

Krzysztof Saja

Konsekwencjalizm kantowski D. Cummiskeya i D. Parfita a autonomia podmiotu

Etyka 46, 88-104

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Konsekwencjalizm kantowski D. Cummiskeya i D. Parfita a autonomia podmiotu*

Standardowy, podręcznikowy wykład etyki ujmuje kantyzm jako formę deontologii. Wpływ na to miał sam I. Kant, który krytykował konsekwencjalizm i bronił prawomocności deontycznych rygorów. Wielu jego kontynuatorów podziela jego opinie, uznając, że etyk-kantysta musi być deontologiem. Jednak kantowski konsekwencjalizm nie jest stanowiskiem wewnątrznie sprzecznym – twierdzą tak m.in. R.M. Hare, D. Cummiskey, S. Kagan czy D. Parfit. W niniejszym artykule przedstawiam sposób godzenia kantyzmu i konsekwencjalizmu, skupiając się na teoriach D. Cummiskeya i D. Parfita. Rozważam również najczęściej stawiany zarzut wobec kantowskiego konsekwencjalizmu, iż nie jest on w stanie oddać kantowskiej idei autonomii i godności. Argumentuję, że nie można stwierdzić, iż konsekwencjalistyczny nakaz, aby w niektórych rzadkich sytuacjach poświęcić jedną niewinną osobę w celu ratowania kilku innych, automatycznie i z konieczności gwałcił kantowską ideę autonomii, jeśli autonomię tę rozumie się nie jako millowską autonomię osób, lecz jako kantowską autonomię zasad.

Standardowy, podręcznikowy wykład etyki ujmuje kantyzm jako formę deontologii. Wpływ na to miał sam I. Kant, który krytykował konsekwencjalizm i bronił prawomocności rygorów deontycznych. Wielu jego kontynuatorów podziela tę opinię, uznając, że etyk-kantysta musi być deontologiem. Jednak kantowski konsekwencjalizm nie jest stanowiskiem wewnątrznie sprzecznym – twierdzą tak m.in. R.M. Hare¹, D. Cummiskey², S. Kagan³ czy D. Parfit⁴. W niniejszym artykule przedstawię dwie współczesne wersje kantowskiego konsekwencjalizmu: Davida Cummiskeya i Dereka Parfita oraz rozważę stawiany wobec nich zarzut, iż konsekwencjalizm nie jest w stanie oddać kantowskiej idei autonomii i godności osób.

* Artykuł powstał w ramach projektu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”, kierowanego przez prof. US dra hab. Tadeusza Szubkę i finansowanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej (program MISTRZ).

1 R.M. Hare, *Could Kant Have Been a Utilitarian*, [w:] tegoż, *Sorting Out Ethics*, Oxford – New York, Clarendon Press, Oxford University Press 1997, s. 147–65.

2 D. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, „Ethics” 1990, R. 100, nr 3, s. 586; tenże, *Kantian Consequentialism*, New York, Oxford University Press 1996.

3 S. Kagan, *Kantianism for Consequentialists*, [w:] *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, red. A. Wood, New Haven, Yale University Press 2002.

4 D. Parfit, *On What Matters*, t. I, Oxford University Press 2011.

1. Czy możliwy jest kantowski konsekwencjalizm?

W powszechnej opinii kantyzm jest formą niekonsekwencjalizmu. Klasyczną teorią konsekwencjalistyczną jest utilitaryzm, niekonsekwencjalistyczną zaś różne formy deontologii. Narzuca się więc pytanie, czy kantowski konsekwencjalizm nie jest pomysłem wewnątrznie sprzecznym. W celu udzielenia na nie odpowiedzi, należy scharakteryzować konsekwencjalizm oraz kantyzm.

Konsekwencjalizm definiuje się na dwóch odmiennych poziomach. Pierwszym poziomem jest *konsekwencjalizm fundacyjny*. Jak sama nazwa wskazuje, jest to sposób uzasadnienia konkretnej etycznej teorii normatywnej. Jest on przeciwieństwem teorii np. boskich przykazań, kantowskiego racjonalizmu, teorii umowy społecznej, kantowskiego kontraktarianizmu lub intuicjonizmu. Konsekwencjalizm fundacyjny głosi, iż wszelkie normatywne systemy etyczne swe ostateczne uzasadnienie czerpać mogą wyłącznie z dobrych skutków, które będą ze sobą niosły. Celem etyki jest natomiast kierowanie działaniami tak, aby powiększyć ilość dobra i czynić świat lepszym. Ani Kant, ani teorie kantowskie nie mogą być spójne z konsekwencjalizmem fundacyjnym. Jeśli więc mielibyśmy bronić kantowskiego konsekwencjalizmu, znaczenie konsekwencjalizmu musiałyby być inne.

W odmienny sposób – ze względu na typowe treści etyczne – definiowany jest *konsekwencjalizm normatywny*. Uzasadniony może on być na wiele sposobów i nie jest logicznie zależny od konsekwencjalizmu fundacyjnego. Spotkać można konsekwencjalistów i utilitarystów, którzy fundują swoją teorię na racjonalnej intuicji⁵, logice języka moralnego⁶, rawlsowskiej umowie za zasłoną niewiedzy⁷ czy idei refleksyjnej równowagi⁸. Ponieważ fundament kantowski nie może być uspołniony z konsekwencjalizmem fundacyjnym, kantyzm może być połączony wyłącznie z konsekwencjalizmem normatywnym. Konsekwencjalizm normatywny jest przeciwieństwem teorii deontologicznych. Podstawowy konsekwencjalistyczny standard wymaga promowania uznanych wartości z bezstronnej, neutralnej perspektywy, w przeciwieństwie do ich szanowania, które postulują teorie deontologiczne⁹. Szanowanie wartości zakłada przestrzeganie deontycznych ograniczeń dotyczących tego, jak możemy z nimi postępować. Tak więc jeśli uznany dobrem jest np. prawo do niebycia skrzywdzonym, szanowanie tego prawa zakłada, że nie mogę nikogo skrzywdzić, nawet jeśli czyn odmienny spowodowałby zmniejszenie sumy krzywd na świecie. Konsekwencjalistyczne promowanie wartości nie nakłada natomiast takich

5 H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan 1907.

6 R.M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa, Aletheia 2001.

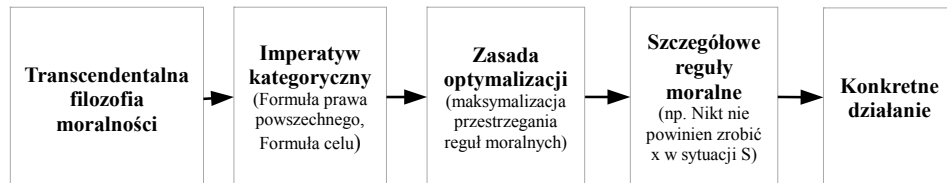
7 J.C. Harsanyi, *Rule Utilitarianism and Decision Theory*, „Erkenntnis” 1977, R. 11, nr 1, s. 25–53.

