

Przekłady

J. J. C. Smart

Skrajny i umiarkowany utilitaryzm^{*}

I

Utilitaryzm to pogląd, wedle którego o słuszności czynów rozstrzygają konsekwencje. Co rozumiemy tu przez „czyny”? Czy chodzi nam o poszczególne czyny, czy o całe klasy czynów? Stosownie do tego, którą interpretację wybierze-
my, możemy otrzymać dwa odmienne stanowiska, oba zasługujące na nazwanie „utilitarystycznymi”.

(1) Jeżeli poprzez „czyny” rozumiemy poszczególne, jednostkowe czyny, uzyskamy stanowisko, jakie reprezentowali Bentham, Sidgwick i Moore. Wedle niego jednostkowe czyny sprawdza się poprzez ocenę ich konsekwencji, zaś ogólne reguły, jak „dotrzymuj obietnic”, są zwyczajnymi regułami pomocni-
czymi¹, których używamy po to tylko, by uniknąć konieczności dokonywania za każdym krokiem rachunku możliwych następstw naszych czynów. Słuszność lub niesłuszność dotrzymania obietnicy w konkretnym przypadku zależy jedynie od

^{*} Artykuł ten oparty jest na referacie wygłoszonym w październiku 1955 r. dla the Victorian Branch of the Australian Association of Psychology and Philosophy. [Podstawa: *Extreme and Restricted Utilitarianism*, „Philosophical Quarterly”, Vol. 6, 1956, s. 344-354. Ni-
niejsza publikacja jest przekładem drugiej, poprawionej wersji artykułu, zamieszczonej w:
M.D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarianism*, Doubleday, New York 1968; Philippa Foot
(ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, London 1967; Thomas K. Hearn, Jr. (ed.),
Studies in Utilitarianism, Appleton-Century-Crofts, New York, 1971. Dziękuję prof.
Włodzimierzowi Galewiczowi za cenne sugestie dotyczące przekładu — przyp. tłum.]

¹ W oryginale: *rules of thumb*. Wyrażenie to używane jest zazwyczaj w odniesieniu do
praktycznych, opartych na doświadczeniu zasad, typu: „wchodząc do tramwaju, schowaj
dobrze portfel”. Z uwagi na rolę, jaką przypisuje im Smart, wybieram tłumaczenie „reguły
pomocnicze” (przyp. tłum.).

wartości konsekwencji dotrzymania lub złamania obietnicy w tym danym przypadku. Z całą pewnością do konsekwencji złamania obietnicy należeć będzie osłabienie wiary w samą instytucję obiecywania, a temu zwykliśmy zazwyczaj przypisywać decydującą wagę. Jednakże, gdy wartość konsekwencji złamania obietnicy jest *in toto* większa od wartości następstw jej dotrzymania, wówczas musimy ją złamać, niezależnie od tego, czy wartość konsekwencji powszechnego przestrzegania reguły „dotrzymuj obietnic” jest (czy też nie) większa od wartości konsekwencji powszechnego jej łamania. Ujmując rzecz krótko: reguły nie odgrywają żadnej roli poza tą, że są *per accidens* regułami pomocniczymi oraz *de facto* instytucjami społecznymi, z którymi utylitysta musi się liczyć przy ocenie następstw swych czynów. Stanowisko takie nazywać będę „skrajnym utylityzmem”.

