, ekonomicznych, psychologicznych etc. 6) Kalkulacja konsekwencjalistyczna oparta jest na tym samym sposobie kalkulacji, co przy codziennych wyborach między sprzecznymi pragnieniami. Nie wymaga specjalnego wglądu w rzeczywistość moralną. 7) Konsekwencjalizm nie przewiduje istnienia nierozstrzygalnych dylematów moralnych – zawsze istnieje typ działania, który przyniesie lepsze konsekwencje od opcji alternatywnej. 8) Konsekwencjalizmu nie dotyczy też „paradoks deontologii”, który nakazuje zakazu łamania określonej normy, nawet wówczas, jeżeli jej złamanie, przyczyniłoby się do

³⁵⁹ Zob. Scheffler S., *The Rejection of Consequentialism: Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford University Press 1982; Scheffler S., *Prerogatives Without Restrictions*, „Philosophical Perspectives” 6 1992, s. 377-397, doi:10.2307/2214253.

znacznego zmniejszenia liczby czynów łamania tej normy³⁶⁰. Paradoks deontologii wskazuje na bardzo silne przywiązanie deontologów do przestrzegania norm moralnych, ale czy racjonalne jest twierdzenie, że istnieją takie działania, których nigdy i pod żadnym pozorem nie powinno się wykonywać? Przyjmując założenie o istnieniu absolutnych zakazów moralnych teoria etyczna narażona jest na paradoks deontologii polegającym na wskazaniu sprzeczności rygorów deontycznych. Problem ten dostrzegł Nozick³⁶¹, natomiast zarzut zeń uczynił Scheffler³⁶². Paradoks ten stał się powodem, dla którego wielu współczesnych konsekwencjalistów odrzuca deontologię. Zarzut ten sprowadzić można do pytania: dlaczego nie możemy skazać na śmierć mordercy, o którym wiemy, że dokonał wielu okrutnych zabójstw, a na podstawie badań psychologicznych z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przypuszczać, że nie zresocjalizuje się on i będzie dokonywał zbrodni w każdym nadarzającym się momencie. Dlaczego nie możemy uczynić mniejszego zła, by zapobiec większemu złu w przyszłości? Paradoks ten dokładnie zobrazują dwa dylematy: „Dylemat podwójnej pętli”, czyli zmodyfikowana wersja dylematu wagonika, oraz „Dylemat epidemii”.

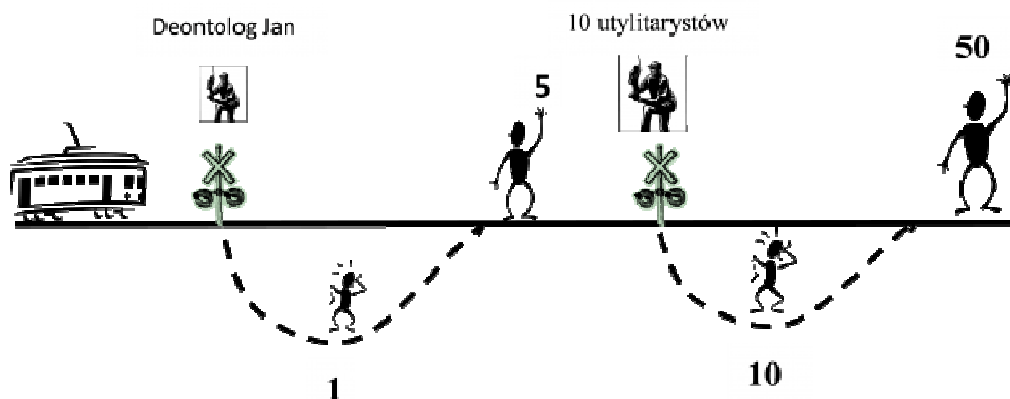
Dylemat podwójnej pętli: Wyobraźmy sobie, że awarii uległ pociąg, który nie może się zatrzymać i który strąca co najmniej pięć osób, jeśli nikt nic nie zrobi. Tor posiada dwie pętle z dwiema zwrotnicami. Przy pierwszej z nich znajduje się Jan, przy drugiej dziesięć innych osób. Jan może skierować pociąg na sąsiedni tor pierwszej pętli, na którym znajduje się jedna osoba w samochodzie. Jej śmierć spowoduje zatrzymanie pociągu i uratowanie co najmniej 5 kolejnych ofiar. Jeśli postanowi je uratować, musi poświęcić jedną osobę jedynie jako środek do osiągnięcia tego celu. Ponieważ tor pomocniczy odbija od toru głównego tylko na krótkim odcinku, łącząc się później z torem głównym, śmierć tej osoby nie jest jedynie skutkiem ubocznym przekierowania pociągu na inny tor, lecz skutkiem koniecznym do uratowania kolejnych osób. Jeśli Jan nie uśmierci jednej osoby, sama zmiana toru i tak nie uratuje pięciu osób, gdyż pociąg wróci na tor główny stanowiąc zagrożenie dla ich życia. Co gorsze, jeśli Jan nie przełoży

³⁶⁰ <http://etykapraktyczna.pl/encyklopedia/etyka-ogolna/konsekwencjalizm>, dostęp: 10.03.2021, godz. 20:00.

³⁶¹ R. Nozick, *Anarchy, State, And Utopia*, Basic Books 1977, s. 28-29.

³⁶² S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism: Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford University Press 1982; *Agent-Centered Restrictions, Rationality, and the Virtues*, w: “Consequentialism and Its Critics”, red. S. Scheffler, Oxford University Press, USA 1988, s. 243-260.

dźwigni, pociąg po stratowaniu 5 osób popędzi dalej i w niedługim czasie stanowić będzie zagrożenie dla kolejnych 50 osób. Jedynym sposobem ich uratowania będzie wtedy przełożenie drugiej dźwigni. Niestety, drugą zwrotnicę przełożyć może jedynie wspólnymi siłami dziesięć osób. Jan wie, że znajduje się tam 10 utilitarystów, którzy dla ratowania 50 osób z pewnością przekierują pociąg na drugą pętlę zabijając przy tym 10 niewinnych ofiar. Czy racjonalny byłby zakaz zmiany toru przez Jana?



363

Idąc tokiem rozumowania Sai, należy podkreślić, że uratowanie większej liczby osób nie jest efektem poświęcenia mniejszej liczby osób. „Decyzja uratowania większej ilości osób dokonana jest kosztem świadomego, celowego użycia innej osoby jedynie jako środka”³⁶⁴. Druga zwrotnica obsługiwana jest przez utilitarystów, o których wiemy, że dla ratowania większej liczby, poświęcą życie mniejszej liczby osób. Jan zdaje sobie zatem sprawę z tego, że zabite zostaną niewinne osoby, ale także, że 10 kolejnych osób złamie uznawany przez niego zakaz. Założyć bowiem można, że utilitaryści dążąc do minimalizowania zła, poświęcą życia dziesięciu osób, by w ten sposób ocalić 50 innych. Deontolog, który zaniecha działania i nie przełoży dźwigni skaze na śmierć pierwszych pięć osób, a następnie przyczyni się do śmierci dziesięciu kolejnych osób, których w drugiej kolejności poświęcą utilitaryści, w ten sposób deontolog wielokrotnie złamie uznaną przez siebie normę, np. „Nie poświęcaj innych jedynie jako środka do celu”³⁶⁵ lub „Chroń życie”.

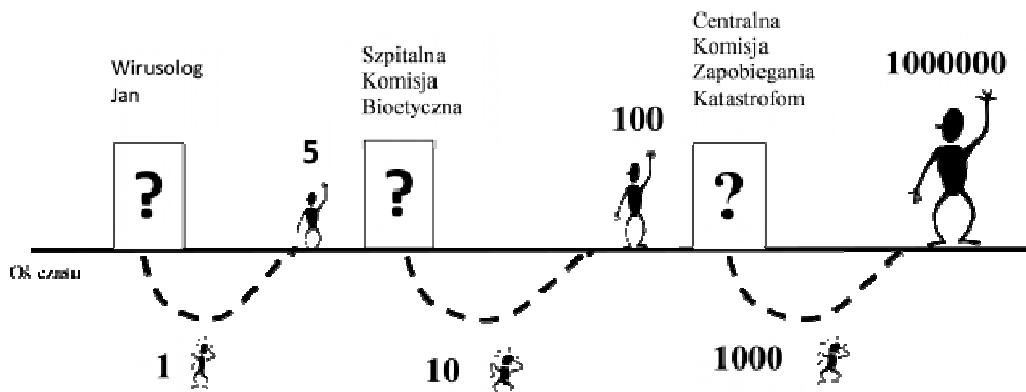
³⁶³ Grafika oraz przykład zaczerpnięty z: <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2013/05/15/paradoks-deontologii>, dostęp 10.03.2021, godz. 20:00.

³⁶⁴ Tamże.

³⁶⁵ Tamże.

Drugi przykład wprowadza dwie modyfikacje względem przykładu poprzedniego. Dodany zostaje element katastrofy oraz instytucji mającej na celu minimalizowanie szkód.

Dylemat epidemii: Wyobraź sobie, że wirusolog Jan odkrył w swoim laboratorium śmiertelnie groźny wirus AH1NN. Każda zarażona osoba umrze niechybnie w krótkim czasie. Wirus ten szalenie łatwo infekuje inne osoby i żadna kwarantanna nie jest w stanie powstrzymać jego ekspansji. Wirus ten zdołał zarazić już 5 osób i w przeciągu tygodnia może zabić całe milionowe miasto Deoncity, a następnie rozprzestrzenić się na cały kraj. Jan odkrył, że istnieje sposób uzdrowienia chorych oraz zapobieżenia dalszym infekcjom. Niestety, aby stworzyć wystarczającą dawkę lekarstwa, która pozwoli zatrzymać wirus, konieczne jest zarażenie osoby o bardzo rzadkiej grupie krwi, która sama poniesie śmierć, przyczyniając się do powstania lekarstwa. Jeśli Jan chce zapobiec epidemii, musi działać szybko. Jeśli w ciągu godziny zarazi i zabije jedną pacjentkę, zdoła uratować pięć innych osób oraz zapobiec epidemii. Jeśli postanowi zaniechać bezpośrednich działań oraz zreferować problem Szpitalnej Komisji Bioetycznej, z powodu upływu cennego czasu i rozprzestrzeniania się epidemii komisja ta stanie przed dylematem poświęcenia 10 osób aby uratować osób 100. Jeśli nie podejmie decyzji o celowym zainfekowaniu 10 osób lecz postanowi oddać decyzję Centralnej Komisji Zapobiegania Katastrofom, ta, aby uchronić miasto Deoncity i całą ludzkość przed zagładą będzie musiała poświęcić życie 1000 niewinnych osób. Jan zdaje sobie sprawę z nieubłagalności powyższego ciągu skutkowego, ponieważ jest on wysoko wykwalifikowanym specjalistą, który obserwował już tę samą epidemię dwa razy wcześniej, gdy powstrzymana została dopiero na szczeblu ogólnokrajowym. Czy w takiej sytuacji racjonalny byłby zakaz podejmowania bezpośrednich działań przez Jana?



366

Wydaje się, że wirusolog Jan powinien zapobiec lawinowemu wzrostowi zakażeń i powstrzymać epidemię w zalążku. Poświęcając życie jednego pacjenta uratuje wiele istnień, dlaczego nie miałby w tak wyjątkowej sytuacji złamać normy moralnej, której przestrzeganie jest dla deontologów niezwykle ważne, by dzięki temu zapobiec jej pogwałceniu na dużo większą skalę przez wielu ludzi? Dlaczego nie wolno zabić jednej osoby, jeśli jest to jedyny sposób na uchronienie setek, tysięcy, a może i więcej ludzi? Wątpliwość wzbudza jedynie sposób selekcji czy też wyboru osoby, która zostanie poświęcona, by ratować innych. Jeżeli będzie to ochotnik, to nasza odpowiedzialność wydaje się być pomniejszona o czynnik wyboru. Sposób postępowania zależeć powinien od sytuacji. Mamy zatem obowiązek pomagać, nie zabijać, nie kłamać itd., ale nie wynika z tego, że powinniśmy tak postępować bezwzględnie w każdej sytuacji. Niekiedy mamy bowiem do czynienia z konfliktem reguł, które powodują, że tylko łamiąc strzeżoną dotąd regułę postąpię lepiej, niż gdybym pozostawał jej wierny bez względu na okoliczności ³⁶⁷.

Jednym z najczęstszych i najpoważniejszych zarzutów formułowanych w stosunku do utilitaryzmu jest teza o niemoralności utilitaryzmu. Deontolog Alfred C. Ewing twierdzi, że „zasady utilitarystyczne, jeśli wyciągnąć z nich wnioski logiczne, prowadziłyby do oszukiwania, kłamania i niesprawiedliwych czynów o wiele częściej niż mogłyby to znieść jakikolwiek dobry człowiek”³⁶⁸. Thomas Nagel poszedł nieco da-

³⁶⁶ Grafika oraz przykład zaczerpnięty z: <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2013/05/15/paradoks-deontologii>, dostęp 10.03.2021, godz. 20:00.

³⁶⁷ Zob. K. de Lazari-Radek, P. Singer, *Secrecy in Consequentialism: A Defence of Esoteric Morality*, tłum. Milena Jakubiak, Marek Pawłowski, w: „Analiza i Egzystencja”, nr 22, Szczecin 2013.

³⁶⁸ A. Ewing, *Ethics*, English Universities Press London, 1953, s. 40.

lej pisząc, że „jest bardzo istotnym aby nie stracić zaufania do naszych absolutystycznych intuicji moralnych, gdyż często są one jedyną barierą przeciw otchłani apologii morderstw na wielką skalę forsowanych przez utylitarystów”³⁶⁹. Konstatacja, że utylitaryzm prowadzi do odrażających moralnie konkluzji jest jednym z najbardziej znanych i rozpowszechnionych zarzutów, a argumentacja niemoralności utylitaryzmu przebiega w następujący sposób: a) z zasady użyteczności można wyprowadzić wniosek, że osoba A w sytuacji B powinna złamać normę moralną; b) nie jest moralnie słuszne, by osoba A w sytuacji B dopuściła do złamania normy np. nie kłam, nie zabijaj, dotrzyj danego słowa etc.; c) Wynika stąd, że: utylitaryzm jest niemoralny. Niektóre cechy utylitaryzmu same podsuwają taki tok myślenia jego przeciwnikom. Bodaj jedną z najważniejszych cech utylitaryzmu budzącą krytykę jest konsekwencjalizm, czyli przeświadczenie, że o wartości wewnętrznej czynów przesądzają wyłącznie ich konsekwencje. Wydaje się, zatem, że przez wzgląd na przyszłe konsekwencje naszych działań, mamy przyzwolenie, by kłamać, bądź nie przestrzegać danego słowa. William Ross zauważa, że doprowadza to do niezgodnych z moralnością potoczną konsekwencji: a) jeżeli złamanie reguły zaowocuje uzyskaniem większej ilości szczęścia, to jako utylitaryści uznamy, że należy złamać regułę. Ludzie na ogół uważają jednak, że zwiększona ilość szczęścia nie usprawiedliwia złamania generalnie przestrzeganej reguły³⁷⁰; b) jeżeli chcemy podarować komuś dorobek naszego życia, ale nie jesteśmy do tego zobowiązani wcześniej złożoną obietnicą, to w moralności potocznej wybór osoby jest niczym nieograniczony, a darczyńca nie musi zwracać uwagi na ilość powodowanego szczęścia. Jeżeli nasz dar mógłby trafić w ręce osoby zepsutej moralnie powodując większą ilość szczęścia lub do osoby cnotliwej, której nasz podarunek przysporzyłby jednak nieco mniejszą ilość szczęścia, to intuicja podpowiada, że spadek powinien mimo wszystko przypaść osobie uczciwej i prawej³⁷¹; c) dotrzymanie danego słowa nie wiążemy zazwyczaj z przyszłymi pozytywnymi skutkami, lecz z samym faktem złożenia obietnicy. „Tym, co sprawia że zwykły człowiek uważa, że słusznie byłoby postąpić w dany sposób, jest fakt, że złożył on obietnicę – to, i z reguły, nic więcej. To, że spełnienie obietnicy przyczyni się do najlepszych możliwych skutków nie jest racją aby nazywać to

³⁶⁹ T. Nagel, *War and Massacre*, w: “Consequentialism and Its Critics”, S. Scheffler (red.), Oxford University Press 1988, s. 51-73.

³⁷⁰ Zob. Ross W., *The right and the good*, red Philip Stratton-Lake(red.), Oxford: Clarendon Press, Oxford 2007, s 35.

³⁷¹ Tamże.

działanie słusznym”³⁷²; d) jeżeli swoim postępowaniem mógłbym przyczynić się do identycznej ilości dobra poprzez pomoc dwóm osobom, przy czym jednej z nich pomoc tę zadeklarowałem, to dochowanie obietnicy wydaje się bezsprzeczne. Z utilitarystycznego punktu widzenia nie ma jednak znaczenia której osobie okażę wsparcie³⁷³; e) jeżeli po zatonięciu statku dysponując jednym pontonem ratunkowym mógłbym uratować swoje jedyne dziecko przed niechybną śmiercią lub uchronić przed zagładą pięcioro innych, reguła kalkulacji utilitarystycznej nakaże mi ratunek pięciorga. Dla utilitarysty „każdy liczy się za jednego i tylko za jednego”. Relacje międzyludzkie i wynikające zeń zobowiązania moralne w moralności powszechnej kłócą się z utilitarystyczną bezstronnością i maksymalizacją dobra. Jak zauważa Ross, jeżeli naszym obowiązkiem jest przysparzanie jak największego dobra, to kto powinien być obdarowany tym dobrem: ktoś z moich bliskich, ktoś, kto kiedyś mi pomógł, ktoś, komu to obiecałem, ja sam, czy może ktoś zupełnie mi obcy, z kim nie łączą mnie żadne relacje, nie powinno mieć znaczenia dla realizacji obowiązku maksymalizacji dobra w świecie. Większość ludzi jest jednak głęboko przekonana, że relacje te mają ogromne znaczenie³⁷⁴. Intuicja podpowiada, że nie sposób oceniać postępowania ludzi w oderwaniu od ich osobistych relacji. Naturalnym wydaje się nam, że interesy, zdrowie i życie naszych bliskich jest nam o wiele droższe niż dobro innych, obcych nam ludzi.

Wierni zwolennicy utilitaryzmu muszą się mierzyć z trudem pogodzenia tego stanowiska z odczuciami, psychiką, emocjami, czy etyką zawodową. Wiąże się z tym zarzut, iż utilitaryzm zaburza integralność osobową, wyobcowuje i alienuje od najważniejszych życiowych spraw, czy sposobu postrzegania swego zawodowego powołania. Utilitarystyczna zasada kalkulacji pomija intencje i moralne emocje lekarza pragnącego nieść pomoc najuboższym, ruguje litość nad poszkodowanym i nie dopuszcza pomocy w pierwszej kolejności osobom najbliższym. Zarzut alienujących skutków utilitaryzmu, sformułował jako pierwszy Bernard Williams³⁷⁵, który pisze: „byłoby absurdem żądać

³⁷² Tamże, s. 17.

³⁷³ Tamże, s. 18.

³⁷⁴ Tamże, s. 22.

³⁷⁵ Zarzut alienujących skutków utilitaryzmu podkreślają również: Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2009, s. 43; Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 381-383; czy Peter Railton, *Alienation, consequentialism, and the demands of morality*, w: “Philosophy and Public Affairs” 13 (2), 1984, s. 134-171.

od (...) człowieka, aby zrezygnował z własnych projektów i decyzji i uznał jako wiążącą decyzję, która wynika z utylitarystycznej kalkulacji, gdy zauważymy, że suma sieci użyteczności w części wyznaczana jest przez projekty innych. Oznaczałoby to wyalienowanie go w dosłownym sensie od jego działań i, w jego własnym przekonaniu, źródła jego działań. Byłoby to wtłoczeniem go w kanał pomiędzy, z jednej strony na wejściu, projektami wszystkich osób, w tym jego, z drugiej zaś na wyjściu optymalizacją skutków decyzji; podejście takie lekceważy jednak to, że jego projekty i jego decyzje muszą być postrzegane jako działania i decyzje płynące z projektów i postaw z którymi w najwyższym stopniu jest on identyfikowany. Jest to więc, w najbardziej literalnym sensie, atak na jego integralność³⁷⁶. Narzucenie człowiekowi działania według zasad utylitarystyki może być zatem traktowane jako atak na integralność osobową, a w przypadku lekarza nawet pogwałcenie zasad etyki zawodowej, które nakazują niesienie pomocy osobom cierpiącym.

Etyka utylitarystyczna przyjmuje koncepcję, że wartość każdej z kilku opcji może być wyliczona poprzez zsumowanie dobrostanu poszczególnych osób. Oponenti utylitarystyki i tu dopatrują się cech niemoralności utylitarystyki. Zdaniem Thomasa Nagela agregacjonizm, czyli sumowanie dóbr, w tym sumowanie życia i zdrowia, sprowadza ludzi do „roli przedmiotu kalkulacji” i poczucia, że życie może być przedmiotem czyjegoś rachunku, obliczeń i zestawień³⁷⁷.

Wielu przeciwników utylitarystyki argumentuje, że filozofia ta daje możliwość przeliczania nieprzeliczalnych dóbr. Wydaje się, że życie, zdrowie i wiele innych dóbr pojedynczych osób nie da się poddać chłodnej kalkulacji czy porównaniom. Powodem, dla którego przeciwnicy utylitarystyki nie dopuszczają arytmetyzacji jest niewspółmierność pluralnych dóbr. Przyjmuje się, że jeżeli jedna wartość nie jest lepsza od drugiej lub jeżeli nie są sobie równe, to są wówczas niewspółmierne³⁷⁸. Niewspółmierność sugeruje tu brak skali porównawczej służącej do porównywania i odmierzania wartości na przykład za pomocą użyteczności.

Zdaniem wielu deontologów arytmetyzacja stosowana przez utylitarystów jest nie do przyjęcia, gdyż stosuje się ją nie tylko w celu porównywania czy kalkulacji dóbr

³⁷⁶ William Bernard, *A Critique of Utilitarianism*, w: "Utilitarianism for and Against" J.J.C. Smart, B. Williams, Cambridge University Press, 1973, s. 116-117.

³⁷⁷ T. Nagel, *War and Massacre*, w: "Consequentialism and Its Critics", S. Scheffler (red.), Oxford University Press, 1988, s. 57; s. 51-73.

³⁷⁸ J. Raz, *The morality of freedom*, Oxford University Press, 1988, s. 322.

pluralnych, ale także dobra jednostkowego i niepowtarzalnego, jakim jest życie. Niemniej należałoby przyznać również i to, że nie tylko utylitaryści wierzą, iż mogą uratować tylko jedną grupę spośród potrzebujących, powinienem wybrać tę liczniejszą. Przeciwnie zdanie w tej kwestii zdaje się wyrażać Gertrude E.M. Anscombe, która twierdzi, że stojąc przed wyborem uratowania liczniejszej grupy lub życia jednej osoby opcje są symetryczne³⁷⁹. Podobny pogląd wyraża również John M. Taurek twierząc, że życie powinno być „liczone” jednostkowo, a nie grupowo, ponieważ życie każdego człowieka ma jednakową wartość, dla każdej osoby jest tak samo ważne – indywidualnie, a nie zbiorowo. Niemniej trzeba wziąć pod uwagę i to, że ludzie uratowani z katastrof wyrzucają sobie lub ratownikom, że uratowali właśnie ich, a nie kogoś innego – kogoś kogo cenili lub kochali, niejako wyrzucając sobie, że zostali ocaleni. Inaczej rzecz się ma w przypadku wyboru pacjenta do przeszczepu, gdy mamy dwóch pretendentów do operacji a tylko jeden narząd. Wówczas bardziej rozsądnym, czy też bardziej sprawiedliwym rozwiązaniem wydaje się być losowanie przez chociażby rzut monetą, ponieważ daje to równe szanse. Ale wyobraźmy sobie, że jedno serce może trafić do schorowanego osiemdziesięciolatka lub młodego, dobrze zapowiadającego się szachisty - czy oby metoda kalkulacji nie jest lepszą opcją? Według Taureka tłumaczenie, że śmierć trzech osób jest zdecydowanie gorsza niż śmierć jednej osoby jest skazana na niepowodzenie. Obydwie opcje są jednakowe, życie jest jednakowo cenną wartością dla każdej z osób indywidualnie, a nie grupowo, nie ma powodu, by kogokolwiek dyskryminować z tego tylko powodu, że znalazł się w mniejszej grupie. Losowanie według Taureka jest jedyną słuszną metodą wyboru osoby, której ma zostać udzielona pomoc, dającą równe szanse i wyrażającą troskę względem każdej osoby³⁸⁰.

Kantowską linię krytyki idei arytmetyzacji przyjmuje Allen Wood. Według którego, jeżeli założymy, że każda osoba posiada godność jako cel sam w sobie, to nie możemy problemów moralnych rozstrzygać prowadząc do kompromisu między skonfliktowanymi celami. Wszystkie osoby traktować należy jako cele, których nie wolno wykorzystywać wyłącznie jako środka do minimalizowania zła. W Kantowskim królestwie celów nie istnieje potrzeba wybierania jednego życia czy pięciu wyłącznie na podstawie arytmetyki, jako że każde życie, będąc częścią królestwa celów, jest obdarzone taką samą godnością jak każde inne i dlatego nie podlega sumowaniu – zatem jedno życie

³⁷⁹ G.E.M. Anscombe, *Who is Wronged?*, "The Oxford Review" 5, 1967, s. 16-17.

³⁸⁰ Taurek J. M., *Should the Numbers Count?*, "Philosophy&Public Affairs" 6 (4), 1997, s.303-310.

nie może stanowić środka do ratowania innego życia. Za zakazem sumowania stoją tu zatem racje moralne, które wymagają, by każdego traktować jako indywidualną osobę, nie zaś jako jeden z elementów składowych społeczeństwa.

Wielu filozofów podzielających przekonanie o tym, że wyłącznie indywidualne istoty mają wartość moralną i mogą być swoistym residuum praw, wolności i zobowiązań, odchodzi od idei arytmetyzacji dóbr, uznając ją za bezduszną tezę sumowania nieuwzględniającą indywidualnych osób. Pogląd ten wzmacniany jest dodatkowo tezą o niewspółmierności niektórych wartości, które ze względu na swą nierównoważność nie mogą być do siebie dodawane³⁸¹.

W *Teorii sprawiedliwości* John Rawls stawia jeden z poważniejszych zarzutów względem utilitaryzmu. Filozof zarzuca utilitarystom, że dążąc do maksymalizacji dobra nie mają w ogóle na względzie sposobu jego rozkładu na poszczególne osoby. Ponadto jeżeli tylko wyzyskujące i niesprawiedliwe modele dystrybucji przysparzałyby największą sumę dobra czy szczęścia, to byłyby zalecane przez utilitarystów. Niesprawiedliwość taka budzi słuszny sprzeciw wielu osób. Ilościowe traktowanie dóbr bez uwzględnienia sposobu ich dystrybucji prowadzi do ich niesprawiedliwego podziału. Idea maksymalizacji prowadzi zatem utilitarystów do stwierdzenia, że sposób podziału dóbr jest nieistotny i zawsze należy wybierać taką opcję działania, która przyniesie jak największą ich ilość. Ale czy idea maksymalizacji nie staje się jednocześnie barierą dla supererogacji? Wyobraźmy sobie, że stoję przed płonącym budynkiem i mam tylko chwilę na uratowanie wychylającego się przez okno chłopca. By go uratować muszę pokonać płonącą klatkę schodową i korytarz. Zdaję sobie sprawę z tego, że doznam wielu poparzeń i mogę spędzić wiele tygodni, a nawet miesięcy w szpitalu, ucierpią na tym moi bliscy i poniosę duże koszty związane z leczeniem, ale być może ocalę dziecko z pożogi. Zyskam wdzięczność opiekunów dziecka i podziw w oczach gapiów, niemniej moje koszty mogą okazać się większe niż zysk, a wówczas idea maksymalizacji dóbr kazałaby mi nie podejmować takiego ryzykownego działania.

Utilitaryzm może prowadzić do egalitaryzmu, gdy przyjmie się mylne założenie, że wszyscy ludzie w jednakowym stopniu potrafią korzystać z przysługujących im dóbr i potrafią osiągnąć taką samą korzyść z tej samej ilości dóbr. Niemniej nie wszyscy

³⁸¹ Wymienione argumenty Scanlon zawarł w zasadzie, którą określił mianem wymogu indywidualizmu, a która głosi, że skutki są moralnie istotne tylko wtedy, gdy są one istotne dla poszczególnych, indywidualnych osób. Zob. Scanlon T., *What We Owe to Each Other*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass, s. 230.

ludzie mają taki sam start w życiu, mają różny status społeczny, komfort ekonomiczny, czy status zdrowotny. Osoby z niepełnosprawnościami nie będą w stanie wykorzystać w taki sam sposób tej samej ilości dóbr, nie wspominając już o ich pomnożeniu. By zapobiec niewykorzystaniu dóbr przez osoby o mniejszych możliwościach użyteczności powinni wręcz zalecać podział dóbr z pominięciem osób z niepełnosprawnościami lub o mniejszych szansach, a nawet odbieranie im tych dóbr na rzecz osób pełnosprawnych dysponujących pełnią władz umysłowych³⁸².

By uniknąć poważnego zarzutu Rawlsa o niesprawiedliwości użyteczności, autorzy proponują uzupełnienie użyteczności rachunku skutków o normy wskazujące sposób podziału dóbr. Powinniśmy bowiem uwzględniać nie tylko samą sumę dóbr, ale także jego rozłożenie na poszczególnych członków społeczeństwa³⁸³. Derek Parfit proponuje dwa możliwe sposoby rozdziału dobrostanu; pierwszy sposób oparty na zasadzie równości zakładającej równomierny rozkład zysków i strat, korzyści i zobowiązań na wszystkich członków danej społeczności; drugi sposób oparty jest na zasadzie priorytetu, według której w pierwszej kolejności korzyści dystrybuowane byłyby do osób w gorszej sytuacji. Parfit stoi na stanowisku, że dobry kodeks moralny powinien wskazywać na konieczność maksymalizowania dobra, lecz także powinien promować osoby z mniejszymi szansami, osoby słabsze czy niepełnosprawne. Tak prezentowany pogląd Parfita współgra z potoczną intuicją moralną wielu osób podzielających stanowisko, że w pierwszej kolejności powinniśmy pomagać tym, którzy najbardziej pomocy potrzebują, nie zaś tym, którzy bez naszej pomocy dadzą sobie radę.

