

I. ARTYKUŁY

MACIEJ JUZASZEK*

DURKHEIMOWSKA INTERPRETACJA MORALIZMU PRAWA WEDŁUG JONATHANA HAIDTA**

A DURKHEIMIAN INTERPRETATION OF LEGAL MORALISM ACCORDING TO JONATHAN HAIDT

In the article, I try to answer the question of whether Durkheimian utilitarianism, reconstructed on the basis of Jonathan Haidt's idea, can justify the enforcement of morality by criminal law (i.e. whether it is an adequate theory of legal moralism). In the first part, I present what Durkheimian utilitarianism is and what its theses are, and in the second, using the interpretative key that Herbert Hart used in the debate with Patrick Devlin, I explain what moralistic position it is actually defending. Ultimately, I come to the conclusion that the main thesis of Durkheimian utilitarianism is the Hartian thesis on disintegration. However, the lack of an adequate empirical justification raises doubts as to whether it can constitute a satisfactory theory of the moral justification of criminalization.

Keywords: Jonathan Haidt; Patrick Devlin; legal moralism; Émile Durkheim; Herbert Hart; Durkheimian utilitarianism

W artykule poszukuję odpowiedzi na pytanie, czy Durkheimowski utylitaryzm, zrekonstruowany na bazie koncepcji Jonathana Haidta, może stanowić uzasadnienie egzekwowania moralności za pomocą prawa karnego (tzn. czy jest adekwatną teorią moralizmu prawa). W pierwszej części przedstawiam, czym Durkheimowski utylitaryzm jest i jakie głosi tezy, w drugiej zaś, korzystając z klucza interpretacyjnego Herberta Harta wykorzystanego w polemice z Patrickiem Devlinem, wyjaśniam, jakiego stanowiska moralistycznego teoria ta rzeczywiście broni. Ostatecznie dochodzę do wniosku, że główną tezą Durkheimowskiego utylitaryzmu jest Hartowska teza o dezintegracji. Brak odpowiedniego uzasadnienia empirycznego rodzi jednak wątpliwość, czy może on stanowić satysfakcjonującą teorię moralnego uzasadnienia kryminalizacji.

Słowa kluczowe: Jonathan Haidt; Patrick Devlin; moralizm prawa; Émile Durkheim; Herbert Hart; Durkheimowski utylitaryzm

* Maciej Juzaszek

University of Wrocław, Poland / Uniwersytet Wrocławski, Polska
maciej.juzaszek@uwr.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8187-1945>

** Artykuł został opracowany w ramach grantu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki: „Uzasadnienie moralizmu prawa za pomocą utylitaryzmu J. Haidta – analiza krytyczna” (2015/19/N/HS5/01556).

I. WPROWADZENIE

4 września 1957 r., pod wpływem kilku spraw, w których znani Brytyjczycy, m.in. Alan Turing, zostali skazani za przestępstwo utrzymywania stosunków seksualnych z innymi mężczyznami, opublikowany został tzw. Raport Wolfendena, który postulował dekryminalizację stosunków homoseksualnych między mężczyznami w Wielkiej Brytanii¹. Z perspektywy filozoficznej był to przejaw liberalnego podejścia do prawa karnego, opartego na myśli Johna Sturta Milla. Zgodnie z zaproponowaną przez niego zasadą krzywdy (*harm principle*) państwo ma prawo zastosować wobec jednostki przymus tylko w celu zapobieżenia krzywdzie innych jednostek. Oznacza to, że jeśli dany czyn nikomu nie wyrządza krzywdy, nie powinien być uznawany za przestępstwo i jego sprawca nie powinien być za jego dokonanie karany². Zgodnie z tym rozumowaniem Raport Wolfendena uznawał, że nie jest moralnie uzasadnione utrzymywanie lub tworzenie tzw. przestępstw bez ofiar (*victimless crimes*), takich jak dobrowolny seks między mężczyznami. Przejawem takiego podejścia było słynne stwierdzenie, że „istnieje sfera moralności prywatnej, która [...] nie leży w gestii prawa”³.

W reakcji na ten dokument w 1959 r. lord Patrick Devlin wygłosił w Akademii Brytyjskiej, w serii Maccabean Lecture in Jurisprudence, wykład „Enforcement of Morals”, w którym skrytykował ustalenia Komisji Wolfendena, argumentując, że społeczeństwo ma prawo wykorzystywać prawo karne do obrony swojej moralności⁴. Twierdzenie to uważa się za przejaw szerszego poglądu, zwanego (negatywnym) moralizmem prawa (*legal moralism*), zgodnie z którym moralnie uzasadniona jest kryminalizacja pewnych typów zachowań tylko dlatego, że są one niemoralne⁵. Warunek zawarty w zasadzie krzywdy nie jest w tym przypadku konieczny, więc uzasadnione będzie kryminalizowanie również tych niemoralnych zachowań, które nie powodują niczyjej krzywdy. Jako przykłady wskazuje się tu pomoc przy dokonaniu samobójstwa, włóczęgostwo, żebractwo, utrzymywanie konsensualnych stosunków kazirodnych pomiędzy dorosłymi czy posiadanie pornograficznych komiksów, w których bohaterami są osoby niepełnoletnie⁶.

¹ Pełna nazwa raportu: Report of the Departmental Committee on Homosexual Offences and Prostitution, został on opracowany przez komisję pod przewodnictwem lorda Johna Wolfendena na polecenie rządu brytyjskiego. Zob. Wolfenden (1957).

² Zob. Ripstein (2007).

³ Wolfenden (1957): Cmnd 247, para 13 (tłum. aut.). Wyczerpujące tło historyczne i ideowe Raportu Wolfendena przedstawiła Glanc-Żabiłowicz (2021): 17–70.

⁴ Zob. Devlin (1965).

⁵ Pozytywny moralizm prawa głosi, że państwo może aktywnie wdrażać moralność za pomocą instrumentów prawnych, np. prawa podatkowego czy oświatowego, nie tylko formułując zakazy i karząc za przejawy niemoralności.

⁶ Oczywiście przyjmując, że zachowania te, zgodnie z przyjętą przez nas koncepcją etyczną, można uznać za niemoralne. Jeśliby tak nie było, ich kryminalizacja nie byłaby uzasadniona przez moralizm prawa.