(2) Ostatnio w modę weszła znacznie skromniejsza forma utylityzmu. Można ją odnaleźć w *The Place of Reason in Ethics* Toulmina, *Ethics* Novell-Smitha, *Lectures on Jurisprudence* Johna Austina, a nawet u J.S. Milla, jeżeli interpretacja jego poglądów dokonana przez Urmsona jest słuszna („*Philosophical Quarterly*”, Vol. 3, 1953, s. 33-39). Część jej wdzięku polega na tym, iż w bardzo przejrzysty sposób zdaje się rozwiązywać spór, jaki istnieje w filozofii moralnej pomiędzy intuicjonizmem a utylityzmem. Filozofowie, których wyżej wskazałem, utrzymują, lub zdają się utrzymywać, że reguły moralne są czymś więcej niż tylko regułami pomocniczymi. Słuszność czynu nie ma być zazwyczaj sprawdzana przez ocenę jego następstw, lecz przez rozważenie, czy (lub nie) podpada on pod pewną regułę moralną. Natomiast o tym, czy daną regułę uznać można za zadowalającą regułę moralną, decydować ma ocena następstw jej przyjęcia. Ogólnie rzecz biorąc, czyny mają być sprawdzane przez reguły, reguły zaś przez następstwa. Jedynymi przypadkami, w których poszczególne czyny musimy sprawdzać bezpośrednio przez ocenę ich konsekwencji, są takie przypadki, w których (a) czyn podpada pod dwie różne reguły, z których jedna nakazuje czyn spełnić, druga zaś go zabrania, oraz takie, gdy (b) nie ma żadnej reguły, która rozstrzygałaby, jak postępować w danym przypadku. Stanowisko takie nazywać będę „umiarkowanym utylityzmem”.

Należy tu zauważyć, że rozróżnienie, którego dokonuję, krzyżuje się i jest całkiem odmienne od powszechnie przyjętego rozróżnienia pomiędzy utylityzmem hedonistycznym a idealnym. Bentham był skrajnym utylitystą hedonistycznym, Moore skrajnym utylitystą idealnym, Toulmin zaś mógłby zostać uznany za umiarkowanego utylitystę idealnego. Utylitysta hedonistyczny utrzymuje, że wartość konsekwencji czynu jest wyłącznie funkcją ich przyjemności, utylitysta idealny zaś, jak Moore, twierdzi, że przyjemność nie jest nawet warunkiem koniecznym wartości konsekwencji. Mill, jeśli poważnie potraktować jego uwagi o wyższych i niższych przyjemnościach, zdaje się nie zajmować ani stanowiska czysto hedonistycznego, ani czysto idealnego. Zdaje się on utrzymywać, że przyjemność jest warunkiem koniecznym wartości konsekwencji czynu, lecz równocześnie wartość ta jest funkcją także innych stanów umysłu.

Prawdopodobnie moglibyśmy nazwać go utilitystą *quasi*-idealnym. Gdy mówimy, że pewien stan umysłu jest wartościowy, przyjmuję, iż wyrażamy pewien rodzaj racjonalnej preferencji. Gdy mówimy, że to-a-to jest przyjemne, przyjmuję, że mówimy, iż sprawia nam to radość, gdy zaś mówimy, że coś jest wyższą przyjemnością, przyjmuję, że mówimy, iż sprawia nam to głębszą lub prawdziwszą radość. Nie jestem pewien, czy „sprawiające głębszą radość” nie znaczy po prostu „sprawiające większą radość, choć może nie na pierwszy rzut oka” i wobec tego mam wątpliwości czy *quasi*-idealny utilityzm, i być może również utilityzm idealny, nie dalby się sprowadzić się do utilityzmu hedonistycznego przy bliższym zbadaniu logiki takich słów, jak: „preferencja”, „przyjemność” i tym podobnych. Jednakże rozwikłanie tego problemu wykracza poza ramy tej pracy. Jestem tu zainteresowany wyłącznie sporem pomiędzy skrajnym a umiarkowanym utilityzmem i jestem gotów przyznać, że oba te stanowiska mogą występować zarówno w formie hedonistycznej, jak i idealnej.