8 B. Hooker, *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Oxford, Clarendon Press 2000.

9 P. Pettit, *Konsekwencjalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa, Książka i Wiedza 2002; D. Parfit, *On What Matters*, t. I, dz. cyt.; S. Kagan, *Kantianism for Consequentialists*, dz. cyt.; D. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, „Ethics” 1990, dz. cyt.; tenże, *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press 1996, dz. cyt.

ograniczeń. Jeśli jedynym sposobem na zmniejszenie liczby tortur niewinnych osób byłoby torturowanie jednej niewinnej osoby, promowanie zakazu tortur zezwalałoby na taki czyn. Nieakceptowanie deontycznych rygorów stanowiących ograniczenie w kalkulacji i realizacji najlepszej opcji działania stanowi konieczny warunek konsekwencjalizmu normatywnego. Konsekwencjalizm kantowski w minimalnej wersji to więc taki sposób ufundowania teorii normatywnej, który nie wyklucza braku deontologicznych rygorów.

W celu zrozumienia kantowskiego konsekwencjalizmu również kantyzm należy opisać tak, aby w punkcie wyjścia nie był on sprzeczny z konsekwencjalizmem, tzn. nie był z założenia teorią zawierającą osobowe obwarowania deontyczne. Kantyzm w kantowskim konsekwencjalizmie interpretuje się więc przede wszystkim jako sposób fundowania etyki – teorię będącą przeciwieństwem konsekwencjalizmu fundacyjnego. Kantyzm fundacyjny jest metodą uzasadnienia teorii normatywnej na bazie transcendentálnych rozważań dotyczących możliwości wyrażania sądów moralnych. Swe rozważania rozpoczyna on od założenia, że ludzie są w fundamentalny sposób wolni. Wolność ta polega na możliwości kierowania się rozumem, który dostarcza nam racji praktycznych wbrew naszym pragnieniom, pobudkom, skłonnościom. Strukturę kantowskiego konsekwencjalizmu zobrazować można za pomocą poniższego schematu:



Bardziej ambitna wersja kantowskiego konsekwencjalizmu jednak nie tylko bazuje na kantowskich podstawach, lecz również w spójny i szczegółowy sposób stara się przypominać teorię samego Kanta, bez zakładania istnienia deontycznych obwarowań. W celu opisanie takiej wersji, przynajmniej hasłowo należy przytoczyć najważniejsze tezy kantyzmu. Przez kantyzm rozumieć więc będziemy następujący zbiór przekonań:

1. Fundamentem filozofii moralnej jest racjonalność i autonomia podmiotów. Podmioty są autonomiczne i uzyskują swą godność dlatego, że mogą tworzyć i przestrzegać autonomicznych zasad.
2. Zasady moralne powinny być autonomiczne względem przygodnych przekonań, pragnień czy okoliczności.
3. Zasady moralne muszą być uniwersalne, aby móc być autonomiczne.
4. Moralna wartość czynu nie leży w skutku, którego się po nim spodziewamy.
5. Rozważania nad racjonalnością dostarczają nam neutralnych względem podmiotów racji kategorycznych, które ująć można w formie imperatywów:

a. *Formuła prawa powszechnego*: Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem¹⁰;

b. *Formuła celu*: Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka¹¹;

6. Powinniśmy dążyć do „królestwa celów” – ładu, w którym szanuje się to, iż ludzie są celami samymi w sobie, posiadającymi godność.

Obrońcy kantowskiego konsekwencjalizmu twierdzą, że powyższy zbiór przekonań nie jest sprzeczny z konsekwencjalizmem normatywnym. Nie istnieją więc żadne silne racje ku temu, aby wprowadzać deontyczne ograniczenia dotyczące namysłu nad promowaniem uznanych kantowskich wartości. Owszem, sam Kant niewątpliwie był krytykiem utylitaryzmu oraz XIX-wiecznego konsekwencjalizmu. Wierzył w prawomocność deontologicznych rygorów nakładanych na realizację danych celów. Według niego, pewnych rodzajów czynów nie wolno dokonać bez względu na skutki. Kantowscy konsekwencjaliści uznają jednak, że Kant nie uzasadnił swoich deontologicznych przekonań, lecz nieświadomie przyjął je jako wyraz moralności swoich czasów.

2. Konsekwencjalizm kantowski Davida Cummiskeya

Pierwszym filozofem, który dużą część swojej pracy bezpośrednio poświęcił obronie i rozwinięciu kantowskiego konsekwencjalizmu, był David Cummiskey. Jego pełną koncepcję, streszczoną tu w najistotniejszych fragmentach, czytelnik znaleźć może w książce *Kantian Consequentialism*¹². Książka ta jest rozwinięciem wcześniejszego o sześć lat artykułu pod tym samym tytułem¹³.

Interpretacja Kanta, której w tradycji anglosaskiej dokonali J.S. Mill, H. Sidgwick oraz R.M. Hare, w głównej mierze skupia się na Formule Prawa Powszechnego. W tej interpretacji pełni ona funkcję uzasadnienia procedury uniwersalizacji, traktowanej jako unowocześniona odmiana starożytnej złotej zasady oraz reguły podobnego traktowania przypadków podobnych¹⁴. D. Cummiskey idzie jednak znacznie dalej. Po pierwsze, rozróżnia kantyzm i filozofię samego Kanta, zdając sobie sprawę z tego, że konsekwencjalizm fundacyjny nie jest w pełni spójny z fundacyjnym kantyzmem. Po drugie, dowodzi on kantowskiego konsekwencjalizmu przede wszystkim w oparciu o Kanta Formułę Celu, nie zaś Formułę Prawa Powszechnego, jak czynił to Hare. Po trzecie, swoją koncepcję zestawia z późnymi tekstami Kanta. Analizuje więc kantowskie rozróżnienia na obowiązki sprawiedliwości i cnoty, prawodawstwo zewnętrzne i wewnętrzne, maksymy działania i maksymy celów,

10 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty, Antyk 2002, s. 60.

11 Tamże, s. 73.

12 D. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press 1996, dz. cyt.

13 Tenże, *Kantian Consequentialism*, „Ethics” 1990, dz. cyt.

14 P. Łuków, *Imperatyw kategoryczny i intuicjonistyczne dziedzictwo Sidgwicka*, „Etyka” 2008, nr 41, s. 128.

obowiązki zobowiązania szerokiego i obowiązki właściwe – starając się wykazać, że idee te nie są sprzeczne z konsekwencjalizmem. Po czwarte, Cummiskey stara się dowieść nie tylko niesprzeczności konsekwencjalizmu i kantyzyzmu, lecz mocniejszej tezy, że teoria normatywna bezpośrednio wypływająca z założeń kantowskich to nie deontologia, lecz specyficzna odmiana konsekwencjalizmu. Kant więc nie tylko poniósł porażkę, próbując odrzucić konsekwencjalizm, lecz swoją filozofią wsparł pewną formę normatywnego konsekwencjalizmu¹⁵. Jak pisze Cummiskey:

Teoria normatywna Kanta nie może stanowić logicznych podstaw odrzucenia wszelkich form konsekwencjalizmu, ponieważ sama jest formą konsekwencjalizmu: konsekwencjalizmu kantowskiego¹⁶.