Zasada priorytetu najczęściej przywoływana jest w kontekście niesienia pomocy. W prostych, altruistycznych sytuacjach dnia codziennego intuicja moralna wskazuje, że jeśli mogę pomóc jednej z dwóch równych sobie osób, wobec których nie mam innych obowiązków i które pod każdym względem są mi obce, a koszty udzielonej pomocy w obydwu przypadkach będą takie same, to powinienem pomóc tej osobie, która znajduje się w gorszym położeniu. John Rawls, by dowieść zasady priorytetu, pojmowanej również jako powszechny wymóg sprawiedliwości, przywołuje swój system myślenia etycznego polegający na zawarciu hipotetycznej umowy za „zasłoną niewiedzy”. W założeniu Rawlsa, aby nasze intuicje w kwestii sprawiedliwości były zgodne z umową, należy założyć, że obydwie strony kontraktu wybiorą zasady rządzące społeczeństwem

³⁸² Zob. B. Hooker, *Ideal Code, Real World: a Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 63-64.

³⁸³ Tamże, s. 55-65; D. Parfit *Equality and Priority*, „Ratio” 10 (3), s.202-221.

w warunkach niewiedzy dotyczącej tego, kim będą po dokonaniu wyboru. Należy zatem odpowiedzieć sobie na pytanie: jakie uniwersalne reguły będą dla mnie najkorzystniejsze, przy założeniu, że po dokonaniu wyboru mogę zajmować w społeczeństwie zupełnie odmienną pozycję, niż ta, którą mam przed dokonaniem wyboru? Zasłona niewiedzy ma być gwarantem bezstronności i racjonalności wyboru reguł, które mogłyby stać się powszechnie obowiązującymi dla każdego. Według Rawlsa zasada priorytetu dla najbardziej potrzebujących musiałaby się znaleźć wśród zasad sprawiedliwości, pod warunkiem, że nie wiedzielibyśmy, jaką pozycję będziemy zajmować w przyszłości, gdy będą obowiązywać obecnie przyjmowane zasady³⁸⁴.

Niemniej również zasada priorytetu budzi pewne wątpliwości wśród wielu autorów. Wyróżnianie osób najbardziej potrzebujących nie może być zupełne, absolutne i nie może być wyłącznym kryterium. Nie można wszystkich zasobów całego społeczeństwa poświęcić jedynie na ratowanie osób, które znalazły się w trudnej sytuacji. Ponadto powinniśmy wziąć pod rozwagę i to, co będzie dla nas oznaczać trudna sytuacja, czy będą to problemy finansowe, zdrowotne, życiowe etc. Następną kwestią jest tu okres czasu, jaki powinniśmy oszacować. Mamy tu kilka opcji. Możemy uwzględnić wyłącznie aktualny czas – w trakcie podejmowania decyzji, możemy wziąć pod uwagę całą historię życia danej osoby lub jakiś jej fragment, możemy także uwzględnić nasze przewidywania dotyczące przyszłości tych osób po udzieleniu im pomocy, możemy wreszcie wziąć pod uwagę całość życia danej osoby uwzględniając całą jej historię aż do chwili obecnej oraz przyszłość. Kolejną wątpliwość budzi ustalenie kryteriów dotyczących tego, kto jest w najgorszym położeniu. Czy ustalenie tego, czy bycie osobą, która ma się najgorzej powinno uwzględniać kwestie ekonomiczne, zdrowotne, czy może raczej subiektywne lub obiektywne poczucie dobrostanu danej osoby. Najbardziej racjonalnym wydaje się być uznanie, tak jak w przypadku globalnych teorii sprawiedliwości faworyzujących interesy najsłabszych, że nie tylko jeden aspekt powinien decydować o zakwalifikowaniu kogoś do grupy osób w najgorszym położeniu, lecz powinien być uwzględniany jak najszerszy zakres wszelkich istotnych aspektów życia człowieka, od względów ekonomicznych po zdrowotne.

Zarzuty wymierzone w utilitaryzm doczekały się licznych odpowiedzi. Wiele z oskarżeń względem utilitaryzmu dotyka wyłącznie jego tradycyjnych form pojmowanych jako bezpośrednie kryterium podejmowania lub zaniechania działań. Pod naci-

³⁸⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 87.

skiem krytyki powstało wiele modyfikacji tej teorii. Pojawiły się również teorie hybrydowe będące próbą łączenia wybranych elementów utilitaryzmu, etyki cnót i teorii deontologicznych³⁸⁵. Prosty utilitaryzm czynów być może nie wydaje się dostatecznym i zadowalającym narzędziem pomagającym w podejmowaniu najistotniejszych działań, takich jak działania supererogacyjne, które mają ogromny wpływ na życie i zdrowie zarówno tych, którzy pomoc otrzymują, jak i tych, którzy taką pomoc niosą. Zaiste, podejście takie rodzi wiele wątpliwości moralnych, niemniej właściwe użycie analizy utilitarystycznej zdaje się być fundamentalnym elementem każdej racjonalnej decyzji. Jeżeli zgadzamy się, że życie czy zdrowie to wartości, to powinniśmy starać się je promować. Inną kwestią jest to, czy promocja ta powinna mieć jakieś granice – to złożony problem etyczny, którego nie sposób rozstrzygnąć wyłącznie za pomocą analizy teorii utilitarystycznej. Niemniej wydaje się, że utilitaryzm to najlepiej przygotowana teoria etyczna, w której można pomieścić supererogację, jako kategorię działań nadobowiązkowych, ale jednocześnie wartych podejmowania i promowania jako tych, których wykonanie wiąże się z chwałą, ale niepodjęcie nie pociąga za sobą ryzyka napiętnowania. Działania supererogacyjne to kategoria działań, które zasługują na wyróżnienie, a utilitaryzm jest tą teorią, w której dzięki nielicznym modyfikacjom można stworzyć miejsce dla tej niezwyklej kategorii. Pozwoliłoby to również na efektywniejsze jej rozpropagowanie na niwie tak znanej teorii etycznej, jaką jest utilitaryzm.

Od XVIII wieku zafascynowani rozwojem nauk ścisłych utilitaryści pragnęli upodobnienia etyki do fizyki czy chemii. Sukcesu przyrodoznawstwa upatrując w systematycznym zbieraniu danych empirycznych i zastosowaniu metod matematycznych. Stąd utilitaryści zakładają, że rozwiązywanie problemów moralnych powinno bazować na empirycznym ujawnieniu ilości dobrostanu, będącego rezultatem naszych działań, a następnie na zastosowaniu odpowiednich metod matematycznych. Dlatego utrzymują, że tak jak nauki ścisłe, tak i etykę można poddać arytmetyzacji i nie chodzi tu oczywiście o obliczenia prędkości, stężenia czy gęstości, ale o pomiar dobrostanu, szczęścia lub nieszczęścia poszczególnych osób jak i całych społeczeństw. Jeremy Bentham zalecając stosowanie zasad utilitaryzmu pisał: „Prawodawca nie powinien być bardziej namiętny niż geometra. Obaj rozwiązują problemy przy pomocy trzeźwego obliczania. Twórca praw moralnych jest arytmetykiem, którego cyframi są ból i przyjemność; nau-

³⁸⁵ Zob. K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2015.

ka ta polega na dodawaniu, odejmowaniu, mnożeniu i dzieleniu”³⁸⁶. Zatem według tego przekonania ważnym moralnie skutkom można przypisać wartości liczbowe, a skoro tak, to można również zastosować reguły i działania matematyczne.

Dodawanie to jedno z wyróżnionych przez utilitarystów działań. Przyjmują oni, że aby ocenić globalne skutki danej opcji należy dodać konsekwencje jej wprowadzenia dla poszczególnych jednostek. Okazuje się, że liczba osób, których dotyka nasze działanie, ma dla utilitarystów kapitalne znaczenie. Nasza decyzja o podjęciu lub zaniechaniu działania może mieć bowiem wpływ na życie lub zdrowie jednej osoby, kilku, lub wielu osób. Jeżeli nasze działanie wpływa na życie wielu osób, to zdaniem utilitarystów ocena moralna tego czynu jest uzależniona od sumy szczęścia, bądź nieszczęścia, jakie spowodowaliśmy dla wszystkich jednostek posiadających status moralny.

Zauważyć należy, iż dodawanie jest tylko jedną z wielu opcji matematycznych, które można zastosować do obliczania wartości danej opcji. Sumaryczna wielkość dobrostanu, który jest rezultatem możliwych opcji działania powinien być według nomenklatury utilitarystycznej jedynym wykładnikiem hierarchizującym dostępne opcje działania. Mankamentem i zarazem poważnym zarzutem względem tezy o sumowaniu jest obojętność na rozkład dobrostanu na poszczególne jednostki. Najważniejszym wskaźnikiem jest suma dobra ogółu. Przy czym utilitaryści są przekonani, że oceniając wartość jakiejś opcji nie możemy faworyzować naszych znajomych, rodziny, przyjaciół. Każdy jest równy. Zatem jeżeli podczas szacowania opcji dobrostan zupełnie obcej mi osoby stanowi wartość moralnie istotną, to jest to taka sama wartość, jak w przypadku bliskiej mi osoby. Bezstronna perspektywa nakazuje utilitaryście cenić życie własnego dziecka tak samo, jak życie zupełnie obcego dziecka. Dlatego w przypadku, gdy utilitarysta musiałby postawić na jednej szali życie swojego dziecka, a na drugiej życie czwórki zupełnie obcych mu dzieci, to wynik tego obrachunku może być tylko jeden, a utilitarysta powinien wówczas zdecydować o ratowaniu większej ilości dzieci, ponieważ tylko takie działanie optymalizuje globalne szczęście. Bezstronny namysł wymusza również aby cierpienie, ból i choroba moich bliskich były traktowane jako takie samo zło jak w przypadku cierpiącego i schorowanego złoczyńcy z odległego kraju. Zatem z jed-

³⁸⁶ J. Bentham, *Deontology or, The Science of Morality: In Which the Harmony and Co-Incidence of Duty and Self-Interest, Virtue and Felicity, Prudence and Benevolence, Are Explained and Exemplified*, ed. John Bowring. Vol. II. London–Edinburgh: Longman, Rees, Orme, Browne, Green, and Longman, 1834, II:19. Dostęp: https://openlibrary.org/books/OL7046034M/Deontology_or_The_science_of_morality.

nej strony utilitarysta powinien przyjąć tezę, że „ocena wartości skutków musi być dokonana z bezstronnego punktu widzenia, tzn. z perspektywy każdego racjonalnego podmiotu, bez względu na jego przekonania czy pragnienia”³⁸⁷, co z drugiej strony wydaje się być zadaniem karkołomnym, wymagającym wyzbycia się emocji i przywiązania do bliskich nam osób. Niemniej samo przyjęcie bezstronnej perspektywy oceny skutków poszczególnych opcji działania nie implikuje obowiązku równego traktowania wszystkich ludzi, są sytuacje, kiedy możemy uzasadnić nasze stronnicze obowiązki wobec bliskich, przyjaciół, znajomych. Jednakże aby móc wykazać obowiązki wynikające ze szczególnej więzi rodzinnej, musimy najpierw przyjąć perspektywę bezstronnej oceny skutków.

Wszyscy utilitaryści zgadzają się co do tezy, że przy ewaluacji skutków należy uwzględnić nie tylko członków naszej społeczności, ale wszystkich ludzi bez względu na różnice jakie ich dzielą. Co więcej, to właśnie między innymi dzięki utilitarystom status moralny zyskały także zwierzęta. Mianem „szowinizmu gatunkowego” Peter Singer określił przekonanie, że zwierzęta są nieistotne moralnie³⁸⁸. Skutki naszych działań dotyczą wiele różnych istot, a dzięki utilitarystom krąg istot, którym obecnie przyznaje się status moralny uległ znacznemu poszerzeniu³⁸⁹. Według utilitarystów nie istnieją również osoby, którym powinno się przyznawać uprzywilejowane miejsce, bowiem dobro każdej istoty, której przyznaje się status moralny jest równie ważne. Zatem co do zasady dobrostan prezydenta, papieża, biskupa czy wójta jest równie ważny, co dobrostan kobiety, mieszczanina, więźnia, a nawet psa. Nie można jednak automatycznie przyjąć, że o dobrostan więźnia należy zabiegać z jednakowym pietyzmem, co o dobrostan prezydenta, jako że ten ostatni ma niebagatelny wpływ na życie i szczęście wielu ludzi, a także zwierząt, choć tylko ten fakt przemawia za większym znaczeniem głowy państwa. Niemniej w ogólnym obrachunku należy przyjąć, że szczęście prezydenta jest jednakowo ważne, jak szczęście każdej istoty posiadającej status moralny.

Po dokonaniu bezstronnej oceny wagi każdej z możliwych opcji, należy zdecydować, która z nich jest optymalna. Według utilitarystów „wybór jest moralnie słuszny

³⁸⁷ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 75.

³⁸⁸ P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. Agata Sagan, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 65-88.

³⁸⁹ Granice uniwersalności etyki są przedmiotem sporów. Kontrowersje dotyczą nie tylko kwestii przyznania statusu moralnego zwierzętom, ale także embrionom, zygotom, płodom, ludziom nieświadomym, będącym w śpiączce i z poważnymi uszkodzeniami mózgu. Zob. także P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczęśna, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

jedynie wtedy, gdy realizuje najlepszą opcję spośród alternatywnych. Każdy inny wybór jest niesłuszny”³⁹⁰. Dlatego może się wydawać, że utylityzm nie jest w stanie przyjąć przekonania o istnieniu działań supererogacyjnych i jak w tytule książki Andrzeja Kaniowskiego, „supererogacja jest dla nich zagubionym wymiarem etyki”. Większość ludzi uznaje, że są działania, które jest warto podejmować, ponieważ przynoszą one wartościowe skutki, ale ich niepodejmowanie nie powoduje napiętnowania i nie pociąga za sobą winy moralnej. Bohaterowie i święci są zorientowani na drugiego człowieka i poświęcają dla innych więcej, aniżeli wymaga tego od nich zwykły obowiązek. Ale jeżeli w myśl zasady maksymalizacji moim obowiązkiem jest w każdej sytuacji wybór najlepszej opcji działania, to w jaki sposób mogę wybrać działanie bardziej chwalebne, niż działanie obowiązkowe³⁹¹?

Jak słusznie zauważa Saja moralna słuszność, w odróżnieniu od niesłuszności, nie podlega stopniowaniu. Nie ma w tym przedmiocie symetrii. Czyny i reguły bywają stopniowalne, są wówczas mniej lub bardziej niesłuszne zależnie od wartości opcji, zaś wybór słuszny nie podlega już takiej gradacji. Utylityzm jest teorią, która nakazuje wybór takich opcji działania, które przyczynią się do zwiększenia ilości wartości w świecie, niemniej jeżeli zniszczenie jakiejś wartości dzisiaj wpłynie na zwiększenie ogólnej ilości wartości w przyszłości, to należy tę wartość zniszczyć, by przez takie działanie zmaksymalizować je w przyszłości. Teza maksymalizacji sprawia, że utylityzm często postrzegany jest jako teoria, która promuje wartości, w przeciwieństwie do ich szanowania.

Wyliczone wyżej tezy wyznaczają dziedzinę teorii zwanej utylityzmem. By móc się określać mianem utylitysty należy przyjąć tezy o: istotnych wartościach, sumowaniu dóbr i arytmetyzacji namysłu moralnego, bezstronności, egalitaryzmie, uniwersalizmie, welfaryzmie, prymacie skutków i wreszcie tezę o maksymalizacji. Wydaje się, że utylityzm wymaga pewnych uściśleń, by zbudować zeń teorię, która zamiast nakazu maksymalizacji, przyjęłaby kategorię supererogacji, jako pożądaną, ale nie wymaganą dziedzinę działań - niszę dla bohaterów moralności i świętych, dla których działania chwalebne podpadają pod działania obowiązkowe i nie stanowią takiego wyzwania, jak dla zwykłych śmiertelników. Tym samym utylityzm uniknąłby jednego z najpoważniejszych zarzutów o stawianiu niemożliwych do spełnienia wymagań moral-

³⁹⁰ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 77.

³⁹¹ M. Byron, *Introduction*, w: “Satisficing and Maximizing. Moral Theorists on Practical Reason”, ed. Michael Byron: 1-13. Cambridge University Press, s. 9.

nych. Jeżeli bowiem jakiś czyn jest słuszny, wyłącznie dlatego, że jest on najlepszym czynem spośród możliwych opcji, to każda spośród możliwych alternatyw będzie uznana za niesłuszną moralnie. Idea maksymalizacji istotnie wymaga od nas ogromnego poświęcenia, nawet jeżeli zysk jednej osoby będzie nieznaczny, ale jego suma przewyższy poniesione przez nas straty. Pozostawienie przestrzeni dla działań supererogacyjnych przy nieznacznych modyfikacjach pojęciowych pozwoliłoby na oddanie słusznego miejsca ważnej kategorii supererogacji przy jednoczesnym wyrugowaniu problemu nadmiernych żądań utilitaryzmu.

2.9. Wstępne wnioski

Ogólnie mówiąc utilitaryzm jest jednym ze stanowisk należących do etyki normatywnej, traktującej o zasadach słusznego działania. Utilitaryzm zwykło się dzielić na utilitaryzm czynów, reguł i preferencji.

Według utilitaryzmu czynów najważniejsze są działania i ich skutki. Mając do wyboru dwa działania, należy rozważyć, które z tych działań przyniesie więcej korzyści. Podczas rozrachunku należy wziąć pod uwagę konsekwencje obydwu czynów, porównać je i wybrać jedyne słuszne w danej sytuacji. Dokonując ostatecznego wyboru należy rozstrzygnąć, który czyn jest najlepszy i co jest naszym obowiązkiem. Dopuszcza się tu odstępianie od reguły wówczas, gdy postąpienie zgodnie z regułą przyniesie gorsze konsekwencje. Należy wówczas dokładnie przeanalizować skutki działania zgodnego z regułą i działania nie objętego w ramy reguły. O tym, co jest słuszne przesądza bilans wartości konsekwencji. Reguły istnieją tu tylko po to, by pokazać, że jest możliwość działania wskazywanego przez nie. Nie znaczy to jednak, że musimy się bez namysłu nimi kierować – bez odwołania do zasady użyteczności.

Utilitaryzm reguł, jak wskazuje sama nazwa, akcentuje rolę reguł w moralności. Według tej odmiany utilitaryzmu w wyborze należy kierować się tylko normami etycznymi. Zasadniczym problemem dla utilitarysty reguł jest wybór między dwoma normami i decyzja która z możliwych do wyboru reguł, przysporzy więcej szczęścia ogólnego lub dobra. Według utilitarysty reguł do zasady użyteczności należy się odwoływać na poziomie reguł, a nie czynów. Teoria ta zachowuje swą prawomocność nawet wówczas, gdy w bilansie skutków wypada źle. Zawsze zalecane jest tu postępowanie zgodne z regułą.

Konstrukcja utilitaryzmu zawiera trzy podstawowe elementy:

1. zasada konsekwencji – wyłącznie skutki działania są moralnym kryterium oceny słuszności tego działania,
2. teoria wartości – które wartości są godne wyboru ze względu na nie same (kryterium oceny skutków i przydatności działania),
3. teza o optymalizacji i maksymalizacji – jedyny punkt widzenia oceny działania to ogół przydatności zbiorowej (suma korzyści wszystkich jednostek, których dotyczy działanie),
 - korzyść jednostki – suma korzyści wszystkich, dotyczących jej, konsekwencji działania,
 - działanie jest moralnie słuszne, gdy zwiększa ogół przydatności zbiorowej.

Utylitaryzm klasyczny rozwijany był przez Benthama i Milla. Bentham twierdzi, że działanie jest wówczas moralnie słuszne, gdy maksymalizuje wartość wewnętrzną czyli przyjemność; przyjemność to słuszność, przykrość – niesłuszność – to one określają, co powinniśmy czynić. Pojawia się tu jednak pytanie: po co ma istnieć etyka? Błędnym jest więc ilościowe kryterium oceny przyjemności. Mill dochodzi natomiast do wniosku, że istnieją również jakościowe różnice przyjemności. Według Milla jedynie to, czego pożądamy (jedyny cel, dobro) to szczęście. Mill popełnia jednak również błąd ponieważ do ilościowej teorii Benthama dodaje różnice jakościowe przyjemności. Zdaniem Henriego Sidgwicka z faktu, że każda jednostka dąży do własnego szczęścia i że suma szczęścia jednostek daje szczęście ogólne, nie wynika, że każda jednostka dąży do ogólnego szczęścia. Krytykowane jest tu mylne założenie jednoznaczności pojęcia przyjemności, fakt, iż nasz mózg pojmowany jest tu jako „maszyna przyjemności”, przyjemność to nastawienie do pewnej rzeczy czy działalności (to ku czemu się ono zwraca nie jest przyjemnością), przyjemność nie jest celem, jedynie towarzyszy jego osiągnięciu, przedmiotem intencji nie jest więc przyjemność lecz rzecz, z której czerpiemy ową przyjemność.

W utylitaryzmie preferencyjnym (hedonistycznym i niehedonistycznym) największą wartość stanowi realizacja preferencji. Pojęcie preferencji wypracował Mill, według którego celem, do którego dążymy jest przyjemność. Za pomocą preferencji wybieramy między różnymi formami przyjemności – ujęcie to jest hedonistyczne, jakkolwiek sam utylitaryzm preferencyjny nie musi być hedonistyczny. Krytyka tego rodzaju utylitaryzmu wskazuje na zarzut możliwości pomyłki co do preferencji, ponieważ jednostka może mylnie określać swoje interesy, ponadto mogą się one opierać na fał-

szywych, niesprawdzonych sytuacjach, pojawia się tu także problem preferencji faktycznych a uświadomionych.

Utylitaryzm traktuje osobę jako przedmiot działalności moralnej. W utylitaryzmie osoba zostaje zredukowana do nośnika przyjemności bądź preferencji. Ponadto, jeżeli nie istnieje wspólna miara szczęścia, to wprowadzając w życie zasadę utylitarystyczną nigdy nie mam pewności na ile przyczyniam się do szczęścia innych, o ile w ogóle się przyczyniam. Bentham wprowadził nową normę przy założeniu, iż przyjemność i dobro moralne utożsamiają się ze sobą, nie wykazując jednak tego twierdzenia. Brak spójności to natomiast zarzut w kierunku interpretacji zasady użyteczności zaproponowanej przez Milla.

Mill zarzuca Benthamowi prymitywizację ludzkiej natury. Twierdzi, iż Bentham odmawia człowiekowi zdolności do dążenia do doskonałości duchowej jako do celu, do pragnienia dla niej samej. To zaś będzie przyczyną krytyki pierwotnego utylitarystycznego punktu widzenia.

Jak to już zostało zasygnalizowane, etyka uniwersalistyczna to typowa etyka konsekwencjonalistyczna, która odnosi moralne dyrektywy do moralnego działania. W klasycznej wersji sformułowanej przez Jeremiego Benthama spośród działań możliwych do wykonania w danej sytuacji teoria utylitaryzmu nakazuje wybrać to działanie, które przyczynia się do maksymalnego pożytku dla jak największej liczby osób.

Filozofowie zestawiając ze sobą filozofię moralną Kanta i utylitaryzm, dochodzą zazwyczaj do wniosku, że żadna z tych teorii (jeśli je ograniczyć do ich wyjściowych założeń) nie jest w stanie znaleźć w swych ramach miejsca dla kategorii supererogacji. Zarówno w jednej, jak i w drugiej wspomnianej teorii etycznej, zwykło posługiwać się pojęciami „dobra” i „obowiązku”, z tym jednak zastrzeżeniem, że obydwie te teorie różnie postrzegają kwestię relacji między orzekaniem o obligatoryjności danego czynu a wymiarem moralnej dobroci owego postępowania. O ile w etyce utylitarystycznej obowiązek jest derywatem dobra, jakiego mają dostarczać konsekwencje działania, o tyle w etyce typu kantowskiego pierwszeństwo przyznaje się pojęciu obowiązku, którego derywatem jest dobro moralne. Przy tego typu rozwiązaniu wydaje się, iż brak jest właściwie miejsca dla supererogacji bowiem w przypadku etyki kantowskiej uzyskuje się bardzo zawężone pojęcie moralności, gdyż za moralnie dobre uznaje się tu tylko te czyny, które są realizacją obowiązku, zaś w przypadku etyki utylitarystycznej rzecz ma się wręcz przeciwnie – uzyskujemy zbyt szerokie pojęcie moralności, jako że każdemu dobremu czynowi przynoszącemu pożytek czy wymierne korzyści, przypisuje się war-

tość moralną, tym samym czyniąc zeń obowiązek – nie ma więc w tym przypadku mowy o działaniu fakultatywnym, co wydaje się być bardzo wygórowanym wymaganiem. Pragnąc więc znaleźć miejsce dla supererogacji, którą pojmujemy jako działanie moralnie wartościowe, ale nie obligatoryjne, na terenie teorii etyki kantowskiej czy utylitarystycznej, stajemy przed zadaniem bardzo trudnym. Dlatego też przedstawiciele obu koncepcji zdecydowali się na osłabienie swych stanowisk stwierdzając, iż należy po pierwsze poszerzyć pojęcie obowiązku przy jednoczesnym dopuszczeniu jego fakultatywności, a po drugie trzeba zawęzić „znaczenie moralnego dobra, przynajmniej w charakterze kryterium obowiązku”³⁹². Jak utrzymuje Heyd, zadaniem bardziej realnym byłoby stworzenie miejsca dla supererogacji w obrębie etyki utylitarystycznej „obowiązek bowiem jest w utylitarystyce jedynie pojęciem pochodnym i stąd też można go ograniczyć do określonych typów działań przysparzających pożytku (resztę traktując jako działania supererogacyjne), o wiele natomiast trudniej jest wyobrazić sobie moralne uczynki, które sytuują się poza obowiązkiem, jeżeli obowiązek uważany jest za główną zasadę moralnej wartości wszelkiego uczynku”³⁹³. Urmson w *Saints and Heroes* zdaje się również sugerować, iż to właśnie utylitarystyka jest tą teorią etyczną, która wydaje się być lepiej przygotowaną do stworzenia miejsca dla kategorii supererogacji, a przynajmniej jest teorią, którą łatwiej można poddawać zmianom.

Jedyną możliwością, jak się wydaje, na stworzenie miejsca dla supererogacji w bodaj najdonioślejszych dwóch współczesnych tradycjach filozofii moralnej – w etyce utylitarystycznej i w etyce typu kantowskiego – jest stworzenie odpowiedniej definicji obowiązku, tzn. takiej, która wyznaczałaby również granice obowiązku. Najczęściej uciekano się do wprowadzenia zewnętrznych wartości granicznych lub ustalenia proporcji, chodzi więc o to, aby straty poniesione przez podmiot działania były równoważone z dobrem, jakiego to działanie ma dostarczać. Innym zabiegiem było zastosowanie wewnętrznego podziału – rozróżnienia obowiązków. Próbowano też w obszarze deontologicznym definiować i wprowadzać podstawowe obowiązki. Bardzo typowym sposobem definiowania obowiązku w utylitarystyce był sposób najbardziej popularny, choć drugi rodzaj rozwiązania nie był również obcy reprezentantom etyki utylitarystycznej–

³⁹² D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press 1982, s. 73, za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 178-179.

³⁹³ Tamże, s. 73-74, za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 179.

aczkolwiek w tym przypadku utilitaryzm bardziej zbliża się do kontraktualizmu, gdyż obowiązek jest tu definiowany przez pryzmat żądań i praw.

Pomimo istniejącej, wyżej zarysowanej, więzi między wewnętrznymi podziałami obowiązku a stanowiskiem teoretycznym etyków, przez długi czas rozpatrywano zagadnienie supererogacji w zupełnym oderwaniu od konkretnej teorii obowiązku³⁹⁴. Na ogół nie zastanawiano się nad relacją między proponowaną charakterystyką supererogacji a wyznawaną przez siebie koncepcją.

W przypadku utilitaryzmu można wyróżnić bardzo wiele sposobów odnoszenia się do pojęcia supererogacji. Bierze się to stąd, iż podstawowe założenia teoretyczne nie pozwalają na odkrycie całej prawdy o rzeczywistych wyobrażeniach moralnych; poza tym wydaje się, iż utilitaryzm w swej klasycznej wersji nie radzi sobie z przyswojeniem kontrowersyjnego zagadnienia, chyba że podda się go modyfikacjom.

Utilitaryzm jest jedną z najszerzej dyskutowanych teorii etycznych oraz teorią poddawaną licznym modyfikacjom, co nie jest bez znaczenia, gdyż dziś ciężko jest mówić o jednolitej jej strukturze, a co za tym idzie również o jednolitym stanowisku wobec dyskutowanego zagadnienia supererogacji. Utilitaryzm był wielokrotnie krytykowany³⁹⁵ i przekształcany, co sprawiło, że właściwie niewiele pozostało z klasycznego utilitaryzmu poza konsekwencjonalizmem, gdzie w rozważaniach brane są pod uwagę konsekwencje danego działania, koncepcją kalkulacji pożytku, jakiego dostarcza dane działanie oraz koncepcją sposobów wartościowania.

Urmson, krytykuje współczesną filozofię moralną, a więc kantyzm, intuicjonizm i prosty utilitaryzm, bo – jak utrzymuje – nie pozostawia ona miejsca dla kontrowersyjnej i szeroko dyskutowanej kategorii supererogacji³⁹⁶. Szansę na stworzenie miejsca dla czynów świętych i bohaterskich dostrzega jedynie w utilitaryzmie, który wydaje się być teorią, którą najłatwiej będzie zmienić.

³⁹⁴ P. Sheldon, *Supererogation and Obligation*, w: "The Personalist", vol. 56, 1975, s. 151, za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 183.

³⁹⁵ M. in. przez Bernarda Williama w: *A Critique of Utilitarianism*, tekst ukazał się wraz z krytyką J. J. C. Smarta *An outline of a system of utilitarian ethics*, w: "J. J. C. Smart, B. Williams, Utilitarianism: for and against", Cambridge University Press, Cambridge – London – New York, 1973; przez Philippę Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, w: "Mind", vol. 94, 1985; przez Samuela Schefflera, *Consequentialism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1988.

³⁹⁶ J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, s. 708.

Proponowana Godwinowska wersja utilitaryzmu negującego supererogację kategorycznie odmawia miejsca supererogacji, nie pozostawiając nawet niewielkiego marginesu dla zachowań ocenianych jako moralnie dobre i jednocześnie wychodzących poza to, co nakazane przez obowiązek, który rozumie tak, jak pojęcie sprawiedliwości. Z podobnego założenia zdaje się wychodzić Moore w swej interpretacji utilitaryzmu. Podobnie jak Godwin, tak i Moore, zdają się odmawiać miejsca supererogacji, gdyż dopuszczają oni jedynie trójczłonowy system podziału działań i ich oceny. Każde działanie, oceniane przez pryzmat konsekwencji, jakie ze sobą niesie, może być postrzegane w trojaki sposób: jako dobre, złe lub moralnie obojętne. Ponadto czyn, który przynosi więcej pozytywnych konsekwencji niż każdy alternatywny czyn jest naszym obowiązkiem³⁹⁷.