Różnicę pomiędzy utilityzmem skrajnym i umiarkowanym zilustrować można przez rozważenie uwagi: „Lecz przypuśćmy, że każdy uczyniłby podobnie”. (Zob. artykuł A. K. Stouta w „The Australian Journal of Philosophy”, Vol. 32, s. 1-29). Stout odróżnia tam dwie formy zasady generalizacji: formę kauzalną i hipotetyczną. Powiedzenie, że powinieneś nie czynić *A*, ponieważ gdyby każdy (lub wielu ludzi) uczynił *A*, miałyby to złe skutki, może po prostu podkreślać, że chociaż czyn *A* mógłby być skądinąd czynem optymalnym, to gdy uwzględnisz jednak, iż czyniąc *A* prawdopodobnie spowodujesz, że inni ludzie także uczynią *A*, w szerszej perspektywie okaże się, że czyn *A* nie jest rzeczywiście czynem optymalnym. Jeżeli można by uniknąć takiego kauzalnego oddziaływania (jak może się zdarzyć w przypadku obietnicy złożonej na bezludnej wyspie), wówczas moglibyśmy nie zważać na zasadę generalizacji. Tak wygląda kauzalna forma tej zasady. Osoba, która akceptowałaby zasadę generalizacji w formie hipotetycznej, byłaby zainteresowana tym tylko, co mogłoby się zdarzyć, jeżeli każdy uczyniłby *A* — pytanie, czy rzeczywiście wszyscy uczyniliby *A* byłoby dla niej zupełnie nieistotne. Znaczy to, że osoba ta mogłaby utrzymywać, iż byłoby rzeczą niesłuszną nie brać udziału w głosowaniu, bowiem gdyby każdy przyjął taką postawę, miałyby to złe skutki; byłaby ona zupełnie obojętna na argumenty próbujące pokazać, że moje postępowanie nie ma żadnego wpływu na skłonność innych do głosowania. Używając rozróżnienia Stouta, możemy powiedzieć, że skrajny utilitysta stosowałby zasadę generalizacji w jej formie kauzalnej, zaś utilitysta umiarkowany w formie hipotetycznej.

Jak mamy rozstrzygnąć tak zarysowany spór? Chcę na wstępie odrzucić to powierzchowne podejście, które określa się czasami jako „rozjaśnienie tego, co zawarte jest w potocznej świadomości moralnej”, jak również jako „dociekanie tego, jak na co dzień ludzie mówią o moralności”. Wystarczy przeczytać doniesienia prasowe o karze śmierci lub komentarze o tym, co powinno się uczynić w sprawie Tajwanu, by zrozumieć, że potoczna świadomość moralna w części składa się

z przesądu, z moralnie złych elementów, z zamętu logicznego. Zwracam się do ludzi życzliwych i o dobrym sercu, i dlatego mam nadzieję, że gdy uwolnimy się od zamętu logicznego, przesąd i moralnie złe elementy w dużej mierze znikną. Bowiem nawet pomiędzy ludźmi życzliwymi i dobrego serca zdarza się znaleźć przesądne i moralnie złe uzasadnienia przekonań moralnych. Racje te kryją się za zasłoną zamętu logicznego. Wśród ludzi, których nie zwodzi logiczny nieład, lecz którzy są jawnie przesądni lub źli, nic oczywiście nie zdziałam. Znaczy to, że nasze ostateczne preferencje mogą być odmienne. Pomimo tego proponuję polegać na mojej własnej świadomości moralnej i odwoływać się do waszej, pomijając to, co ludzie mówią na co dzień. „Obowiązek przestrzegania reguły”, mówi Nowell-Smith (*Ethics*, s. 239), „nie polega, wedle opinii zwykłego człowieka, na korzyści następstw przestrzegania jej w konkretnym przypadku”. Czego to dowodzi? Z pewnością jest więcej niż prawdopodobne, że zwykły człowiek ulega tu zamętowi logicznemu. Filozofowie powinni umieć podejść do rzeczy bardziej racjonalnie.