Jednym z głównych argumentów przeciwko konsekwencjalizmowi jest zarzut, że nie respektuje on autonomii osób, prowadzi do traktowania ich jedynie jako środków, nie szanuje godności osoby ludzkiej, nie respektuje tego, że ludzie są celami samymi w sobie. Jest to najbardziej znany kantowski sposób krytyki konsekwencjalizmu. Klasyczną strategią deontologów jest zakładanie, że adekwatne ujęcie tych ważnych wartości polegać musi na wprowadzeniu ograniczeń zakazujących pewnych działań w stosunku do wszystkich istot racjonalnych. Ponieważ ludzie mają godność, nie wolno ich zmuszać wbrew ich woli do bycia jedynie środkiem do realizacji jakichś celów. Według Cummiskeya nie można jednak, odwołując się jedynie do założeń Kanta, uzasadnić takiego rozumowania. Pomimo iż w ramach moralności potocznej często zakłada się, że szacunek dla osób polega na przestrzeganiu rygorów deontologicznych, a nie na konsekwencjalistycznym dążeniu do maksymalizacji owego szacunku, będąc krytycznym wobec intuicji potocznych kantystą, należy uznać, że konsekwencjalistycznie rozumiane szanowanie innych jest wstępnie równie poprawne jak interpretacja deontologiczna. Kierowanie się jedynie poczuciem oczywistości i przyjmowanie na tej podstawie deontologicznej interpretacji kantyzyzmu jest odległym od krytycyzmu kantowskiego przesądzeniem tych kwestii z góry. Innym sposobem uzasadnienia deontologicznych implikacji kantyzyzmu mogłoby być opieranie się nie na intuicjach moralnych, lecz językowych – na analizie znaczenia pojęć „szanowanie” i „promowanie”. Jeśli jednak ktoś zakłada jako prawdę pojęciową, że „szanowanie” wartości jest znaczeniowo różne od ich „promowania”, gdyż „szanowanie” implikuje istnienie deontycznych rygorów, musi on podać racje, dla których Formułę Celu powinno się interpretować w języku deontologii¹⁷. To, czy kantyzyzm implikuje rygory deontyczne, jest bowiem ważnym problemem materialnym, nie zaś zagadką pojęciową i otwartym pytaniem Moore’a. Również powoływanie się na autorytet Kanta nie rozwiąże tego sporu. Kant w tej

15 Zob. D. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press 1996, dz. cyt., s. 587–588.

16 Tamże, s. 589.

17 Zob. tenże, *Kantian Consequentialism*, „Ethics” 1990, dz. cyt., s. 599.

kwestii bowiem mógł się mylić. Jeśli arystotelizm nie musi implikować niewolnictwa i seksizmu, utylitaryzm – liberalizmu, a marksizm – stalinizmu, kantyzm nie musi prowadzić do deontologicznych ograniczeń.

Nie można także odrzucić kantowskiego konsekwencjalizmu, powołując się na rozróżnienie Kanta na obowiązki zobowiązania mocnego i słabego. Twierdzi się wówczas, że skoro niespełnienie obowiązku poświęcenia się czy pomocy innym, jako obowiązku zobowiązania szerokiego, nie może być karane (w przeciwieństwie do niespełnienia obowiązku zobowiązania wąskiego), nie można też zmusić innych wbrew ich woli do pomocy i samopoświęcenia. Jednak obowiązek dobroczynności, zdaniem Kanta, nie jest obowiązkiem, którego nie musimy spełniać, lecz jedynie obowiązkiem, który spełnić możemy na różne sposoby¹⁸. Jak twierdzi Cummiskey, niekiedy spotykamy jednak sytuacje, w których pomoc możemy jedynie łamiąc uprawnienia innych. Wyobraźmy sobie na przykład, że w środku nocy ulegliśmy wypadkowi na bocznej drodze. Choć nic nam się nie stało, dwóch naszych pasażerów jest poważnie rannych. Potrzebują natychmiastowej pomocy. Nie możemy użyć telefonu. Około kilometra od zdarzenia znajduje się dom, którego właściciel, poproszony o przewiezienie rannych do szpitala, odmawia nam pomocy. Czy powinniśmy ukraść jego samochód i zawieźć rannych do szpitala – jeśli założymy, że bylibyśmy w stanie to zrobić oraz że nie ma innej opcji uratowania naszych pasażerów?¹⁹ Według Cummiskeya to retoryczne pytanie ma tylko jedną poprawną, tj. pozytywną odpowiedź.

Kantowscy deontologowie interpretują często obowiązek szanowania godności osób jako wymóg respektowania ich świadomej woli. Z tego względu, aby uratować wielu innych, nie wolno użyć żadnego człowieka bez jego faktycznej, świadomej i dobrowolnej zgody. W niektórych sytuacjach jednak również dla Kanta użycie siły i przymusu zgodne jest z szacunkiem dla autonomii osób. Jeśli ktoś nie postępuje tak, jak nakazuje to obowiązek, może zostać zmuszony do działania zgodnie ze swym obowiązkiem. Jeśli nie mielibyśmy takiej możliwości, nie moglibyśmy usprawiedliwić samoobrony lub wymierzania kary²⁰. To, czy postępując wbrew woli danej osoby, gwałcimy jej autonomię i człowieczeństwo, zależy więc od racji stosowania przymusu. Ocena, czy postępując wbrew woli danej osoby nie szanujemy jej godności, zależy bowiem od tego, czy w danej sytuacji mamy obowiązek tak postąpić.

Według Cummiskeya, gdy przyjmimy, że nasza „racjonalna natura istnieje jako cel sam w sobie”, racjonalną reakcją na taką wartość jest jej promocja i pomnażanie. Jeśli więc w celu uratowania kilku istot racjonalnych poświęcę jedną taką istotę, nie użyję jej arbitralnie i nie zaprzeczę jej bezwarunkowej wartości. Istoty racjonalne mogą posiadać bowiem godność i wartość przekraczającą wszelką wartość rynkową, jednak są również fundamentalnie równe. „Jeśli skupimy się na równej

18 Por. P. Łuków, *Kim są potrzebujący pomocy?*, „Diametros” 2010, nr 26, s. 154–165.

19 Por. D. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, „Ethics” 1990, dz. cyt., s. 611.

20 Zob. tamże, s. 604.

wartości wszystkich istot racjonalnych, równe traktowanie ludzi prowadzi do tego, że czasami należy poświęcić kilku, aby uratować wielu²¹. Jeśli samopoświęcenie się lub poświęcenie kogoś innego jest moralnym obowiązkiem, nie pociąga to użycia ludzi „jedynie jako środka”. Jeśli w niektórych sytuacjach nie moglibyśmy przedkładać interesów innych ponad swoje, zakazana powinna być nie tylko bezinteresowna pomoc potrzebującym, ale wszelkie obowiązki pozytywne²². Jeśli ze względów moralnych poświęcamy czyjeś interesy, stosując przymus, nie znaczy to, że traktujemy osobę tę jedynie jako środek. Poświęcenie jej bowiem może być wymagane przez uniwersalną zasadę, którą jako wolny, świadomy i racjonalny (autonomiczny) podmiot muszę zaakceptować²³.