Christopher New, również stojąc na gruncie utilitaryzmu, podaje własne rozwiązanie dla nurtującej nas kwestii czynów nadobowiązkowych. Rozwiązanie to wydaje się być prostym, aczkolwiek słabo uzasadnionym wyjaśnieniem. New stwierdza, iż spełnienie czynu supererogacyjnego może stać się w niektórych sytuacjach tak samo obligatoryjnym działaniem jak obowiązek. Zachowanie takie należy wówczas tłumaczyć albo szczególnym powiązaniem z osobą, której chcemy przysporzyć danego dobra, bądź występowaniem w określonej roli np. roli społecznej³⁹⁸.

Mill, w przeciwieństwie do poprzedników, chce zmodyfikować utilitaryzm poprzez włączenie w jego ramy zasady altruizmu. Choć, jak sam później zauważa, teorię, na grunt której zaaplikowana zostanie zasada poświęcenia, trudno będzie obronić. Przeciwnicy utilitaryzmu uważają poświęcenie za samodzielną wartość moralną, Mill twierdzi jednak, iż w utilitaryzmie również jest miejsce dla zasady altruizmu, przy czym teoria ta odmawia poświęceniu jakichkolwiek pozytywnych wartości aksjologicznych, i jeżeli działanie to nie przyczynia się do powiększenia ogólnej sumy szczęścia, albo przynajmniej nie zmierza do jej powiększenia, to wówczas jest traktowane jak marnotrawstwo³⁹⁹. Stwierdzenie to zwraca uwagę na ogólną, jak największą sumę szczęścia, ale poświęcenie może wpływać na umniejszenie szczęścia podmiotu poświęcającego się. Powstaje tu trudność, która bierze swój początek z rozumienia obowiązku. Mill bowiem zalicza takie wartości jak np. dobroczynność do obowiązków niezpełnionych, które w rzeczywistości traktowane są jak cnoty, o których wiemy, że ich upra-

³⁹⁷ G. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1980, s. 42.

³⁹⁸ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 191.

³⁹⁹ J.S. Mill, *Utilitaryzm*, s. 80 – 85.

wianie jest zalecane, przy czym nikt ani nic nie określa na kogo mają być one skierowane i w jakim czasie⁴⁰⁰. Mimo wszystko Mill podziela podstawowe założenia rygorystycznego utilitaryzmu, który neguje istnienie moralnie wartościowych zachowań nie podyktowanych jednak przez obowiązek.

Stanowisko Milla względem supererogacji, poszukującej swego miejsca w ramach utilitaryzmu, nie jest jednoznaczne. Mill na tej samej płaszczyźnie umieszcza zasadę użyteczności przy jednoczesnym uwzględnieniu cnoty, uwzględnia zarówno uprawnienia jak i pojęcie zasługi, a tym samym stwarza miejsce dla czynów moralnie dobrych, lecz nie dyktowanych przez obowiązek, co jest nie do przyjęcia przez rygorystycznych wyznawców utilitaryzmu. Ponadto Mill stara się uzgodnić dodatkowe elementy z tradycyjną etyką utilitarystyczną, utrzymuje, że cnota powinna służyć pomnażaniu szczęścia⁴⁰¹.

Supererogacja, jak i zasada altruizmu, znalazłaby swoje miejsce w koncepcji Milla w ramach obowiązków, które „mają status obowiązków powinności niedoskonałej”⁴⁰², i których specyfika przejawia się w tym, że „Nikt nie jest moralnie uprawniony do wymagania od nas wspaniałomyślności czy dobroczynności, bo nie mamy moralnego obowiązku uprawiania tych cnót w stosunku do nikogo określonego”⁴⁰³. Refleksje Milla prowadzą do wniosku, iż dokonując oceny moralnej czynu należy brać pod uwagę również konsekwencje, jakie płyną z danego działania, przy czym – jak utrzymuje – nie jest tak, że mamy obowiązek spełniania każdego czynu, który maksymalizuje dobro. Mill zdaje sobie sprawę z pluralizmu wartości, które trudno jest usystematyzować, co więcej w swojej koncepcji sprawiedliwości przyznaje pierwszeństwo zakazom. Najważniejszymi zakazami⁴⁰⁴, według Milla, są zakazy wyrządzania krzywdy: „Reguły moralne, które nie pozwalają ludziom krzywdzić się wzajem (...) są bardziej istotne dla ludzkiego szczęścia niż jakiegokolwiek inne, choćby ważne zasady”⁴⁰⁵. Mill poprzez wyraźne wskazanie, co jest zakazane potencjalnie tworzy miejsce dla supererogacji, która przecież nie jest negatywną, lecz pozytywną powinnością.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 86.

⁴⁰¹ Tamże, s. 33.

⁴⁰² Tamże, s. 86.

⁴⁰³ Tamże, s. 87.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 104.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 103 – 104.

Pewne dające się wyodrębnić modyfikacje wprowadza do utylitaryzmu również Henry Sidgwick. Próbował on pogodzić intuicjonizm z utylitaryzmem, co pozwoliło mu, przy okazji prowadzonych dywagacji na temat relacji między cnotą a obowiązkiem, na wprowadzenie rozróżnienia między tym: „co człowiek powinien uczynić lub od czego uczynienia powinien się powstrzymać”, a tym, „co inni ludzie powinni potępić w razie niespełnienia danego uczynku bądź nie powstrzymania się od jego spełnienia”⁴⁰⁶. Użycie tego rodzaju rozróżnienia pozwala przypuszczać, iż w obszarze tym może znaleźć się miejsce dla czynów chwalebnych. Choć Sidgwick dostrzega jeszcze inną istotną różnicę mianowicie między ocenianiem swojego zachowania a oceną zachowania innych ludzi. Za ironiczną, jak utrzymuje Sidgwick, moglibyśmy uznać następującą wypowiedź: „Biorąc wszystko pod uwagę, najlepsze będzie dla mnie uczynić tę właśnie rzecz, ale przecież nie jest moim obowiązkiem to uczynić, choć jest to w mojej mocy”⁴⁰⁷. Lecz kiedy oceniamy zachowanie innego człowieka, który swoim uczynkiem wykroczył poza obowiązek, wówczas jesteśmy skłonni uznać je za działanie supererogacyjne, chwalebne, nawet wtedy, gdy nie mamy najmniejszych wątpliwości co do możliwości wykonania tego działania przez daną osobę⁴⁰⁸. Nie ma to jednak zastosowania we wszystkich analogicznych przypadkach. Czasem bowiem odstępujemy od potępienia innych za niewykonanie jakiegoś działania, nawet jeżeli uznajemy, iż gdybyśmy to my byli w tej konkretnej sytuacji podjęcie działania poczytywalibyśmy za nasz obowiązek. Zazwyczaj przy ocenianiu czynów chwalebnych i złych odwołujemy się do empirii i porównujemy oceniane działanie z działaniami najbardziej popularnymi w tego typu sytuacjach w danej społeczności. Z tego zaś wynika, iż w różnych społecznościach spotkać można różne typowe sposoby postępowania w danej sytuacji. Obszar tego, co będzie przeważnie pochwalane jest bardzo rozległy i praktycznie niemożliwym jest wskazanie jego granic. Wytyczenie granic między obowiązkiem a cnotą, co było zamierzeniem tego autora, też okazało się niemożliwe, jeżeli by stosować powyższe standardy. Sidgwick jest jednak wyraźnie za rozróżnieniem między obowiązkiem a cnotą, ale „postępowanie cnotliwe może obejmować zarówno dopełnianie obowiązku, jak też wszelkie dobre uczynki, powszechnie uważane za wychodzące poza obowiązek, przy jednoczesnym uznaniu, że cnota w zwykłym tego słowa użyciu manifestuje się w sposób naj-

⁴⁰⁶ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Third Edition, Macmillan and Co., London 1884, s. 218, za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 204.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 205.

⁴⁰⁸ Tamże.

znamienitszy w tym ostatnim”⁴⁰⁹. Sposób pojmowania cnoty, czyli używanie tego pojęcia zarówno w odniesieniu do obowiązku jak i do uczynków idących o krok dalej niż to nakazuje obowiązek, jest wynikiem poczynionego uprzednio przez Sidgwicka rozróżnienia między orzekaniem o sobie a orzekaniem o innych, a także uznania typowych zachowań ludzkich za punkt odniesienia przy orzekaniu o chwalebności lub naganności danego czynu.

Sidgwickowi nie udaje się ostatecznie przeprowadzić linii granicznej między obowiązkiem a cnotą, a tym samym nie udaje się wyznaczyć obszaru, w jakim swoje miejsce mogłaby znaleźć supererogacja. Moralność zatem u Sidgwicka nie może być wyznaczona przez pojęcie cnoty – choć ta nie sytuuje się wyraźnie w obrębie obowiązku, to jednak nie może być utożsamiana z supererogacją.

Kwestia lokalizacji supererogacji powraca jeszcze przy okazji rozważań Sidgwicka⁴¹⁰ na temat rozróżnienia między obowiązkiem a dobroczynnością. Próbuje on uzgodnić zasadę dobroczynności z utylitaryzmem, który nie musi być pojmowany jako stanowisko antysupererogacjonistyczne. Jak uważa istnieją pewne utylitarystyczne racje mówiące o tym, iż jeżeli rozumieć bardziej szczegółowo zasadę pożytku, to stwierdzić można, że nie stoi ona w sprzeczności z postępowaniem „uszcześliwiającym”. Jak utrzymuje Sidgwick akty supererogacji nie są działaniami dobrowolnymi, lecz kierowanymi przez uczucia bądź więzi emocjonalne. Jak dalej twierdzi, odróżnienie obowiązku od supererogacji na gruncie etyki utylitarystycznej jest logiczne. Zazwyczaj bowiem oceniamy postępowanie innych przez porównywanie z pewnymi typowymi zachowaniami, a przez to zachowania niestandardowe moralnej doskonałości są przez nas bardziej doceniane i są ważnym źródłem szczęścia. Co więcej działania supererogacyjne, jako działania nadobowiązkowe, niczym nie wymuszone, bardziej skłaniają do naśladowania, aniżeli działania nakazane obowiązkiem, lub których niewykonanie jest obciążone pewnymi sankcjami. Racje przemawiające za rozróżnieniem supererogacji i obowiązku są przekładalne na utylitarystyczne kategorie „użyteczności” czy „szczęśliwości”⁴¹¹.

Rozwiązanie Sidgwicka w kwestii supererogacji okazało się być niezadowolającym. Nie dopuszcza ono możliwości nie podjęcia działania, które pomnaża szczęście

⁴⁰⁹ Tamże, s.207.

⁴¹⁰ Zaznaczyć jednak należy, iż Sidgwick nie używa terminu „supererogacja”, ale mówi o „zachowaniach wykraczających poza ściśle rozumiany obowiązek”.

⁴¹¹ A.M Kaniowski, *Supererogacja*, s. 214.

innych, a leży w zasięgu naszych możliwości, oprócz tego odwołuje się do bilansu zysków i strat, gdy jakieś zachowanie uczynimy naszym obowiązkiem. Sidgwick nie przewiduje, aby ktokolwiek był w stanie wytyczyć granicę między obowiązkiem a supererogacją, ale tym samym nie stwierdza, że trzeba uznać supererogację za niemożliwą do zrozumienia w ramach teorii etycznej.

Zarówno supererogacja, jak i obowiązek, przyczyniają się do pomnażania szczęśliwości ludzi, czyli odpowiadają podstawowej regule utilitaryzmu. Jednakże bardzo wielu obrońców supererogacji, niezależnie od tego, czy opowiadali się za utilitarnym czy antyutilitarnym stanowiskiem, próbowało wytyczyć granicę między obowiązkiem a supererogacją. Obrony supererogacji podjął się Craig Ihara (w ocenie Kaniowskiego są to jednak sofistyczne dywagacje), który twierdzi, że wszystkie próby wytyczenia granic między obowiązkiem a supererogacją wynikają z potrzeby zniwelowania wyrzutów sumienia. Uważa też, że należy jasno sformułować zasady supererogacji, byśmy nie byli zaskoczeni przez nazbyt wygórowane wymagania wobec nas. „Frustracja z powodu uszczuplenia własnej wolności oraz lęk i poczucie winy, towarzyszące sprzeniewierzeniu się obowiązkowi, dopóty nie pojawią się w sytuacji niespełnienia supererogacji, dopóki jednostka poprawnie postrzega własną sytuację; to znaczy, nie jest ona błędnie przeświadczona, że jej obowiązkiem jest uczynić to, co faktycznie jest supererogacją”⁴¹².

Stwierdza, że po odpowiednim sformułowaniu teorii supererogacji będziemy w stanie sformułować poprawną wersję utilitaryzmu reguł⁴¹³, ponadto uważa, że bez sformułowania odpowiedniej teorii supererogacji nie jest możliwe wypracowanie przez utilitaryzm takiego kodeksu postępowania moralnego, który pozwoliłby na maksymalizowanie pożytku. Na ogół uważa się, że to właśnie w ramach utilitaryzmu reguł, a nie utilitaryzmu czynów, można znaleźć miejsce dla supererogacji. Utilitaryzm reguł nie wyklucza bowiem sytuacji, w której akt nie nakazany obowiązkiem przyczyni się do powiększenia globalnej sumy pożytku w takim samym stopniu, co akt obowiązkowy. Wystąpienie tych możliwości jest efektem uznania przez utilitaryzm reguł pewnych granic ponoszenia przez ludzi kosztów maksymalizowania globalnej sumy pożytku. Osłabienie więzi między obowiązkiem a pożytkiem jest uzyskane przez zastosowanie reguł jako punktu odniesienia przy ustalaniu obowiązków. To powoduje, że możliwymi

⁴¹² C. Ihara, *Towards a Rule-utilitarian Theory of Supererogation*, s. 592 (D-1), za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 215.

⁴¹³ Por. E. Bales, *Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów?*, s. 87 – 106.

stają się tu czyny, które są naszymi obowiązkami, ale nie maksymalizują pożytku oraz dopuszcza się tu czyny, które nie są naszymi obowiązkami, a które mimo to przyczyniają się do powiększenia globalnej sumy szczęścia.

Utylitaryzm reguł, owszem, stwarza miejsce dla supererogacji, ale rozważania nad tego typu zachowaniami nie są rozważaniami prowadzonymi w sposób systematyczny.

Niektórzy konsekwencjoniści spierają się, czy prawdą jest, iż wymaga się propagowania dobra za wszelką cenę, a przysparzanie dobra innym w ogóle nie musi być tak kosztowne jak się uważa. Mill i Sidgwick stwierdzają, że dana osoba najbardziej przyczynia się do przysporzenia dobra nie poprzez zaniechanie własnych interesów, planów czy więzi i poprzez próbę pomocy tak dużej liczbie osób, jak to tylko możliwe, ale przez włożenie wysiłku w poprawę życia najbliższych. Jak uważa Mill, sytuacje, w których ktoś jest w stanie pomnażać szczęście innych na ogromną skalę – i jest niejako publicznym darczyńcą, występują, ale bardzo rzadko⁴¹⁴. Teza ta jest dość mocna, możemy bowiem bardziej przyczynić się do szczęścia ludzi, z którymi na co dzień obcujemy, znamy bowiem ich potrzeby i obawy, w mniejszym zaś stopniu możemy przyczynić się do szczęścia ludzi, których nie znamy i z którymi nie wiążą nas żadne więzi. Czasami bywa tak, że wyrządzamy więcej krzywdy chcąc pomóc ludziom, których nie znamy.

W przypadku etyki utilitarystycznej uzyskujemy zbyt szerokie pojęcie moralności, jako że każdemu dobremu czynowi przynoszącemu wymierne korzyści przypisuje się wartość moralną, a tym samym czyni się zeń obowiązek – nie ma więc w tym przypadku mowy o działaniu fakultatywnym, co wydaje się być bardzo wygórowanym wymaganiem. Supererogacja mogłaby znaleźć więc swoje miejsce w koncepcji Milla w ramach obowiązków powinności niedoskonałej. Udzielenie jednakże jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy w utilitaryzmie jest miejsce na supererogację i jak należałoby tu rozumieć to pojęcie, nie do końca jest możliwe. Powodem jest wielość wersji utilitaryzmu, jako że dla jednych naczelną zasadą wystarcza do tego, by móc każdorazowo odpowiedzieć na pytanie, co należy uczynić i co jest obowiązkiem, według innych zaś, idących śladem Milla, naczelną zasadę pożytku trzeba uzupełnić dodatkowymi zasadami, np. zasadą altruizmu. Jednak rozważania takich utilitarystów, jak Henry Sidgwick lub Mill, naświetlają wiele aspektów sposobu kwalifikowania czynów i za-

⁴¹⁴ J. S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 19.

chowań. Analizy Sidgwicka pokazują, jak istotną rolę przy stosowaniu zasad i wydawaniu sądów oceniających ma odwoływanie się do wymiaru empiryczno-społecznego⁴¹⁵.

⁴¹⁵ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 235.

Rozdział III. Czy powinniśmy działać moralnie? O skutkach i motywach działania

Rawls analizując teorie teleologiczne, dochodzi do wniosku, że ich atrakcyjność leży w idei dążenia do maksymalizacji, a w przypadku kwestii moralnych będzie chodziło o maksymalizację dobra⁴¹⁶. Maksymalizując dobro zakładamy również minimalizację zła, zaś przedmiotem maksymalizacji, jak i minimalizacji, są skutki czynów mierzone w kategoriach poza moralnego dobra i zła. Według teorii teleologicznych działanie może być uznane za słuszne wtedy, gdy przyczynia się do powstania możliwie największej miary dobra w porównaniu do każdego innego alternatywnego działania. Kryterium maksymalizacji będzie podlegać różnym zmianom: najpierw pytanie dotyczy będzie tego o maksymalizację czyjego dobra chodzi, czy w pierwszej kolejności powinienem maksymalizować dobro własne czy też dobro społeczności, której to działanie dotyczy.

W zależności od podmiotu, którego działanie ma dotyczyć, rozróżnimy etyczny uniwersalizm lub etyczny egoizm. Ten ostatni utrudnia według Rawlsa osiągnięcie zamierzonych efektów, ponieważ kiedy wszyscy są skoncentrowani wyłącznie na pomnażaniu własnego dobra, to w konsekwencji nie przynosi to dobrych skutków dla jednostki. Istnieje wątpliwa możliwość, że dobro jednostki będzie również dobrem społeczności, wątpliwość dotyczy jednak powstania niemal niemożliwej szczególnej harmonii społecznej⁴¹⁷. Zostaje więc Rawlsowi etyczny uniwersalizm, reprezentowany przez różne rodzaje utylitaryzmów, objętych wspólną nazwą: konsekwencjalizm⁴¹⁸. Utylitaryzmy te różnią się w zależności od tego, jakie dobro jest kalkulowane oraz od sposobu przeprowadzania kalkulacji. Brink⁴¹⁹ i Moore⁴²⁰ w odróżnieniu od Milla i Benthama, u których kalkulacji podlega przyjemność, wprowadzają „pluralizm bilansowanych dóbr”.

⁴¹⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 49-50.

⁴¹⁷ W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1973, s. 17-20.

⁴¹⁸ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: „Virtue Ethics”, red. R. Crisp, M. Slote, Oxford-New York: Oxford University Press, 2001, s. 37.

⁴¹⁹ D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 211-235.

⁴²⁰ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 232-248.

Kalkulacja w utylityzmie czynów przeciwstawiona zostaje utylityzmowi reguł, zaś krytykowana za stawianie nadmiernych żądań, utylitystyczna idea maksymalizacji dobra społecznego, zostaje osłabiona przez utylityzm prerogatyw, dający możliwość wzięcia pod uwagę własnego zdania w kalkulacji skutków⁴²¹. Wszystkie rodzaje utylityzmów posiadają w swej strukturze elementy, które je cechują i odróżniają od pozostałych teorii, ale wszystkie teorie utylitystyczne łączą sposób uzasadniania działania słusznego, tj. takiego, które zorientowane jest na przysparzanie jak największego dobra.

Teorie deontologiczne nie biorą pod uwagę skutków działania przy ocenie jego słusności (bądź niesłusności), w ten sposób odmawiają słusności pełnienia funkcji pozamoralnego dobra. Muszą więc być inne własności działania, które sprawiają, że oceniamy je jako moralnie słusne. Słusność zaś zależy od natury działania, którą rozumieć tu należy jako wyznaczona przez cel przedmiotowy treść działania, a ta z kolei pozwala nam określić dane działanie jako morderstwo, kłamstwo czy ratowanie życia. „Cel przedmiotowy jest zarazem zamierzonym skutkiem działania, toteż błędne jest takie określanie deontologizmu w etyce, zgodnie z którym miałyby on uzasadniać słusność działań bez względu na jego skutki”⁴²². Jak wyjaśnia Chyrowicz, działań nie można oceniać w oderwaniu od zamierzonych skutków działania, jeżeli więc teorie deontologiczne uznają jakies działania za zawsze złe, bez uwzględniania skutków i celów, to „dlatego, że już w samej definicji uznawanych za niedopuszczalne moralnie czynów mieści się pierwszorzędny cel, dla którego zostają podjęte”⁴²³. Deontolog za najbardziej znaczący element, wpływający na ocenę słusności działania, uznaje skutek, na który wskazuje cel przedmiotowy czynu, nie oznacza to jednak, że nie dostrzega innych skutków tego czynu. Nie ruguje ich, ale bierze pod uwagę ich miejsce w danym akcie⁴²⁴, a zatem uwzględnia relacje między celem przedmiotowym a skutkami. Spór deontologii z konsekwencjalizmem ogniskuje się zatem nie wokół tego, czy skutki powinny być brane pod uwagę w ocenie działań, ale wokół tego, za które skutki jesteśmy odpowiedzialni. Pojawia się tu również pytanie o to, czy uwzględnianie skutków działania wpływa na jego podjęcie lub też zaniechanie.

⁴²¹ S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism. A philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, wyd. popraw., Oxford: Clarendon Press, 1995.

⁴²² R. Spaemann, *Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik*, w: „Philosophische Jahrbuch”, 88 (1981), s. 72; za: B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 298.

⁴²³ Tamże.

⁴²⁴ Terminów: „akt”, „działanie” i „czyn” używam zamiennie.

3.1. Skutki działania

W ocenie Chyrowicz działania alternatywne, tak jak w przypadku podjęcia lub zaniechania aktów supererogacyjnych w sytuacjach dylematycznych, są działaniami zewnętrznymi, których skutki są zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Teorie deontologiczne uwzględniają w swej ocenie także czyny wewnętrzne, dokonujące się w rozumie i woli człowieka. Przy czym działania wewnętrzne mają pierwszeństwo względem zewnętrznych, w takim sensie, że najpierw podejmujemy decyzję, a później przechodzimy do realizacji. Teorie utilitarystyczne zdają się pomijać działania wewnętrzne w ocenie czynu, jako że nie da się do nich zastosować kalkulacji zewnętrznych skutków. Dla utilitarysty zło kłamstwa leżeć będzie wyłącznie w krzywdzie człowieka oszukanego. Deontolog zaś zła upatrywał będzie dodatkowo w np. naruszaniu godności osoby, czy w przeciwstawianiu się naturze mowy (tak jak św. Tomasz z Akwinu czy Kant). Jeżeli zatem kłamstwo byłoby jedną z opcji alternatywnego działania, wówczas utilitarysta nakaze nam przeprowadzenie analizy korzyści i strat płynących z oszustwa. Natomiast deontolog, uznając kłamstwo za zło, niezależnie od skutków zewnętrznych, nakaze alternatywne działanie i wykluczenie kłamstwa, albo będzie się starać znaleźć takie usprawiedliwienie, które nie będzie polegało na bilansie skutków. Deontolog oprócz więc zewnętrznych skutków, polegających na skrzywdzeniu człowieka, dostrzeżga także skutki wewnętrzne, czyli przekroczenie słusznej normy.

Chyrowicz zwraca uwagę również na czyny złożone, występują one wtedy, „Kiedy w zewnętrznym działaniu podmiot zmierza do osiągnięcia celu za pomocą odrębnych od niego środków (...). Działanie takie deontologista ocenia, biorąc za podstawę tak jego treść (środek wybrany do osiągnięcia celu), jak i intencję (cel, dla którego działanie zostało podjęte)”⁴²⁵. Przykładem złożonego działania jest sytuacja lekarza mającego przeprowadzić operację rozdzielnią bliźniąt syjamskich. Z czego wiadomo, że operacja może uratować tylko jedno z dzieci. Intencją lekarza jest zatem ratowanie życia jednego z dzieci, niemniej nie może on utrzymywać, że śmierć drugiego dziecka jest poza jego zamiarem, ponieważ śmierć drugiego dziecka stanowi środek do uratowania pierwszego. Skutki działania lekarza są dwa: śmierć jednego dziecka i uratowanie życia drugiemu, z czego obydwie są znane lekarzowi. Skutek, który jest wynikiem działania na mocy jego wewnętrznej celowości, nazywany jest skutkiem naturalnym. W powyż-

⁴²⁵ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 301.

szym przykładzie skutek naturalny jest jednocześnie skutkiem zamierzonym, niemniej można wyobrazić sobie sytuacje, w których skutek naturalny będzie wyłącznie przyczynowy, tak jak w przypadku kierowcy, który nie ze swojej winy spowodował wypadek, w którym ginie dziecko. Skutkiem prowadzenia auta przez kierowcę jest śmierć dziecka. Jakkolwiek kierowca nie zamierzał i nie przewidywał osiągnięcia takiego skutku, a skoro tak, to skutek ten nie może być brany pod uwagę przy ocenie czynu kierowcy. Skutek taki nazwiemy 'trafem moralnym' uznając jednocześnie, że nie można obwiniać człowieka o coś, co od niego nie zależało⁴²⁶.

Innym rodzajem skutków w strukturze działania zewnętrznego są skutki uboczne, różniące się od skutków przypadkowych przewidywalnością. O ile skutki działań skoncentrowanych na celu są przewidywalne i zamierzone, o tyle o skutkach ubocznych nie możemy powiedzieć, że są zamierzone, choć w dużej mierze przewidywalne. Skutki uboczne często opisane są na ulotkach różnych medykamentów. Przyjmując leki mamy na uwadze ich dobroczynne, a nie uboczne działanie. Niemniej są też rzadkie sytuacje, w których dany lek jest podawany ze względu na jego uboczne działanie, jak w przypadku leczenia marihuaną, która ma działanie przeciwbólowe, i częstsze sytuacje, gdy ten sam środek stosowany jest do odurzania się. Uboczny skutek, czyli odurzenie, staje się skutkiem zamierzonym. Skutki uboczne mogą niekiedy okazać się tak ważne, że mogą przesądzać o podjęciu lub zaniechaniu działania. Rezygnujemy z zażycia środków przeciwbólowych, o których wiemy, że wywołują senność, jeżeli wiemy, że niedługo mamy prowadzić auto, a to wymaga od nas czujności i zachowania odpowiedniego stanu psychofizycznego. Pacjentka z rakiem piersi zgodzi się na operację ratującą życie, ponieważ skutek uboczny, jakim jest utrata piersi, jest nieporównywalny z wartością, jaką jest życie. Działania powodujące skutki uboczne trudno jest oceniać opierając się na kalkulacji wszystkich skutków będących wynikiem działania, a to z tego powodu, że nie uczestniczą one w jednakowym stopniu w działaniu⁴²⁷.

Przywołane wyżej skutki wynikają z działania, bo to ono jest ich przyczyną, ale nie zawsze tak musi być. Niekiedy skutki mogą wynikać pośrednio z działania, za sprawą innej przyczyny. Odpowiedzialność podmiotu jest w takim przypadku uzależniona od zamiaru sprawcy czynu. Weźmy przykład kupca, który szuka dogodnej lokalizacji dla swojego sklepu z alkoholem. Wybiera dzielnicę, gdzie przeważają mieszkańcy

⁴²⁶ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997, s.41.

⁴²⁷ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 302-303.

uzależnieni od wysokoprocentowych trunków. Kupiec mógłby się tłumaczyć, że alkohol to taki sam towar, jak każdy inny, ale gdyby nie przeliczał potencjalnych zysków z uzależnionej klienteli, wybrałby inne miejsce. Innym przykładem jest postać przedsiębiorcy, który ze względów na szalejącą epidemię i wynikającego z niej kryzysu gospodarczego, jest zmuszony zwolnić część swoich pracowników. Jeden z tych pracowników nie radzi sobie z utratą pracy i popełnia samobójstwo. Czy wobec tego faktu moglibyśmy obwinać za samobójczą śmierć pracodawcę? Wydaje się to niedorzeczne. Obydwa przykłady obrazują negatywne skutki: alkoholizm i śmierć pracownika. Skutki te pojawiają się przez pośrednictwo kolejnej przyczyny. Oceny obu działań będą się różniły i zależeć będą także od intencji podmiotu w spowodowanie pośredniego skutku. Kupiec, celowo wyszukując lokalizacji swojego sklepu w dzielnicy dotkniętej alkoholizmem, ma częściowo udział w decyzjach osób uzależnionych od nadużywania alkoholu. Przedsiębiorcy nie możemy jednak winić za samobójczą śmierć pracownika, nie miał on w niej żadnego udziału. Dość ciekawym przypadkiem wydaje się być również wykorzystanie szantażu, którego fałsz polega na pozornym przesunięciu odpowiedzialności. Szantażyści, by osiągnąć własne cele, wykorzystują potencjalne negatywne skutki, by przymusić kogoś do dramatycznych wyborów. Terroryci chcący wymóc na szantażowanych spełnienie żądań i pragnący zrzucić na nich odpowiedzialność za śmierć zakładników, będą twierdzili, że odpowiedzialność za śmierć niewinnych ponoszą ci, którzy nie chcieli z nimi współpracować. Odpowiedzialność w takich przypadkach leży jednak zawsze po stronie szantażystów.

W opisanych wyżej przykładach ważne są nie tylko same skutki, ale także sposób, w jaki wynikają z działania. Teorie deontologiczne poddają analizie i oceniają je mając na uwadze zarówno intencje, jak i przyczyny. Prostszy zabieg wydaje się być kalkulacja skutków, niemniej traktując na równi wszystkie skutki wynikające z działania, trudno ocenić, w jakim stopniu i które skutki były przez podmiot zamierzone, a to z kolei wpływa na ostateczną ocenę działania. W przypadku deontologii relacje te są ważne dlatego, że niektóre czyny są przez nią uznawane za bezwzględnie zakazane. Jeśli zatem mamy poglądy deontologiczne, musimy znaleźć usprawiedliwienie dla działań, z których obok dobrych, występowałyby również złe skutki. Należy wówczas wykazać, że złe skutki nie były zamierzone, czyli nie doszło do naruszenia bezwzględnie obowiązującej normy.