II

Dla utylitarysty skrajnego reguły moralne są regułami pomocniczymi. W praktyce będzie on kierować swym postępowaniem odwołując się do reguł („nie kłam”, „dotrzymuj obietnic”) zdroworozsądkowej moralności. Nie dlatego, że jest w nich samych cokolwiek świętego, ale ponieważ może on utrzymywać, że prawdopodobnie będzie najczęściej działał na sposób skrajnego utylitaryzmu, jeśli nie będzie myślał jak skrajny utylitarysta. Po pierwsze, często trzeba działać w pośpiechu. Wyobraźcie sobie człowieka, który widzi, że ktoś się topi. Skacze i ratuje go. Nie ma wiele czasu, by sprawę przemyśleć, lecz zazwyczaj takie właśnie postępowanie zaleciłby skrajny utylitarysta, gdyby sprawę przemyślał. Jeżeli jednak ów tonący człowiek topiłby się w rzece w pobliżu Bertchtesgaden w 1938 r., i jeżeli miałby on tę dobrze znaną grzywkę i wąsy Adolfa Hitlera, skrajny utylitarysta mógłby, gdyby miał na to czas, dojść do wniosku, że prawdopodobnie człowiek ten jest owym nikczemnym dyktatorem. A gdyby prawdopodobieństwo to było wystarczająco wysokie, pozwoliłby mu, zgodnie z zasadami skrajnego utylitaryzmu, utopić się. Nasz ratownik nie ma na to jednak czasu. Ufa swym instynktom, daje nura i ratuje tego człowieka. Zaś to zaufanie swym instynktom i regułom moralnym może zostać usprawiedliwione na gruncie skrajnego utylitaryzmu. Co więcej, skrajny utylitarysta wiedząc, że tonący mężczyzna to Adolf Hitler, byłby mimo wszystko skłonny raczej pochwalić naszego ratownika, niż go potępić. Bowiem chwalać go wzmacnia jego odważne i życzliwe usposobienie umysłu, zaś takie usposobienie jest wielce korzystne. (Następnym razem człowiek ten uratuje może Winstona Churchilla!). Nie możemy nigdy zapominać, że skrajny utylitarysta może pochwalać czyny, o których wie, że są niesłuszne. Uratowanie Hitlera było niesłuszne, ale należało do klasy czynów, które są zazwyczaj słuszne, a mo-

tyw, jakim się kierujemy, decydując się na któryś z tych czynów, jest zazwyczaj optymalny. Przy rozważaniu kwestii pochwały lub nagany problem stanowi nie to, czy oceniany czyn jest korzystny, ale to, jaką korzyść przyniesie sama pochwała. Może być korzystne pochwalać czyn niekorzystny i niekorzystne pochwalać czyn korzystny.

Brak czasu nie jest jedyną racją, dla której skrajny utilitarysta może, zgodnie z zasadami skrajnego utilitaryzmu, ufać regułom zdroworozsądkowej moralności. Wie, że w poszczególnych przypadkach взгляд na własne interesy będzie prawdopodobnie przeważać szalę kalkulacji na jego korzyść. Wyobraźmy sobie, że ktoś nieszczęśliwy w małżeństwie zastanawia się, czy ma się rozwieść. Będzie prawdopodobnie wyolbrzymiał we wszystkim swe nieszczęście (i być może swej żony), nie doceniając szkody, jaka mogłaby dotknąć jego dzieci, gdyby rodzina się rozpadła. Będzie prawdopodobnie lekceważył również możliwą szkodę, którą wyrządzi, osłabiając powszechną wiarę w małżeńskie przyrzeczenia. Dojdzie więc zapewne do poprawnych na gruncie skrajnego utilitaryzmu wniosków, jeżeli bardziej w tym przypadku zaufa zasadom zdroworozsądkowej moralności, niż gdyby miał faktycznie myśleć jak skrajny utilitarysta.