Argumentacja Devlina opierała się na założeniu, że każde społeczeństwo posiada powszechną moralność (*common morality*), która obejmuje nie tylko nakazy i zakazy postępowania, lecz także szersze kategorie, takie jak idee polityczne czy sposoby życia. O treści tej moralności nie decyduje jednak większość społeczeństwa, lecz jest ona ustalana przez odwołanie się do zaczerpniętej z angielskiej instytucji ławy przysięgłych idei, że przeciętni (w polskim systemie prawnym powiedzielibyśmy raczej – modelowi) obywatele posiadają wspólne intuicje odnośnie do tego, co jest dobre, a co złe. Według Devlina ci przeciętni, rozsądni ludzie (*reasonable men*) byliby w stanie zgodzić się (wydać kolektywny osąd – *collective judgment*) odnośnie do podstawowych zasad moralnych, podobnie jak są w stanie ustalić, czy oskarżony dopuścił się przestępstwa czy nie. Powszechna moralność zaś scala społeczność i nadaje jej tożsamość. Tak jak Anglicy posiadają swoje zasady, które pozwalają im czuć się Anglikami, tak inne narody posiadają swoje kodeksy moralne.

Co istotne, zasady moralne nie funkcjonują wyłącznie na gruncie społecznym, ale również prawnym czy instytucjonalnym, co pozwala obywatelom nie tylko odwoływać się do pewnych wspólnych norm, lecz także chronić je (a przez to chronić tożsamość danej społeczności). Według Devlina zaproponowane przez komisję lorda Wolfendena rozluźnienie zakazów prawnych dotyczących homoseksualizmu czy prostytucji byłoby krokiem do rozluźnienia obyczajów, a co za tym idzie, więzi wspólnotowych w społeczeństwie brytyjskim. Takie zjawisko należy oceniać jednoznacznie negatywnie i mu przeciwdziałać. Jedną z podstawowych kompetencji władzy państwowej jest zaś ochrona wspólnej moralności za pomocą dostępnych środków prawnych, również prawa karnego. Jeśli zatem rozpowszechnienie się zachowań homoseksualnych miałooby prowadzić do osłabienia np. instytucji małżeństwa (kluczowej dla systemu społecznego Wielkiej Brytanii lat pięćdziesiątych), to państwo ma moralne prawo utrzymać ich kryminalizację⁷.

Moment wystąpienia Devlina uważany jest za początek współczesnej debaty na temat moralizmu prawa. Niedługo potem Herbert Hart zdecydował się na nie odpowiedzieć, w pierw w audycji radiowej, a następnie w serii wykładów na Uniwersytecie Stanforda⁸. Liberalne stanowisko Harta zostało wsparte między innymi przez Ronalda Dworkina⁹ czy wiele lat później przez Joela Feinberga, który moralizmowi prawa poświęcił jeden z czterech tomów swojej monumentalnej pracy na temat moralnych granic prawa karnego¹⁰. Wydaje się, że ostatecznie Devlin dyskusję przegrał, a moralizm prawa od tamtej pory traktowany jest z co najmniej dużą rezerwą, jako stanowisko nieliberalne¹¹. Nie oznacza to jednak, że wciąż nie są podejmowane próby reanimacji tego rodzaju teorii, czego najlepszym przykładem są prace Roberta George'a¹²,

⁷ Zob. Glanc-Żabielowicz (2021): 103–110.

⁸ Które zostały następnie wydane w książce Hart (1963).

⁹ Zob. Dworkin (1966).

¹⁰ Zob. Feinberg (1990).

¹¹ Zob. Cane (2006); Bassham (2012).

¹² Zob. George (1995).

Michaela Moore'a¹³, Johna Kekesa¹⁴, a ostatnio Antony'ego Duffa¹⁵. Warto jednak zastanowić się, czy moralściści prawni w poszukiwaniu uzasadnienia swoich twierdzeń nie mogliby sięgnąć poza klasyczne argumenty filozoficznoprawne.

Koncepcją, która dostarczyć może nowych i interesujących argumentów wspierających moralizm prawa, jest sformułowana już w XXI w. Durkheimowska wersja utylitaryzmu (*Durkheimian version of utilitarianism*), zaproponowana przez znanego amerykańskiego psychologa moralności Jonathana Haidta. Niestety, idea ta została opisana przez samego Haidta jako postulat normatywny w sposób bardzo szczątkowy, najpewniej, by zdystansować się od normatywnych twierdzeń filozoficznych i być kojarzonym raczej z deskryptywno-eksplanacyjnym podejściem psychologicznym. W takiej sytuacji Durkheimowska wersja utylitaryzmu wymaga gruntownego uszczegółowienia i rekonstrukcji, które przedstawię skrótowo poniżej¹⁶.

Wydaje się, że porównanie koncepcji Haidta i Devlina jest o tyle interesujące, że obie zawierają elementy, które powiązać można z myślą francuskiego socjologa Émile'a Durkheima. Haidt odwołuje się do niemieckiego socjologa bezpośrednio, najbardziej zaś wpływowa interpretacja koncepcji Devlina, autorstwa Herberta Harta, została dokonana właśnie przez pryzmat Durkheima¹⁷. Korzystając z interpretacji przyjętej przez Harta, postaram się wskazać, co nowego do dyskusji o moralizmie prawa wprowadza Durkheimowski utylitaryzm i w jakim stopniu odpowiada on na zarzuty sformułowane wcześniej pod adresem idei Devlina.

II. DURKHEIMOWSKA WERSJA UTYLITARYZMU HAITDA

Poniżej zaprezentuję podstawowe założenia Durkheimowskiej wersji utylitaryzmu, które wyczytać możemy wprost z tekstu Haidta. Jak sama nazwa wskazuje, łączy ona elementy teorii etycznej zapoczątkowanej przez Jeremy'ego Benthama oraz idei głoszonych przez Durkheima. W przeciwieństwie do klasycznie rozumianego utylitaryzmu, przedmiotem oceny moralnej nie są tu jednak działania jednostek, lecz szeroko rozumiane polityki publiczne, działania instytucji społecznych czy regulacje prawne. Jest ona zatem skie-

¹³ Zob. Moore (2010).

¹⁴ Zob. Kekes (2000).

¹⁵ Zob. Duff (2014).