Istnieją oczywiście granice poświęcania innych. Należy zgodzić się z Kantem i moralnością potoczną, iż nie można traktować osób jako środków do realizacji naszych egoistycznych i partykularnych celów. Nie wolno bez faktycznej, świadomej zgody używać i wykorzystywać ludzi w celu pomnożenia profitów dla siebie czy swoich bliskich. Owo prawo, wyrażające nasz wysoki status racjonalnych i wolnych istot, nazwać można „prawem do niebycia narzędziem pozamoralnych celów”. Konsekwencjaliści jednak mogą zgodzić się na obowiązywanie takiego prawa. Tylko w części oddaje ono ideę deontologicznych rygorów. Deontologowie bowiem chcieliby uzasadnić również inne prawo, tj. „prawo do niebycia narzędziem do realizacji moralnie uzasadnionych celów” lub „prawo do niebycia narzędziem minimalizacji łamania praw przez innych”. Niekiedy jednak poświęcenie pewnych osób może znacznie zmniejszyć liczbę pogwałcenia praw. Jeśli miałyby się tak stać, to wprowadzenie drugiego prawa byłoby nieracjonalne i nie respektowałyby należycie autonomii i godności osób ludzkich, wyrażonych ich prawem pierwszym. W niektórych bowiem sytuacjach absolutny zakaz poświęcania ludzi tak ze względu na egoistyczne, jak i moralne racje, spowodowałby większą ilość pogwałconej godności, autonomii, świadomej zgody niż bezstronna konsekwencjalistyczna idea promowania godności i respektowania autonomii wszystkich osób²⁴.

Konsekwencjalizm kantowski nie jest utylitaryzmem. Nie musi on promować wyłącznie dobrostanu czy szczęścia, lecz może maksymalizować autonomię i godność człowieka. Kantowskie uzasadnienie konsekwencjalizmu prowadzi do innej teorii wartości, niż zakłada utylitaryzm. Szczęście, jak wskazywał Kant, nie jest najwyższą, bezwarunkową wartością. Dążenie do szczęścia powinno być ograniczone dążeniem do maksymalizowania warunków niezbędnych do bycia autonomicznym i racjonalnym podmiotem. Kantowski konsekwencjalizm wspiera więc intuicję, że zachowywanie, rozwijanie i wzmacnianie naszych racjonalnych zdolności jest bardziej istotne niż maksymalizowanie szczęścia²⁵. Formuła Celu, zdaniem Cum-

21 Zob. tamże, s. 602.

22 Tamże, s. 603.

23 Tenże, *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press 1996, dz. cyt., s. 16.

24 Tenże, *Dignity, Contractualism and Consequentialism*, „Utilitas” 2008, R. 20, nr 4, s. 403–404.

25 Tenże, *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press 1996, dz. cyt., s. 4.

miskeya, implikuje obowiązek promowania warunków niezbędnych do bycia istotą racjonalną oraz uznawania celów innych ludzi za swoje własne. Promowanie takich warunków nie polega jednak na stawianiu deontycznych ograniczeń dotyczących sposobu promowania kantowskich celów. Szanowanie moralnie równych osób nie powinno polegać na narzuceniu deontycznych ograniczeń, które mogą zmniejszyć udział szanowanych osób, lecz na konsekwencjalistycznej optymalizacji działań, aby osób szanowanych było jak najwięcej. Z tego względu imperatyw, aby szanować istoty racjonalne, implikuje normatywną teorię konsekwencjalistyczną²⁶.

Kantowski konsekwencjalizm prowadzi więc, jak to ujmuje Cummiskey, do „dwukołowej” teorii wartości. Pierwszą wartością jest racjonalność, autonomia i godność człowieka jako celu samego w sobie. Wymaga ona promowania czynników powodujących wzrastanie racjonalności, godności i autonomii podmiotów. Z tego punktu widzenia istotne są dobra niezbędne do rozwoju zdolności samostanowienia, rewizji naszych celów czy odrzucania nieracjonalnych norm społecznych. Ponieważ jednak jesteśmy bytami skończonymi i posiadamy naturę zwierzęcą, istotne jest także promowanie wartości, których większość z nas potrzebuje i pragnie do szczęścia. Z tego względu drugim „kołem” w „dwukołowej” koncepcji wartości Cummiskeya są warunki społeczne i dobra zewnętrzne – niezbędne, aby każdy mógł realizować swoją własną koncepcję dobra. Ponieważ istotną wartością jest autonomia, nie powinniśmy w imieniu innych promować pewnych wyróżnionych dóbr, lecz przede wszystkim warunki, dzięki którym racjonalne podmioty będą mogły skutecznie osiągać wybrane i uznane przez siebie cele. Owa „dwukołowa teoria wartości” rozpoznaje wartość spełnienia preferencji, jednak kładzie również nacisk na odpowiedzialność podmiotów w autonomicznym dążeniu i wybieraniu swojej własnej koncepcji dobra²⁷.

Wyjątkowy status istot racjonalnych odzwierciedlony jest nadaniem priorytetu pierwszemu typowi wartości nad drugim. W praktyce oznacza to, że racjonalna natura danej osoby nie może być pogwałcona, aby promować szczęście lub spełnienie preferencji innych osób. Z tego względu szacunek i dbanie o wzrastanie racjonalnej natury człowieka wiązać się będzie z przestrzeganiem podstawowych praw, gwarantujących, że wszyscy powinni promować i chronić dostęp do podstawowych dóbr, które są potrzebne dla wzrostu racjonalnej natury ludzkiej. Kantowski konsekwencjalizm Cummiskeya zawiera więc ograniczenia nakładane na gwałcenie podstawowych praw chroniących racjonalną autonomię podmiotów w celu realizacji przygodnych, subiektywnych preferencji innych osób. Nie wolno maksymalizować szczęścia, poświęcając warunki sprzyjające wzrastaniu w godności istot racjonalnych. Ograniczenia te różnią się jednak od klasycznych ograniczeń niekonsekwencjalistów, nie zabraniają bowiem łamania niektórych praw w celu zabezpieczenia praw innych ludzi. Nie zabraniają, jak klasyczne rygory deontyczne,

26 Tenże, *Kantian Consequentialism*, „Ethics” 1990, dz. cyt., s. 615.

27 Tenże, *Dignity, Contractualism and Consequentialism*, dz. cyt., s. 391–392.

minimalizacji łamania praw. Podejście takie z jednej strony wyraża intuicyjne zalety deontycznych ograniczeń oraz rozpoznaje specjalną wartość godności osób jako podmiotów racjonalnych i wolnych, z drugiej zaś nie popada w tzw. paradoks deontologii, afirmując specjalny status godności ludzkiej w bezpośredni sposób, przez promocję naszej racjonalnej natury²⁸.