Istnieje dużo więcej bardziej subtelnych problemów, ukazujących związki pomiędzy skrajnym utilitaryzmem a zdroworozsądkową moralnością. Wszystkie, o których właśnie mówiłem, i wiele innych znaleźć można w dziele *Methods of Ethics* Sidgwicka (Księga IV, rozdziały 3-5). Uważam, że jest to najlepsza książka, jaką kiedykolwiek napisano o etyce, a rozdziały, które wskazałem — najlepszymi jej rozdziałami. Ponieważ pojawiają się na samym końcu tak długiej książki, często niesłusznie się je zaniedbuje. Odsyłam więc tam czytelnika po klasyczne przedstawienie relacji pomiędzy skrajnym utilitaryzmem a zdroworozsądkową moralnością. Dalszym problemem, jaki w związku z tym podnosi Sidgwick, jest to, czy (skrajny) utilitarysta, zgodnie z zasadami skrajnego utilitaryzmu, powinien publicznie propagować (skrajny) utilitaryzm. Skoro bowiem większość ludzi nie jest nastawiona zbyt filozoficznie ani wprawna w empirycznych kalkulacjach, to zapewne znacznie częściej będzie ona działać zgodnie ze skrajnym utilitaryzmem, jeśli nie będzie próbować myśleć jak skrajni utilitaryści. Widzieliśmy, jak łatwo byłoby użyć kryterium utilitarystycznego w przypadku rozwodu. Sidgwick zdaje się uznawać za całkiem prawdopodobne, że skrajny utilitarysta nie powinien propagować zbyt szeroko swych poglądów. Jednakże w dzisiejszych czasach znacznie większe niebezpieczeństwo grozi ludzkości na poziomie moralności publicznej niż prywatnej. Znacznie większe niebezpieczeństwo grozi nam od bomby wodorowej niż od wzrostu liczby rozwodów, jakkolwiek zdawać się on może godny pożałowania, nie ma zaś chyba wątpliwości, że skrajny utilitaryzm skłania do rozsądku w stosunkach międzynarodowych. Gdy Francja wystąpiła z ONZ, ponieważ nie życzyła sobie dyskusji w sprawie Maroka, jako uzasadnienie podano, że działa ona w granicach swoich praw, skoro Maroko i Algieria stanowią jej integralną część, i cała sprawa nie ma z ONZ nic wspólnego.

Był to argument czysto legalistyczny, jeśli nie wręcz oparty na przesadzie. Nie powinniśmy troszczyć się o tak zwane „prawa” Francji, lub jakiegokolwiek innego państwa, ale o to, czy sprawie człowieczeństwa najlepiej przysłuży się postawienie kwestii Maroka na forum ONZ. (Nie chcę tu powiedzieć, że odpowiedź brzmi: „Tak”. Istnieją dostateczne powody, by przypuszczać, iż dyskusja taka mogłaby przynieść więcej szkody niż pożytku). Osobiście nie mam żadnych oporów, by powiedzieć, że zgodnie z zasadami skrajnego utilitaryzmu powinniśmy propagować skrajny utilitaryzm tak szeroko, jak to tylko możliwe. Jednakże Sidgwick miał poważne racje, by podejrzewać, że jest inaczej.

Skrajny utilitarysta traktuje więc reguły moralne jako reguły pomocnicze oraz jako socjologiczne fakty, z którymi musi się liczyć, gdy decyduje, jak uczynić, podobnie jak liczy się z faktami wszystkich innych rodzajów. Same w sobie reguły te nie uzasadniają jednak żadnego czynu.