3.1.1. Zasada podwójnego skutku

Wielu deontologów skoncentrowanych na osobie sprawcy uważa, że zamierzone i niezamierzone działania można ująć w zasadzie podwójnego skutku. Zasada ta przypisywana jest świętemu Tomaszowi, choć Akwinata nigdzie takiej nazwy nie stosuje. Definityjne ujęcie oraz nazwę zasada ta zawdzięcza XIX i XX-wiecznym neotomistom, takim jak Joseph Mangan⁴²⁸ czy Barbara Chyrowicz⁴²⁹, w filozofii analitycznej do zasady tej powraca Philippa Foot⁴³⁰. Rozwinęła się żywa dyskusja i pojawiły się alternatywne ujęcia intuicji leżących u jej podstaw. Pojawiły się rozróżnienia moralnych ocen i wartości czynów uwzględniające sposób wyrażenia czynów: pozytywnie („Powinieneś pomóc X”) i negatywnie („Nie wolno ci kraść”)⁴³¹, oraz uwzględniające to, czy jest on dopuszczeniem, czy też zaniechaniem⁴³². Jak wyjaśnia Saja, zaniechanie należy rozumieć jako powstrzymanie się od działania; dopuszczenie zaś, to „zaniechanie powstrzymania sekwencji zdarzeń, które zaczęły się wcześniej bez udziału podmiotu”⁴³³. Zasada podwójnego skutku doczekała się wielu interpretacji, które nie zawsze były zgodne z jej główną myślą⁴³⁴. Alternatywne interpretacje rozwijali Warren S. Quinn, Gertrude E.M. Anscombe oraz Frances Kamm⁴³⁵.

⁴²⁸ Zob. J. Mangan, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, w: “Theoretical Studies” 10, 1949, s. 41-61.

⁴²⁹ Zob. B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.

⁴³⁰ Zob. P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, w: “Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy”, Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1981.

⁴³¹ Tamże, s. 19-32.

⁴³² P. Foot, *Morality, Action, and Outcome*, w: „The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle”, ed. Paul Woodward, University of Notre Dame Press 2001, s. 67-82.

⁴³³ K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2015.

⁴³⁴ B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, s. 61.

⁴³⁵ W. Quinn, *Actions, Intentions, and Consequences. The Doctrine of Double Effect*, w: “Philosophy & Public Affairs” 18 (4), s. 334-351; G. E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: “Philosophy” 33 (124) (January 1), s. 1-19; F. Kamm, *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford–New York: Oxford University Press 2007, s. 118; w pracach B. Chyrowicz: *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 306-333; *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* odnajdziemy omówienie debat i obronę neotomistycznej zasady.

Zasada podwójnego skutku opiera się na tezie, że działania mogą powodować dwa rodzaje skutków: dobre, które są chciane oraz złe, które są przewidywane. Wskazuje ona, kiedy działanie prowadzące do złych skutków może być uznane za moralnie dopuszczalne. Saja podaje uproszczoną wersję zasady, która mówi, że: „jeśli działanie posiada dobry i zły skutek, moralnie dopuszczalne może być podjęcie działania z zamiarem osiągnięcia dobrego skutku, nawet jeśli przewiduje się również wystąpienie skutku złego”⁴³⁶.

W klasycznej wersji zasady podwójnego skutku, oprócz dobra zamiarów i kryterium wartości rezultatów, odnajdziemy dodatkowe ograniczenia, na które składają się cztery warunki mające ostatecznie usprawiedliwiać działania o podwójnym skutku. Jak podkreśla Chyrowicz „To właśnie te warunki, w połączeniu z nauką Akwinaty o działaniu moralnym, stały się podstawą do sformułowania zasady”⁴³⁷: (1) czynność nie powinna być przedmiotowo moralnie zła (powinna być więc moralnie dobra lub obojętna); (2) intencja sprawcy powinna być dobra; (3) dobry skutek nie powinien wynikać ze złego skutku, ale powinien wynikać z samego działania przynajmniej równie bezpośrednio jak zły; (4) konieczna jest stosunkowo poważna racja skłaniająca do działania⁴³⁸.

Święty Tomasz w *Sumie teologicznej* przytacza kazus zabójstwa w samoobronie⁴³⁹, którym posłużył się prowadząc rozważania na temat zamierzonych i przewidywanych skutków. Posługując się zasadą, sprzeciwił się poglądom świętego Augustyna twierdzącego, że samoobrona, w efekcie której ginie napastnik, jest wyrazem nagannej i egoistycznej miłości własnej⁴⁴⁰. Św. Tomasz przyjmuje założenie, że świadome i intencjonalne sprowadzenie śmierci na drugiego człowieka jest niemoralnym grzechem, niemniej samoobrona jest moralnie dopuszczalna wtedy, gdy naszym zamiarem jest ochrona własnego życia, należy wówczas użyć adekwatnych do zagrożenia środków.

⁴³⁶ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 117.

⁴³⁷ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 307; por. J. Mangan, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, w: “Theological Studies” 10, 1949, s. 43.

⁴³⁸ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 307.

⁴³⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, T. XVIII: *Sprawiedliwość II-II*, q.64, a.7, tłum. i obj. Feliks Wojciech Bednarski, London: Veritas, 1970.

⁴⁴⁰ Augustyn, *On Free Choice of the Will*, ed. Thomas Williams, Indianapolis: Hackett Publishing 1993, s. 8-9.

Często przytaczanym kazusem, mającym potwierdzać przydatność i eksplanacyjną moc zasady podwójnego skutku, jest przykład ataku terrorystycznego lub strategicznego podczas wojny sprawiedliwej. Głównym celem ataku strategicznego jest zniszczenie ważnych strategicznie obiektów militarnych wroga, przez co traci on swoją siłę i środki bojowe. Nawet jeżeli ofiarami takiej napaści staną się przez przypadek cywile, wówczas uznaje się, że działanie to było sprawiedliwe. Atak terrorystyczny różni się zasadniczo od strategicznego i jest oceniany jako moralnie naganny ze względu na zły zamiar. Atak terrorystyczny polega bowiem na intencjonalnym pozbawieniu życia jak największej liczby cywilów, by uzyskać zamierzony pozytywny skutek.

Innym przykładem obrazującym zastosowanie zasady podwójnego skutku jest przyzwolenie na podawanie silnych leków przeciwbólowych terminalnie chorym pacjentom pomimo tego, że leki te mogą przyczynić się do ich przedwczesnej śmierci, która w takich przypadkach jest postrzegana jako skutek niezamierzony. Zabójstwo jest oczywiście nieakceptowalne, niemniej przyczynienie się do śmierci jest moralnie dopuszczalne, jeżeli zamiarem jest uzyskanie istotnego dobra. John Finnis ujmuje to następująco: „Tak więc zarówno zgodnie z potocznym, jak i prawnym rozumieniem istnieje bezpośrednie, naturalne, istotne rozróżnienie między decyzją o zabiciu kogoś za pomocą leków (podawanych, powiedzmy, przez trzy dni, tak by nie budzić podejrzeń) w celu uwolnienia go od bólu i cierpienia, a decyzją, aby uwolnić kogoś od cierpienia przez podanie mu leków (w dawce wyznaczonej odpowiednio do skuteczności leków w uśmierzaniu bólu), gdy przewiduje się, że leki w tej dawce spowodują śmierć w ciągu, powiedzmy, trzech dni. Pierwsza decyzja, z prawnego i moralnego punktu widzenia oznacza zabójstwo (w okolicznościach łągodzących); ostatnia – nie”⁴⁴¹.

3.1.2. Doktryna potrójnego skutku

Neotomistyczna zasada podwójnego skutku wśród relacji pomiędzy podmiotem a skutkiem wyróżnia dwa rodzaje skutków: zamierzony i przewidywany, choć niezamierzony. Francis Kamm⁴⁴² stwierdza, że relację tę można uzupełnić o jeszcze jeden rodzaj skutków: niezamierzone, ale będące przyczyną powstania działania. Podstawą

⁴⁴¹ J. Finnis, *Filozoficzny argument przeciwko eutanazji*, w: „Wokół śmierci i umierania. Antologia bioetyki”, red. Włodzimierz Galewicz, t. I, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2009, s. 188-189.

⁴⁴² Doktryna potrójnego skutku Kamm jest jej oryginalnym pomysłem. Autorka używa terminu „doktryna”, a nie „zasada”.

doktryny potrójnego skutku jest różnica między działaniem zamierzonym, mającym wywołać określony skutek, a działaniem, podejmowanym ze względu na to, co w przyszłości wywołają skutki tego działania. Jak wyjaśnia Chyrowicz, „Zgodnie z doktryną potrójnego skutku, większe dobro, które powodujemy i którego przewidywane, aczkolwiek niezamierzone w sposób konieczny (nie jest ono bezpośrednim przedmiotem naszego zamierzenia) zaistnienie jest warunkiem podjęcia działania, może uzasadnić mniejsze zło, którego nie wolno nam zamierzać, możemy je jednak przyjmować jako warunek podjęcia działania”⁴⁴³. Dość trudną strukturę można wytłumaczyć na przykładzie Quinna obrazującym i rozróżniającym atak strategiczny i terrorystyczny. Kamm zauważa, że można oprócz dwóch rodzajów ataków wyróżnić jeszcze jeden, który tłumaczy posługując się kazusem „militarnego żalu”. Bombardowanie, jako jeden z rodzajów ataków, może okazać się bezsensowne, jeżeli po zbombardowaniu część ocalałych cywilów będzie na tyle zdeterminowana, że odbuduje zniszczone obiekty militarne. Jeżeli jednak przewidzimy, że skutek uboczny bombardowania, czyli śmierć cywilów, zniechęci pozostałych do tego stopnia, że nie będą oni chętni do odbudowy, wówczas okaże się, że bombardowanie przyniosło zamierzony efekt, ocena sytuacji ulegnie więc zmianie. Bombardowanie okaże się sensowne, jako że spowoduje śmierć cywilów. Kamm stwierdza dalej, że nie jest to równoznaczne z tym, że celem bombardowania jest śmierć ludzi. Zły skutek uboczny zostaje wykorzystany, dostarcza on racji do działania, ale nie musimy być zaangażowani w jego powstanie. Kamm jest zdania, że bombardowanie takie można uznać jako dopuszczalne. Skutki bombardowania w odniesieniu do doktryny Kamm można zatem opisać następująco: śmierć cywilów wydaje się być mniejszym złem w porównaniu do większego dobra, jakim jest trwałe (bo nieodbudowane) zniszczenie potencjału militarnego wroga, przy czym powstałe zło, a więc śmierć ludzi, nie jest zamierzone⁴⁴⁴.

Chyrowicz przywołuje jeszcze jeden przykład proponowany przez autorkę doktryny potrójnego skutku. Wymyślony przez Kamm przypadek dotyczy ratowania z choroby pięciu pacjentów w pewnym miejscu, a uratowanie chorego na tę samą chorobę chłopca. Wiemy, że nie możemy uratować wszystkich sześciu chorych osób – stajemy zatem przed wyborem: albo uratujemy jedną, albo pięć osób. Decyzja, która wydaje się być słuszna według Kamm, czyli ratowanie większej liczby osób, jest jednocześnie kon-

⁴⁴³ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 329-330.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 330.

trowersyjna ze względu na konieczną w tym przypadku procedurę leczenia. Ratowanie pięciu pacjentów łączy się z wywołaniem ciężkiej infekcji o gwałtownym przebiegu. Gdyby nie było sposobu jej powstrzymania, słusznym wydawałoby się ratowanie chłopca. Infekcja może być jednak powstrzymana za sprawą transplantacji jednego z organów pobranych od chłopca po jego śmierci. Możliwość powstrzymania infekcji otwiera, zdaniem Kamm, drogę do leczenia raczej pięciu chorych, niż jednego chłopca z zagrażającej wszystkim choroby. Śmierć chłopca będzie „korzystna” dla pozostałych pięciu osób. Zatem według tego rozumowania, dozwolona może być w niektórych przypadkach rezygnacja z ratowania kogoś, kogo śmierć może przyczynić się do ratowania innych. Przypadek ten Kamm nazywa „drugim kazusem transplantacji” w przeciwieństwie do szeroko cytowanego „pierwszego kazusu transplantacji” powszechnie uznawanego za moralnie niedopuszczalny, gdzie zezwala się na śmierć pacjenta, by pozyskane w ten sposób organy wykorzystać w celu ratowania innych pięciu osób. W przykładzie uznanym za dopuszczalny ratujemy pięć osób zamiast ratować chłopca, rezygnujemy z ratowania go, ponieważ wiemy, że skutkiem naszej rezygnacji będzie przezwyciężenie infekcji i to jest ostateczny powód, dla którego podjęliśmy taką właśnie decyzję. W przypadku uznanym za niedopuszczalny celowo rezygnujemy z leczenia chłopca, chcąc wykorzystać jego śmierć do ratowania pozostałych chorych⁴⁴⁵.

Chyrowicz wskazuje na istotną różnicę między zasadą podwójnego skutku a doktryną Kamm. Różnicę upatruje w tym, że doktryna potrójnego skutku odnosi się do przynajmniej dwóch działań o trzech skutkach, a nie do jednego działania o dwóch skutkach. Jeżeli cywile po zbombardowaniu nie odbudują zniszczonych budowli, to nie jest to skutkiem działania podmiotu, który podjął decyzję o przeprowadzeniu ataku. Jest to wyłącznie decyzja poszkodowanych w natarciu cywili. Decyzję tę można przewidzieć, ale nie jest ona koniecznym skutkiem nalotu, jest to dalszy skutek wynikający z działania. Podobnie rzecz się ma w przypadku transplantacji: przypuszczalne użycie organów chłopca to decyzja wtórna w stosunku do pierwszej, czyli decyzji o podjęciu leczenia pozostałych pacjentów. Zatem, jak podkreśla Chyrowicz, jest to sekwencja dwóch działań, a nie jednego. Skutek, z powodu którego podejmujemy działanie, nie jest celem bezpośrednim, jest dalszym, choć przewidywanym, skutkiem naszych działań.

⁴⁴⁵ Tamże, 331.

W dalszych rozważaniach Chyrowicz podważa tezę o oryginalności myśli Kamm posługując się przykładem kupca poszukującego dogodnej lokalizacji dla swojego sklepu z alkoholem. Jak już wspomnieliśmy, wybiera on dzielnicę zamieszkałą w znacznej mierze przez osoby uzależnione od napojów wysokoprocentowych, żywiąc nadzieję, że przyniesie mu to oczekiwane zyski. Nadzieja na duże przychody stanowi powód, dla którego zakłada sklep w tym miejscu, niemniej nie jest to zamierzony skutek działania. „Skutek stanowiący powód podjęcia działania wynika zatem z podjętego działania jako swojej przyczyny. Doktryna potrójnego skutku nie polega, wobec powyższego, na odnalezieniu jakiejś nowej relacji w strukturze czynu, przywołuje klasycznie analizowane struktury, nadając im nową terminologię. Zaproponowana przez Kamm doktryna odwołuje się nadto ostatecznie do usprawiedliwiania dopuszczenia mniejszego zła większym dobrem”⁴⁴⁶.

Utylitarystyczna kategoria maksymalizacji korzyści jest odrzucana przez deontologiczne teorie i zupełnie nie brana pod uwagę jako podstawa oceny słuszności czynów, w przeciwieństwie do zasady minimalizowania strat. Utylitarysty wymieniają te zasady zawsze łącznie, zatem dla utylitarysty podstawowym imperatywem moralnym będzie maksymalizowanie korzyści, przyjemności, szczęścia, a minimalizowanie strat, przykrości czy nieszczęścia. Pojawia się zatem pytanie czym różni się postulat minimalizowania strat w ujęciu teorii konsekwencjalnych i niekonsekwencjalnych?

Kategoria maksymalizacji korzyści i minimalizacji strat jest naczelną i samodzielą kategorią w teoriach konsekwencjalnych. Konsekwencjaliści uczynili z niej podstawę wydawania ocen słuszności bądź niesłuszności jakiegoś czynu. Współ z zasadą maksymalizacji korzyści występuje zasada minimalizacji strat, utylitarysta stoi więc na stanowisku, że maksymalizacji korzyści odpowiada minimalizowanie strat. Deontolog przyjmuje za słuszną jedynie zasadę dotyczącą minimalizowania strat, choć i tak jest to swego rodzaju ukłon w stronę konsekwencjalnego rozumowania. Jak podkreśla Chyrowicz, „Dla deontologisty podstawą słuszności działania jest jego natura (wyznaczona celem przedmiotowym treść działania), postulat minimalizowania strat będzie więc jej (słuszności działania) podporządkowany, wtórny względem wierności przyjętym normom. Skoro realizacja tego postulatu wyklucza przekraczanie normy, to minimalizowanie strat w deontologizmie nie będzie się nigdy odnosiło do zła moralne-

⁴⁴⁶ Tamże, 332-333.

go, lecz pozamoralnego”⁴⁴⁷. Deontolog powołujący się na mniejsze zło, będzie miał na myśli zło skutków czynów, nie zaś czyn jako taki. Utylitarystyczne „mniejsze zło” pozwala na zabicie jednej osoby w celu ratowania pięciu innych. Dla deontologa zabójstwo stanowi granicę, po przekroczeniu której minimalizowanie strat byłoby w rzeczywistości ich maksymalizowaniem. Przekroczenie normy „nie zabijaj” dla deontologa jest większym złem, niż strata, której nie udało się zapobiec. Reasumując, podstawowym obowiązkiem utylitarysty jest ściśle trzymanie się zasady o maksymalizacji korzyści i minimalizowaniu strat, natomiast dla deontologa podstawowym obowiązkiem jest przestrzeganie norm, dopiero zaś w drugiej kolejności powinien on zabiegać o przestrzeganie zasady minimalizowania strat.

3.1.3. Prerogatywy sprawcy i waga jego zamiarów

Według większości deontologów moralni sprawcy działania dysponują prerogatywami dającymi możliwość niewykonania słusznych czynów. Teza o prerogatywach sprawcy głosi, że: „Sprawca nie zawsze musi działać tak, aby przyczynić się do maksymalizacji bezstronnie oszacowanego dobra”⁴⁴⁸. Teza ta nie jest centralnym czy definiującym elementem deontologii, niemniej jest ona uważana za wiążącą. Prerogatywy sprawcy, zapewniają podmiotowi swobodę w realizacji celów i stwarzają możliwość „zignorowania pozytywnych norm moralności” pod warunkiem jednak, że nie sprzeniewierzymy się rygorom. Jak podkreśla Saja, etyka stawia przed nami szczytne i ambitne cele wymagające od nas ofiarności, miłosierdzia, heroizmu czy sprawiedliwości. Rekomendowane przez etykę wzorce świętych i bohaterów z jednej strony wzbudzają zachwyty, a z drugiej strony niepewność i drżenie serca, bo sprostanie czynom heroicznym, czy wprost supererogacyjnym, nie jest sprawą łatwą. Nie każdy gotów jest na poświęcenie równe poświęceniu Matki Teresy z Kalkuty czy Korczaka. Prerogatywy sprawcy, zwane również dostępnymi opcjami⁴⁴⁹, dają podmiotowi subiektywny wybór możliwych opcji, nawet jeżeli wybrane przezeń postępowanie nie wpłynie na zwiększenie sumy dobra na świecie. Zatem, jeżeli nasze postępowanie nie łamie deontycznych norm i rygorów, to nie mamy obowiązku poświęcać się dla innych, ratować najuboż-

⁴⁴⁷ Tamże, s. 333.

⁴⁴⁸ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 110.

⁴⁴⁹ Zob. S. Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

szych z ubóstwa, czy dążyć do samodoskonalenia i perfekcji. Działania takie zapewne dla większości są chwalebne i godne naśladowania, niemniej nie traktujemy ich jako naszego obowiązku, którego niespełnienie narażałoby nas na szykany czy sprawiłoby, że uznano by nas za niemoralnych czy złych⁴⁵⁰.

Deontolodzy skupieni na osobie sprawcy działania są zdania, że mamy prawo do realizacji własnych ambicji, rozwijania swoich talentów i nie musimy być skoncentrowani na poświęcaniu naszego życia dla powiększania ogólnej sumy dobra ludzkości⁴⁵¹. Mamy zatem prawo porzucić optymalizację dobra ogółu na rzecz własnego rozwoju, pamiętając jednocześnie, że mamy obowiązek przestrzegać zakazów, które nas obowiązują i zabraniają pewnych działań. Nie można przy tym zapomnieć, że liczne obowiązki moralne wynikają z naszych relacji czy pełnionych ról. Nie powinniśmy skupiać się na maksymalizacji bezstronnego dobra poprzez wpłaty na światowe organizacje pomocowe, podczas gdy jesteśmy dłużnikami swoich przyjaciół, bo to im w pierwszej kolejności zobligowani jesteśmy oddać dług. Priorytetem powinna być dla nas dbałość o interesy nasze, naszych rodzin, przyjaciół i małych społeczności, nie zaś interesy i dobrostan ludzkości. W moim interesie jest, by z własnej woli nie powodować śmierci innych ludzi, nawet wówczas, gdyby skutkowało to miało znacznym zmniejszeniem ilości morderstw na świecie. Mamy bowiem prawo do tego, by bardziej dbać o czystość swojego sumienia, niż zabiegać o maksymalizację szczęścia w społeczeństwie.

Nagel stwierdza, że „jeżeli moje rozważania i roszczenia mojej ofiary mogą się okazać silniejsze niż niebagatelna bezosobowa wartość przyszłych zdarzeń, możemy to wytłumaczyć tylko w jeden sposób: perspektywa sprawcy jest istotna w praktycznym rozumowaniu i nie da się jej podporządkować koncepcji świata jako miejsca, w którym zdarzają się dobre i złe rzeczy, a ich wartość nie zależy od perspektywy”⁴⁵². Jest to powód, dla którego sprawca nie może podejmować pewnych działań bez względu na wartość skutków. Oceny moralne zawsze dotyczą konkretnych działań konkretnych ludzi. Ocenie podlegają wyłącznie czyny zamierzone przez osoby, nie można poddawać ocenie moralnej niezamierzonych działań.

⁴⁵⁰ Zob. A.M. Kaniowski, *Supererogacja*.

⁴⁵¹ Podobnie Susan Wolf w omawianym już artykule *Moral Saints* przyznaje, że życie świętych zorientowane na maksymalizację szczęścia innych, jest jałowe i musi być strasznie nudne.

⁴⁵² T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1997, s. 220, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 115.

Fried zauważa, że absolutne rygory odnoszą się zawsze do konkretnej osoby i zakazują jej pewnych działań. Często świadome i zamierzone działanie, jest wyłącznym czynnikiem wpływającym na możliwość poddania ocenie moralnej danego czynu⁴⁵³. Deontolodzy opierający swe teorie o analizę podmiotu moralnego, zawężają rygory deontyczne do działań zamierzonych. Jak wyjaśnia Saja przyjmują oni następujący tok rozumowania:

- 1) Działanie z definicji jest zamierzoną, celową, mentalną lub fizyczną zmianą, wywołaną przez sprawcę. Zdarzenie jest natomiast zmianą, w której nie bierze udziału celowy zamiar żadnego podmiotu.
- 2) Stany rzeczy oraz zdarzenia mogą podlegać ocenie aksjologicznej, nie zaś moralnej. Jeżeli sprawca nie działa w sposób świadomy i intencjonalny, to możemy mówić jedynie o dobru, złu, użyteczności lub pięknie stanów świata, ale nie o ich słuszności bądź niesłuszności moralnej.
- 3) Ocenom moralnym podlegają wyłącznie działania (np. świadome i zamierzone podpalenie domu); oceny moralne nie mogą być wydawane w stosunku do zdarzeń (np. podpalenie domu w wyniku uderzenia pioruna) czy stanów rzeczy (np. spalony dom).
- 4) Rygory deontyczne, stanowiące rdzeń moralności, dotyczą zatem wyłącznie działań (zamierzonych zdarzeń)⁴⁵⁴.

Jak konstatuje Saja, przedstawiony ciąg myślowy skłania do przyjęcia tezy o istotnej wadze zamiarów, która mówi, że świadomy i dobrowolny zamiar sprawcy ma istotne znaczenie w ocenie moralnej.

W deontologii zogniskowanej na sprawcy czynu na ostateczną ocenę moralną czynu ma wpływ jego intencja, tudzież cel, jaki przyświecał sprawcy. Inaczej ocenilibyśmy postępowanie chłopca, który świadomie ukradł komuś portfel na ulicy, ponieważ chciał kupić nową grę komputerową, a inaczej ocenilibyśmy jego czyn wiedząc, że zrobił to, ponieważ chciał kupić leki chorej matce. Podobne założenie przyjmują zwolennicy teorii cnót, dla których odpowiednia motywacja przesądza o wartości czynu, czyn uznają za słuszny pod warunkiem, że był motywowany cnotą: sprawiedliwością, miłosierdziem, wrażliwością, niesłuszny zaś jeśli przyświecała mu nienawiść, zazdrość czy tchórzostwo. Anscombe, Nagel czy Geach przyjmują jeszcze inne stanowisko: o warto-

⁴⁵³ C. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge: Harvard University Press 1978, s. 20-21.

⁴⁵⁴ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 115-116.

ści czynu decyduje właściwie, bądź niewłaściwie, podjęta procedura myślenia moralnego, która leży u źródeł intencji sprawcy⁴⁵⁵.

3.2. Wady utylitaryzmu

Utylitaryzm jest teorią wciąż cieszącą się dużym zainteresowaniem, mającą duże znaczenie w życiu społecznym. Utylitaryzm jako popularna teoria etyczna jest również często dyskutowana i poddawana krytyce. Problemy i krytyka utylitaryzmu zogniskowane są najczęściej wokół czterech jego głównych cech: sumowania, maksymalizacji, bezstronności i implikacji praktycznych.

3.2.1. Niemoralność utylitaryzmu

Zarzutem, co do którego zgadza się większość krytyków, jest stwierdzenie, że prowadzi on do „moralnie odrażających konkluzji”. Jak przekonuje Alfred Ewing, „zasady utylitarystyczne, jeśli wyciągnąć z nich wnioski logiczne, prowadziłyby do oszukiwania, kłamania i niesprawiedliwych czynów o wiele częściej niż mogłyby to znieść jakikolwiek dobry człowiek”⁴⁵⁶. Natomiast Nagel w artykule *War and Massacre*, analizując kwestie związane z użyciem broni masowego rażenia, ostrzegał, że „jest bardzo istotnym, aby nie stracić zaufania do naszych absolutystycznych intuicji moralnych, gdyż często są one jedyną barierą przeciw otchłani apologii morderstw na wielką skalę forsowanych przez utylitarystów”⁴⁵⁷.

Liczne kazusy przekonują, że „praktyczne implikacje utylitaryzmu są moralnie odrażające”. Za Sąją przedstawię kilka z nich, by pokazać parę form zarzutu o niemoralności utylitaryzmu:

Broń masowego rażenia: Wyobraź sobie, że prowadzisz wojnę po stronie sprawiedliwych. Kampania trwa już kilka lat i ciągnie za sobą wiele ofiar. Twoi naukowcy odkrywają broń masowego rażenia, której rzucenie na terytorium przeciwnika uśmierci setki tysięcy niewalczących: cywilów, jeńców wojennych, personel medyczny, kobiety i dzieci. Zdajesz sobie sprawę, że dokonanie takiego ataku sterroryzuje prze-

⁴⁵⁵ Tamże, s. 116.

⁴⁵⁶ A.C. Ewing, *Ethics*, London: English Universities Press 1953, s.40.

⁴⁵⁷ T. Nagel, *War and Massacre*, w: “Consequentialism and Its Critics”, ed. Samuel Scheffler, s. 51-73, Oxford–New York: Oxford University Press 1988, s. 54.

ciwnika i dzięki temu zakończy pomyślnie wojnę. W przeciwnym wypadku czeka Cię długa kampania, w której zginie dwa razy więcej żołnierzy. Czy powinieneś rozkazać wykorzystanie takiej broni? Wydaje się, że utilitarysta powinien pochwalić takie działanie⁴⁵⁸.

Kozioł ofiarny a lincz niewinnych: Wyobraź sobie, że jesteś szeryfem na Dzikim Zachodzie. W Twoim miasteczku doszło do aktu terroru na niewinnej kobiecie. Wszyscy są przekonani, że uczynili to mieszkańcy sąsiedniej osady. Szykują akt zemsty, w wyniku którego z pewnością zginie kilka osób. W celi w Twoim więzieniu znajduje się drobny złodziejasek. Wiesz, że w tajemnicy przed wszystkimi mógłbyś sprokurować dowody obciążające tego człowieka. Nie wyjdzie to nigdy na jaw. Czy powinieneś poświęcić „kozła ofiarnego”? Oczywiście, że nie, jednak wydaje się, że utilitarysta powinien pochwalić takie działanie⁴⁵⁹.

Przymusowa eutanazja: Wyobraź sobie, że twój ojciec jest śmiertelnie chory i wymaga stałej opieki. Rodzina, zamiast dbać o szczęście swoje i swoich bliskich, z powodu długotrwałej pielęgnacji ojca przeżywa trudności finansowe i emocjonalne. Czy powinieneś wziąć sprawy w swoje ręce i przyspieszyć śmierć ojca, jeśli wiedziałbyś, że będziesz mógł zrobić to w tajemnicy, nie powodując skandalu i nie dając nikomu złego przykładu? Wydaje się, że utilitarysta powinien pochwalić takie działanie⁴⁶⁰.

Maksymalizacja użyteczności a system niewolniczy: Jesteś monarchą absolutnym, który kieruje wyspą Juba. Zdajesz sobie sprawę, że masz tylko dwie opcje zarządzania. W pierwszej z nich, która w sumie przyniesie największe szczęście i dobrobyt dla jej mieszkańców, ustanawiasz 5% obywateli niewolnikami. Są oni nieszczęśliwi, jednak łączna suma szczęścia wszystkich jubańczyków jest wtedy największa. W drugiej opcji walczysz z niewolnictwem, jednak przez to łączna suma szczęścia mieszkań-

⁴⁵⁸ T. Nagel, *War and Massacre*, w: “Philosophy & Public Affairs” 1 (2), 1972, s. 123-144, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 154.

⁴⁵⁹ P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, w: “Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy”, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1981, s. 19-32, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 154.

⁴⁶⁰ R. Brandt, *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: “Morality and the Language of Conduct”, eds. Hector-Neri Castaneda, George Nakhnikian, 1963, s. 109-110, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 153.

ców Twojej wyspy nie będzie tak wysoka. Czy powinieneś maksymalizować szczęście? Utylityzm wydaje się to zalecać⁴⁶¹.

Cierpienie jednego a przyjemność tysięcy: Jesteś odpowiedzialny za telewizyjną transmisję finału meczu pucharowego w piłce nożnej. Widowisko oglądają miliony ludzi, którzy czerpać będą z tego przyjemność jeszcze przez godzinę. Niestety w pokoju transmisyjnym wydarzył się wypadek, w wyniku którego ręka Jana została przygnieciona i nieustannie rażona jest prądem. Jan bardzo dotkliwie cierpi, choć jego zdrowiu i życiu nie zagraża niebezpieczeństwo. Jedynym sposobem skrócenia tortur jest uwolnienie ręki Jana, wymaga to jednak przerwania transmisji na piętnaście minut. Czy powinniśmy uratować Jana, poświęcając przyjemność milionów ludzi? Czy odpowiedź zależy od ilości oglądających widzów? Utylityzm wydaje się zalecać nieratowanie Jana, o ile ilość oglądających widzów jest wystarczająco duża, aby suma ich przyjemności przewyższyła jego cierpienie⁴⁶².