Według Cummiskeya konsekwencjalizm kantowski, rozpoznając bezstronność racji etycznych pochodzącą z Formuły Prawa Powszechnego, prowadzi do konsekwencjalizmu kantowskich wartości, którymi są racjonalność, autonomia i godność. Wskazując na brak przekonujących uzasadnień rygorów deontologicznych, dowodzi on, iż bezstronny namysł etyczny wymaga, aby w niektórych sytuacjach móc zgodzić się na konsekwencjalistyczne poświęcenie niewinnego. Argumentacja Cummiskeya opiera się na założeniu, że ciężar dowodu spoczywa na tych, którzy chcą wprowadzić klasyczne rygory deontyczne. Jednak deontologowie nie tylko nie dostarczają poprawnych uzasadnień, lecz również, kierując się „autorytetem” intuicji, sprzeniewierzają się krytycznemu duchowi kantyizmu i wpadają w paradoks deontologii. Najważniejsze intuicje kantowskie można bowiem ująć w konsekwencjalistycznym schemacie, jeśli tylko właściwie się je zrozumie i przyjmie się odpowiednią teorię wartości.

3. Konsekwencjalizm kantowski Dereka Parfita

Najnowszą wersję kantowskiego konsekwencjalizmu zaproponował ostatnio Derek Parfit. Na kilkuset stronach książki *On What Matters* przedstawił wyjaśnienie i uzasadnienie argumentu za trójaspektową teorią etyczną, która, jak mówi, w jednej trzeciej jest kantyżmem, w jednej trzeciej kontraktualizmem i w jednej trzeciej konsekwencjalizmem. Parfit stara się bowiem dowieść, że trzy główne rywalizujące ze sobą normatywne teorie etyczne – mianowicie kantyżm, kontraktualizm i konsekwencjalizm – są trzema zboczami tej samej góry (pierwotnie jego książka miała nazywać się „Climbing the Mountain”). Czyn jest zły wtedy i tylko wtedy, gdy (lub jedynie wtedy, gdy) jest on zabroniony przez zasadę, która: (1) jest jedną z zasad, które będąc uniwersalnymi prawami, spowodowałyby, że sprawy toczyłyby się najlepiej (konsekwencjalizm); (2) jest jedną z tych zasad, których każdy mógłby racjonalnie chcieć jako zasad będących uniwersalnymi prawami (kantyżm); (3) jest zasadą, której nikt nie mógłby racjonalnie odrzucić (kontraktualizm). Innymi słowy, czyn jest zły, jeśli czyny tego typu są zabronione przez zasadę, która jest optymalna, możliwa do chcenia jako zasada uniwersalna i racjonalnie nie do odrzucenia²⁹. Jeśli zachodzi któryś z wymienionych warunków, zachodzą pozostałe, są one bowiem z siebie wywiedliwe.

Potrójna teoria Parfita jest konsekwencjalizmem „w jednej trzeciej” również w innym sensie. Udziela on konsekwencjalistycznej odpowiedzi na pytanie: „Jakimi

²⁸ Tamże, s. 392–393.

²⁹ D. Parfit, *On What Matters*, t. I, dz. cyt., s. 413.

zasadami powinniśmy się kierować?”, deontologicznej odpowiedzi na pytanie: „Jakie działania są złe?”, natomiast odpowiedzi kantowskiej na pytanie: „Dlaczego powinniśmy kierować się danymi zasadami?”. Podstawowe uzasadnienie teorii Parfita ma więc charakter kantowski. Wychodząc od zrewidowanych przekonań Kanta, dochodzi do kantowskiej wersji kontraktualizmu, która wiedzie do kantowskiego konsekwencjalizmu.

Parfit rozpoczyna swój wywód od przedstawienia elementów kantowskiego sposobu widzenia etyki. Oznacza to m.in., iż sprzeciwia się on szeroko rozpowszechnionej metodzie refleksyjnej równowagi, twierdząc, że jego kantowski argument za konsekwencjalizmem musi ignorować przekonania deontyczne, tzn. potocznie podzielane sądy moralne³⁰. Kolejną ważną kantowską cechą jego teorii jest budowanie fundamentów na pojęciu „racji”. „Racje” uznaje on za proste, niedefiniowalne oraz logicznie pierwotne. Nie przyjmuje, tak jak typowi konsekwencjaliści, że pierwotnym pojęciem jest dobro, dobrostan lub szczęście. W kwestii dobra czy wartości akceptuje bowiem podejście T. Scanlona³¹. Rzeczy dobre to takie, które posiadają własności dające nam powód, aby pozytywnie na nie odpowiedzieć (np. promując je).

Przez dobro pociągające racje rozumiemy z grubsza to, iż istnieją pewne fakty dotyczące natury tej rzeczy, lub własności, które w pewnych sytuacjach dałyby nam lub innym silne racje, aby udzielić im odpowiedzi w jakiś pozytywny sposób, np. chcąc, wybierając, używając, tworząc lub zachowując tę rzecz³².

Konsekwencjalizm definiuje więc Parfit w kategoriach racji. Według niego konsekwencjalizm głosi, iż to, czy czyny są słuszne lub niesłuszne, zależy jedynie od tego, w jaki sposób najlepiej toczyłyby się sprawy (*make things go best*). Sprawy toczyłyby się natomiast bezstronnie najlepiej (coś jest bezstronnie najlepsze), jeśli każdy miałby najsilniejszy powód (*most reason*) chcieć tego lub mieć nadzieję, że się to pojawi³³.

Konsekwencjalizm Parfita jest pośrednim pryncypialnym konsekwencjalizmem racji. Sprawy nie toczyłyby się najlepiej wtedy, jeśli zaakceptowalibyśmy konsekwencjalizm bezpośredni, czyli przekonanie, że każdy powinien zawsze starać się działać tak, aby sprawy potoczyłyby się najlepiej³⁴. Powołując się w swych rozważaniach na Sidgwicka, Parfit uznał, że jeśli wszyscy zaakceptowaliby konsekwencjalizm bezpośredni, sprawy potoczyłyby się gorzej, niż gdyby wszyscy zaakceptowali pewne zasady i ich przestrzegali. Mówiąc językiem Kanta, zgodziłby się on więc, że moralna

30 Tamże, s. 393; M. Otsuka, *The Kantian Argument for Consequentialism*, „Ratio” 2009, R. 22, nr 1, s. 49.

31 D. Parfit, *On What Matters*, t. I, dz. cyt., s. 39, 495; T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press 1998, s. 96.

32 D. Parfit, *On What Matters*, t. I, dz. cyt., s. 38.

33 Tamże, s. 372.

34 Tamże, s. 404.

wartość czynu nie leży w skutku, którego się po nim spodziewamy. Optymalne zasady moralne powinny być, w przeciwieństwie do konsekwencjalizmu czynów, w dużej mierze zbieżne z moralnością potoczną. Zabraniałyby kraść, kłamać, łamać obietnice, nawet jeśli w danej sytuacji prawdopodobnie spowodowałyby to lepsze skutki. Zasady te powinny również dawać priorytet naszemu własnemu dobrostanowi i dobrostanowi naszych bliskich nad bezstronnie rozumianą użytecznością ogółu. Kantowski konsekwencjalizm reguł nie powinien być więc również nierozsądnie wymagający.