III

Utilitarysta umiarkowany uznaje reguły moralne za coś więcej, niż tylko za reguły pomocnicze, używane by uprościć sobie rachunek konsekwencji. Zazwyczaj — argumentuje — konsekwencje nie mają żadnego znaczenia dla decyzji, co uczynić w danym przypadku. Najczęściej są one istotne wtedy, gdy decydujemy, które reguły są dobrymi racjami dla postępowania w pewien sposób w poszczególnych przypadkach. Pogląd ten być może dobrze zdaje sprawę z tego, jak w XX wieku nowoczesny, niezbyt skłonny do refleksji Anglik myśli zazwyczaj o moralności. Ale jako wyjaśnienie, jak najrozsądniej byłoby o niej myśleć, jest on z pewnością dziwaczny. Załóżmy, że istnieje reguła *R* i że w 99 procentach przypadków najlepsze możliwe następstwa osiąga się dzięki czynom zgodnym z *R*. Najwyraźniej *R* jest użyteczną regułą pomocniczą; jeśli nie mamy czasu lub nie jesteśmy wystarczająco bezstronni, by oszacować konsekwencje danego czynu, wówczas śmiało możemy pójść o zakład, że powinniśmy postąpić zgodnie z *R*. Gdy jednak przeprowadziliśmy właśnie rachunek możliwych konsekwencji, i gdy jesteśmy całkowicie przekonani o bezstronności naszych obliczeń, i jeżeli wiemy, że w tym przypadku złamanie *R* doprowadzi nas do lepszych rezultatów niż gdybyśmy mieli się jej trzymać, to czy wówczas nie byłoby czymś całkiem niedorzecznym zakładać, że mimo wszystko powinniśmy jej przestrzegać? Czy przestrzegając *R*, gdy jej złamanie uchroni nas od jakiegoś nieszczęścia, nie wynosimy jej do roli bożka? Czy nie mamy tu do czynienia z jakimś (łatwo wytłumaczalnym psychologicznie) rodzajem przesądnego kultu reguł, zamiast z rozsądną myślą filozofa?

Sprawa rozjaśni się może, jeśli rozważymy porównanie reguł moralnych do tabel kalendarza marynarskiego (J.S. Mill, *Utilitaryzm*)². Urmson przytacza je

² J.S. Mill, *Utilitarianism*, Everyman Edition, s. 22-23 [*Utilitaryzm*, tłum. Tadeusz Kotarbiński, PWN, Warszawa 1959, s. 42 — przyp. tłum.].

jako świadectwo na to, że Mill był umiarkowanym utilitarystą, zdaje mi się jednak, że nie jest ono w stanie unieść ciężaru tej interpretacji. (Choć jestem skłonny zgodzić się z Urnsonem, że wiele innych rzeczy, jakie zostały przez Milla powiedziane, jest w zgodzie raczej z umiarkowaną niż skrajną wersją utilitaryzmu. Prawdopodobnie nie zaprzętał on sobie zbytnio głowy tym rozróżnieniem, argumentując za utilitaryzmem zarówno skrajnym, jak i umiarkowanym, przeciw zaś innym, raczej nie-utilitarystycznym poglądom moralnym). Mill mówi: „Nikt by nie zaprzeczył temu, że sztuka nawigacji jest oparta na astronomii, na tej podstawie, że żeglarze nie mają czasu osobiście dokonywać obliczeń zawartych w kalendarzu marynarskim. Jako istoty rozumne, żeglarze puszczają się na morze z gotowymi już obliczeniami. Podobnie wszystkie istoty rozumne puszczają się na fale życia z gotowymi już poglądami na obiegowe pytania o to, co słuszne, jak też i z gotowymi poglądami na wiele nieporównanie trudniejszych zagadnień dotyczących tego, co rozumne czy głupie. [...] Bez względu na to, jaką zasadę przyjmujemy w moralności za podstawową, potrzebujemy na to, by ją zastosować, zasad, które są jej podporządkowane”³. Zauważcie, iż argument tak postawiony dowodzi jedynie, że owe podporządkowane zasady są regułami pomocniczymi. Przykład kalendarza marynarskiego jest zwodniczy, ponieważ dana w nim informacja będzie w każdym przypadku identyczna z informacją, jaką ktoś mógłby uzyskać, gdyby dokonał długiego i żmudnego obliczenia z pierwotnych danych astronomicznych, na których kalendarz jest oparty. Przypuśćmy jednak, że natura astronomii byłaby inna. Przypuśćmy, że zachowanie się Słońca, Księżyca i planet byłoby bardzo podobne do tego, jakim jest teraz, lecz w rzadkich przypadkach zachodziłyby jakieś szczególne nieciągłości czy nieprawidłowości, tak, iż kalendarz marynarski dawałby nam formułę o formie: „w 99 procentach przypadków, w których obserwacje są takie-a-takie, możesz wnioskować, że twoja pozycja jest taka-a-taka”. Co więcej, przypuśćmy, że istniałyby metody, które umożliwiałyby nam, dzięki bezpośrednim, żmudnym obliczeniom z pierwotnych danych astronomicznych, a bez użycia gotowych, lecz przybliżonych tablic kalendarza, otrzymać naszą poprawną pozycję w 100 procentach przypadków. Żeglarze mogliby wówczas używać kalendarza z braku czasu na długie kalkulacje, poprzestając na 99 procentowej szansie powodzenia przy wyznaczaniu swej pozycji. Czy nie byłoby to jednak czymś całkiem dziwnym, gdyby dokonawszy właśnie bezpośrednich obliczeń, które okazałyby się niezgodne z wynikami opartymi na kalendarzu, zlekceważyli je i trzymali się mimo wszystko tych drugich? Rzecz miałaby się oczywiście całkiem inaczej, gdyby istniało wystarczająco wysokie prawdopodobieństwo, iż bezpośrednie obliczenia mogą zawierać jakieś potknięcia. Wówczas moglibyśmy trzymać się wyników z kalendarza, bo choć wiedzielibyśmy, że te mogłyby być podatne na błąd, to obliczenia bezpośrednie