Podobnych przykładów jest wiele więcej i można je mnożyć, niemniej wszystkie opierają się na podobnym schemacie: a) utylityzm zakłada, że osoba X powinna w sytuacji Y dopuszczać się zdrady, kłamstwa, morderstwa itd.; b) intuicja podpowiada, że nie są to godne, ani moralnie słuszne zachowania; c) w przypadku konfliktu intuicji z utylityzmem, należy zrezygnować z teorii utylityzmu, ponieważ intuicja posiada większą wagę epistemiczną niż utylityzm; d) dlatego utylityzm jest niemoralny i należy go porzucić⁴⁶³.

Utylityści podważali każdą z tych przesłanek, by odeprzeć powyższe rozumowanie. Umiarkowani utylityści starli się wykazać, że wbrew tezie o przyzwoleniu na działania niemoralne, zasada użyteczności nie prowadzi do kłamstwa, zabójstwa, kradzieży itp. Radykalni utylityści tezę c) uważają za fałszywą. Radykalni konsekwencjaliści uważają, że jeśli praktyczne implikacje utylityzmu są sprzeczne z potoczną moralnością, to świadczy to wyłącznie przeciwko intuicjom, nie zaś przeciwko teorii.

Etyka musi mieć charakter normatywny, dlatego nawet wbrew myśleniu potocznemu, musi uzasadniać, pochwalać lub piętnować różne zachowania. Krytyka potocznego myślenia jest jej ważną rolą. Przyznanie etyce normatywnego charakteru nie musi

⁴⁶¹ R. Hare, *What is Wrong with Slavery*, w: "Philosophy & Public Affairs", s. 103-121, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 155.

⁴⁶² T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 1998, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 155.

⁴⁶³ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 155-156.

się jednak wiązać z odrzuceniem istotnej wagi intuicji moralnych. Według konsekwencjalistów radykalnych potoczne intuicje moralne nie powinny być w ogóle brane pod uwagę przy ocenie teorii etycznej, co wydaje się jednak zbyt skrajnym stanowiskiem, bowiem żadna teoria etyczna nie powinna zalecać niemoralnych zachowań bez niepodważalnego ich uzasadnienia⁴⁶⁴.

3.2.2. Przeciwno bezstronności utilitaryzmu

Inny problem utilitaryzmu wiąże się z jego bezstronnością. Ta utilitarystyczna cecha zdaje się prowadzić do poważnych kłopotów, ponieważ jak dostrzegają niektórzy krytycy utilitaryzmu niektóre z niemoralnych wniosków wydają się wynikać właśnie z tej cechy. Dla utilitarysty nieistotne jest kto jest kim, na równi liczy się życie i efekty pracy lekarza oraz kłozarda, co potwierdzają trzy następujące tezy:

- 1) Teza o wadze bezstronności: ocena wartości skutków musi być bezstronna, co oznacza, że musi być dokonana w oderwaniu od przekonań czy pragnień podmiotu.
- 2) Teza o uniwersalności: ocena skutków działania musi uwzględniać skutki dla ogółu, czyli wszystkich istot posiadających status moralny.
- 3) Teza o równości statusu moralnego: dobro każdej posiadającej status moralny istoty jest równie ważne.

William D. Ross jako pierwszy poddał krytyce utilitarystyczne pojmowanie bezstronności. Jak zauważa Ross, jeżeli naszym jedynym obowiązkiem jest maksymalizacja dobra, to pytanie komu w pierwszej kolejności powinniśmy go przysparzać nie powinno mieć znaczenia w spełnianiu naszego podstawowego obowiązku. Wydaje się jednak, że to wobec kogo spełniam swój obowiązek ma olbrzymie znaczenie⁴⁶⁵. Co doskonale obrazuje przypadek przytoczony przez Brandt'a *Zapłata za pracę*: „Wyobraź sobie, że jesteś pracodawcą zatrudniającym młodzieńca, który po wykonaniu swojej pracy zgłosił się do ciebie po wypłatę. Czy powinieneś, zgodnie z umową, przekazać mu należną sumę? Oczywiście, że tak. Jednak utilitaryzm zalecałby to jedynie wtedy, gdyby

⁴⁶⁴ Tamże, s. 64-65.

⁴⁶⁵ W.D. Ross, *The Right and the Good*, ed. Philip Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press 2007, s. 22.

nie istniała inna forma uszczęśliwienia ludzkości. A ponieważ istnieje, powinienesz przekazać te pieniądze np. na ratowanie życia głodujących”⁴⁶⁶.

Intuicja oraz potoczna moralność podpowiadają nam, że relacje z innymi osobami powinny odgrywać znaczącą rolę przy ocenie skutków naszych działań. Przeciwnie do tezy o równości statusu moralnego, życie, preferencje, upodobania i poglądy moje, mojej rodziny, bliskich i znajomych mają dla mnie o wiele większe znaczenie niż preferencje i poglądy osób mi obcych. Każdego z nas wiążą jakieś relacje rodzinne, zawodowe, przyjacielskie. Wydaje się, że istnieją ważniejsze obowiązki wynikające z łączących nas relacji, takich jak np. pracownik – pracodawca, niż bezstronna, chłodna kalkulacja. Oczekujemy od pracodawcy, że wypłaci wynagrodzenie swojemu pracownikowi, nawet jeśli ten przeznaczy te środki na mało szczytne cele. Samuel Scheffler wyciąga następujący wniosek: jeśli jest prawdą, że ludzie nie mogą być zobowiązani moralnie do działań, którym nie są w stanie podołać, to pełna bezstronność również nie jest ich moralnym zobowiązaniem⁴⁶⁷.

3.2.3. Utylitaryzm wyniszcza sprawcę alienując go od sensu życia

Kolejny zarzut uderzający w bezstronność utilitaryzmu sformułował Bernard Williams⁴⁶⁸. Wskazuje on, że koncepcja ta stoi w sprzeczności z ludzką psychiką i stawianymi przez nią wymaganiami dotyczącymi poczucia sensu własnego życia⁴⁶⁹. Przykładem problemu utraty sensu życia pod wpływem utilitaryzmu jest John Stuart Mill, który całą swoją działalność podporządkował największemu szczęściu dla jak największej liczby osób, co jak się wydaje było przyczyną głębokiej depresji⁴⁷⁰, którą pokonał

⁴⁶⁶ R. Brandt, *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: “Morality and the Language of Conduct”, eds. Hector-Neri Castaneda, George Nakhnikian, Detroit, Wayne State University Press 1963, s.109-110

⁴⁶⁷ S. Scheffler, *Human morality*, New York: Oxford University Press 1992, s. 59.

⁴⁶⁸ B. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, w: “Utilitarianism. For and Against”, eds. John Jamieson Carswell Smart, Bernard Williams, Cambridge: University Press 1973, s. 116-117.

⁴⁶⁹ Zarzut ten podzielają również tacy filozofowie jak Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. Andrzej Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia 2009, s. 43; czy Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. Jarosław Marecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2006, s. 381-383.

⁴⁷⁰ J.S. Mill, *Autobiografia*, tłum. Mieczysława Szczera, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza 1946, s. 100.

dopiero po kilku latach. Pozostał on jednak wierny utylitaryzmowi, ale już z nieco większym dystansem podchodził do teorii Benthama uchylając się także przed autorytetem swego ojca, Jamesa Milla. Krytycy utylitaryzmu podnoszą, że los Milla może podzielić każdy, kto bezwiednie będzie realizował nakazy tej koncepcji, która alienuje człowieka od najważniejszych życiowych spraw. Williams pisał: „Byłoby absurdem żądać od (...) człowieka, aby zrezygnował on z własnych projektów i decyzji i uznał jako wiążącą decyzję, która wynika z utylitarystycznej kalkulacji, gdy zauważymy, że suma sieci użyteczności w części wyznaczana jest przez projekty innych. Oznaczałoby to wyalienowanie go w dosłownym sensie od jego działań i, w jego własnym przekonaniu, źródła jego działań. Byłoby to wtłoczeniem go w kanał pomiędzy – z jednej strony na wejściu – projektami wszystkich osób, w tym jego, z drugiej zaś na wyjściu optymalizacją skutków decyzji; podejście takie lekceważy jednak to, że jego projekty i jego decyzje muszą być postrzegane jako działania i decyzje płynące z projektów i postaw, z którymi w najwyższym stopniu jest on identyfikowany. Jest to więc, w najbardziej literalnym sensie, atak na jego integralność”⁴⁷¹.

Jeżeli tak jak Williams przyjmiemy, że utylitarysta zmuszony jest kierować się wyłącznie bezstronną życzliwością negując wszelkie inne motywacje, to jest on pozbawiany również sensu i celu własnego życia. Utylitarysta nie może stawiać własnych celów, wartości i planów wyżej niż cele, wartości i plany innych. Teza o wadze bezstronności zmusza utylitarystę „do stania obok własnego życia” nakazując postawę co najmniej neutralną wobec własnych aspiracji i spraw. Kymlicka zauważa, że wartościowe życie to takie, które jest ukształtowane przez osobiste działania nadające mu kierunek. Działania przez nas podejmowane w danym momencie mają sens dzięki obranemu wcześniej celowi. Utylitarysta zaś jest zobowiązany działać zgodnie z zastanymi okolicznościami, z nastawieniem na maksymalizację bezstronnie ocenianej użyteczności. Pozostaje tu zatem niewielki margines na decydowanie o własnym życiu i kierowanie nim w zgodzie z ustalonymi przez siebie celami⁴⁷². Wydaje się, że trudno byłoby znaleźć osobę, która byłaby w stanie traktować interesy swoje i swoich bliskich na równi z interesami osób jej obcych. Utylitarysta zaś zmuszony jest do rezygnacji ze swoich dążeń, marzeń, pragnień, a nawet z własnej woli. Utylitarysta w imię użyteczności jest bowiem uzależniony od decyzji innych, co obrazuje przytoczony przez Saję ka-

⁴⁷¹ B. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, s. 116-117.

⁴⁷² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. Andrzej Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia 2009, s. 43.

zus pt. *Propozycja terrorysty*: Szkoła, w której uczysz, została napadnięta przez terrorystów. Grożą, że jeśli nie uśmiercisz własnymi rękoma jednego niewinnego ucznia, zabiją 10 innych osób. Jeśli zgodzisz się współpracować, zginie tylko jedna ofiara. Ponieważ podobne ataki miały miejsce już wcześniej, wiesz, że propozycja terrorystów nie jest blefem. Czy powinieneś pójść na współpracę? Wydaje się, że utylityzm zaleca takie działanie⁴⁷³. Opinia i własne przekonania utylitysty nie mają tu znaczenia. Jego działanie powinno być nakierowane na optymalizację skutków, które w tym przypadku są determinowane przez innych. Podmiot moralny traci tym samym swoją autonomię, przestaje być wolny, a jego działania koncentrują się na skutkach, niezależnie od tego, czy w jego opinii są one godziwe, czy też nie.

3.2.4. Utylityzm a naganne preferencje

Teza o wadze bezstronności jest niekiedy atakowana jeszcze z innej perspektywy. Utylityści zgodni są co do twierdzenia, że bezstronność zmusza do oceny wartości skutków bez angażowania w moralne oceny. Czyn jest oceniany jako słuszny, „jeśli maksymalizuje szczęście lub spełnienie preferencji, które same w sobie nie podlegają wcześniejszym ocenom moralnym”⁴⁷⁴. Przeprowadzając kalkulację użyteczności, powinniśmy wszystkie preferencje traktować jako neutralne, może się wówczas okazać, że im więcej osób odczuwa satysfakcję z krzywdzenia innych, tym ich działania będą mniej naganne pod względem moralnym. Niemniej nasza intuicja podpowiada, że jeśli wyrządzanie krzywdy innym przynosi komukolwiek satysfakcję, to jest to bardziej, a nie mniej odrażające, jak słusznie zauważa Kymlicka⁴⁷⁵.

Co więcej, utylityzm to teoria właściwa dla rządów większości, która dzięki utylityzmowi wprowadzać może dyskryminujące zasady. Jeżeli okazałoby się, że większość jakiegoś społeczeństwa lub społeczności nie godzi się np. na to, by w ich kraju, czy w ich okolicy zamieszkiwali homoseksualiści lub innowiercy wówczas, w oparciu o zasady utylityzmu, będący w mniejszości, nie mieliby możliwości udowodnienia, że ich prawa są łamane, a oni sami są traktowani w sposób niemoralny. „Jeśli po prostu podliczymy głosy bądź przeprowadzimy badania opinii publicznej, okaże

⁴⁷³ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 155.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 160.

⁴⁷⁵ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 47-48.

się zapewne, że przeciwnicy praw dla homoseksualistów są liczniejsi niż ich zwolennicy. (...) Proste zastosowanie utylitarne rachunku, jak się wydaje, dostarczy raczej wsparcia większości niż domagającej się praw mniejszości”⁴⁷⁶.

Zakładając, że etyka to racjonalna dyscyplina, uznajemy również, że jej treści podlegają sądom, ocenom i racjonalnym uzasadnieniom i, jak wskazuje Hurley, każdy rozumny człowiek, który zapozna się z argumentacją etyczną, powinien posiadać również wystarczające podstawy, by postępować moralnie słusznie⁴⁷⁷. Wszyscy zwolennicy koncepcji ufundowanych na teoriach racji praktycznych przekonują, że każda racjonalnie myśląca osoba znajdzie powód, by postępować moralnie słusznie. Moralność potoczna zdaje się również przyjmować takie przekonanie, które jednak stawia utylitystom nie lada wyzwanie. Niejeden z nas posiada bowiem większą motywację, by przyczynić się do powiększania dobra swojego i swoich bliskich, niż dobra ogółu. Wydaje się zatem, że racje do działania promowane przez utylityzm nie są wystarczające. Dobro osób nam najbliższych jest dla nas ważniejsze niż dobro osób nam obcych, nawet jeżeli posiadamy pewne przekonania, że powinniśmy dbać o dobro ogółu, to może się okazać, że nasze powody do działania nie będą na tyle silne, by działać w zgodzie z bezstronnymi racjami utylityzmu. Jeżeli zgodzimy się z utylitystami, że powinniśmy zabić jedną osobę w celu ratowania dziesięciu innych, to z dużą dozą prawdopodobieństwa znajdziemy silniejsze powody, by tego nie robić⁴⁷⁸. Racje zogniskowane na sprawcy działania są zazwyczaj dużo silniejsze niż te, które są podmiotowo neutralne. Fakt ten stanowi poważny zarzut przeciwko utylityzmowi, który, jak wskazuje Hurley, staje przed następującym dylematem: jeżeli utylityzm dobrze ustanawia nasze obowiązki, to moralność nie może być dla nas nadrzędnym autorytetem, jeśli jednak moralność cieszy się takim autorytetem, wówczas oznacza to, że utylityzm jest błędny⁴⁷⁹.

3.3. Argumenty przeciwko sumowaniu

Sumowanie to jedna z najpopularniejszych cech utylityzmu. Przytoczone w poprzednim podrozdziale kazusy bazują na kalkulacji i tezie o sumowaniu dóbr. Teza

⁴⁷⁶ Tamże, s. 69.

⁴⁷⁷ P. Hurley, *Beyond Consequentialism*, New York: Oxford University Press 2009, s. 181-183.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 91-93.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 100-102.

o arytmetyzacji myślenia moralnego mówi, że „skutkom, które są moralnie istotne, można przypisywać wartości liczbowe oraz można stosować na nich podstawowe działania matematyczne”. Zaś teza o sumowaniu dóbr głosi, że „w celu określenia globalnych skutków jakiejś opcji należy zsumować rezultaty jej wprowadzenia w życie dla poszczególnych, pojedynczych, konkretnych istot posiadających status moralny”⁴⁸⁰.

Jak podkreśla Saja, niektórzy przeciwnicy utilitaryzmu w cechach tych upatrują źródła niemoralności tej koncepcji. Zdaniem Nagela, przez wprowadzenie kalkulacji życia deklasujemy ludzi i sprowadzamy ich wyłącznie do roli przedmiotu, którego kalkulacja ta ma dotyczyć. Wzbudza to przekonanie, że życie ludzkie jest jedynie przedmiotem zimnej, społecznej rachuby⁴⁸¹. Przytoczone tezy generują również inne zarzuty. Pierwszy odnosi się do nadmiernych wymagań epistemicznych względem sprawców, drugi zaś dotyczy założenia przeliczalności nieprzeliczalnych dóbr.

3.3.1. Utilitaryzm jako teoria nadmiernych wymagań epistemicznych nakładanych na sprawców działania

Wydaje się, że każdy zwolennik utilitaryzmu, który podejmuje się rozwiązania problemów etycznych, musi wykazać się znajomością i umiejętnością zastosowania bardzo skomplikowanej wiedzy z dziedziny teorii decyzji, by poprawnie przeprowadzić rachunek użyteczności. Myślenie utilitarystyczne dalekie jest od intuicyjnego wartościowania działań czy stosowania nieskomplikowanych reguł. W świetle utilitaryzmu rozwiązywanie problemów jest o wiele bardziej skomplikowane i wymaga fachowej, ale także empirycznej wiedzy. W celu bowiem przypisania odpowiedniej wartości szczęścia poszczególnym stanom świata, należy najpierw zdobyć wiedzę o wszystkich podmiotach, których nasze działanie będzie w jakiś sposób dotyczyć. Każdy sprawca musi zatem wiedzieć, co będzie odczuwała osoba dotknięta konsekwencjami jego działania, by móc poznać i ocenić wartość alternatywnych działań. Bentham rozróżnił siedem jakości przyjemności, do których zaliczył rozciągłość, płodność, pewność, intensywność, czystość, bliskość i czas trwania; rozpoznał także trzydzieści dwie okoliczności oddziałujące na doświadczenie przyjemności lub przykrości, mogą to być według niego np. płeć, wrażliwość, zdrowie, czy rasa; wyróżnił wreszcie czternaście rodzajów

⁴⁸⁰ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 164.

⁴⁸¹ T. Nagel, *War and Massacre*, w: “Consequentialism and Its Critics”, ed. Samuel Scheffler, Oxford–New York: Oxford University Press 1988, s. 57.

przyjemności i dwanaście rodzajów przykrości. Uwzględnienie tych informacji jest niezwykle istotne przy ocenie skutków naszych działań.

Dodatkowe dane, jakie utilitarysta powinien uwzględnić w rachunku użyteczności, dotyczą poziomu szczęścia osób dotkniętych naszym działaniem, ich predyspozycji do adaptacji do zmieniających się warunków, ich przekonania, wpływające na odczuwanie przez nich szczęścia, a także okoliczności, w jakich osoby odczuwają szczęście i w jakich się znajdują, a które mogą ulec zmianie po dokonaniu przez nas jakiegoś działania. Jak zauważa Saja, „prosty rachunek szczęścia przekształca się więc w wielowymiarową teorię użyteczności”⁴⁸².

Jak się zatem okazuje, utilitarysta powinien posiadać złożoną wiedzę również w dziedzinie ogólnej psychologii szczęścia, by móc poprawnie ocenić wpływ naszego działania na stan innych osób. Musi wykazać się wiedzą na temat opcjonalnych konsekwencji działań, musi być przewidującą, racjonalną, zimno rachującą maszyną. Wraz z licznymi wymogami stawianymi przez utilitaryzm, rodzi się retoryczne pytanie: czy jest możliwe, by w rzeczywistych warunkach podołać im wszystkim? Czy jest możliwe przewidzenie wszystkich skutków działania w ekstremalnych sytuacjach wymagających działań supererogacyjnych? Czy przeciętny człowiek w krótkim czasie jest w stanie wyliczyć i przewidzieć wszystkie skutki wszystkich opcjonalnych działań?

3.3.2. Wymóg przeliczania nieprzeliczalnych dóbr

Niektórzy krytycy utilitaryzmu przekonują, że zakłada on możliwość przeliczania dóbr nieprzeliczalnych traktując życie ludzkie, szczęście, czy inne dobra tak, jak pieniądze. Jak przekonuje Saja, jednym z powodów, dla których nie powinno się przeliczać niektórych skutków jest „przyjęcie niewspółmierności pluralnych dóbr”. Wartości są niewspółmierne, gdy nie dają się ze sobą zestawić jako sobie równe lub jeśli żadna nie jest lepsza od drugiej⁴⁸³. Niewspółmierność wskazuje na brak narzędzi, za pomocą których można by było odmierzać wartości, lub za pomocą których można by było stwierdzać brak możliwości ich porównania. Tomas Nagel i Bernard Williams są zdania, że niewspółmierność wartości i dóbr skutkuje ich nieporównywalnością, co z kolei

⁴⁸² K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 166.

⁴⁸³ Por. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press 1988, s. 322; K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 166.

prowadzi do nierozstrzygalności konfliktów wartości. Zdaniem Williamsa nie istnieje wartość, do której można by było zawsze się odwołać, przez co nie da się w sposób racjonalny rozstrzygnąć żadnego konfliktu wartości⁴⁸⁴. Nagel stoi zaś na stanowisku, że różna geneza wartości stoi na przeszkodzie powiązania ich w jeden spójny system. Konflikty i wartości, które powstają poprzez obrane przez nas różne perspektywy postrzegania świata, nie mogą być zniesione⁴⁸⁵.

Utylityści, którzy przyjmą pluralizm wartości, muszą także przyjąć, że kalkulacja skutków obciążona będzie nieprzewidywalnymi komplikacjami⁴⁸⁶. Brak jednej komparatywnej skali nie oznacza niemożności porównań różnych dóbr czy racji. Jak podkreśla Saja, David Ross uznający cnotę i przyjemność za niewspółmierne, stwierdził wyłącznie niemożność przyłożenia do nich ilorazowej skali, którą posługuje się utylitaryzm⁴⁸⁷. Niemożność zastosowania skali ilorazowej nie eliminuje jednak możliwości porównywania przy użyciu skali porządkowej. James Griffin przekonuje, że wartości można porównywać, posługując się terminami takimi jak „bardziej”, „mniej”, „równy”. Niewspółmierność wartości, jak pisze Schaber, nie może być elementem decydującym o nierozstrzygalności konfliktu niewspółmiernych opcji, które też muszą być symetryczne⁴⁸⁸. W sytuacji takiej powinniśmy szukać pomocniczych racji, które byłyby przydatne przy dokonywaniu wyboru jednej z opcji. Niewspółmierność wartości nie musi być jednoznaczna z nieporównywalnością, a porównywanie nie musi być równoznaczne z redukcją wartości do wspólnej cechy⁴⁸⁹.

Utylityści nie są jednak skłonni do przyjęcia drogi odparcia problemu porównywania dóbr. Odrzucenie możliwości stosowania utylitarystycznej skali ilorazowej eliminuje również możliwość sumowania różnych dóbr, takich jak życie, miłość, czy przyjemność. Przyjęcie koncepcji dobrostanu, rozumianej jako spis niewspółmiernych obiektywnych dóbr, oznacza rezygnację z tezy o arytmetyzacji myślenia moralnego.

⁴⁸⁴ B. Williams, *Konflikt wartości*, w: „Ile wolności powinna mieć wola?”, tłum. Tadeusz Baszniak, Tomasz Duliński, Michał Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 122-125.

⁴⁸⁵ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. Adam Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 161-176.

⁴⁸⁶ Zob. B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997.

⁴⁸⁷ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 167.

⁴⁸⁸ P. Schaber, *Are There Insolvable Moral Conflicts?*, w: “Practical Conflicts. New Philosophical Essays”, eds. Peter Baumann, Monika Betzler, New York: Cambridge University Press 2004, s. 288-289.

⁴⁸⁹ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 167.

W praktyce oznacza to, że skutki nie będą podlegały działaniom matematycznym i nie będzie im można przypisywać wartości liczbowych, co znosi również tezę o sumowaniu.

Niektórzy deontolodzy sądzą, że fałsz tezy o arytmetyzacji dóbr nie dotyka tylko pluralnych dóbr. Saja przytacza przykład sześciu rozbitków znajdujących się na dwóch wyspach, na jednej wyspie znajduje się pięć osób, na drugiej zaś tylko jedna. My dysponujemy jedną tratwą ratunkową zdolną pomieścić pięciu rozbitków. Wiemy, że nie uda nam się podpłynąć do obu wysp. Wiele osób, także utylityści, stojąc przed wyborem: uratować jedno życie czy pięć, jest przekonanych, że należy uratować liczniejszą grupę osób. Gertrude Anscombe i John Taurek przekonują jednak, że życie pięciu osób jest równoważne życiu jednej osoby – opcje pozostają symetryczne⁴⁹⁰. Życie każdej osoby jest tak samo wartościowe⁴⁹¹. Uratowanie większej liczby osób może być racją decydującą o wyborze liczniejszej grupy, niemniej nie musi to być racja wiążąca. Jak relacjonuje Saja, Taurek nie znajduje wytłumaczenia dla tezy jakoby śmierć pięciu osób była zdecydowanie gorsza niż śmierć jednego człowieka. Proponuje zatem, by o losie rozbitków decydowało raczej losowanie niż sumowanie ilości osób. Metoda ta jest według Taureka bardziej sprawiedliwa, jako że daje wszystkim równe szanse⁴⁹².

Podobne stanowisko przyjmuje Barbara Chyrowicz, według której deontolog nie może się kierować przy wyborze tak zwanym mniejszym złem, ponieważ kategoria ta zakłada wymierność zła i stwarza możliwość jego minimalizowania. Zło wymierne ma charakter pozamoralny, zaś moralne zło jest niewymierne, jako że odnosi się do wartości działania i polega na przekroczeniu słusznej normy. Chyrowicz proponuje wprowadzenie rozróżnienia między rozwiązaniem moralnie dobrym a optymalnym. Przekonuje, że moralnie niesłuszny czyn może wytwarzać optymalne skutki⁴⁹³. Wybór między uratowaniem jednego lub pięciu rozbitków jest wyborem moralnie neutralnym. Obowiązek wyboru tej, a nie innej grupy, może wynikać z innych naszych obowiązków względem osób ratowanych w pierwszej kolejności. Mogą to być np. obowiązki rodzicielskie lub zawodowe. Jako rodzice mamy prawo i obowiązek ratować w pierwszej kolejności wła-

⁴⁹⁰ G.E.M. Anscombe, *Who is Wronged?*, *The Oxford Review* 5, 1967, s. 16-7, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 168.

⁴⁹¹ J.M. Taurek, *Should the Numbers Count?*, w: "Philosophy & Public Affairs" 6 (4) (July 1) 1977, s. 300-307, za: K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 168.

⁴⁹² Tamże, s. 303-310.

⁴⁹³ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków: Znak 2008, s. 377.

sne dziecko, bez względu na to, w której grupie się ono znajduje. Jeżeli zaś bylibyśmy zawodowymi ratownikami, wówczas na podstawie zobowiązań zawodowych i regulaminów bylibyśmy zobowiązani ratować grupę liczniejszą. „(...) relacja bliskości nie jest moralnie obojętna, osoby nam bliskie mają większe prawo do tego, by nasze działanie było pierwszorzędnie skierowane właśnie ku nim⁴⁹⁴. Jeśli z żadną z osób znajdujących się na obu tratwach nic ratownika nie łączy, to jego wybór jest w istocie wyborem pomiędzy jedną a drugą grupą rozbitków, ich liczba jest kwestią wtórną. Nie twierdzę, że nieważną⁴⁹⁵”.

3.4. Krytyka idei maksymalizacji

Jedną z ważniejszych cech utylityzmu jest idea maksymalizacji, która jest jednocześnie szeroko krytykowana. Teza maksymalizacji mówi, że czyn jest słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy realizuje najlepszą opcję spośród alternatywnych opcji wyboru. Każdy inny czyn jest niesłuszny.

3.4.1. Utylityzm wymaga od nas zbyt dużo

Zarzut zbyt wysokich wymagań moralnych jest jednym z najpoważniejszych zarzutów przeciwko utylityzmowi, najczęściej kierowanym w stosunku do utylityzmu czynów⁴⁹⁶. Jeżeli przyjmujemy założenie, że czyn jest słuszny dlatego, że jest najlepszym czynem spośród możliwych dostępnych opcji postępowania, to okaże się, że każdy inny czyn, który nie będzie wnosił największej ilości szczęścia dla jak największej liczby ludzi, musi być uznany za niesłuszny. Wydaje się jednak, że wymaganie takie jest niedorzeczne. Niemal każde działanie, które z punktu widzenia intuicji będzie oceniane

⁴⁹⁴ Por. R. Spaemann, *Szczęście i życzliwość*, tłum. J. Merecki, Lublin: RW KUL 1997, s. 148-149.

⁴⁹⁵ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków: Znak 2008, s. 356-357.

⁴⁹⁶ Problem ten dostrzegali i rozważali już tacy filozofowie jak: W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, by William Godwin. In *Two Volumes*, Dublin 1793, s. 325; H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan 1907, s. 87, 434, 492, 499; czy J.S. Mill, *Utylityzm*, w: “Utylityzm. O wolności”, tłum. Amelia Kurlandzka, Warszawa: PWN 1959, s. 22-27. Waga zarzutu jest duża skoro doczekał się on także osobnych publikacji książkowych: T. Mulgan, *The Demands of Consequentialism*, Oxford: Oxford University Press 2005; T. Chappell (ed.), *The Problem of Moral Demandingness. New Philosophical Essays*, Hampshire–New York: Palgrave Macmillan 2009.

jako słuszne, w oczach utylitarysty okaże się być działaniem niewystarczającym. Z perspektywy tezy maksymalizacji działamy niemoralnie, gdy kupujemy nowe książki, podczas gdy pieniądze te powinniśmy przeznaczyć na budowę szkoły w jakimś afrykańskim biednym kraju; gdy działamy w wolontariacie i wyprowadzamy psy ze schroniska na spacer „marnotrawimy” swój czas, bo powinniśmy raczej przeznaczyć go na pomoc osobom z krajów rozwijających się; studiujemy filozofię zamiast medycyny. Przykłady zachowań ocenianych z perspektywy maksymalizacji jako niemoralne można mnożyć. W praktyce niemal każde podjęte przeze mnie działanie będzie dla utylitarysty niewystarczające, a przez to nieetyczne. Idea maksymalizacji jest niezwykle wymagająca, a sprostanie jej wymogom żąda ogromnych poświęceń, nawet jeśli korzyść przypadająca na jedną osobę będzie niewielka, ale suma tej korzyści przewyższy poniesione przez nas koszty. Obowiązek maksymalizacji ciąży na nas nawet wówczas, gdy inni dyspensują się od maksymalizacji szczęścia ogółu.