¹⁶ Rekonstrukcję tę nazywam (wykorzystując określenie zaproponowane przez samego Haidta) Durkheimowskim utylitaryzmem (*Durkheimian utilitarianism*). Jeśli zatem w dalszej części pracy odwoływał się będę do „Durkheimowskiej wersji utylitaryzmu”, będę miał na myśli twierdzenia *explicite* wyrażone przez Haidta, a odwołując się do „Durkheimowskiego utylitaryzmu”, będę miał na myśli zrekonstruowaną przeze mnie, za pomocą zasady życzliwości (*principle of charity*), wersję tej teorii. Tezy Durkheimowskiego utylitaryzmu w tej postaci mogą zatem odbiegać od wyobrażeń samego Haidta. Pełną i koherentną interpretację Durkheimowskiego utylitaryzmu zaprezentowałem szerzej w artykule Juzaszek (2022).

¹⁷ Zob. Hart (1967). Krytyczna analiza interpretacji Durkheima przez Harta zaprezentowana została w Lukes, Prabhat (2012).

rowana nie do jednostek, lecz do podmiotów takich jak organy państwa, instytucje czy społeczeństwa. Ma zatem spełniać funkcję etyki dla instytucji w rozumieniu Krzysztofa Sai¹⁸ czy normatywnej teorii prawa w rozumieniu Wibrena Van der Burga¹⁹. Haidt wskazuje: „Nie wiem, jaka normatywna teoria etyczna jest najlepsza dla jednostek w ich życiu prywatnym. Kiedy jednak mówimy o stanowieniu prawa i realizacji polityki publicznej [...] myślę, że nie ma przekonującej alternatywy dla utilitaryzmu. Życzyłbym sobie jednak, żeby Bentham przeczytał dzieła Durkheima”²⁰. Odwołuje się przy tym do znanego utilitarysty Sama Harrisa²¹, dodaje jednak: „popieram jego wybór tylko w odniesieniu do polityki publicznej; nie sądzę, by jednostki miały obowiązek wytwarzania możliwie największych łącznych korzyści”²².

Drugą istotną cechą Durkheimowskiej wersji utilitaryzmu jest to, że Haidt opowiada się w niej nie za utilitaryzmem czynów, lecz za koncepcją utilitaryzmu reguł, „zgodnie z którą powinniśmy dążyć do stworzenia systemu i reguł, które – w długiej perspektywie czasowej – będą generowały największą sumę dobra”²³. Utilitaryzm czynów ma na celu moralnie uzasadnić bezpośrednie działania jednostek, utilitaryzm reguł zaś stanowi moralne uzasadnienie generalnych reguł, które konstytuują polityki publiczne czy regulacje prawne, te zaś dopiero dają rację do działania konkretnym podmiotom.

Trzecim istotnym założeniem, które Haidt przyjmuje dla Durkheimowskiej wersji utilitaryzmu, jest pluralizm wartości. Píše on: „Jestem pluralistą, nie monistą. Podobnie jak Shweder [...] i Berlin [...], jestem przekonany, że istnieją rozmaite, czasami sprzeczne dobra i wartości i że nie ma prostej arytmetycznej metody, za której pomocą można by uszeregować społeczeństwa wzdłuż jednego wymiaru”²⁴. W tym miejscu pojawia się pierwsza istotna luka w koncepcji Haidta, który nie doszczegółowuje, jak wyobraża sobie połączenie utilitaryzmu z pluralizmem wartości. Bez tego zaś trudno traktować Durkheimowską wersję utilitaryzmu jako pełną i koherentną teorię. W kolejnej części przechodzę zatem do życzliwej rekonstrukcji poglądów Haidta, która doprowadzi mnie do teorii Durkheimowskiego utilitaryzmu.

III. DURKHEIMOWSKI UTYLITARYZM – ŻYCZLIWA REKONSTRUKCJA

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że przyjęcie założenia o pluralizmie wartości kłóci się z utilitaryzmem, jednakże tak wcale być nie musi. Istotnie, większość teorii utilitarnych ma charakter monistyczny, tzn. zakła-

¹⁸ Saja (2015): 245–275; (2019a), (2019b).

¹⁹ Van der Burg (1999): 30.

²⁰ Haidt (2013): 351.

²¹ Zob. Harris (2012).

²² Haidt (2013): 351.

²³ Zob. Hooker (2002).

²⁴ Haidt (2013): 351.

dają dążenie do maksymalizacji wyłącznie jednej wartości, takiej jak przyjemność czy użyteczność, jednakże istnieją również koncepcje starające się pogodzić utylitaryzm z twierdzeniem o istnieniu wielu wartości. Pomijając teorie, zgodnie z którymi mamy do czynienia z dwiema wartościami, takimi jak przyjemność i unikanie bólu albo utylitaryzm Moore'a²⁵, najbardziej wpływowe są tzw. teorie obiektywnej listy dóbr (*objective list theories*)²⁶.

Teorie obiektywnej listy dóbr, jak sama nazwa wskazuje, zakładają, że możemy ułożyć listę dóbr, do których ludzie obiektywnie powinni dążyć. Można przyjąć, że klasyczny monistyczny utylitaryzm również jest tego typu teorią, tyle że jego obiektywna lista dóbr jest zbiorem jednoelementowym, w którym znajdziemy użyteczność. Większość zwolenników teorii obiektywnej listy dóbr zauważa jednak fakt, że dobrostan (*well-being*) człowieka (jako gatunku) trudno zredukować do jednej potrzeby, ma on dużo bardziej skomplikowany charakter. Z tego właśnie powodu na obiektywnych listach dóbr znajdują się najczęściej różne wartości, nieredukowalne do jednej, bardziej podstawowej. Co istotne, teorie obiektywnej listy dóbr możemy podzielić na dwie podstawowe kategorie: enumeratywne i eksplanacyjne²⁷. Pierwsze uznają, że dobra, do których warto dążyć, to po prostu te wymienione na liście. To, w jaki sposób autor danej listy dochodzi do tego, co powinno się na niej znaleźć, jest często niejasne lub mocno subiektywne²⁸. Na przykład lista Guya Fletchera zakłada, że obiektywne dobra to satysfakcja, przyjaźń, szczęście, przyjemność, szacunek do siebie i cnota²⁹. Teorie eksplanacyjne, z drugiej strony, poszukują czynnika, który determinuje zawartość obiektywnej listy dóbr. Dobra te wynikają z natury ludzkiej, określonej w odpowiedni sposób. Realizacja tychże dóbr (w odpowiedniej harmonii) prowadzi zatem do realizacji natury człowieka, a co za tym idzie, do jego dobrostanu. Przykładem może być tu perfekcjonizm Thomasa Hurki odwołujący się do klasycznej etyki Arystotelesa³⁰.