Każdy powinien przestrzegać zasad, o których jest prawdą, że jeśli byłyby powszechnie zaakceptowane, sprawy toczyłyby się najlepiej³⁵.

Dlaczego jednak kantyzm miałby implikować bezstronną troskę o to, aby sprawy toczyły się najlepiej? Wielowątkowy wywód Parfita, w którym wyjaśnia on szereg pojęć, można spróbować streścić w jego kantowskim argumentie na rzecz konsekwencjalizmu reguł³⁶. Jest to rozumowanie, które, zdaniem Parfita, od kantowskich twierdzeń wiedzie do konsekwencjalizmu. Jednak konsekwencjalizm Parfita opiera się nie na poglądach samego Kanta, lecz na ulepszonej, zrewidowanej ich wersji. Dowodzi on bowiem, że Kant pomylił się w niektórych sformułowaniach, które w oryginale prowadzą do licznych problemów. Kłopoty te nie są jednak dla kantyzmu zabójcze – lekarstwem na nie jest odpowiednie ulepszenie podstawowych jego tez. Pierwsza przesłanka argumentu za konsekwencjalizmem jest więc zrewidowaną formą imperatywu kategorycznego. Parfit, podobnie jak Hare, uzasadnienie konsekwencjalizmu wywodzi bowiem z Formuły Prawa Powszechnego. Ponieważ jest ona wyrazem kontraktualistycznej interpretacji etyki Kanta, nazywa ją Formułą Kantowskiego Kontraktualizmu:

(A) Wszyscy powinni przestrzegać zasad, które każdy mógłby racjonalnie wybrać lub chcieć ich jako zasad powszechnie akceptowanych.

Dруга przesłanka dotyczy kryteriów racjonalnego wyboru:

(B) Każdy racjonalnie powinien wybrać to, na czego wybór posiada wystarczające powody.

Trzecie założenie odnosi się do konsekwencjalistycznie rozumianych optymalnych zasad. Zasady optymalne to takie, których powszechna akceptacja spowodowałaby, że sprawy toczyłyby się najlepiej. Przesłanka ta nie przesądza, że powinniśmy wybrać takie zasady, lecz jedynie, że one istnieją i stanowią jednorodny zbiór. Z założeniem takim zgodzić mogą się również niekonsekwencjaliści.

35 Por. tamże, s. 405.

36 Tamże, s. 378.

(C) Istnieją pewne optymalne zasady.

Optymalność zasad Parfit rozumie jednak specyficznie. Zasady optymalne nie oznaczają zasad najbardziej użytecznych, zasad, które maksymalizują szczęście czy dobrostan. Jak już wspomniałem, Parfit jako termin pierwotny przyjmuje pojęcie racji, a „wartości” czy „dobro” definiuje poprzez nie. Przy takim podejściu optymalne zasady to zasady, za sprawą których sprawy toczyłyby się najlepiej, co oznacza, że:

(D) Optymalne zasady są zasadami, które każdy miałby najsilniejsze bezstronne racje wybrać.

Według Parfita bezstronny namysł nad regułami, które mogłyby być powszechnie akceptowane, prowadzi do zasad, które są konsekwencjalistycznie optymalne – za sprawą których sprawy toczyłyby się najlepiej. Co więcej, racje za wyborem takich zasad są wystarczająco mocne, aby ufundować moralność. Kolejna bowiem przesłanka jego argumentu głosi, że najmocniejsze bezstronne racje to racje optymalne:

(E) Żadne bezstronne racje za wyborem optymalnych zasad nie zostaną ostatecznie przewyżczone przez inne, skonfliktowane z nimi, istotne racje.

Jest to najtrudniejsze do obrony założenie, które czyni Parfit. Według niego żadne inne istotne racje nie przewyżczą bezstronnych powodów wybrania optymalnych zasad. Dotyczy to zarówno racji egoistycznych, np. aby chronić swoje życie, jak i stronniczych racji altruistycznych, np. aby chronić życie naszych bliskich. Według niego bowiem optymalne racje bezstronne są często równie wystarczającą podstawą działania jak powody stronnicze. Gdy jakiś możliwy czyn sprawia, że świat z bezstronnej perspektywy staje się lepszy, jednak inny, dostępny czyn jest bardziej korzystny dla nas lub dla naszych bliskich, często mamy wystarczające powody, aby działać bądź bezstronnie najlepiej, bądź korzystnie dla nas samych³⁷. Założenie takie, na pierwszy rzut oka nieprawdziwe, bazuje na obszernych i szczegółowych rozważaniach nad pojęciem racji. Parfit odrzuca bowiem subiektywną koncepcję racji, w której powody do działania z konieczności związane są z naszymi subiektywnymi stanami (np. pragnieniami). Racje mają charakter obiektywne: można posiadać silne racje, nie pragnąc rzeczy, do której nas one nakłaniają. Racje i ufundowane na nich zasady postępowania są więc autonomiczne względem pragnień czy przekonań konkretnych osób.

Ponieważ mamy wystarczająco silne powody, aby działać ze względu na optymalne zasady, nawet wtedy, gdy mamy wystarczająco silne racje, aby troszczyć się przede wszystkim o siebie, każda osoba mogłaby zaakceptować konsekwencjalistyczną zasadę agregacjonizmu, którą Parfit nazywa „zasadą liczb”.

37 Tamże, s. 382.

Jeśli możemy uratować jedną z dwu grup ludzi, które są dla nas obce i podobne do siebie pod każdym istotnym względem, powinniśmy uratować grupę, która zawiera większą liczbę ludzi³⁸.

Według Parfita zasady konsekwencjalistycznie optymalne, uzasadniane neutralnymi wobec podmiotu racjami, nie tylko nie są słabsze od racji stronnicych (np. odwołujących się do moich interesów), lecz również nie istnieją jakiegokolwiek inne pozamoralne powody (*non-deontic reasons*), które byłyby od nich silniejsze. Dotyczy to także pozamoralnych powodów zaprzestania danego działania, które bazowałyby na pewnych *pozamoralnych* skutkach tego działania, które w powszechnym mniemaniu czynią te działania niemoralnymi (np. powodowanie bólu, cierpienia, śmierci). Niekonsekwencjaliści mogą postawić bowiem zarzut, że konsekwencjalistycznie optymalne zasady wymagają podejmowania działań powodujących skutki, które czynią te działania złymi i które dają wszystkim przeważające, *pozamoralne* racje, aby ich zaniechać³⁹. Jednak zdaniem Parfita, nie można byłoby uzasadnić tego, że dana reguła jest konsekwencjalistycznie optymalna (powoduje, że sprawy toczą się najlepiej), jeśli zezwalałaby ona na skutki, które stanowią dla nas mocne *pozamoralne* powody, aby ich nie czynić. Jeśli faktycznie mielibyśmy do czynienia z optymalną zasadą, która wymagałaby od nas działań, o których wierzymy, że są złe, wtedy to, co czyni te działania złymi, nie dałoby nam przeważających *pozamoralnych* powodów, aby ich zaniechać. Działania takie mogłyby stanowić dla nas jedynie powód *moralny*, aby ich zaniechać⁴⁰. Kantysta nie może jednak brać pod uwagę deontycznych racji moralnych jako podstawy odrzucenia zasad wypracowanych na podstawie kantowskich, formalnych rozważań. Prowadziłyby to bowiem do błędnego koła i porzucenia kantowskiego krytycyzmu. Choć poświęcenie jednostki dla dobra większości może dostarczać nam stronnicych racji przeciwko zabiciu kogoś „własnymi rękami”, to racje takie nie przeszłyby kantowskiego testu uniwersalizacji.