3.4.2. Czy utylitaryzm rozróżnia rodzaje obowiązków?

Filozofia moralności przez długi czas rozróżniała obowiązki właściwe, czy inaczej doskonałe, oraz obowiązki szerokiego zobowiązania, czyli niedoskonałe. Obowiązki właściwe, dzięki Phillipie Foot, zyskały również miano obowiązków negatywnych⁴⁹⁷, co zapewne wiązało się z tym, iż wyrażane są głównie w formie zakazów mówiących nam o tym, czego nam nie wolno kategorycznie czynić: „nie kłam”, „nie kradnij”, „nie zabijaj” itp. Obowiązki te powinny być zawsze przez nas respektowane i możemy żądać, by inni również ich przestrzegali, w przeciwieństwie do obowiązków pozytywnych, zwanych również niedoskonałymi lub obowiązkami szerokiego zobowiązania, które nie mogą być przedmiotem roszczeń kogokolwiek w stosunku do nas, choć zobowiązują nas one do pewnych działań. Ich niedoskonałość polega głównie na tym, że nie określają one okoliczności, w których muszą być realizowane, a co za tym idzie mogą się zdarzyć takie sytuacje, w których będziemy się mogli od nich dyspensować. Obowiązki niedoskonałe zostawiają nam możliwość wyboru sytuacji, w jakich chcemy ich dopełnić. Związane są one z prerogatywami podmiotu. Wiemy, że mamy obowiązek pomagania, ale jednocześnie mamy możliwość podjęcia decyzji w jakiej formie, komu

⁴⁹⁷ P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, w: “Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy”, Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1981, s. 27.

i gdzie chcemy pomagać, nikt od nas nie może żądać wypełnienia tego obowiązku w stosunku do konkretnej osoby. Sposobów niesienia pomocy jest bardzo dużo, trudno byłoby sobie wyobrazić, by ktokolwiek mógł perfekcyjnie sprostać wszystkim pozytywnym zaleceniom moralnym; dlatego obowiązki niedoskonałe, choć obligują nas do pewnych działań, to zostawiają nam możliwość decydowania.

Utylityści przewidują jednak tylko jeden rodzaj obowiązków, mianowicie obowiązek maksymalizacji dobra. Jak podkreśla Saja, obowiązek ten nie zalicza się ani do obowiązków doskonałych, które wyrażają rygory deontyczne, ani też nie wpisuje się w obowiązki niedoskonałe, które związane są z istnieniem prerogatyw podmiotu. Utylityzm nie zezwala na odstępianie od maksymalizacji szczęścia, na co zezwalają obowiązki niedoskonałe, a obowiązek maksymalizacji szczęścia zmusza podmiot do dużych poświęceń, co jest sprzeczne z obowiązkami doskonałymi⁴⁹⁸.

3.4.3. Problem nadmiernych żądań utylitaryzmu

Utylitystyczny obowiązek maksymalizacji dobra stanowi barierę, która nie pozwala na uznanie potocznego przekonania o istnieniu czynów nadobowiązkowych. Kaniowski już w tytule swojej książki stwierdza, że supererogacja jest zagubionym wymiarem etyki⁴⁹⁹. Wydaje się, że większość osób jest przeświadczona, że istnieją takie działania, które chwalebnie jest podejmować, ponieważ przynoszą one nader wartościowe skutki, ale jednocześnie nie pociągają za sobą moralnej odpowiedzialności za dyspensowanie się od nich. Kaniowski podaje długą, ale trafną definicję czynów chwalebnych, gdzie stwierdza, że „podstawową właściwością uczynku supererogacyjnego, co do której istnieje daleko idąca zgoda pomiędzy współczesnymi obrońcami pojęcia supererogacji – choć nie zawsze cecha ta wymieniana jest *explicite* – polega na tym, iż jest to uczynek przysparzający drugiej osobie pewnego dobra lub też chroniący (jedną bądź wiele osób) przed doznaniem zła lub pomniejszający zło już doznane; krótko mówiąc uczynek supererogacyjny to uczynek pociągający za sobą pozytywne skutki dla innych, związane zaś z danym uczynkiem ewentualne negatywne skutki (krzywdy bądź ryzyko) mogą spadać na sam podmiot podejmujący się tego czynu, nie zaś na osoby

⁴⁹⁸ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 171.

⁴⁹⁹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja: zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*.

trzecie. Dla uczynku supererogacyjnego charakterystyczna jest zatem asymetria pomiędzy podmiotem moralnego działania a drugim, jako że postępowanie czy uczynek podmiotu nie jest dyktowany przez zasadę, która z zewnątrz nakładałaby na drugiego zobowiązanie do takiego samego uczynku czy postępowania względem pierwszego podmiotu. Drugą właściwością uczynku supererogacyjnego jest kolejna asymetria: pomiędzy spełnieniem uczynku i jego zaniechaniem: spełnienie godne jest pochwał i stanowi zasługę, niespełnienie nie uzasadnia zaś i nie pociąga za sobą konieczności napiętnowania czy udzielenia nagany⁵⁰⁰. Zatem zgodnie z tą definicją bohaterowie i moralni święci to ludzie poświęcający znacznie więcej niż nakazuje im to obowiązek. Jeżeli jednak przyjmujemy zasadę maksymalizacji, to okaże się, że w każdej sytuacji mam obowiązek wybrać najlepszą dostępną opcję działania, nie ma tu więc miejsca na działania supererogacyjne. Co więcej, wydaje się, że zasada maksymalizacji ruguje czyny chwalebne, w jaki bowiem sposób mogę wybrać czyn bardziej chwalebny, niż nakazuje to moralny obowiązek?⁵⁰¹.

Barry Curtis wystąpił z jeszcze inną, dość osobliwą koncepcją. Trafnie zauważa on, że „Z aktami supererogacji (...) związane są zazwyczaj znaczne koszty oraz duże ryzyko dla działającego podmiotu”⁵⁰². W swoich analizach wychodzi od pytania: „Jak daleko trzeba się posunąć w samopoświęceniu i narażaniu na niebezpieczeństwo, ażeby spełniony został uczynek supererogacyjny?”. Punktem początkowym i zarazem końcowym supererogacji jest w jego przekonaniu punkt, gdzie „koszta i ryzyko, jakie podmiot ściąga na siebie w sposób zamierzony, są z grubsza tak samo znaczne, jak wartość celu”. Supererogacja plasuje się pomiędzy zachowaniem ocenianym jako moralnie bezsensowne (*the foolish*), a zachowaniem moralnie nakazanym (*the morally required*). By określić, jak się do siebie mają koszty i ryzyko, związane z danym działaniem oraz moralna wartość celu realizowanego przez to działanie, trzeba przeprowadzić należytą kalkulację. „Jeśli koszty i ryzyko są wyraźnie małe, to działanie jest moralnie wymagane; jeśli natomiast są nader znaczne, to działanie jest głupie czy niemądre. Lecz jeśli koszty i ryzyko są z grubsza tak samo duże, jak moralna wartość celu, to podmiot uczynił coś,

⁵⁰⁰ Tamże, s. 386-387.

⁵⁰¹ M. Byron, *Introduction*, w: “Satisficing and Maximizing. Moral Theorists on Practical Reason”, ed. Michael Byron, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 9.

⁵⁰² B. Curtis, *The Supererogatory, the Foolish and the Morally Required*, w: “Journal of Value Inquiry”, vol. 15, 1981, s. 311.

co jest «ponad i poza tym, do czego wzywa obowiązek»⁵⁰³, przekonuje Curtis. Podobną koncepcję swoistej buchalterii przedstawił również Richard Sikora, który proponuje kalkulację własnego poświęcenia i korzyści przysporzonej innym, zgodnie z którą utilitaryzm może się obyć bez pojęcia supererogacji. W myśl propozycji Sikory, „działanie dla dobra innych jest uprawnione, ale staje się też obowiązkiem wówczas, gdy stosunek tego, co zyskują inni, w porównaniu ze stratą własną jest dostatecznie wysoki”⁵⁰⁴.

3.4.4. Strategie obrony przed nadmiernymi żądaniami utilitaryzmu

Dla zobrazowania problemu nieograniczonych żądań utilitaryzmu posłużymy się znanym przykładem wprowadzonym przez Bernarda Williamsa. Jim to botanik prowadzący swe badania w Afryce Południowej. Pewnego dnia Jim znalazł się na głównym placu małego miasteczka, gdzie miała się odbyć egzekucja. Pod ścianą stało dwudziestu związanych i przerażonych Indian, do których mierzyli żołnierze, dowodzeni przez grubasa w randze kapitana imieniem Pedro. Dowódca, po wnikliwym przesłuchaniu Jima, daje wiarę, że ten jest cudzoziemcem i znalazł się tu przypadkiem, prowadząc badania botaniczne. Kapitan wyjaśnił badaczowi, że w miasteczku doszło do protestów antyrządowych, które należało stłumić, a w celu zniechęcenia tubylców do przyszłych manifestacji, zebrano grupę losowo wybranych mieszkańców, którzy zostaną straceni. Obcokrajowcy rzadko zapuszczali się tak daleko, dlatego wizyta Jima stała się dla miasteczka ważnym wydarzeniem, które Pedro postanowił uczcić. Przyjął więc Jima z honorami, by po chwili złożyć mu nieoczekiwaną ofertę. Pedro daje wybór Jimowi: zabij jednego spośród Indian, wówczas ja – mówi Pedro do Jima – uwolnię pozostałych dziewiętnastu. Jeżeli botanik nie przyjmie swoistego wyróżnienia i odmówi wskazania jednego skazańca, wówczas Pedro nie będzie miał żadnego specjalnego powodu, by zwalniać buntowników i natychmiast rozstrzela ich wszystkich. Jim, zdumiony propozycją, początkowo rozważa zabicie Pedra, by ocalić wszystkich Indian. Szybko jednak stwierdza, że takim posunięciem sprowadzi śmierć nie tylko na Indian, ale także na siebie. Więźniowie znają Pedra jako człowieka okrutnego i bezwzględnego, dlatego proszą Jima, by przyjął propozycję. Jim staje przed dylematem: zabić jednego więźnia, by

⁵⁰³ Tamże.

⁵⁰⁴ R.I. Sikora, *Utilitarianism, Supererogation and Future Generations*, w: “Canadian Journal of Philosophy”, vol. 9, 1979, No. 3, s. 464.

w ten sposób ocalić pozostałych, czy też pozwolić, by cała dwudziestoosobowa grupa Indian została stracona⁵⁰⁵.

Można sobie wyobrazić, rozważając dalej ten przypadek, że Jim może naradzić się z więźniami. Jeden z nich przekonuje badacza, by ten zdecydował się zabić jedną, wybraną przez siebie osobę, by ratować pozostałych, którzy przecież mają swoje plany na przyszłość, mają rodziny, o które muszą zadbać. Zasadnym jest więc, by Jim ocalił dziewiętnastu z nich kosztem jednego człowieka. Skazaniec argumentuje, że większym złem będzie, gdy zostanie stracona cała dwudziestoosobowa grupa, niż jak zginie tylko jeden, losowo wybrany człowiek. Lepiej będzie, dowodzi dalej więzień, jeżeli jak najwięcej spośród skazanych na śmierć, będzie mogło cieszyć się ułaskawieniem. Według więźnia, Jim ma obowiązek troszczenia się o to, by przysporzyć światu jak najwięcej dobra lub zapobiec jak największemu złu.

Wydźwięk więźnia ma charakter utylitarystyczny. Skazaniec żąda od Jima działania maksymalizującego sumę użyteczności Indian, których działanie to będzie dotyczyć. Utylitarystyczny jest również postulat dotyczący obowiązku wybierania najmniejszego zła, do którego, jak przekonuje więzień, Jim jest zobowiązany⁵⁰⁶. Użyteczność dziewiętnastu buntowników w ogólnym rozrachunku przewyższy użyteczność jednego nieszczęśnika, który zostanie zabity. Najmniejszym złem w tej sytuacji będzie zatem poświęcenie jednego życia na rzecz pozostałych dziewiętnastu. Więzień – utylitarysta żąda od Jima, by ten przyjął ofertę Pedra i zabił jednego ze skazanych, ponieważ takie działanie maksymalizuje użyteczność wszystkich mieszkańców miasteczka. Dla osiągnięcia maksymalnego skutku, Jim powinien zrobić wszystko, co tylko możliwe, przekonuje więzień, nawet zabić niewinnego człowieka. Wymaganie od kogoś tak daleko idącego poświęcenia określimy mianem nieograniczonych żądań utylitarysty⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ B. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, w: J.J. C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, s. 98–99.

⁵⁰⁶ B. Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum. M. Hernik, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 132.

⁵⁰⁷ Wydaje się, że Jim znalazł się w tragicznym położeniu, bowiem każdy jego wybór, jak przekonuje Jacek Hołówka, będzie wyborem obciążonym błędem moralnym. Cokolwiek Jim postanowi będzie obciążone błędem, którego może żałować w przyszłości. Jeżeli wybierze jedną osobę i ją zabije, by uratować pozostałych – będzie błędem, tak jak błędem będzie, jeżeli odrzuci ofertę Pedra i pozwoli, by ten zabił wszystkich dwudziestu więźniów. Jest to klasyczny przypadek odpowiedzialności negatywnej, zauważa Hołówka. Każdy wybór Jima będzie zły, a dramat sytuacji pogłębia fakt, że Jim nie

Zatem utylitarysta nakazałby Jimowi przyjęcie niegodziwej propozycji Pedra i zastrzelenie jednego z więźniów. Kantysta będzie stał na stanowisku, że Jim ma obowiązek uogólnić swoją decyzję i dokonać wyboru takiego rozwiązania, które chciałby widzieć w państwie celów, choć nie precyzuje jak państwo celów ma wyglądać. Etyka religijna troszczy się o zbawienie, zatem zakaże Jimowi strzelać⁵⁰⁸. Podobnie jak dla utylitarysty rozwiązanie dylematu Jima było proste, tak proste i jednoznaczne jest ono również dla deontologisty. Z tą różnicą, że utylitarysta żądał będzie od Jima zabicia jednego zakładnika, deontologista natomiast zabicie jednej osoby w celu ratowania pozostałych dziewiętnastu uzna za działanie moralnie zakazane. Zabójstwo człowieka jest złem moralnym, będzie argumentował. Deontologista stanowisko swoje opiera na niezbywalnym prawie człowieka do życia, zakazującym zabójstwa niewinnej istoty ludzkiej, stanowiącym także prawo Boskie („Nie zabijaj”)⁵⁰⁹. Według tego założenia, nie przyjmując oferty Pedra, Jim nie może być uznany za winnego śmierci dwudziestu buntowników, jako że w dosłowny sposób nie pozbawił ich życia. Jeżeli Jim zdecyduje się zabić na chybił trafił jednego z Indian, wówczas będzie winny jego śmierci, pomimo tego, że w ten sposób uratuje pozostałych dziewiętnastu od niechybnej śmierci z rąk

może uchylić się od poddania próbie. Zob. J. Hołówka, *Dwie koncepcje moralności*, w: „Etyka”, nr 43, Uniwersytet Warszawski: Warszawa 2010, s. 47–63.

⁵⁰⁸ Jacek Hołówka zauważa, że te rady mogą się na nic zdać Jimowi, dlatego przypomina rozwiązanie proponowane przez Richarda Hare’a, „który odróżnia dwa style uprawiania etyki – etykę archanioła i etykę proletę. Archanioł może (...) znać wszystkie okoliczności towarzyszące dokonaniu lub rezygnacji z dokonania jakiegoś czynu. Archanioły znają wszystkie działające w takim przypadku ludzkie motywy i znają też wszystkie następstwa podjętych przez ludzi decyzji. (...) Archanioł wie, co przyzwolici ludzie myślą i co powinni myśleć, i jak powinni decydować za siebie i innych. Dlatego jego decyzje moralne są niepodważalne. Prolet (...) niedokładnie rozpoznaje własne motywy i słabo przewiduje następstwa swych decyzji. Stara się naśladować archanioła, ale kieruje się topornymi zasadami i popełnia liczne błędy. A przede wszystkim nie umie przewidzieć, pod jakim względem jej dzisiejsze decyzje wydadzą się jej niepoprawne nazajutrz. Hare nie rysuje jednak wyraźnego schematu myślenia archanioła i proletę. Wskazuje tylko, co trzeba wiedzieć w moralności, by być nieomylnym, i że jest to wiedza niedostępna dla przeciętnego człowieka, ponieważ nie umiemy ściśle ustalić ani motywów, ani konsekwencji swych postanowień.” Hołówka proponuje, by porzucić rozróżnienie między archaniołem i proletem, a zaczerpnąć od Hare’a wyłącznie przekonanie, „że jeden system norm nie rozwiązuje wszystkich problemów moralnych”; J. Hołówka, *Dwie koncepcje moralności*, „Etyka”, nr 43, 2010, s. 48–49.

⁵⁰⁹ Uzasadniając sądy moralne deontologisci odwołują się często do badań teologicznych, antropologicznych, czy metafizycznych. Nie odwołują się zaś do rachunku skutków.

Pedra i jego żołnierzy. Dla utilitarysty najważniejsze są skutki działania, dla deontologisty skutki działania nie mają takiego znaczenia, działania są dlań słuszne bądź niesłuszne niezależnie od skutków⁵¹⁰. Zabicie przez Jima jednego zakładnika będzie zawsze czynem złym, wartość moralna tego czynu nie zmieni się przez wzgląd na chęć czynienia dobra, czyli poświęcenia jednego życia, by ocalić większą liczbę osób. Nie można godzić się na zasadę, według której cel uświęca środki⁵¹¹.

Przyjmując deontologiczne założenia, możemy oskarżyć Jima, że odrzucając propozycję Pedra, działa egoistycznie, chcąc zachować swą niewinność moralną. A może w tak wyjątkowej sytuacji powinien się poświęcić i przyjąć na siebie winę moralną, by w ten sposób uchronić wiele ludzkich istnień. Robert Spaemann staje w obronie Jima. Filozof jest przekonany, że nie powinno się przekraczać granic wymagań stawianych człowiekowi, a które to granice są wyznaczone przez przykazania Boże. Przestrzeganie prawa Bożego zdejmuje z nas odpowiedzialność za skutki naszych działań. Żadna zasada nie może być nadrzędna względem prawa Bożego. „Spaemann (...) znajduje odpowiedź prostą, wprawdzie tylko teoretycznie prostą, ale równocześnie teoretycznie przekonującą dla kogoś, kto bez reszty zawierzył Bogu. Bóg jest Panem dziejów – pisze Spaemann. Nasza odpowiedzialność za bieg wydarzeń kończy się tam, gdzie napotykamy granicę Bożych przekazania. A zatem kiedy odmawiamy spełnienia działań, które mieszczą się w Bożych zakazach, nie jesteśmy odpowiedzialni za skutki naszej odmowy, ponieważ absolutne posłuszeństwo Bożym przykazaniom jest nieodłączne od absolutnej powinności zaufania Bogu”⁵¹² – konstatuje Chyrowicz. Przestrzegając przykazania „nie zabijaj”, nie mogę żądać od kogoś, by zabił, choćby czyn taki miał maksymalizować użyteczność⁵¹³. Jeżeli Jim by był deontologią, byłby przekonany, że bez względu na skutki czy dobre intencje (chęć uratowania większej liczby osób), niektóre działania są bezwzględnie zakazane, dlatego nie wolno mu pozbawiać życia kogokolwiek, tak jak nie wolno więźniowi–utilitaryście żądać od Jima, by ten wybrał ofiarę i skazał ją na śmierć.

⁵¹⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Parfiniuk, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 37–43.

⁵¹¹ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce*, tłum. J. Marecki, RW KUL, Lublin 1997, s. 168–169.

⁵¹² B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 416–417.

⁵¹³ R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniem*, tłum. J. Marecki, w: „Jan Paweł II, Veritatis splendor. Tekst i komentarze”, red. A. Szostek, Lublin: RW KUL, 1995, s. 244.

Utylitaryzm wysuwa względem człowieka nadmierne żądania. By się przed nimi uchronić, możemy przyjąć strategię Spaemanna i uznać nadrzędność prawa Boskiego nad ziemskimi normami. W ten sposób możemy nie troszczyć się o skutki naszych działań. Zachowując wierność zasadzie „nie zabijaj”, Jim byłby zwolniony z ponoszenia konsekwencji za działania Pedra – to nie Jim ponosiłby odpowiedzialność za śmierć dwudziestu Indian. Jeżeli jednak chcielibyśmy obronić tezy utilitaryzmu, musielibyśmy postawić granice dla jego nadmiernych żądań. Pomocne w tej sytuacji mogą się okazać założenia konsekwencjalizmu, który wybór jednej z opcji działania, uzależnia od konsekwencji, do jakich to działanie prowadzi. Wydaje się, że utilitarysta przystałby na tezy teorii etycznej, która w oparciu o konsekwencje działania nakazuje wybór odpowiedniej możliwości, tym bardziej, że utilitaryzm jest szczególną odmianą konsekwencjalizmu. Do tezy konsekwencjalizmu należy dołączyć również i tę o sumaryczności, czyli konieczności sumowania indywidualnych poziomów użyteczności, która stanowi kryterium oceny moralnej⁵¹⁴. Jeżeli jednak chcemy ograniczenia żądań utilitaryzmu, może warto dodać do podstawowej tezy konsekwencjalizmu komponent ograniczający, jakim może być przeświadczenie o posiadaniu przez człowieka niezbywalnych praw. Za rozwiązaniem włączającym prawa w strukturę konsekwencjalizmu optuje Amartya Sen. Przeciwstawia się on instrumentalnemu traktowaniu praw i zwraca uwagę na ich fundamentalny charakter. Prawa, powiada Sen, nie mają służyć wyłącznie pomnażaniu użyteczności, posiadają one swoistą wartość. Każdy człowiek w swoim działaniu powinien dążyć do maksymalnej realizacji praw lub naruszania ich w jak najmniejszym stopniu⁵¹⁵.

Konsekwencjalizm uzupełniony o prawa, traktowane jako cele, wydaje się mało pomocny w rozstrzygnięciu dylematu Jima, który musi wybrać, czy złamać prawo do życia jednej osoby, czy też pozwolić, by złamane zostało prawo do życia dwudziestu osób. Konsekwencjalne rozumowanie, wzbogacone o tezę o prawach, nakazuje Jimowi maksymalne realizowanie prawa, a jeśli jest to niemożliwe, minimalizowanie skutków ich naruszenia. Według tak skonstruowanej teorii, Jim zobowiązany jest przyjąć ofertę

⁵¹⁴ A. Sen, B. Williams, *Introduction*, w: A. Sen, B. Williams (red.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1999, s. 3–4.

⁵¹⁵ A. Sen, *Rights as Goals*, w: S. Guest, A. Milne (red.), *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, Stuttgart 1985, s. 11–25.

Pedra, złamać prawo do życia jednego człowieka, by minimalizować naruszenie prawa względem większej liczby osób⁵¹⁶.

Konsekwencjalizm uzupełniony o koncepcję Sena, praw jako celów, definiuje prawa w sposób skrajnie odmienny niż to ma miejsce w teoriach deontologicznych. W deontologizmie prawa stanowią granicę dla działań zakazanych moralnie, natomiast konsekwencjalizm postrzega prawa jako niezbędny element do przeprowadzenia rachunku, gdzie nakaz minimalizowania naruszenia prawa, każe złamać prawo względem mniejszej ilości praw jednych na rzecz nieprzekraczania większej ilości praw innych ludzi⁵¹⁷.

Rozwiązanie polegające na modyfikacji konsekwencjalizmu i włączenie w jego strukturę koncepcji praw jako celów, nie chroni Jima przed nieograniczonymi żądania-
mi utylitaryzmu. Może zatem taktyka polegająca na zmianie perspektywy podmiotu okazać się bardziej skuteczna.

Utylitaryzm nakazuje dbałość o jak największe dobro dla jak największej liczby osób, których to działanie ma dotyczyć, bez względu na sympatie bądź antypatie wobec poszczególnych członków danej społeczności. Jeżeli wyrugowalibyśmy z utylitaryzmu tę bezstronność pomnażania użyteczności, to otrzymalibyśmy stronną postawę zwaną egoizmem⁵¹⁸.

Nie posiadając żadnej kategorycznej formuły pojęcia egoizmu, najczęściej odno-
sić będziemy to pojęcie do postawy, która skłania ludzi do realizacji wyłącznie ich wła-
snego interesu. „Postawa ta ujawnia się szczególnie wyraźnie – a może tylko wówczas
– kiedy wchodzimy w sytuację rzeczywistego czy wymyślanego konfliktu; kiedy

⁵¹⁶ Zarzut względem koncepcji Sena postawiła już Philippa Foot, zob. P. Foot, *Utilitarianism and Virtues*, „Mind”, XCIV, 374, 1985, s. 197–198. Przedruk tekstu w: *Consequentialism and Its Critics*, S. Scheffler (red.), Oxford: Oxford University Press 1988.

⁵¹⁷ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiańska, wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s. 45–47.

⁵¹⁸ Rozwinięcie teorii egoizmu odnajdujemy w dziełach T. Hobbesa, dzięki czemu zyskał on sławę jako klasyk egoizmu. Koncentrację na samym sobie Hobbes uznał za postawę naturalną i pierwotną. Twierdzi on, że wyrażanie swoich pragnień, w znacznej mierze samoobronnych i hedonistycznych, które mogą się objawiać jako działania aspołeczne i agresywne, jest naturalną formą zachowań ludzi; istnieją zatem w człowieku skłonności do obrony interesu działającego. Hobbes wskazywał na egoistyczne podstawy wszelkich łańdów społecznych, broniących w dalszej perspektywie interesów ludzi; doszukiwał się pobudek egoistycznych nawet w działaniach altruistycznych (pomagam żebrakowi, bo nie lubię jego widoku).

dobra, które staramy się zdobyć są w ilości ograniczonej, kiedy – inaczej mówiąc – musimy wybierać między zaspokojeniem pragnień swoich własnych i potrzeb innej osoby. (...) z reguły chodzi tu o dobro dotyczące bezpośrednio nas samych, więc w jakiejś mierze osobiste, zaspokajające nasze świadomie wyartykułowane dążenia, nie obchodzi nas natomiast, w jakim stopniu mogłoby być ono również osobistym i bezpośrednim dobrem osoby z nami konkurującej”⁵¹⁹.

Postawy egoistyczne pojawiają się zatem najczęściej w sytuacjach konkurencji o pewne dobro, przy czym sprawą oczywistą dla egoisty jest, że obie, rywalizujące ze sobą strony, nie mogą być usatysfakcjonowane. Egoista najczęściej pozostaje obojętny wobec krzywd, potrzeb czy szczęścia swojego konkurenta, co nie oznacza, że go w jakikolwiek sposób deprecjonuje. Jedynym celem egoisty jest jego własny interes, z reguły nie jest wrogo nastawiony na swojego rywala, postawę egoisty cechuje brak empatii i chęci podzielenia się wspólnym dobrem⁵²⁰. Egoista będzie zatem zabiegał przede wszystkim o dobro własne⁵²¹, w przeciwieństwie do utylitarysty, który troszczy się o pomnożenie szczęścia, użyteczności i dobra dla jak największej liczby osób. Egoizm, tak jak utylitaryzm, można potraktować jako jedną z wersji konsekwencjalizmu, jako że głosi tezę, iż w naszych wyborach powinniśmy się kierować konsekwencjami działań przez nas podjętych.

Jim, jako egoista moralny, mógłby stwierdzić, że zabicie jednego więźnia byłoby dla niego traumatycznym przeżyciem i nie ma powodów, dla których miałby się dobrowolnie godzić na takie doświadczenie, tym bardziej, że nie dostrzega obowiązku ratowania kogokolwiek. Sytuacja mogłaby się zmienić, jeżeli Pedro zaproponowałby Jimowi, by ten wytypował jednego więźnia i zabił go za określoną kwotę pieniędzy. Wówczas, powodowany chęcią zysku, Jim mógłby przystać na propozycję i zastrzelić jednego z więźniów lub ocalić jednego, w którym rozpoznałby swojego współpracownika i przewodnika po obcym kraju, za cenę życia pozostałych buntowników. Zgodnie z założeniami egoizmu Jim mógłby odmówić zastrzelenia choćby jednej osoby – w ten sposób egoizm mógłby stanowić linię graniczną dla nadmiernych żądań, niemniej motywy, jakie stoją za takim rozgraniczeniem, wydają się być moralnie niedopuszczalne.

⁵¹⁹ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 162.

⁵²⁰ Tamże, s. 168.

⁵²¹ W.K. Frankena, *Ethics*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1963, s. 16–18.

Inną opcją, jaką proponuje Sen, jest przyjęcie koncepcji względności wobec oceniającego (*evaluator relativity*)⁵²². Oznacza to, że podmiot ocenia skutki działania, czy też stany rzeczy, uwzględniając także własne położenie wywołane przez podjęte działanie. Konsekwencjalizm, który uwzględnia element działania podjętego przez podmiot wśród skutków działania i je o nie uzupełnia, nazwiemy poszerzonym konsekwencjalizmem (*broad consequentialism*)⁵²³.

Jeżeli Jim optowałby za konsekwencjalizmem respektującym względność oceniającego, wówczas miałby dwie możliwości wyboru: mógłby wybrać stan rzeczy, który zakłada śmierć jednego z zakładników z rąk samego Jima lub mógłby wybrać stan rzeczy zakładający śmierć dziesięciu Indian, przy czym egzekucji nie dokonałby Jim. Alternatywy, jakie ma teraz do wyboru Jim, nie są podobne. Nie może on zatem podążać za utylitarystycznym myśleniem i wskazać, że przeważa opcja druga. Rozróżnić należy bowiem działanie polegające na dokonaniu zabójstwa człowieka przez niego, od zabójstwa człowieka dokonanego przez kogoś innego. Opcje te nie podlegają bilansowaniu w poszerzonym konsekwencjalizmie. Zatem nikt nie może w uzasadniony sposób żądać od Jima, by ten dokonał wyboru jednej osoby spośród skazańców i ją zabił, ażeby ratować pozostałych. Jeżeli rozumowanie oparte na poszerzonym konsekwencjalizmie jest poprawne, to wydaje się, że może to być dobra strategia obronna przed nieograniczonymi żądaniami⁵²⁴.

⁵²² Zauważyć w tym miejscu należy, że koncepcja względności wobec oceniającego (*evaluator relativity*) Sena jest różna od koncepcji względności podmiotu (*agent relativity*) Thomasa Nagela. Teoria Nagela zakłada, że myślenie moralne, oprócz racji podmiotowo neutralnych, zawiera także racje względne wobec podmiotu, takie jak racje deontyczne, autonomii, czy obowiązku. Różnica między tymi teoriami polega na tym, że koncepcja Sena postuluje ocenę skutków działania (stanów rzeczy) zrelatywizowaną do pozycji działającego podmiotu, zaś koncepcja Nagela postuluje ocenę czynu zrelatywizowaną tylko do osoby działającej. Zob. A. Sen, *Evaluator Relativity and Consequential Evaluation*, s. 118–120; A. Sen, *Rights and Agency*, „Philosophy and Public Affairs”, nr 11, 1982, s. 19–28.