Jeśli Durkheimowski utylitaryzm ma łączyć w sobie utylitaryzm i pluralizm wartości, najprościej uznać, że jest on właśnie teorią obiektywnej listy dóbr. Powstaje jednak pytanie, czy ma ona charakter enumeracyjny czy eksplanacyjny. Poniżej wykażę, że jest to teoria eksplanacyjna, tzn. że postulowana przez nią obiektywna lista dóbr wyjaśniana jest przez konkretną wizję natury ludzkiej, nie ma zaś charakteru pierwotnego. W tym celu sięgnę do elementu Durkheimowskiego, a konkretnie do pojęcia *homo duplex*, do którego Haidt wielokrotnie odwołuje się w swoich pracach³¹. Nie jest to jednak wierne odwołanie, raczej interpretacja Haidta, który adaptuje idee Durkheima do wyników swoich badań z zakresu psychologii i socjologii moralności³².

²⁵ Zob. Sinnott-Armstrong (2011).

²⁶ Zob. Rice (2013).

²⁷ Zob. Fletcher (2013): 206–209.

²⁸ Zob. Wallin (2012).

²⁹ Zob. Fletcher (2013): 214.

³⁰ Zob. Hurka (1996).

³¹ Haidt (2013): 319, 352; Kluver, Frazier, Haidt (2014).

³² Zob. Haidt, Graham (2009).

Amerykański psycholog twierdzi zatem, że natura człowieka ma charakter dualistyczny. Z jednej strony mamy do czynienia z aspektem indywidualistycznym, z drugiej zaś – aspektem kolektywnym. Ten dualizm Haidt ilustruje zresztą metaforą, zgodnie z którą jesteśmy w 90% szympancami, a w 10% pszczołami³³. Oznaczać ma ona, że aby w pełni realizować swoją naturę, powinniśmy stymulować obie jej części, nie tylko stronę indywidualistyczną (reprezentowaną tu rzecz jasna przez szympansa), co, wedle Haidta, robią często społeczeństwa zachodnie określane przez niego akronimem WEIRD (po angielsku oznacza „dziwne”), oznaczającym: zachodnie, wykształcone, uprzemysłowione, zamożne i demokratyczne (*Western, educated, industrialized, rich, democratic*)³⁴. Wedle Haidta kolektywny aspekt naszej natury realizowany jest przez poczucie wspólnoty, łączenie się z innymi członkami naszej grupy (plemienia, narodu, religii itp.) we wspólnym przeżywaniu bycia jednością. Prostym tego przejawem może być wspólne kibicowanie drużynie piłkarskiej czy poczucie wspólnoty po śmierci papieża.

Jak przejawiają się te dwa aspekty natury człowieka, tłumaczy teoria z zakresu psychologii ewolucyjnej – teoria fundamentów moralnych (*Moral Foundations Theory*), również autorstwa Haidta³⁵. Zgodnie z nią fundamenty moralne to moduły kognitywne naszego gatunku, na których kultury nadbudowują swoje systemy moralne. Powstały one jako adaptacje ewolucyjne, które miały na celu poradzić sobie z pewnymi wyzwaniami adaptacyjnymi (np. ochroną dzieci przed niebezpieczeństwem). Odpowiadają one za wywołanie w reakcji na dany bodziec (np. płacz dziecka) odpowiednich emocji (np. empatii czy współczucia), które z kolei prowadzą, zgodnie z inną psychologiczną teorią Haidta (zwaną modelem społecznego intuicjonisty – *Social Intuitionist Model*)³⁶, do wytworzenia określonych sądów moralnych. Te zaś wywołują poczucie moralnej powinności, nie tylko w nas, za pośrednictwem sumienia, lecz także u innych, przez wspólną ocenę moralną danego zachowania i presję społeczną. To zaś motywuje członków danej społeczności do działania (pomoc dziecku) oraz do budowania stałych cnót (np. chęci pomocy słabszym). Wraz z rozwojem ludzkości i ewolucją kulturową moduły te jednak nie zanikły i zaczęły wywoływać odpowiednie emocje w reakcji na inne bodźce (np. miauczenie małego kotka), co jednak niekoniecznie prowadzi już do sprostania pierwotnym wyzwaniom adaptacyjnym.

Fundamentów moralnych, wedle klasyfikacji teorii fundamentów moralnych, jest sześć i są to: troska/krzywda, sprawiedliwość/oszustwo, wolność/zniewolenie, lojalność/zdrada, autorytet/bunt oraz świętość/upodlenie³⁷. Pierwsze dwa możemy nazwać fundamentami indywidualistycznymi, ostatnie trzy zaś – fundamentami kolektywnymi³⁸. Zróznicowanie moralne na świecie

³³ Haidt (2013): 295.

³⁴ Haidt (2013): 138.

³⁵ Graham et al. (2013); Haidt (2012): 169–175.

³⁶ Haidt (2013): 57–84.

³⁷ Graham et al. (2013): 60–61.

³⁸ Fundament wolności/zniewolenia ma wedle Haidta dwuznaczny charakter (zob. Haidt 2013: 224–236).

wynika z faktu, że różne społeczności oparły swoje systemy moralne, kultury, tradycje, instytucje itp. na różnych konfiguracjach fundamentów moralnych. Społeczeństwa zaliczające się do grupy moralności WEIRD (jak np. szwedzkie czy holenderskie) stawiają przede wszystkim fundamenty indywidualistyczne, co różni je na przykład od społeczeństwa indyjskiego, w którym nacisk kładzie się na fundament świętości/upodlenia.

Haidt wskazuje, że w ramach dualistycznej natury człowieka fundamenty troska/krzywda i sprawiedliwość/oszustwo odpowiadają za realizację indywidualistycznej części *homo duplex*, a fundamenty kolektywne – wspólnotowej. Jest to o tyle ważne, że do pełnej realizacji natury ludzkiej konieczne jest, według Haidta, współistnienie obu komponentów. Brak jednego z nich prowadzi do poważnych braków. Odwołując się do wspomnianej już zwierzęcej metafory, moralność oparta wyłącznie na fundamentach indywidualistycznych prowadziłaby do tego, że w ludziach budziłyby się jedynie szympansy, gdyby była zaś oparta na fundamentach kolektywnych, ludzie funkcjonowałiby jak mrówki³⁹.