Jeśli optymalne zasady wymagają od nas konkretnego działania, musimy posiadać silne bezstronne powody chcenia, aby wszyscy działali w ten sposób. Jeśli nie mielibyśmy takich racji, optymalne zasady nie wymagałyby od nas takiego działania⁴¹. Kolejnym krokiem w argumencie jest więc uznanie, że:

(F) Każdy racjonalnie mógłby chcieć, aby wszyscy akceptowali zasady optymalne.

Według Parfita nie istnieją konsekwencjalistyczne zasady, które dawałyby nam wystarczające racje, aby nie wybrać ich jako zasad akceptowanych przez wszystkich⁴². Nawet bowiem jeśli sytuacja, w której mamy do wyboru zastrzelenie jednego człowieka jako środek do uratowania pięciu innych osób, daje nam subiektywne

38 Tamże, s. 380.

39 Tamże, s. 395.

40 Tamże.

41 Tamże.

42 Tamże, s. 396.

i osobiste racje, aby samemu nie stać się przyczyną niczyjej śmierci, bezstronne powody za powszechną akceptacją zasady zezwalającej na poświęcenie jednostki, byłyby przeważające⁴³. Jeśli natomiast istniałyby pozamoralne, przeważające, bezstronne powody, aby nikt nie czynił danej rzeczy (np. aby nikt nie poświęcał jednej osoby dla ratowania dwóch), również reguły optymalne nie zalecałyby takiego działania. Wyjątkiem może być jedynie sytuacja, w której dane działania byłyby jedynym sposobem na uniknięcie większej liczby podobnych niemoralnych czynów⁴⁴. Parfit bowiem, jak wszyscy konsekwencjaliści, uznaje, że powinniśmy uczynić coś zakazanego, jeśli jest to jedyny sposób na zmniejszenie ilości podobnego zła. W zwykłych okolicznościach optymalne zasady nie zalecałyby jednak rażąco nieintuicyjnych działań.

Kolejną przesłanką, podobną do przesłanki (E), lecz łatwiejszą do obrony, jest:

(G) Nie istnieją inne znacząco nieoptymalne zasady, które każdy miałby wystarczające powody wybrać.

Każda zasada znacząco mniej optymalna powodowałaby, iż w jej konsekwencjach wszystko toczyłoby się bezstronnie znacznie gorzej. Każdy miałby więc silne bezstronne racje, aby zasady takiej nie zaakceptować jako powszechnej.

Biorąc powyższe pod uwagę, można stwierdzić:

(H) Zasady optymalne są jedynymi zasadami, których *powszechnej* akceptacji każdy mógłby racjonalnie chcieć.

Streszczony tu tok rozumowania wiedzie do wniosku, iż:

Zasady, których powszechna akceptacja przyniosłaby najlepsze rezultaty, są zasadami, których każdy powinien przestrzegać⁴⁵.

Według Parfita przesłanki powyższego argumentu nie zakładają konsekwencjalizmu, a jedynie to, że skutki mogą być lepsze lub gorsze z bezstronnego, pociągającego za sobą bezstronne racje punktu widzenia. Założenie to mogą zaakceptować także niekonsekwencjaliści. Argument ów zakłada również, że istnieją zasady, których powszechna akceptacja sprawiłaby, że sprawy toczyłyby się najlepiej. To założenie również nie jest konsekwencjalistyczne. Niekonsekwencjaliści mogą wierzyć, że istnieją optymalne zasady, ale uznawać, że powinniśmy niektóre z nich odrzucić, gdyż zezwalają one na czyny, które są złe⁴⁶.

43 Tamże, s. 396–397.

44 Tamże, s. 394.

45 Tamże, s. 378.

46 Zob. tenże, *On What Matters (Draft)*, t. I, Oxford – New York, Oxford University Press 2009, s. 359.

Podstawowy zarzut, z którym spotyka się konsekwencjalizm Parfita, dotyczy tej samej kwestii, co problem teorii Cummiskeya, tzn. czy zakładany przez niego kantyzm jest wystarczająco kantowski. Dotyczy to zwłaszcza przekonania, że ludzie są celami samymi w sobie, których nie wolno traktować jedynie jako środki. Zdaniem np. S. Wolf Parfit poniósł porażkę w próbie właściwego ujęcia sedna teorii Kanta, gdyż nie zdołał ująć właściwej wagi i znaczenia idei szacunku dla autonomii⁴⁷. Nawet jeśli zaakceptujemy za Parfitem, że każdy z nas mógłby racjonalnie przyjąć optymalne zasady, powinniśmy również sądzić, że każdy mógłby przyjąć nieoptymalne zasady, w szczególności zasady, które chroniłyby przed byciem poświęconym dla najlepszych skutków. Konsekwencjaliści nie doceniają bowiem wartości autonomii i perspektywy osób, dla których autonomia jest nieredukowalnie istotna⁴⁸.

Parfit, udzielając odpowiedzi na powyższą krytykę, przyznał, że istnieją czyny, które są złe, zainteresowane bowiem osoby nie udzieliły na nie faktycznej zgody, choć racjonalnie rzecz biorąc, *mogłyby* takiej zgody udzielić. Konsekwencjalizm nie jest sprzeczny z zasadą respektowania faktycznej zgody zainteresowanych osób⁴⁹. Zasada zgody nie może jednak respektować wszystkich chęci czy pragnień. Świadoma zgoda nie ma absolutnej i nadrzędnej wartości, gdyż wówczas nie moglibyśmy zmusić nikogo do odbycia kary czy do realizacji jego obowiązków. Jedynie autonomia, która wyraża się w *racjonalnej i bezstronnej* woli, ma tak wysoką wartość. Ona zaś jest uszanowana przez warunek, że wszyscy muszą „móc się racjonalnie zgodzić” na pewien sposób ich traktowania. Spójne to jest z kontraktariańskim warunkiem, iż podjęte przez nas działania muszą być możliwe do uzasadnienia wobec innych. Powinniśmy działać tylko w taki sposób, aby osoby, których dotyka nasz czyn, faktycznie zgodziły się na takie ich traktowanie, gdyby znalazły się w warunkach wymuszających bezstronność. Parfit zaproponował więc następującą zasadę zgody, która według niego respektuje racjonalną autonomię podmiotów:

Złe jest traktowanie ludzi w sposób, co do którego nie mogliby się oni racjonalnie zgodzić, gdyby znali istotne fakty i mieli możliwość wyboru sposobu, w jaki ich traktujemy⁵⁰.