⁵²³ A. Sen, *Rights and Agency*, „Philosophy and Public Affairs”, nr 11, 1982, s. 33–38; A. Sen, *Evaluator Relativity and Consequential Evaluation*, „Philosophy and Public Affairs”, nr 12, 1983, s. 113–132.

⁵²⁴ Zarzut jakoby poszerzony konsekwencjalizm był rodzajem egoizmu wydaje się nie do utrzymania, jako że teoria ta zakłada względność ocen podmiotu do pozycji, jaką on zajmuje w sytuacji podlegającej ocenie, a nie do jego pożytku czy planów. Ten rodzaj relatywizacji domaga się uwzględnienia w bilansie skutków także czynu, który ten skutek powoduje, nie chodzi tu zaś o promocję osobistych interesów. Zob. D. Regan, *Against Evaluator Relativity: A Response to Sen*, „Philosophy and Public Affairs”, nr 12, 1983, s. 107–110.

Zarówno deontologizm, jak i poszerzony konsekwencjalizm, zakazują zabicia jednego człowieka dla ratowania pozostałych, niemniej nie oznacza to, że poszerzony konsekwencjalizm jest krypto-deontologizmem. Przy wydawaniu sądów moralnych deontologizm każe nam skupiać się na działaniu, konsekwencjalizm na skutkach, zaś poszerzony konsekwencjalizm postuluje, by ocenie podlegały zarówno skutki działań, jak i samo działanie⁵²⁵.

3.4.5. Utylitaryzm a teza o primacie skutków

Teza dotycząca nadrzędności skutków stanowi fundament konsekwencjalizmu i najważniejszą cechę utylitaryzmu. Zgodnie z jej założeniami, ocena słuszności bądź niesłuszności danego aktu, ocena obowiązku, czy moralnej powinności zależy wyłącznie od konsekwencji, jakie ze sobą niesie, niezależnie od motywacji, intencji podmiotu, czy wartości wewnętrznej.

Jeden z pierwszych zarzutów przeciwko nadrzędnej roli skutków działania sformułował William D. Ross. Przekonuje on, że konsekwencjalizm nie jest w stanie wyjaśnić wielu obowiązków moralnych, przykładem jest obowiązek dotrzymywania obietnic, ale także obowiązek zadośćuczynienia czy wdzięczności. Konsekwencjalistę interesują wyłącznie przyszłe rezultaty moich działań. Obietnica złożona w przeszłości, obliguje nas do jej wypełnienia nawet wówczas, gdy działania alternatywne byłyby równowartościowe. Zazwyczaj uważamy, że obietnic należy dotrzymywać przez sam fakt, że się je złożyło. Ten przeszły fakt stanowi dla nas wystarczający powód, by dotrzymać danego słowa bez kalkulacji przyszłych skutków. Jak wykazuje Ross, możemy wskazać w etyce obowiązki, które należy wykonać z uwagi na przeszłość. Konsekwencjalizm nie jest w stanie ich wytłumaczyć⁵²⁶.

Barbara Chyrowicz przywołuje klasyczne deontologiczne rozróżnienie skutków przypadkowych, pośrednich i ubocznych, by wskazać na konsekwencje, które nie mogą stanowić podstawy kryterium ocen czynów⁵²⁷. Skutki przypadkowe są wynikiem nieprzewidywalnych, losowych zdarzeń. Gdy zaproszony przeze mnie na wędrowkę górską przyjaciel zostanie rażony piorunem, to mój czyn nadal oceniany będzie jako niena-

⁵²⁵ A. Sen, *Evaluator Relativity and Consequential Evaluation*, s. 1130–132.

⁵²⁶ W.D. Ross, *The Right and the Good*, ed. Philip Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press 2007, s. 17–18.

⁵²⁷ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków: Znak 2008, s. 302–306.

ganny. Podobnie rzecz się ma w przypadku skutków ubocznych, które co prawda są przewidywalne, ale niezamierzone. Podanie choremu lekarstwa ratującego życie nie obciąża mnie winą, nawet jeśli lekarstwo to będzie miało niepożądane skutki uboczne. Mój cel zorientowany jest bowiem na niesienie pomocy. Nie ponosimy również moralnej odpowiedzialności za skutki pośrednie, a zatem takie, na które wpływ mają decyzje osób trzecich. Nie można mnie obarczać winą za śmierć pracownika, którego jako przedsiębiorca, musiałem zwolnić z powodu kryzysu. Jak się zatem okazuje waga zamiarów nie jest bez znaczenia w ocenie ludzkich działań. Zamiary pełnią ważną funkcję w wyznaczaniu granic moralnych ocen. Odpowiedzialność za przewidywalne konsekwencje może być przypisana sprawcy wówczas, gdy konsekwencje działania były przedmiotem jego zamiaru. Jeżeli zaś konsekwencje te nie były jego celem, nie musi być za nie odpowiedzialny⁵²⁸. „Moralność nie dotyczy bowiem zdarzeń i zachowań, lecz czynów świadomych i wolnych osób. Te zaś ze swej definicji są intencjonalne. (...) Aby oceniać działanie, musimy znać przyświecający mu zamiar sprawcy.”⁵²⁹, słusznie zauważa Saja.

Bez względu na skutki, zamiary mogą wpływać na zmianę moralnej oceny czynów. Przedsiębiorca, który z powodu kryzysu zwolnił pracownika, a ten w następstwie popełnił samobójstwo nie jest tak samo moralnie odpowiedzialny, jak kupiec, który intencjonalnie ulokował swój sklep monopolowy w dzielnicy dotkniętej alkoholizmem. Zarówno kupiec, jak i przedsiębiorca pośrednio przyczyniają się do powstania złych skutków, ale ocena moralna ich działań nie może być identyczna. Ocena ta uwzględniać musi także intencjonalne zaangażowanie sprawcy w powstanie złego skutku⁵³⁰. Dobre intencje mogą też stanowić usprawiedliwienie powstania złych skutków. Jeżeli podczas reanimacji ktoś połamie żebra osobie ratowanej, to nie ponosi takiej samej winy jak ktoś, kto z zamiarem wyrządzenia krzywdy łamie komuś żebra.

Różnicę między zamiarem dopuszczenia się złego uczynku a wyłącznie przewidywaniem wystąpienia złych rezultatów wyraża dyskusowana już zasada podwójnego skutku. Celowe doprowadzanie do powstania zła jest moralnie naganne, czasami można dopuścić do złych skutków, pod warunkiem jednak, że nie są one naszym zamiarem, a my bronimy większego dobra. Tak, jak w przypadku obrony koniecznej, co do której, jak się wydaje, mamy moralne prawo, nawet jeśli przewidujemy, ale nie zamierzamy,

⁵²⁸ Tamże, s. 304.

⁵²⁹ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 176.

⁵³⁰ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 305.

że obrona ta może doprowadzić do śmierci przeciwnika. Jednakże niedopuszczalne jest intencjonalne zabijanie drugiej osoby, nim wywoła ona poważne zagrożenie.

Deontolodzy podkreślają nadto, że ocenie moralnej można poddawać nie tylko dokonane czyny, ale także akty umysłowe, a zatem działania mające miejsce jedynie w umyśle i woli sprawcy. Odpowiadamy moralnie również za niezrealizowane, aczkolwiek podjęte decyzje. Zamiar popełnienia aktu niedozwolonego skutkuje oskarżeniem i podlega ocenie tak, jak jego dokonanie. Zatem możemy stanąć przed sądem za samo usiłowanie zabójstwa, a nie tylko za rzeczywistą napaść. Jeżeli skupimy się wyłącznie na skutkach, tak, jak chcą tego konsekwencjaliści, to, jak ujęła to Chyrowicz, musimy też „konsekwentnie przyznać, że wolno kraść to, o czym wiemy, że i tak będzie skradzione, i gwałcić tych, o których wiemy, że i tak zostaną zgwałceni. Tłumaczenie: jeśli ja tego nie zrobię, i tak uczynią to inni, pozwalałoby, zważywszy na niegodziwość świata, w którym żyjemy, usprawiedliwiać wszystko”⁵³¹. Deontolodzy, by uniknąć takich implikacji, stwierdzają, że czyny należy oceniać nie tylko przez pryzmat skutków, ale także mając na względzie wartość wewnętrzną oraz intencje sprawcy.

Deontolodzy, skupieni na osobie sprawcy, chcąc usprawiedliwić działania moralnie dopuszczalne, prowadzące bowiem do wystąpienia także złych skutków, posiłkują się zasadą podwójnego skutku, a także wyróżniają skutki przypadkowe, pośrednie, uboczne i zamierzone. Twierdzą, że świadome i dobrowolne intencje sprawcy mają niebagatelne znaczenie. Niemniej przeświadczenie, że o słuszności działań rozstrzyga stan umysłowy podmiotu działającego, wydaje się stać w sprzeczności z intuicjami metaetycznymi i moralnymi. Choć nie ulega wątpliwości, że niekontrolowane i niezależne od nas zdarzenia, takie jak katastrofy naturalne, czy mimowolne odruchy osoby z chorobą Parkinsona, nie podlegają ocenie moralnej, nie znaczy to, że intencja sprawcy działania powinna decydować o treści ocen moralnych. „Nawet jeśli świadomy zamiar sprawcy współwyznacza *zakres* faktów, które podlegają ocenie moralnej, nie oznacza to, że zamiar może wyznaczać *treść* tych ocen. Nie istnieje żadne logiczne przejście od tezy, że przedmiotem moralnej oceny mogą być jedynie intencjonalne, wolne i świadome czyny, do tezy, że podczas ich oceny mamy brać pod uwagę intencje ich sprawcy. Prawdziwość pierwszego zdania nie uzasadnia zdania drugiego”⁵³² – zauważa Saja.

⁵³¹ Tamże, 314.

⁵³² K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 208.

Uzależnienie oceny moralnej czynu od pragnień, intencji, przekonań, czy stanu umysłowego sprawcy działania równałoby się z uznaniem subiektywnej perspektywy podmiotu tego działania. Wydaje się, że wraz z taką akceptacją kończy się obiektywizm etyki, a zaczyna się subiektywizm, jako że treść ocen moralnych uzależniona byłaby od stanów mentalnych osób dokonujących oceny. Taka zależność prowadzi do pewnego paradoksu: działanie, wywołujące takie same skutki dla poszkodowanych, mogłoby być ocenione w zupełnie odmienny sposób, zależny od intencji działającego. Zatem trzy różne osoby, które spowodowałyby swoim działaniem taki sam skutek, mogłyby twierdzić, że podjęły zupełnie inne działania moralne.

Dylemat bombardowania, przedstawiony przez Saję, potwierdza absurdalność tezy, jakoby intencje miały wpływać na ocenę moralną czynów. Podczas wojny sprawiedliwej Jan, będący pilotem bombowca, dostaje rozkaz zbombardowania składu amunicji wroga. Poprawnie przeprowadzona akcja prawdopodobnie zakończy wojnę. Budynek stojący obok zostanie również zniszczony, przebywają w nim ważni, ale niewinni cywile. Ich śmierć obniży motywację oraz zastraszy przeciwników. Czy ocena moralna nalotu powinna zależeć od intencji Jana, tzn. od tego, czy pilot chce zabić cywilów, czy zamierza zniszczyć skład broni?⁵³³.

Wydaje się, że irracjonalne jest uzależnianie oceny moralnej tego działania od intencji Jana. Cokolwiek nie uczyni Jan: zrzuci bomby na budynek z cywilami niejako rykoszetem niszcząc skład amunicji, czy na odwrót, to nie zmieni oceny czynu, jakiego się dopuści.

Inny przykład zdaje się również obalać tezę o istotnej roli zamiarów. Adam postanawia zabić swoją żonę Ewę poprzez dosypywanie jej silnej trucizny do posiłków. Ewa dowiaduje się, że jest śmiertelnie chora i niedługo umrze. Niespodziewanie po miesiącu Ewa odzyskuje siły i pełnię zdrowia. Adam, podając Ewie truciznę, nieświadomie ją uratował. Trucizna okazała się być jedynym, dotąd nieznanym, remedium na chorobę Ewy. Chcąc zabić żonę, Adam uzdrowił ją wbrew swoim intencjom. Pojednani małżonkowie żyli długo i szczęśliwie. Czy Adam postąpił słusznie?⁵³⁴.

Nie ulega wątpliwości, że intencje i postępowanie Adama były haniebne, ale ostatecznie wartość moralna czynu była pozytywna. Środek podany Ewie okazał się być

⁵³³ Tamże, s. 209.

⁵³⁴ Tamże.

dla niej jedynym lekarstwem. Działanie było więc właściwe, choć Adam kierował się podłymi intencjami.

Intencje sprawców działania są ważne w ocenach moralnych. Mają one kapitalne znaczenie dla oceny osób, ale nie czynów. Deontolodzy koncentrujący się wyłącznie na intencjach sprawców działania popełniają, w ocenie Milla, błąd polegający na myleniu ocen czynów z ocenami osób, „wyznawcy utilitaryzmu mocniej niż niemal wszyscy inni moralisci podkreślali, że motyw działania nie ma nic wspólnego z jego wartością moralną, aczkolwiek decyduje w znacznym stopniu o wartości działającego”⁵³⁵. Adam okazał się być nikczemnym człowiekiem pragnącym śmierci swojej żony. Trudno myśleć o nim pozytywnie. Jednakże negatywna ocena osób nie zmienia faktu, że ocena czynów jest niezależna od intencji sprawcy⁵³⁶.

Wraz z przyjęciem tezy o nieważności intencji sprawcy działania podczas wyznaczania oceny moralnej czynu, należy przyjąć tezę, że powoływanie się na intencje dla usprawiedliwienia działań o podwójnym skutku również jest bezzasadne. Przez co rozróżnianie skutków zamierzonych, przypadkowych pośrednich i ubocznych nie jest istotne. Ocena działań nie może zależeć od stanu mentalnego sprawcy, ale powinna zależeć od skutków działania, „bądź – jak dodaje Saja – od wewnętrznej wartości samego działania”.

⁵³⁵ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 25.

⁵³⁶ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 210.

Podsumowanie

Brytyjski filozof James O. Urmson konstatuje, że z moralnego punktu widzenia możemy mówić o trzech rodzajach działań: obowiązkowych lub też nakazanych, czyli takich, które należy spełniać; dopuszczalnych, ale niewymaganych; oraz niesłusznych lub zakazanych, których spełniać nie powinniśmy. Podział ten, według Urmsona, nie wyczerpuje bogactwa działań moralnych, wychodzi on zatem z propozycją wzbogacenia istniejącego trójpodziału o jeszcze jeden rodzaj działań– takich, które przysługują bohaterom i świętym⁵³⁷. Ideały moralne, jak zauważa Urmson, są niekiedy bardzo dalekie niedoskonałej naturze ludzkiej, stąd wprowadzenie kategorii działań supererogacyjnych do analiz moralnych działań ludzkich pozwala obronić obowiązek jako podstawową kategorię etyczną, ale nie wyklucza moralnego heroizmu, uznając go za ponadobowiązkowy. Pomysł Urmsona znalazł uznanie wśród filozofów, którzy pochwalają go za to, że udało mu się tym sposobem uchronić współczesną filozofię moralną od nieżyłowego moralnego idealizmu⁵³⁸, właściwego konsekwencjalistom czy kantystom⁵³⁹.

Święty Urmsona to nie jest postać z religijnych hagiografii, ani osoba nieznacznie wykraczająca poza obowiązek, czyny moralnych świętych, jak podkreśla Urmson, to działania „wyraźnie rzucające się w oczy”⁵⁴⁰. Tak ustanowione przez Urmsona kryterium rozróżniania obowiązków i działań moralnych świętych eliminuje możliwość wytępienia wyraźnej i ostrej granicy między nimi. Działania supererogacyjne są godne pochwały, niemniej nie są moralnie wymagane, zachodzi zatem wątpliwość, czy warto się w ogóle starać o zadośćuczynienie takiej postawie. Podobną obiekcję wyraża, dyskutująca z Urmsonem, Susan Wolf, która wątpi, czy akty samopoświęcenia mogą doprowadzić podmiot do pełnego rozwoju i samorealizacji. Święty w jej przekonaniu to osoba zorientowana wyłącznie na dobru innych, przez co zapomina o sobie, a jej życie

⁵³⁷ J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, w: „Ethics, History, Theory, and Contemporary Issues”, red. S.M. Cahn, P. Markie, Oxford– New York: Oxford University Press 1998, s. 699-708.

⁵³⁸ Problem rozdźwięku między wymaganiami teorii, a naturalnymi możliwościami i skłonnościami człowieka zauważa w swojej książce poświęconej temu zagadnieniu J.E. Hare, *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*, Oxford Clarendon Press 1997.

⁵³⁹ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 96. Por. także A.M. Flescher, *Saints and Ordinary Morality*, Washington DC: Georgetown University Press 2003, s. 35-36.

⁵⁴⁰ J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, s. 703.

staje się jałowe i nudne. Współczesny świat promuje różnorodną doskonałość, niekoniecznie moralną. Zdaniem Wolf człowiek może być doskonale piękny jednocześnie nie będąc doskonale moralnym. Ostatecznie Wolf konstatuje, że dobrze jest być moralnym świętym, ale niekoniecznie należy zalecać innym, by działali tak dobrze i „tak dalece, jak to tylko możliwe”⁵⁴¹. Ponadstandardowe akty altruizmu leżą zatem w zakresie ludzkich możliwości, ale nie można ich nakazywać.

Etycy, którzy uważają, że moralność nie wymaga od nas spełniania czynów supererogacyjnych, bronią różnicy między aktami heroizmu a działaniami nakazanymi. Są wśród nich tacy, którzy twierdzą, że należy gloryfikować i zabiegać o tego rodzaju postawy, jak i tacy, którzy zalecać będą daleko idącą ostrożność, czy wręcz wstrzeźliwość wobec dążenia do ideału. Wspominany już Urmson, utrzymuje, że kategoria działań supererogacyjnych powinna być wymieniana w etyce jako odrębna kategoria. Racje, jakie filozof podaje za odróżnieniem działań idealnych od wymagań, są wystarczające, by uznać supererogację za działanie ponadstandardowe czy też wyjątkowe, niemniej wydaje się, że argumenty te są niedostateczne, by odpowiedzieć na pytanie, gdzie leży granica między jednym a drugim typem działań. Nie jest trudnym zadaniem wskazanie obu skrajności, łatwo możemy bowiem wytypować działania podpadające pod obowiązki, jak i działania, które w znacznym stopniu przekraczają obowiązki, niemniej istnieje również ogromny wachlarz działań, które, stosując się do uwag Urmsona, trudno zakwalifikować do jednej bądź drugiej grupy.

Wydaje się, że konflikt między działaniami supererogacyjnymi a działaniami nakazanymi, czy też wymaganymi, następuje wówczas, gdy oddzielimy szczególne akty heroizmu od obowiązków, ale jeżeli potrafilibyśmy wskazać jasną granicę między nimi nie mielibyśmy do czynienia z sytuacjami problematycznymi – tak jak w dyskutowanym przypadku obowiązku niesienia pomocy głodującym narodom. Uważa się, że obowiązek ten spoczywa głównie na bogatych społeczeństwach krajów rozwiniętych Australii, Europy, czy Ameryki Północnej. Dyskusję dotyczącą głodu na świecie i obowiązku ratowania życia ludzkiego zagrożonego ubóstwem i głodem, sprowokował australijski etyk – Peter Singer, kojarzony raczej z pomniejszaniem wartości ludzkiego życia niż z jej obroną.

⁵⁴¹ S. Wolf, *Moral Saints*, s. 79-98.

Peter Singer odrzuca kategorię działań supererogacyjnych. Artykuł *Famine, Affluance, and Morality*⁵⁴² (*Głód, dostatek i moralność*), którym wszczął dyskusję, zaczął od próby dowiedzenia, że głód i cierpienia współczesnego świata są nieodwołalnym jego elementem. Problem głodu można byłoby wyeliminować za pomocą środków finansowych krajów bogatych, przekonuje Singer. Kraje te, do których autor zalicza Wielką Brytanię czy Australię, nie przeznaczają odpowiedniej kwoty na ten cel, swoje środki lokując raczej w rozwój własnych krajów i z uwzględnieniem interesów przede wszystkim własnych społeczeństw⁵⁴³. Dzielenie się dorobkiem wypracowanym przez mieszkańców danego kraju nosiłoby znamiona działania supererogacyjnego, w takim sensie, że wytworzone dobro należy się tym, którzy je wypracowali, co jest zgodne z zasadą sprawiedliwości. Do decyzji władz danego kraju należy więc w jaki sposób rozdysponuje wypracowany dochód, tak jak do dyspozycji majątnego człowieka należą jego „wolne środki”, które może przeznaczyć na własne uciechy lub na cele dobroczynne. Jak zauważa Nagel, roczny dochód jednego mieszkańca Bangladeszu jest równy rachunkowi dla dwóch osób w niezbyt drogiej nowojorskiej restauracji. Pieniądze wydawane na książki, teatr, restauracje, czy inne przyjemności można lepiej wykorzystać, choćby przez donacje na rzecz funduszu walki z głodem⁵⁴⁴. Zdaniem Singera powinniśmy zrezygnować z naszych przyjemności mając na uwadze światowe potrzeby, co jednak oznacza niechybną rezygnację z własnych planów i uprawnianych przyjemności. Niemniej nie wszyscy autorzy są zdania, że dzielenie się wypracowanym majątkiem jest naszym obowiązkiem, a nie ponadobowiązkową supererogacją. Granica między działaniami supererogacyjnymi a wymaganiami nie jest ostra, dlatego też niekiedy trudno zdecydować, czy powinniśmy poświęcić własne wygody na rzecz pomocy cierpiącym głód. Moralna wrażliwość potencjalnego donatora, a także dysproporcja między jego potrzebami a koniecznością potrzeb innych, może zadecydować o przeznaczeniu środków na zabezpieczenie życia jego i jego rodziny lub pomocy potrzebującym⁵⁴⁵. Występują zatem sytuacje, które bez wahania zakwalifikujemy jako supererogacyjne, ale mo-

⁵⁴² Artykuł *Famine, Affluance, and Morality* został pierwotnie opublikowany w: „*Philosophy and Public Affair*” 1, 1972, s. 229-243; korzystam z przedrukowanej wersji w: P. Singer, *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, red. H. Kuhse, Oxford: Blackwell 2002, s. 145-156.

⁵⁴³ Tamże.

⁵⁴⁴ T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 231-232.

⁵⁴⁵ Por. P. Unger, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York–Oxford: Oxford University Press 1996.

żemy wskazać również takie sytuacje, w których to podmiot decyduje, co jest aktem supererogacyjnym, a co nie. Bez wątplenia wybór działania optymalnego jest niekiedy bardzo trudny.

Jeżeli obowiązek rozumieć funkcjonalnie, to znaczy łączyć go z pełnioną rolą, społeczną funkcją, czy piastowanym stanowiskiem⁵⁴⁶, może się okazać, że podmiot pełniący dwie równorzędne funkcje nie może ich pogodzić w satysfakcjonujący sposób. Przykładem takiego dylematu był dla nas żołnierz amerykańskiej armii Desmond Doss. Żołnierz przekonany o nagannym charakterze misji wojskowej, zobowiązany był słuchać rozkazów zwierzchników, pomimo tego, że był obdżektorem. W kontekście tego dylematu możemy uznać Dossa za „więźnia sumienia”, jako że na mocy przynależności do danego kraju żądano od niego działań sprzecznych z jego moralnymi i religijnymi przekonaniami. Dylemat obowiązków i praw nie jest równoważny dylematowi moralno-prawnemu. Konflikt obowiązków i praw odnosi się nie do prawa stanowionego, ale do prawa moralnego, gdzie racją wyboru jest moralna słuszność działania lub poczucie obowiązku wynikające z pełnionej roli, nie zaś posłuszeństwo prawu. Jeżeli pełniona funkcja wymaga respektowania prawa stanowionego, wówczas pośrednio będziemy mieli do czynienia z dylematem moralno-prawnym⁵⁴⁷.

Kwestia supererogacji jest istotna dla autorów z kręgu etyki utilitarystycznej niezależnie od tego, czy reprezentują oni pogląd, iż utilitaryzm jest szczególnie predysponowany do rozwiązywania tej kwestii, czy wręcz odwrotnie, czyli że supererogacja zupełnie nie mieści się w ramach etyki utilitarystycznej. Utilitaryzm, jako typowa etyka konsekwencjalistyczna, w klasycznej wersji Jeremiego Benthama, spośród alternatywnych opcji działania, nakazuje wybierać to, które przyczynia się do maksymalizacji pożytku dla wszystkich. Przy tego typu rygorystycznym podejściu brak jest miejsca dla działań nadobowiązkowych, jako że każdy akt powiększający przyjemność lub pożytek będzie miał charakter obligatoryjny. Niemniej, jak podnosi Urmson w *Saints and Heroes*, to właśnie utilitaryzm jest lepiej przygotowany do tego, by w jego ramach stworzyć miejsce dla supererogacji, a przynajmniej łatwiej można go poddać modyfikacjom niezbędnym do wpasowania weń rzeczonyj kategorii.

Jak pisze Kaniowski, supererogację należy traktować jako działanie moralnie dobre i wykraczające poza moralny obowiązek, czyli jako „wezwanie do wykroczenia

⁵⁴⁶ Por. Ch. New, *Saints. Heroes and Utilitarians*, w: „Philosophy”, vol. 49, 1974, s. 179-189.

⁵⁴⁷ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 122.

poza obowiązek (*the call beyond duty*)”, co każe nam uznać kwestię wyznaczenia granicy między obowiązkiem a supererogacją za podstawowy problem teoretyczny. Takie rozumienie supererogacji nie jest jedynym sposobem definiowania tego pojęcia, a problem demarkacji nie musi być postrzegany jako podstawowy problem teoretyczny, czego dowodzi określenie z *New Catholic Encyclopedia*, gdzie działania supererogacyjne definiowane są na zasadzie porównania z innymi moralnie wartościowymi aktami, do których się mają „nie jak dobre uczynki do złych, lecz jak lepsze uczynki do dobrych”⁵⁴⁸. W takim ujęciu podstawową trudnością przestaje być wytyczenie granic między obowiązkiem a supererogacją, natomiast głównym problemem będzie kwestia źródeł ich moralnej wartości.

Utylitaryzm jest teorią, która poddana była licznym modyfikacjom i krytykom⁵⁴⁹, co w konsekwencji doprowadziło do powstania wielu różniących się między sobą wariantów tej teorii. Poza różnie interpretowanymi dwoma głównymi ideami oraz podstawową zasadą, trudno doszukiwać się elementów wspólnych, łączących różne wersje utilitaryzmu. Do głównych elementów etyki utilitarystycznej Kaniowski zalicza 1) konsekwencjalizm, oceniający różne sposoby postępowania przez pryzmat ich konsekwencji; 2) zasadę kalkulacji pożytków działania lub sposobu postępowania; oraz 3) subiektywistyczną koncepcję wartości i sposobów wartościowania. Wydaje się, że najbardziej znanym współcześnie podziałem utilitaryzmu jest rozróżnienie na utilitaryzm czynów lub aktów i utilitaryzm reguł lub zasad. Systematyka stanowisk utilitarystycznych ulega dalszym modyfikacjom, klasycznym elementom przeciwstawiane są nowe zasady myślenia utilitarystycznego, przez co wyróżnić możemy kolejne przeciwstawne pary utilitaryzmów: pozytywny i negatywny, pośredni i bezpośredni, utilitaryzm odwołujący się do szczęścia i odwołujący się do preferencji. Stanowiska czysto utilitarystyczne są nieliczne, jako że autorzy często czerpią argumenty z etyki kantowskiej, etyki cnót, czy koncepcji kontraktualistycznych⁵⁵⁰. Różnorodne i rozliczne kombinacje stanowisk etycznych są szczególnie widoczne przy podejmowaniu kwestii supererogacji przez autorów o wyraźnie utilitarystycznym nastawieniu, czy też utożsamiających się z tym stanowiskiem.

⁵⁴⁸ J. Hennessey, *Supererogation. Works of*, hasło w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII, MacGraw Hill, New York 1967, s. 810, za: A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 180.

⁵⁴⁹ Por. m.in. P. Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, w: „Mind”, vol. 94, 1985, s. 196-209; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 267-287.

⁵⁵⁰ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 186-187.

James Urmsom przy okazji krytyki trzech głównych, w jego mniemaniu, orientacji etycznych, do których zalicza utylitaryzm, kantyzm oraz intuicjonizm, jako systemy etyczne, które w swych podstawowych wariantach „nie tworzą wyraźnych nisz teoretycznych dla świętych i bohaterów”⁵⁵¹, utrzymuje, że spośród tych trzech stanowisk etycznych najprościej będzie przekształcić utylitaryzm tak, by w jego nowych ramach stworzyć miejsce dla aktów samopoświęcenia.

Kolejne próby przekształcania utylitaryzmu, podejmowane po Urmsonie, pokazywały, że nie jest to proste zadanie, każdy pomysł rodził również zastrzeżenia, z których wyłaniał się wniosek, że by znaleźć miejsce dla supererogacji w teoretycznych ramach utylitaryzmu, należy nie tylko zmodyfikować sam utylitaryzm, ale należy także zmienić rozumienie pojęcia moralność. Większość osób, przekonana jest o istnieniu działań chwalebnych, których wykonanie pociąga za sobą pozytywne skutki, ale niewykonanie ich nie pociąga nas do moralnej winy. Bohaterowie i święci to ludzie, którzy dla innych poświęcają więcej, niż nakazuje im to zwykły obowiązek. Kierując się jednak utylitarystyczną zasadą maksymalizacji, nie mam możliwości wyboru między działaniem satysfakcjonującym a idealnym, ponieważ zawsze muszę wybierać najlepszą możliwą opcję działania. Dlatego utylitaryzm nie jest w stanie przyswoić czynów supererogacyjnych uważając takie działania za nasz obowiązek i tym samym żądając od podmiotu zbyt wiele. Zauważyć należy jednak i to, że „zadaniem etyki jest powiedzieć nam, co stanowi nasz obowiązek i jak możemy go rozpoznawać. Żaden system etyczny jednak nie żąda od nas, by jedynym motywem naszego postępowania miało być poczucie obowiązku. Wręcz przeciwnie – konstatuje Mill – dziewięćdziesiąt dziewięć setnych wszystkich naszych czynów dokonujemy z innych motywów, co jest całkowicie w porządku, jeżeli tylko reguły obowiązku tego nie zabraniają”⁵⁵².

Problem fakultatywności działań supererogacyjnych zauważony został przez Joseph'a Raz'a, który stwierdza, że jeżeli działania supererogacyjne są działaniami godnymi pochwały, to muszą istnieć racje ich spełniania, które nadto będą racjami nadrzędnymi w stosunku do racji ich niespełniania. Jeżeli zatem istnieją racje przemawiające za spełnieniem jakiegoś aktu, to zaniechanie go wydaje się być irracjonalne. Raz zastanawia się, dlaczego więc zaniechanie aktu supererogacyjnego nie miałoby być mo-

⁵⁵¹ J.O. Urmsom, *Saints and Heroes*, s. 207.