Fundamenty moralne wyszły poza sferę czysto ewolucyjną i doprowadziły do emergencji bardziej abstrakcyjnych systemów moralnych. W ramach teorii psychologicznej Haidta fundamenty moralne to pewne ewolucyjne moduły kognitywne, które nie tylko wyjaśniają, skąd pochodzi nasza (ludzka) moralność i dlaczego występuje w jej ramach taka różnorodność, lecz także zakreślają granice domeny moralności. To, co ludzie na różnych szerokościach geograficznych uznają za element moralności, opiera się na sześciu fundamentach moralnych zidentyfikowanych przez Haidta⁴⁰. W procesie naszej ewolucji jako gatunku nie wytworzyliśmy (jeszcze) kolejnych fundamentów naszej moralności, powiązanych z odpowiednimi emocjami, wyzwaniem ewolucyjnymi itp.

Jak przekłada się to na rekonstrukcję Durkheimowskiego utilitaryzmu? Uznaję, że to właśnie zaczerpnięta przez Haidta od Durkheima dualistyczna natura człowieka wyjaśnia kształt obiektywnej listy dóbr. Znajdują się na niej właśnie fundamenty moralne opisywane przez teorię fundamentów moralnych. To wartości, które państwa, społeczeństwa czy instytucje powinny realizować, by pozwalać naturze człowieka odpowiednio się realizować. Wszystkie te wartości są jednak równorzędne, nieporównywalne i niewspółmierne. Troska/krzywda i sprawiedliwość/oszustwo pozwalają realizować się indywidualistycznej sferze natury człowieka, a lojalność/zdrada, autorytet/bunt oraz świętość/upodlenie – kolektywnej. W związku z tym różne społeczności, w zależności od zróżnicowanych potrzeb oraz warunków, w których funkcjonują, mogą posiadać różne systemy moralności. Te jednak wciąż składały się będą z tych samych wartości – fundamentów moralnych, różnica będzie zaś wynikała ze struktury oraz pozycji poszczególnych fundamentów w danym systemie. Jest to istotne z racji tego, że teoria fundamentów moralnych ma ambicje bycia teorią uniwersalną, fundamenty moralne bowiem są takie same

³⁹ Wizja społeczeństwa opartego wyłącznie na fundamentach kolektywnych przedstawiona jest w pracy Haidt oraz Graham (2009).

⁴⁰ Choć w przyszłości badania mogą wykazać, że jest ich mniej lub więcej.

dla wszystkich ludzi, jednakże w różnych grupach czy społeczeństwach różny nacisk stawiany jest na różne fundamenty.

Podsumowując, Durkheimowski utilitaryzm jest normatywną koncepcją etyczną opartą na Durkheimowskiej wersji utilitaryzmu Haidta, której celem jest moralne uzasadnienie polityk publicznych oraz regulacji prawnych. Jest to utilitaryzm reguł zakładający pluralizm dóbr, które polityki publiczne i regulacje powinny maksymalizować. Dobra te ujęte są w obiektywną listę dóbr o charakterze eksplanacyjnym, opartą na naturze ludzkiej odwołującej się do Durkheimowskiej, dualistycznej koncepcji natury człowieka – *homo duplex*. Na tejże obiektywnej liście znajdują się fundamenty moralne, zidentyfikowane przez teorię fundamentów moralnych Haidta. Mają one genezę ewolucyjną, obecnie zaś stanowią komponenty, na których zbudowane są systemy moralne państw i społeczeństw na całym świecie. Durkheimowski utilitaryzm wskazuje zatem, by polityki publiczne i regulacje prawne były oparte nie tylko na fundamentach indywidualistycznych, jak to wedle Haidta często dzieje się w społeczeństwach WEIRD, lecz także na kolektywnych. Tylko w takiej sytuacji sfera publiczna odzwierciedlać będzie oba komponenty natury człowieka, co zapewni jednostkom harmonijny rozwój (*flourishing*), a w rezultacie dobrostan. Bardziej szczegółowo proces ten omówiony zostanie w kolejnej części tekstu.

IV. MORALIZM PRAWNY A DURKHEIMOWSKI UTYLITARYZM

Krytykując konkluzje Raportu Wolfendena, Devlin argumentował, że „nie jest złem mówić o moralności prywatnej lub o prawie niezwiązanym z niemoralnością jako taką lub próbować ustalić sztywne granice roli, jaką prawo może odgrywać w tłumieniu występku”⁴¹. Gregory Bassham wskazał na trzy podstawowe argumenty, które można zrekonstruować z prac Devlina⁴², dotyczące tego, dlaczego prawo powinno reagować na nieszkodliwe niemoralności. Po pierwsze, złe uczynki mogą osłabiać jednostki (np. poprzez uzależnienie od używek czy od pornografii), czyniąc je mniej użytecznymi dla społeczeństwa, a takie zachowanie może prowadzić do namacalnych szkód⁴³. Po drugie, tego typu przywary mogą się rozprzestrzeniać i ostatecznie osłabiać całą społeczność. Devlin spekulował, czy takie społeczeństwo sprostałoby wyzwaniu Churchilla, który obiecał Brytyjczykom w czasie II wojny światowej krew, trud, pot i łzy⁴⁴. Trzeci argument odnosi się do koncepcji szkód niematerialnych, które mogą osłabiać moralne więzy pomiędzy członkami społeczeństwa. Według Devlina społeczeństwo posiada wrażliwy system zasad moralnych i przekonania podzielanych przez jego członków. Łamiąc którąś z zasad, sprawca atakuje cały system, podważając jego prawomocność i autorytet. Efekt ten może być

⁴¹ Devlin (1965): 14 (tłum. aut.).

⁴² Bassham (2012): 119.

⁴³ Devlin (1965): 113.