4. Autonomia osób, autonomia zasad a konsekwencjalizm

Zarówno Cummiskey, jak i Parfit twierdzą, że kantowski konsekwencjalista nie musi mieć problemu z ujęciem autonomii i godności osoby ludzkiej. Deontologowie bowiem, odwołując się do idei szanowania osób, godności człowieka czy autonomii, wydają się niepoprawnie interpretować kantowskie pojęcie autonomii. Postulowana przez Kanta autonomia osób jako podmiotów racjonalnych różni się bowiem znacznie od powszechnie używanego pojęcia autonomii osób mającego swe

47 S. Wolf, *Hiking the Range*, [w:] D. Parfit, *On What Matters*, t. II, Oxford University Press 2011, s. 49.

48 Tamże, s. 48.

49 D. Parfit, *On What Matters*, t. II, dz. cyt., s. 143.

50 Tamże, s. 144.

korzenie u Milla i często uznawanego przez kantowskich deontologów. To drugie, powszechnie przyjmowane znaczenie autonomii osób wyraża bowiem pogląd, że dana osoba jest autonomiczna, jeśli jest w stanie zaspokajać swoje pragnienia, preferencje i żyć zgodnie z własnymi przekonaniem. Szacunek do autonomii innych utożsamia się natomiast z respektowaniem ich preferencji, światopoglądu i pragnień – respektowaniu ich świadomej, faktycznej zgody lub sprzeciwu na dane działanie. Jednak, jak trafnie podkreśla Paweł Łuków, analizując te dwa typy autonomii, „jak na ironię, ten rodzaj autonomii zasad to w terminologii Kanta ich heteronomia, która dowodzi ich nieprawomocności”⁵¹. Kantowska godność i autonomia osób autorytet swój czerpie bowiem z możliwości respektowania przez ludzi autonomicznych zasad. Autonomia zasad moralnych polega natomiast na tym, iż o prawomocności zasady nie decyduje ani to, że jest czyjąś własną zasadą, ani to, że stanowi przedmiot jakiegoś rodzaju zgody czy pragnienia. Przyjęcie, że bycie normą zakłada bycie preferowanym lub cenionym, prowadziłyby bowiem do porzucenia normatywności⁵².

Aby ująć normatywność, kryteria prawomocności zasad muszą wykraczać poza fakt czyjejs (jednostki lub zbiorowości) akceptacji tych zasad, a więc nie mogą uzależniać obowiązywania zasad od posiadania przez jednostki określonych pragnień lub przekonań moralnych. W pierwszym przypadku norma nie wykraczałaby poza konstatację pragnień, w drugim – byłaby założona z góry, co oznaczałoby brak neutralności aksjologicznej takiego kryterium⁵³.

Wydaje się jednak, że jeśli w kantyzmie autonomiczne są zasady, rygory deontyczne nie dają się wywieść z kantowskiego rozumienia autonomii. Gdy bowiem odróżni się millowską autonomię osób – zbyt często przypisywaną samemu Kantowi – od kantowskiej autonomii zasad, trudno zrozumieć, dlaczego mielibyśmy zawsze respektować pragnienia i przekonania innych ludzi, nawet gdy pragnienia te sprzeczne są z autonomiczną wobec tych pragnień zasadą, która mogłaby być zaakceptowana przez wszystkie istoty racjonalne. Zasadą taką wydaje się natomiast ta, która głosi, iż jeśli daną regułę uzasadniają najsilniejsze bezstronne racje, powinniśmy maksymalizować liczbę motywowanych przez nią działań. Choć może się zdarzyć, że taka maksymalizacja nie zostanie zaakceptowana przez jakąś osobę (która np. nie chce być poświęcona dla dobra innych), nie będzie ona sprzeczna z kantowskim kryterium, które „będzie testowało nie to, czy zasada jest akceptowana, lecz czy można ją zaakceptować”⁵⁴. Nie można zatem stwierdzić, że konsekwencjalistyczny nakaz, aby w niektórych rzadkich sytuacjach poświęcić jedną niewinną osobę w celu ratowania kilku innych, automatycznie i z konieczności gwałcił autonomię

51 P. Łuków, *Granice zgody: autonomia zasad i dobro pacjenta*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005, s. 229.

52 Por. tamże, s. 219–220.

53 Tamże, s. 221.

54 Tamże.

osób jako podmiotów racjonalnych (autonomię kantowską). Również rozróżnienie millowskiej autonomii osób od kantowskiej autonomii zasad wydaje się więc świadczyć na rzecz konsekwencjalistycznej interpretacji kandyzmu.

5. Podsumowanie

Zdaniem Cummiskeya i Parfita poprawnie zinterpretowany kandyzm i konsekwencjalizm nie są teoriami sprzecznymi. Co więcej, uznają oni, że fundacyjny kandyzm implikuje nieutilitarystyczną wersję konsekwencjalizmu reguł. Ani Kant, ani współcześni kandyści nie udowodnili, że Kantowskie rozważania transcendentalne czy sformułowany przez niego imperatyw kategoryczny implikują deontyczne, absolutne obwarowania, które nie muszą się liczyć z żadnymi skutkami, nawet jeśli następstwem przestrzegania maksymy byłoby jej gwałcenie przez wielu innych. Owszem, absolutne zakazy deontyczne są istotnym elementem moralności potocznej czy chrześcijańskiej teologii moralnej, jednak krytycznie myślący kandysta nie powinien brać ich pod uwagę. Przypisywanie dużego autorytetu moralności potocznej zrozumieć można, jeśli wierzy się w metodologię intuicjonizmu czy refleksyjnej równowagi Rawlsa. Racjonalne może być również przestrzeganie absolutnych zakazów, gdy założy się, że są one wyrazem boskiej mądrości lub zrekompensuje je sprawiedliwość boska w życiu wiecznym. Trudno jednak znaleźć *krytyczne* kantowskie racje, dla których kandysta miałby być deontologiem. Jeśli tylko odrzuci się konsekwencjalizm fundacyjny, wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby w oparciu o kantowskie rozważania stać się kantowskim konsekwencjalistą.

Kantian Consequentialism of D. Cummiskey and D. Parfit versus the Autonomy of the Subject

The standard interpretation of Kantianism recognizes it as a form of deontology due to I. Kant who criticized consequentialism and defended the legitimacy of deontic constraints. Many of his followers share this belief claiming that Kantian ethics has to be a form of deontology. However, Kantian consequentialism is not self-contradictory position – at least for R.M. Hare, D. Cummiskey, S. Kagan or D. Parfit. In my article I present a way to reconcile Kantianism and consequentialism, focusing on theories of D. Cummiskey and D. Parfit. I consider the most common argument against Kantian consequentialism that it is not able to vindicate the idea of autonomy and dignity. I argue that consequentialism can accommodate autonomy if it means not J.S. Mill's autonomy of persons but rather Kantian autonomy of principles.