⁵⁵² J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 24–25.

ralnie naganne⁵⁵³? Raz próbuje rozstrzygnąć tę kwestię odwołując się do drugiego porządku (*second-order*) racji moralnych, które dopuszczałyby wyjątki usprawiedliwiające zaniechanie działań, a które wynikałyby z nakazów pierwszego porządku wystarczających racji moralnych. W ten sposób mielibyśmy dwa rodzaje racji: niższe – wystarczające i wyższe – odnoszące się do działań supererogacyjnych. Raz nie definiuje jednak „racji wystarczających”, przez co naraża się na krytykę ze strony Heyda, który zauważa, że racje wystarczające mogą być przez podmiot w uprawniony sposób pomijane, zatem w gruncie rzeczy nie byłyby wystarczające. W rezultacie mielibyśmy do czynienia z dwoistym stanowiskiem względem normatywnego statusu działań supererogacyjnych. Pierwsze stanowisko, którego broni Raz, opiera się na założeniu, że działania supererogacyjne to działania nakazane; drugie stanowisko, którego wyrazicielami są Urmson i Heyd, mówi, że działanie supererogacyjne nie jest działaniem nakazanym. Tak wyeksplikowane stanowiska wiążą się, co nieuchronne, z odmiennymi przekonaniem na temat moralnej świętości. Uznanie supererogacji za powinność nakazaną wiąże się z koniecznością uznania także moralnej świętości za nakazaną, jeżeli jednak działania supererogacyjne uznać za chwalebne, to świętość w sensie moralnym jest ideałem, o który można, ale nie musowo się starać.

Odrzucenie rozróżnienia na akty supererogacyjne i niesupererogacyjne musi prowadzić do stwierdzenia, że wykluczenie supererogacji jest jednoznaczne z odrzuceniem twierdzenia, że moralność nie może od nas żądać zbyt wiele. Co równałoby się z tym, że zawsze powinniśmy postępować heroicznie, a akty samopoświęcenia winniśmy traktować jako dewizę naszego życia. Rozdźwięk między tym, co nakazane a tym, co supererogacyjne, jak wnioskuje Chyrowicz, wynika z natury sądów nakazujących, nakazujące normy moralne nie mają bowiem precyzyjnie określonego zakresu obowiązywalności. Jeżeli supererogacja wymaga, by X spełnił działanie y, oznacza to, że jeżeli X uchylił się przed spełnieniem tego działania – nie będzie działał supererogacyjnie. Jeśli jednak porządek moralny wymaga od X podjęcia i spełnienia działania y, to zaniechanie tego aktu będzie moralnie niesłuszne. Wynika stąd, że kiedy mamy wybór między działaniem heroicznym a nakazanym, nie chcąc naruszać moralnej słuszności, powinniśmy wybrać działanie nakazane. Supererogacja oznacza wyjście poza to, co nakazane, jest to zatem działanie wychodzące ponad standard moralny, choć jak już podkre-

⁵⁵³ J. Raz, *Permission and Supererogation*, w: „American Philosophical Quarterly”, 12 (1975), s. 161-168.

ślaliśmy, granica między supererogacją a działaniem nakazanym nie jest ostra i precyzyjna. Stąd też pomysł Gregora Mellemy na wprowadzenie aktów „quasi-supererogacyjnych”, które chwalebnie jest spełniać, ale dyspensowanie się od nich zasługuje na naganę. Mellema wychodzi z założenia, że jeżeli ktoś konsekwentnie i regularnie stroni od spełniania aktów supererogacyjnych, choć ma ku temu okazję, a dokonanie ich leży w jego możliwościach, może ponosić winę za unikanie ich, pomimo że nie będzie działał niesłusznie z punktu widzenia moralności⁵⁵⁴. Filozof dostrzega i nie ruguje różnicy między tymi aktami, niemniej zauważa, że istnieją sytuacje, w których nie powinniśmy rezygnować z działań heroiczych. Jak zauważa Chyrowicz, rozróżnienie Mellemy wskazuje zatem, na to, że mogą wystąpić sytuacje, w których działania supererogacyjne będą nakazane⁵⁵⁵. Mając jednak na uwadze podział Mellemy, nie powinniśmy pytać o to, czy działać supererogacyjne, ale czy powinniśmy działać „quasi-supererogacyjnie”.

Rozczarowany podziałem Mellema, Ted Lockhart, formułuje własną odpowiedź na pytanie, czy powinniśmy działać supererogacyjnie. Zauważa on, że akty supererogacyjne jawią się nam jako działania o większej wartości niż działania nakazane, a jeżeli w rzeczywistości tak jest, to istnieją silniejsze racje przemawiające za spełnianiem aktów heroiczych niż nakazanych. Jeżeli nadto powinniśmy wybierać działania, za którymi przemawiają silniejsze racje, to aktów supererogacyjnych nie można uznać za fakultatywne, ale nakazane. Lockhart twierdzi, że niedorzeczna jest teza, iżby istniały akty o wyjątkowej moralnej wartości, które jednocześnie nie byłyby nakazane, a opcjonalne. Myśl tego autora kontrastuje z przekonaniem Urmsona, który w odróżnieniu supererogacji i obowiązku upatruje słuszności teorii.

Pomysłem na wyjście z aporii jest stosowana przez myślicieli metoda budowania wersji hybrydowych. Kilku współczesnych autorów, by uniknąć problemów utilitaryzmu i deontologii, podejmowało próby tworzenia hybrydowych teorii konsekwencjalizmu poprzez łączenie podstawowych tez tych kierunków.

Zamysł Samuela Schefflera, który miał dać odpór zarzutom stawianym utilitaryzmowi o nadmierne wymagania moralne, polegał na poszanowaniu prerogatyw sprawcy przy jednoczesnej rezygnacji z rygorów deontycznych. Scheffler zwrócił uwa-

⁵⁵⁴ G. Mellema, *Beyond the Call of Duty: Supererogation, Obligation, and Offence*, Albany: State University of New York Press 1991, rozdz. V.

⁵⁵⁵ B. Chyrowicz, „Moralni święci”. *Czy istnieje obowiązek spełniania czynów supererogacyjnych*, w: „Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości”, B. Chyrowicz (red), Lublin 2004, s. 98.

gę na istotną rolę, jaką odgrywają prerogatywy w myśleniu potocznym, a także zaakcentował znaczącą rolę zarzutu nadmiernych żądań i wskazał na możliwość konstruowania teorii hybrydowych. Niemniej w koncepcji Schefflera, mimo jej zalet, dostrzeżono również wiele trudności, dlatego koncepcja ta spotkała się z krytyką. Najważniejszy problem stanowi tu rozdzielenie prerogatyw od rygorów. „Jeśli moje interesy są zawsze proporcjonalnie ważniejsze niż interesy innych osób, przy czym nie ograniczają mnie deontyczne rygory, nie istnieje powód, dla którego dla własnych korzyści nie miałbym krzywdzić innych ludzi. Rodzić to może – podkreśla Saja – działania bardziej niemoralne niż te, które przypisuje się utylitaryzmowi. Prerogatywy bez rygorów nie tylko zezwalają na zaniechanie udzielenia pomocy w trosce o interesy sprawcy, lecz również na krzywdzenie innych, aby osiągnąć własne cele”⁵⁵⁶. Podczas gdy utylitaryzm dopuszcza krzywdę innych wyłącznie wtedy, gdy działanie takie doprowadzić by miało do maksymalizacji dobra. W koncepcji Schefflera mogę stawiać swój własny interes nad bezstronny rachunek skutków, co może rodzić niemoralne konsekwencje, dlatego pomysł Schefflera nie niweluje zarzutów kierowanych wobec utylitaryzmu.

Autorami innych etycznych teorii hybrydowych są Brad Hooker i Derek Parfit, których ambicją było połączenie, za pomocą konsekwencjalizmu reguł, rachunku skutków z obowiązywaniem reguł deontycznych. W tym przypadku czyn jest poddawany ocenie bez uwzględnienia skutków. Osoba oceniająca czyn może kierować się wyłącznie moralnymi regułami, które nie mogą być pominięte tylko dlatego, że nie prowadzą do najlepszych rezultatów. Bilans skutków stanowi jednak metodę wyboru zasad, które powinny tworzyć optymalny kodeks moralny.

Konsekwencjalizm kantowski, to kolejny przykład teorii hybrydowej, którą stworzyli David Giddens i Derek Parfit. Starali się oni dowieść, że odpowiednio zinterpretowany kantyzm prowadzi do konsekwencjalizmu. „Niektórzy krytycy takiego podejścia są zdania, że kantyzm i konsekwencjalizm w swych niezmodyfikowanych wersjach odwołują się do całkowicie odmiennych przekonań, które ze swej natury są wzajemnie sprzeczne. Jedyne sposoby stworzenia ich hybrydy polega na sprzeniewierzeniu się istocie któregoś z nich”⁵⁵⁷.

Część filozofów, do których zaliczyć można Sena, jest zdania, że konsekwencjalizm nie musi być neutralny podmiotowo. Autorzy ci wątpią, by konsekwencjalizm,

⁵⁵⁶ K. Saja, *Etyka normatywna*, s. 240.

⁵⁵⁷ Tamże, s. 242.

który uznaje wyłącznie racje podmiotowo neutralne i przyjmuje bezstronną perspektywę patrzenia na skutki, będzie w stanie uwzględnić cechy moralności potocznej, „a zwłaszcza ugruntować rygory deontyczne zogniskowane na sprawcy. W celu uzgodnienia moralności potocznej z konsekwencjalizmem proponuje się więc teorie, w których moralna wartość ocenianej rzeczy wynika jedynie ze skutków, przy czym wartość skutków nie podlega bezstronnej ocenie, lecz zrelatywizowana jest do podmiotu działającego”⁵⁵⁸.

Próba przewyciężenia zarzutów formułowanych wobec utilitaryzmu wymaga modyfikacji, które mogą stanowić asumpt do kolejnych oskarżeń. Wydaje się, że najlepszą alternatywą, wobec niepowodzeń projektowania nowych wersji utilitaryzmu, jest zaprzestanie budowania kolejnych jego odmian i skoncentrowanie się na poszukiwaniu linii demarkacyjnej między tym, co doskonałe, a tym, co doskonalsze, godząc się tym samym na tymczasowe wpisanie supererogacji w utilitaryzm, jako klasy czynów nadzwyczajnych, ponieważ czasem trzeba działać kompromisowo. Wydaje się, że należy wymagać wiele, by choć część z tych wymagań doczekała się realizacji. Nie można też pozwolić na to, by potrzeby oraz los innych ludzi przestały leżeć w kręgu naszej troski i zainteresowania. Oznaczałoby to zubożenie cywilizacyjne. Lepszym rozwiązaniem wydaje się żądanie dużego poświęcenia, niż przyzwolenie na egoizm i obojętność względem drugiego człowieka. Wymóg ten nie musi być równoznaczny z zarzuceniem projektu poszukiwania takiej wersji utilitaryzmu, która bez trudu stworzyłaby zupełnie osobne miejsce na kategorię czynów chwalebnych. Tak ambitny projekt pozostawiam jednak do dalszych prac. Na tym zaś etapie udało mi się w znacznej mierze, jak sądzę, wykazać, że jedynym sposobem na stworzenie osobnego miejsca dla supererogacji w ramach utilitaryzmu jest właściwe zdefiniowanie obowiązku, co pozwoliłoby na wytyczenie jego granic. Najchętniej dotychczas stosowanym zabiegiem wśród utilitarystów było „wprowadzanie pewnych zewnętrznych wartości granicznych (typu nieprzekraczalny stopień poniesionych kosztów i poświęcenia) lub ustalanie dopuszczalnych proporcji, w jakich rozkładać się mają poniesione straty działającego podmiotu i przysparzane działaniem korzyści czy dobra”⁵⁵⁹.

Supererogacja jest nader ciekawą kategorią, w której „najdobitniej manifestują się momenty wyróżniające bycie moralnym podmiotem, mianowicie zorientowanie na

⁵⁵⁸ Tamże, s. 243.

⁵⁵⁹ A.M. Kaniowski, *Supererogacja*, s. 182.

innych oraz asymetryczność roszczeń i zobowiązań”⁵⁶⁰. Obiegowe znaczenie terminu supererogacja nakazuje odnosić go do „wykraczania poza obowiązek”, stąd często w literaturze można natknąć się na sformułowanie mające wyrażać treść tego terminu: *the call beyond duty*. Wbrew jednak tej powszechnej opinii na temat supererogacji, należy ją percypować przede wszystkim jako wypełnienie szczególnie trudnego obowiązku, od którego uchylają się inni ludzie, a którego realizacja stanowi szczególną zasługę i ma charakter chwalebny.

⁵⁶⁰ Tamże, s. 423.

Bibliografia

- Andersen S., *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003.
- Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, w: „Virtue Ethics”, red. R. Crisp, M. Slote, Oxford–New York: Oxford University Press, 2001.
- Anscombe G.E.M., „Philosophy” 33 (124) 1958, s. 1-19.
- Anscombe G.E.M., *Who is Wronged?*, “The Oxford Review 5”, 1967.
- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Bacon F., *O dobroci i dobrej naturze*, w: „Eseje”, F. Bacon, BKF Warszawa 1959.
- Bagiński P., *Amartaya Sen i jego koncepcja wyjścia ze stanu ubóstwa poprzez poszerzenie zakresu wolności*, w: „Dialogi o rozwoju”, nr 7, 2007.
- Baker A., *Rycerstwo średniowiecznej Europy*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2004.
- Bales E., *Czego należy oczekiwać od utylitaryzmu czynów?*, w: „Etyka”, nr 11, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1973.
- Beauchamp T., *The Right to Food*, w: “Values in Conflict. Life, Liberty and the Rule of Law”, B.M. Leiser (red.), New York 1981.
- Beauchamp T.L., Childress J.F., *Zasady etyki medycznej*, tłum. Witold Jacórzyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.
- Becker L.C., Becker Ch.C. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, hasło: *Supererogation*, Marcia Baron, Garland Publishing Inc. , New York & London 1992, vol. II, szp. 1219–1222.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. Bogdan Nawroczyński, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958.
- Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań – Warszawa 1990.
- Bole III T.J., Schumaker M., *Encyclopedia of Bioethics*, hasło: *Obligation and supererogation*, ed. by Warren T. Reich, The Free Press, New York-London 1978, vol. 1, szp. 1147–1152.
- Brandt R.B., *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: “Morality and the Language of Conduct”, eds. Hector-Neri Castañeda, George Nakhnikian, Detroit, Wayne State University Press 1963.

- Brandt R.B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press 1979.
- Brink D.O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Byron M., *Introduction*, w: "Satisficing and Maximizing. Moral Theorists on Practical Reason", ed. Michael Byron, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s 1-13.
- Chappell T. (ed.), *The Problem of Moral Demandingness. New Philosophical Essays*, Hampshire–New York: Palgrave Macmillan 2009.
- Chisholm R. M., Sosa E., *Intrinsic Preferability and the Problem of Supererogation*, w: „Synthese”, vol. 16. 1966, s. 321–331
- Chisholm R.M., *Ethics of Requitment*, w: „American Philosophical Quarterly”, vol. 1, 1964, s. 147–153.
- Chisholm R.M., *Supererogation and Offence*, „Ratio”, vol. 5, 1963, s. 1–14.
- Chopra Y., *Professor Urmson on 'Saints and Heroes'*, w: „Philosophy” vol. 38, 1963.
- Chyrowicz B., „*Moralni święci*”. *Czy istnieje obowiązek spełniania czynów supererogacyjnych?*, w: „Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości”, red. B. Chyrowicz, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2004, s. 85 – 99.
- Chyrowicz B., *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 2008.
- Chyrowicz B., *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997.
- Clark M., *The Meritorious and the Mandatory*, w: „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series”, vol.79, 1978/79
- Curtis B., *The Supererogatory, the Foolish and the Morally Required*, w: “Journal of Value Inquiry”, vol. 15, 1981.
- Donagan A., *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Doss F.M., *Szeregowiec Doss*, I. Fijałkowska (tłum.), Znaki Czasu, Warszawa 2016.
- Ewing A.C., *Ethics*, London: English Universities Press 1953.
- Finnis J., *Filozoficzny argument przeciwko eutanazji*, w: „Wokół śmierci i umierania. Antologia bioetyki”, red. Włodzimierz Galewicz, t. I, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2009, s. 183-198.

- Flescher A.M., *Heroes, Saints and Ordinary Morality*, Washington, D.C: Georgetown University Press, 2003.
- Foot P., *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, w: "Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy", Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1981.
- Foot P., *Utilitarianism and the Virtues*, w: „Mind”, vol. 94, 1985, s. 197–198. Przedruk tekstu w: „Consequentialism and Its Critics”, S. Scheffler (red.), Oxford: Oxford University Press 1988.
- Foot P., *Morality, Action, and Outcome*, w: „The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle”, ed. Paul Woodward, University of Notre Dame Press 2001.
- Frankena W., *Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, Inc., 1973.
- Fried C., *Right and Wrong*, Cambridge: Harvard University Press 1978.
- Gibson M. (reż), *Przełęcz ocalonych* (ang. *Hacksaw Ridge*), Wytwórnia: Cross Creek Pictures, Demarest Media, Icon Productions, Pandemonium, Stany Zjednoczone, Australia 2016.
- Godwin W., *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, Edited and Abridged by Raymond A. Preston, vol. 1, Alfred A. Knopf, New York 1926.
- Godwin W., *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness, by William Godwin. In Two Volumes*, Dublin 1793.
- Górnicka-Kalinowska J., *Idea sumienia w filozofii moralnej*, seria: *Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego 417*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1993.
- Górny G., „Klub Trójki”: *Co pokazał Mel Gibson w "Przełęcz ocalonych"?*, [materiał dźwiękowy] data emisji: 2.11.2016 godz. 21:10; <https://www.polskieradio.pl/9/396/Artykul/1688060,Przeleczy-ocalonych-Mela-Gibsona-czyli-film-bozego-szalenca>, dostęp: 10.01.2020, godz. 21:00.
- Hare J.E., *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Hare R., *What is Wrong with Slavery*, w: "Philosophy & Public Affairs", s. 103-121.
- Hennessy J., *Supererogation, Works of*, hasło w: *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII, MacGraw Hill, New York 1967, s. 810.

- Heyd D., *Supererogation. It's status in ethical theory*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melburne-Sydney 1982.
- Hołówka J., *O pomocy w potrzebie*, w: „Etyka”, nr 16, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1978.
- Hołówka J., *Dwie koncepcje moralności*, w: „Etyka” nr 43, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2010.
- Hooker B., *Ideal Code, Real World: a Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- Hostyński L., *Wartości użyteczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- <http://etykapraktyczna.pl/encyklopedia/etyka-ogolna/konsekwencjalizm>, dostęp: 10.03.2021, godz. 20:00.
- <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2013/05/15/paradoks-deontologii>, dostęp 10.03.2021, godz. 20:00.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, BFK, Warszawa 1976.
- Hurley P., *Beyond Consequentialism*, New York: Oxford University Press 2009.
- Jacobs R.A., *Obligation, Supererogation and Self-sacrifice*, w: „Philosophy”, vol. 62, 1987.
- Jolie A. (reż), *Niezlomny* (ang. *Unbroken*), Wytwórnia: Legendary Pictures, Jolie Pas, 3 Arts Entertainment, Stany Zjednoczone 2014.
- Kagan S., *The Limits of Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Kamm F., *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford–New York: Oxford University Press 2007.
- Kaniowski A.M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gądecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- Kiciński K., *Sumienie jako instancja moralna*, w: *Socjologia religii*, t. VIII: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, J. Baniak (red.), Wydawnictwo UAM, Poznań 2009.
- Kielanowski T., *Kodeks deontologiczny polskiej służby zdrowia*, w: „Służba Zdrowia” 1959, nr 12-13.

- Klimowicz E., *Współczesne teorie utylitaryzmu*, w: „Folia Societatis Scientiarum Lubliniensis”, A, vol. 15, 1973, Hum. 1.
- Kotarbiński T., *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, red. J. Smoczyński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987, s.140–149.
- Kwarciański T., *Komu pomóc w pierwszej kolejności? Decyzje dotyczące udzielania pomocy ubogim w świetle Amartyi K. Sena badań nad ubóstwem*, w: „Prakseologia”, nr 146, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2006, s. 31–51.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. Andrzej Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia 2009.
- Ladd J., *The structure of Moral Code. A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1957.
- Laertios D., *Żywoty słynnych filozofów* (IX, 51), Warszawa 1982.
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka zawodowa*, w: „Etyka” t. 4, Warszawa 1969, s. 58–90.
- Lemmon E. J., *Moral Dilemmas*, w: „Philosophical Review”, 71(2) (1962), s. 139–158.
- Mangan J., *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, w: “Theoretical Studies” 10, 1949.
- Mautner T. (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford–Cambridge 1996, s. 416.
- McGoldrick P., *Saints and Heroes: A Plea for the Supererogatory*, w: „Philosophy”, vol. 59, 1984.
- Mellema G., *Beyond the Call of Duty: Supererogation, Obligation, and Offence*, Albany: State University of New York Press 1991.
- Mill J.S., *Autobiografia*, tłum. Mieczysława Szczera, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza 1946.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, tłum. Maria Ossowska, w: „Utylitaryzm. O wolności”, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1959.
- Miller D., *National Responsibility and Global Justice*, Oxford 2007.
- Montague P., *Acts, Agents and Supererogation*, w: „American Philosophical Quarterly”, vol. 26, 1989.
- Moore G.E., *Etyka*, tłum. Zbigniew Szawarski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1980.
- Moore G.E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Mulgan T., *The Demands of Consequentialism*, Oxford: Oxford University Press 2005.

- Nagel T., *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Nagel T., *The Problem of Global Justice*, w: „Philosophy and Public Affairs” (33) 2005.
- Nagel T., *War and Massacre*, w: “Consequentialism and Its Critics”, ed. Samuel Scheffler, Oxford–New York: Oxford University Press 1988, s. 51-73.
- Nagel T., *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1997.
- New Ch., *Saints, Heroes and Utilitarians*, w: „Philosophy”, vol. 49, 1974.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, wyd. Aletheia, Warszawa 1999.
- Oppenheimer H., *Moral Choice and Divine Authority*, w: “Christian Ethics and Contemporary Philosophy”, Ian T. Ramsey (ed.) SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London 1973.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 2000.
- Pawlik W., *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2007.
- Peterfreund S.P., *Supererogation and Obligation*, w: „The Personalist”, vol.56, 1975.
- Pogge T., *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2008.
- Porębski Cz., *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Potocki A., *Katechetyczna formacja sumienia w warunkach sekularyzacji moralności*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana”, vol. 2, 2016, s. 111–141.
- Probucka D., *Utylitaryzm. Aksjologiczno–etyczne aspekty kategorii użyteczności*, Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie 1999.
- Pybus E.M., *A Plea for Supererogatory: A Replay*, w: „Philosophy”, vol. 61, 1986.
- Pybus E.M., *Saints and Heroes*, w: „Philosophy”, vol. 57, 1982.
- Quinn W., *Actions, Intentions, and Consequences. The Doctrine of Double Effect*, w: “Philosophy & Public Affairs” 18 (4), s. 334-351.
- Railton P., *Alienation, consequentialism, and the demands of morality*, w: “Philosophy and Public Affairs” 13 (2), 1984, s. 134–171.
- Rashdall H., *Theory of Good and Evil*, second edition, Oxford University Press, London 1924.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, BWF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

- Raz J., *Permission and Supererogation*, w: „American Philosophical Quarterly”, 12 (1975).
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press 1988.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. Edward Iwo Zieliński Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993.
- Regan D., *Against Evaluator Relativity: A Response to Sen*, w: „Philosophy and Public Affairs”, nr 12, 1983.
- Ross W.D., *The Right and the Good*, ed. Philip Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press 2007.
- Russel J., *Obligation, Supererogation and Self-sacrifice*, w: “Philosophy”, vol. 62, 1987.
- Saja K., *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2015.
- Sandel M., *Justice: What's the Right Thing to Do?*, London: Allen Lane, 2009.
- Sen A., *Rights and Agency*, „Philosophy and Public Affairs”, Vol. 11, nr 1, 1982.
- Sen A., *Evaluator Relativity and Consequential Evaluation*, „Philosophy and Public Affairs”, Vol. 12, nr 2, 1983.
- Sen A., *Rights as Goals*, w: „Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice”, S. Guest, A. Milne (red.), Stuttgart 1985.
- Sen A., *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1999.
- Sen A., Williams B., *Introduction: Utilitarianism and Beyond* w: „Utilitarianism and Beyond”, ed. A. Sen, B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Sen A., *Consequential Evaluation and Practical Reason*, „The Journal of Philosophy” 2000, No. 9, s. 477–502.
- Sen A., *Nierówności. Dalsze rozważania*, tłum. I. Topińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- Sen A., *Racjonalność i wybór społeczny*, w: „Elementy teorii wyboru społecznego”, red. G. Lissowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.
- Sen A., *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Scanlon T., *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 1998.

- Schaber P., *Are There Insolvable Moral Conflicts?*, w: "Practical Conflicts. New Philosophical Essays", eds. Peter Baumann, Monika Betzler, New York: Cambridge University Press 2004, s. 279-294.
- Scheffler S., *Agent-Centered Restrictions, Rationality, and the Virtues*, w: "Consequentialism and Its Critics", red. S. Scheffler, Oxford University Press, USA 1988, s. 243-260.
- Scheffler S., *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford 2008.
- Scheffler S., *Human morality*, New York: Oxford University Press 1992.
- Scheffler S., *Prerogatives Without Restrictions*, „Philosophical Perspectives” 6 1992, s. 377-397, doi:10.2307/2214253.
- Scheffler S., *The Rejection of Consequentialism. A philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford University Press 1995.
- Schilick M., *Zagadnienia etyki*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1960.
- Schockenhoff E., *Jaką pewnoś daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2006.
- Schumaker M., *Supererogation. An Analysis and a Bibliography*, Edmonton: St. Stephen's College 1977.
- Seneka, *O łagodności*, w: „Pisma filozoficzne”, t. 2, Warszawa 1965.
- Sheldon P., *Supererogation and Obligation*, w: "The Personalist", vol. 56, 1975.
- Sidgwick H., *The Methods of Ethics*, New York 1966.
- Sikora R.I., *Utilitarianism, Supererogation and Future Generations*, w: "Canadian Journal of Philosophy", vol. 9, No. 3, 1979.
- Singer M.G., *Generalization in Ethics— An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*, New York 1961.
- Singer P., *Etyka Praktyczna*, przeł. A Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.
- Singer P., *Famine, Affluance, and Morality*, w: „Unsantifying Human Life. Essays on Ethics”, red. H. Kuhse, Oxford: Blackwell 2002.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2018.
- Smart J.J.C., *An outline of a system of utilitarian ethics*, w: "J. J. C. Smart, B. Williams, Utilitarianism: for and against", Cambridge University Press, Cambridge – London – New York, 1973.

- Soniewicka M., *Zobowiązania moralne wobec naszych i wobec obcych – komu mamy obowiązek pomagać?*, w: „Diametros” nr 26, 2010.
- Spaemann R., *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniem*, tłum. J. Merecki, w: „Jan Paweł II, Veritatis splendor. Tekst i komentarze”, red. A. Szostek, Lublin: RW KUL, 1997.
- Spaemann R., *Szczęście a życzliwość. Eseje o etyce*, tłum. J. Marecki, RW KUL, Lublin 1997.
- Spaemann R., *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. Jarosław Marecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2006.
- Styczeń T., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1979, t. XXII, nr 1–3.
- Szafrański A.L., *Sumienie jego struktura i wychowanie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1958.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Szymczak D., *Wprowadzenie do problemu ubóstwa w ujęciu Amartyi Kumara Sena. Wymiar etyczny*, w: „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, Vol. 19, nr. 3, 2016, s. 85–98.
- Środa M., *Argumenty za i przeciw etyce zawodowej*, w: „Etyka” t. 27.
- Środa M., *Etyka zawodowa*, w: „Wiedza i Życie” nr 12/1995.
- Świdarska U., *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsce*, Wyd. Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2001.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1985.
- Taurek J.M., *Should the Numbers Count?*, w: “Philosophy & Public Affairs” 6 (4) (July 1) 1977, s. 293-316.
- Thomson J.J., *A Defense of Abortion*, w: “Philosophy and Public Affairs”, Vol. 1, no. 1, 1971, s. 47-66.
- Tischner J., *Jak żyć?*, TUM, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1995.
- Tokarczyk R., *Etyka prawnicza*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2006.
- Unger P., *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York–Oxford: Oxford University Press 1996.
- Urmson J.O., *Saints and Heroes*, w: “Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues”, red. S. M. Cahn, P. Markie, Oxford-New York: Oxford University Press 1998.

- Urmson J.O., *Moore's Utilitarianism*, w: "Essays in Retrospect", red. A. Ambrose, M. Lazerowitz, G. E. Moore, London–New York 1970.
- W. Szejnach, *Myśli lekarza*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1965.
- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Weiser B., *Ryszard Kukliński. Życie ściśle tajne*, tłum. B. Maliborski, Warszawa: Świat Książki, 2005.
- Wenar L., *Responsibility and Severe Poverty*, w: "Freedom from Poverty as a Human Right", T. Pogge (red), UNESCO and Oxford University Press 2007.
- Wichrowicz C. J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Wydawnictwo M: Kraków 2002.
- Williams B., *A Critique of Utilitarianism*, w: "J. J. C. Smart, B. Williams, Utilitarianism: For and Against", eds. John Jamieson Carswell Smart, Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York, 1973.
- Williams B., *Konflikt wartości*, w: „Ile wolności powinna mieć wola?”, tłum. Tadeusz Baszniak, Tomasz Duliński, Michał Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 115-128.
- Williams B., *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum. M. Hernik, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Wiśniewski R., *Za i przeciw kodyfikacjom etycznym firm*, Internetowe Czasopismo Filozoficzne UJ „DIAMETROS”, wrzesień 2005.
- Wolf S., *Moral Saints*, w: "Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues", red. S.M. Cahn, P. Markie, Oxford-New York: Oxford University Press 1998.
- Wolniewicz B., *Myśl Elzenberga*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 12, 1986.
- Wolniewicz B., *Z aksjologii Elzenberga*, w: „Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi”, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993.
- World Development Report 2000/2001. Attacking Poverty*, Oxford University Press, New York 2001.
- Woroniecki J., *Sumienie i jego rola w stosunku do norm moralności*, w: „Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów”, Marek Czekański (opracowanie), Wydawnictwo M: Kraków 2002 .

Zakrzewski L.S., *Etos rycerski w dawnej i współczesnej wojnie*, Wyd. TRIO, Warszawa 2004.

Zwarthoed D., *Zrozumieć biedę. John Rawls – Amartya Sen*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.