⁴⁴ Devlin (1965): 111.

jeszcze silniejszy, jeśli przekroczenie moralne nie zostanie ukarane przez państwo, zgodnie z zasadą co nie jest zabronione, jest dozwolone. Były to podstawowe argumenty przedstawione przez Devlina, aby uzasadnić kryminalizację pewnych zachowań, nawet jeśli należały one tylko do sfery prywatnej i nie krzywdziły żadnej konkretnej osoby. Innymi słowy, Devlin wierzył, że społeczeństwo ma prawo egzekwować moralność za pomocą prawa karnego.

Stanowisko Devlina spotkało się z krytyką Harta. Skoro uznał, że argument Devlina nie był zbyt jasny, Hart zdecydował się przedstawić kilka interpretacji, konstruuując trylemat stanowiący, że broniąc moralizmu prawniczego, Devlin w rzeczywistości broni albo 1) tezy klasycznej, albo 2) tezy o dezintegracji, albo 3) tezy konserwatywnej.

Teza klasyczna głosi, że społeczeństwo ma prawo narzucać przez przymus państwowy prawdziwą moralność⁴⁵. Oczywiście, niezwłocznie pojawiają się pytania metaetyczne, ontologiczne i epistemologiczne o to, czy prawdziwa moralność rzeczywiście istnieje, o znaczenie jej prawdziwej wartości i o to, jak do niej dotrzeć. Obecnie wielu współczesnych autorów (np. Michael Moore) uważa tę tezę za centralną dla moralizmu prawnego. Co ważne, jest to wersja nieinstrumentalnego moralizmu prawnego, zgodnie z którą prawne egzekwowanie prawdziwej moralności jest z natury dobre tylko dlatego, że jest ona prawdziwa, a przez to zawiera prawdziwe nakazy i zakazy tego, co powinniśmy, a czego nie powinniśmy robić. Trudno przyjąć, że Devlin był moralistą prawa w takim rozumieniu (nawet Hart szybko porzucił ten pomysł). Dla Devlina moralność była jedynie moralnością pozytywną⁴⁶, tj. przekonaniem moralnymi, które ludzie rzeczywiście wyznają bez jakiegokolwiek oceny, czy mają rację czy nie, a nie moralnością krytyczną, tj. teorią etyczną moralności, która mówi, co jest rzeczywiście dobre, a co złe⁴⁷.

Klasyczna wersja moralizmu prawnego nie jest również zgodna z poglądami Haidta. Z jego perspektywy nie ma sensu mówić o jednej prawdziwej moralności. Jak wskazuje, „istnieją fakty [moralne – MJ], ale bardzo różnią się od faktów chemii i fizyki. Moglibyśmy nazwać takie fakty »wyłaniającymi się specyficznymi dla kultury prawdami antropocentrycznymi«⁴⁸. Prawdy moralne są zatem wynikiem ewolucji gatunku ludzkiego. Opierają się na opisanych powyżej fundamentach moralnych, które wyewoluowały w odpowiedzi na określone warunki środowiskowe, m.in. w wyniku doboru grupowego. Oznacza to, że gdyby warunki środowiskowe były inne, mogłyby powstać zupełnie inne fundamenty moralne, a kultury i społeczeństwa mogłyby przyjąć zasady moralne, które są zupełnie inne niż te przyjęte dzisiaj. Co więcej, mimo że fundamenty moralne są głęboko zakorzenione w naszym umyśle, nie jest wykluczone, że za kilkaset tysięcy lat dalsza ewolucja spowoduje ich zmianę. Sama koncepcja Durkheimowskiego utylitaryzmu nie pretenduje do miana prawdziwej teorii etycznej. Ma charakter czysto instrumentalny i ma prowadzić

⁴⁵ Hart (1967): 1.

⁴⁶ Devlin (1965): 90.

⁴⁷ Van der Burg (1999): 73.

⁴⁸ Haidt (2014) (tłum. aut.).

do perfekcjonistycznych celów wynikających z realizacji dualistycznej ludzkiej natury. Ta zaś, podobnie jak fundamenty moralne, jest wynikiem ewolucji. To, że dziś jesteśmy *homo duplex*, nie oznacza, że tacy pozostaniemy w przyszłości.

Co w takim razie z tezą o dezintegracji? Wedle niej zachowania niemoralne, nawet te wykonywane w pojedynkę lub w ukryciu, przyczyniają się do stopniowego upadku społeczeństwa. Jak twierdził Devlin, „dezintegracja występuje, gdy nie obserwuje się powszechnej moralności, a historia pokazuje, że rozluźnienie więzów moralnych jest często pierwszym etapem dezintegracji”⁴⁹. Hart wyróżnił dwie możliwe wersje tego poglądu⁵⁰. Pierwsza, nazwijmy ją empiryczną, zakłada, że teza o dezintegracji opiera się na empirycznie weryfikowalnych stwierdzeniach, że popełnianie niemoralnych czynów prowadzi do rozluźnienia więzi międzyludzkich w społeczeństwie, a następstwem tego jest pogorszenie się stanu społeczeństwa. Devlin, według Harta, nie przedstawił żadnych przekonujących dowodów takiej korelacji⁵¹. Hart zaproponował więc drugą wersję tezy dezintegracyjnej, nazwijmy ją definicyjną, zgodnie z którą stwierdzenie, że moralność jest ważna dla społeczeństwa, jest prawdą konieczną, gdyż społeczeństwo jest definiowane przez moralność⁵². Oznacza to, że stwierdzenie, że czyjeś działania powodują załamanie norm moralnych w danej społeczności, należy rozumieć tak, że działania tego rodzaju powodują załamanie się samego społeczeństwa. Krytyka Harta wobec tej wersji argumentu dotyczyła tego, że utożsamianie moralności ze społeczeństwem prowadziło do absurdalnego wniosku, że nie może nastąpić żadna zmiana w moralności, ponieważ automatycznie prowadziło to do stworzenia zupełnie nowego społeczeństwa. Tymczasem, jak słusznie zauważył Hart, moralność ewoluuje w ramach tego samego społeczeństwa⁵³.

Czy w takim wypadku Durkheimowski utylitaryzm może być traktowany jako moralizm prawny rozumiany w kategoriach dezintegracji społecznej? Są powody, by tak sądzić. Jak wskazałem powyżej, Haidt, odnosząc się do Durkheima, przyjął wizję człowieka jako *homo duplex*, co pociąga za sobą również teorię anomii. Zgodnie z nią zmiany społeczne i związane z nimi perturbacje (wg Durkheima są to zaburzenia związane z przejściem od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej) mogą prowadzić do zjawiska zwanego anomią. W tym stanie jednostka nie jest pewna, jakimi regułami społecznymi powinna się kierować, ponieważ stare normy nie pasują do nowej rzeczywistości społecznej, a nowe jeszcze się nie uformowały. Osoba doświadczająca anomii jest podatna na dewiacje i dysfunkcje psychiczne (które mogą prowadzić np. do samobójstwa). Haidt twierdzi, że anomia występuje w społeczeństwie, które nie ma już wspólnego porządku moralnego⁵⁴. Lekarstwem na ten stan może być jednak wprowadzenie (lub przywrócenie) praw, regulacji i polityk publicznych, które wzmocnią zbiorową tożsamość jednostek, a tym samym

⁴⁹ Devlin (1965): 13 (tłum. aut.).

⁵⁰ Hart (1967): 2–3.

⁵¹ Hart (1967): 3.

⁵² Hart (1967): 3.

⁵³ Hart (1983): 257.

⁵⁴ Haidt (2013): 348.

wyegzekwują moralność opartą na kolektywnych fundamentach moralnych (lojalność/zdrada, autorytet/bunt oraz świętość/upodlenie). To wyraźne moralistyczne twierdzenie. Co jednak, jeśli społeczeństwo tego nie robi i promuje jedynie fundamenty indywidualistyczne (troska/krzywda, sprawiedliwość/oszustwo), wzmacniając w ten sposób szympanią część *homo duplex*? Haidt podkreśla negatywny wpływ takich działań nie tylko na jednostki (sugerując, że Durkheim miał rację, że anomia może prowadzić do krzywdy wielu jednostek, np. poprzez wzrost wskaźnika samobójstw), lecz także na całe społeczeństwa⁵⁵. Brzmi to niemal identycznie, jak to, o czym pisał Devlin w latach sześćdziesiątych XX w.

Durkheimowski utylitaryzm nie utożsamia społeczeństwa z jego moralnością, wręcz przeciwnie, moralność danego społeczeństwa wraz z fundamentami, na których jest oparta, mogą ewoluować wraz ze zmianą warunków środowiska. Należy zatem odrzucić definicyjne tezy o dezintegracji i założyć, że bliższe jest mu jest rozumienie empiryczne. Powraca jednak problem braku empirycznych dowodów na potencjalny upadek społeczeństwa pod wpływem anomii. Ten argument Harta przeciwko Devlinowi pozostaje w mocy również wobec Durkheimowskiego utylitaryzmu. Sam Haidt, poza jednym z artykułów o wskaźnikach samobójstw wśród młodych ludzi⁵⁶, nie odniósł się do żadnych innych badań dotyczących rezultatów ignorowania przez polityki publiczne i regulacje prawne kolektywnych fundamentów moralnych. Co więcej, nawet jeśli takie korelacje istnieją w poszczególnych przypadkach, wątpliwości Haidta co do sekularyzacji społeczeństw europejskich, inicjującej ich dezintegrację, wydają się arbitralnymi wypowiedziami publicystycznymi, nieopartymi żadnymi danymi naukowymi. Haidt nie odniósł się nawet do narzucającego się argumentu, że najszcześniejsze społeczeństwa na świecie to te z Europy Zachodniej, których WEIRD moralność opiera się przecież przede wszystkim na fundamentach indywidualistycznych⁵⁷. Durkheimowski utylitaryzm, rozumiany w kategoriach dezintegracji społecznej, jest zatem równie słabo uzasadniony empirycznie, co stanowisko samego Devlina.

Przejdźmy wreszcie do trzeciej tezy – konserwatywnej, zgodnie z którą społeczeństwo ma prawo bronić swoich wartościowych przekonań, tradycji i norm. Dyskusja nad tą tezą rozwinęła się silnie dzięki liberalnej krytyce Dworkina⁵⁸ z jednej strony oraz kilku wpływowym opracowaniom Mitchella⁵⁹, George'a⁶⁰ i Kekesa⁶¹ z drugiej. Według Harta „społeczeństwo ma prawo egzekwować swoją moralność na mocy prawa, ponieważ większość ma prawo

⁵⁵ Haidt (2013): 348.

⁵⁶ Haidt (2013): 297.

⁵⁷ Haidt (2013): 137–156.

⁵⁸ Zob. Dworkin (1966).

⁵⁹ Zob. Mitchell (1967).

⁶⁰ Zob. George (1995).

⁶¹ Zob. Kekes (1998).

kierować się własnymi przekonaniemiami moralnymi, że ich środowisko moralne jest wartością, której należy bronić przed zmianą⁶².

Jak już wskazałem, Durkheimowski utilitaryzm zakłada możliwość ewolucji moralności pod wpływem zmieniających się czynników środowiska wpływających na daną społeczność. Gdyby było inaczej, usilne trwanie przy tradycyjnie przyjmowanej moralności bez możliwości jej zmiany prowadziłoby do utraty jej funkcjonalnej użyteczności wraz ze zmieniającym się światem. Zgodnie zatem z Durkheimowskim utilitaryzmem, dana społeczność nie może trzymać się danych fundamentów moralnych za wszelką cenę i powinna być otwarta na zmiany swojej moralności. Rozważmy przykład tradycyjnego społeczeństwa ceniącego przede wszystkim fundamenty świętości i autorytetu. Zgodnie z konserwatywną interpretacją moralizmu prawnego miało ono prawo do egzekwowania swoich zasad moralnych za pomocą przymusu państwowego tylko z tego powodu, że to jego zasady. Jednak z punktu widzenia Durkheimowskiego utilitaryzmu w konstruowaniu polityk publicznych i regulacji prawnych należałoby uwzględnić także pozostałe cztery podstawy moralne, mimo że nie są one typowe dla tradycyjnego sposobu życia tego społeczeństwa. W przeciwnym razie niedowartościowana pozostaje indywidualistyczna część dualistycznej natury człowieka. Podobnie europejskie społeczeństwa WEIRD, które skupiają się na fundamentach troska/krzywda, sprawiedliwość/oszustwo, powinny otworzyć się na fundament, lojalność/zdrada, autorytet/bunt oraz świętość/upodlenie by dowartościować kolektywną część natury człowieka. Dlatego też konserwatywna wersja moralizmu prawnego i Durkheimowskiego utilitaryzmu wydają się nie do pogodzenia.

V. WNIOSKI

Podsumowując: czy Durkheimowski utilitaryzm można traktować jako potencjalne uzasadnienie moralizmu prawniczego? Odpowiedź jest pozytywna. Wydaje się, że jest to interesująca i spójna teoria normatywna, która przedstawia mocne przesłanki wymuszające przez prawo określoną wizję moralną. Korzystając z klucza Harta, w ramach którego analizował on teorię Devlina, zadałem sobie pytanie, jaki moralizm prawa reprezentowany jest przez Durkheimowski utilitaryzm. Czy można go zrozumieć przez pryzmat tezy klasycznej, dezintegracyjnej czy konserwatywnej, zgodnie z klasyfikacją Harta? Durkheimowski utilitaryzm nie głosi na pewno tezy klasycznej, prawdy moralne nie są tu rozumiane jako rzeczywiste i prawdziwe, niezależnie od wierzących w nie społeczności. Nie głosi on także tezy konserwatywnej, gdyż utilitaryzm Durkheimowski jest teorią pluralizmu dóbr i wartości, które powinny być wazone w każdym społeczeństwie, aby zmaksymalizować dobrobyt jego członków, ale nie pozwala każdemu społeczeństwu skoncentrować się na określonych fundamentach moralnych, które charakteryzują jego tradycyj-

⁶² Hart (1968): 4.

ny sposób życia. Można jednak przyjąć, że Durkheimowski utylityzm głosi tezę dezintegracyjną. Podobnie jednak jak w przypadku Devlina, brakuje mu odpowiedniego uzasadnienia empirycznego. Prowadzi do wniosku, analogicznego do konkluzji Harta w stosunku do moralizmu Devlinowskiego, że Durkheimowski utylityzm nie spełnia warunków, aby być zadowalającą teorią uzasadniającą kryminalizację⁶³.

- Bassham, G. (2012). Legislating morality: scoring the Hart-Devlin debate after fifty years. *Ratio Juris* 25(2): 117–132.
- Cane, P. (2006). Taking law seriously: starting points of the Hart/Devlin debate. *The Journal of Ethics* 10(1/2): 21–51.
- Devlin, P. (1965). *The Enforcement of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Duff, R.A. (2014). Towards a modest legal moralism. *Criminal Law and Philosophy* 8(1): 217–235.
- Dworkin, R. (1966). Lord Devlin and the enforcement of morals. *The Yale Law Journal* 75(6): 986–1005.
- Feinberg, J. (1990). *Harmless Wrongdoing*. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, G. (2013). A fresh start for the objective-list theory of well-being. *Utilitas* 25(2): 206–220.
- George, R.P. (1995). *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Glanc-Żabielowicz, M. (2021). *Debata Hart-Devlin. Studium z filozofii prawa*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S.P., Ditto, P.H. (2013). Moral foundations theory: the pragmatic validity of moral pluralism, [w:] P. Devine, A. Plant (eds.), *Advances in Experimental Social Psychology* (55–130). Vol. 47. San Diego: Academic Press.
- Haidt, J. (2013). *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*. Tłum. A. Nowak-Młynikowska. Sopot: Smak Słowa.
- Haidt, J. (2014). Why I think Sam Harris is wrong about morality. [Online]: <<https://righteousmind.com/why-i-think-sam-harris-is-wrong-about-morality>> [dostęp: 30.12.2021].
- Haidt, J., Graham, J. (2009). Planet of the Durkheimians, where community, authority, and sacredness are foundations of morality. [w:] J.T. Jost, A.C. Kay, H. Thorisdottir (eds.), *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification* (371–401). Oxford: Oxford University Press.
- Harris, S. (2012). *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*. Tłum. P. Szwajcer. Warszawa: Wydawnictwo Stare Groszki.
- Hart, H.L. (1967). Social solidarity and the enforcement of morality. *The University of Chicago Law Review* 35(1): 1–13.
- Hart, H.L.A. (1963). *Law, Liberty, and Morality*. Stanford: Stanford University Press.
- Hart, H.L.A. (1968). *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H.L.A. (1983). *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hooker, B. (2002). *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurka, T. (1996). *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
- Juzaszek, M. (2022). Haidt's Durkheimian Utilitarianism – a Charitable Interpretation. *Philosophia*. <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11406-022-00570-4>> [dostęp: 20.12.2022].
- Juzaszek, M. (2023). Durkheimian utilitarianism and legal moralism. *Revus* 49. <<https://journals.openedition.org/revus/8652>> [dostęp: 20.12.2022].
- Kekes, J. (1998). *A Case for Conservatism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kekes, J. (2000). The enforcement of morality. *American Philosophical Quarterly* 37(1): 23–35.

⁶³ Inne zarzuty wobec moralizmu prawa prezentowanego przez Durkheimowski utylityzm analizuję szczegółowo w Juzaszek (2023).

- Kliver, J., Frazier, R., Haidt, J. (2014). Behavioral ethics for Homo economicus, Homo heuristics, and Homo duplex. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 123(2): 150–158.
- Lukes, S., Prabhat, D. (2012). Durkheim on law and morality: the disintegration thesis. *Journal of Classical Sociology* 12(3/4): 363–383.
- Mitchell, B. (1967). *Law, Morality and Religion in a Secular Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, M.S. (2010). *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press.
- Rice, C.M. (2013). Defending the objective list theory of well-being. *Ratio* 26(2): 196–211.
- Ripstein, A. (2007). Legal moralism and the harm principle: a rejoinder. *Philosophy & Public Affairs* 35(2): 195–201.
- Saja, K. (2015). *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.
- Saja, K. (2019a). The Functional Model of Analysis as Middle Ground Meta-Ethics. *Diametros* 17(63): 69–89.
- Saja, K. (2019b). Institutional function consequentialism. *Analiza i Egzystencja* 48: 5–25.
- Sinnott-Armstrong, W. (2021). Consequentialism, [w:] E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism/>> [dostęp: 20.12.2022].
- Van der Burg, W. (1999). Two models of law and morality. *Associations: Journal for Social and Legal Theory* 3(1): 61–82.
- Wallin, A.E. (2012). John Finnis's natural law theory and a critique of the incommensurable nature of basic goods. *Campbell Law Review* 35(1): 59–81.
- Wolfenden Report (1957). *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*.