³ W cytowanym tu fragmencie dokonuję drobnych zmian w stosunku do tłumaczenia T. Kotarbińskiego (przyp. tłum.).

byłyby nań podatne z zupełnie innego powodu — omylności obliczającego. Przypadek ten byłby analogiczny do tego, w którym skrajny utylitarysta słucha zwyczajowych reguł, zamiast tego, co nakazuje mu jego utylitarystyczny rachunek, bowiem obawia się, że na obliczenia wpływ mają jego osobiste skłonności. Lecz jeżeli nawigator byłby całkowicie pewien swych obliczeń, czyż nie okazałby się głupcem, gdyby uparcie trzymał się swego kalendarza? Podsumowując, twierdzę, że jeżeli zmienimy nasze przekonania co do astronomii i kalendarza marynarskiego (od których nie ma wyjątków), tak, by sprowadzić zagadnienie do poziomu zagadnień moralności (która wyjątki dopuszcza), przykład Milla straci pozory wspierania umiarkowanej formy utylitaryzmu. Pozwólcie mi zaznaczyć tu raz jeszcze, że nie interesuje mnie to, jak przeciętny człowiek myśli o moralności, lecz to, jak powinno się o niej myśleć. Moglibyśmy całkiem dobrze wyobrazić sobie plemię żeglarzy, których ogarnęła przesadna cześć dla ich kalendarza marynarskiego, chociaż oparte na nim wnioski poprawne byłyby jedynie w 99 procentach przypadków; pełni oburzenia wyrzucaliby za burtę każdego, kto choćby wspomniał o możliwości bezpośrednich obliczeń. Lecz czy takie zachowanie byłoby racjonalne?

Rozważmy teraz szeroko dyskutowany rodzaj przypadków, w których skrajny utylitarysta mógłby postępować wbrew zwyczajowej regule moralnej. Obiecałem przyjacielowi, umierającemu na bezludnej wyspie, z której zostałem następnie uratowany, że dopilnuję, by jego majątek (nad którym sprawuję kontrolę) został przekazany na rzecz klubu jeździeckiego. Natomiast wyratowany decyduję, że byłoby lepiej tymi pieniędzmi obdarować szpital, który może uczynić z nich lepszy użytek. Można dowodzić, że przekazując pieniądze na szpital, czynię niesłusznie. Ale dlaczego? (A) Szpital może uczynić z pieniędzy znacznie lepszy użytek niż klub jeździecki. (B) Przypadek ten różni się od większości innych tym, iż nikt, oprócz mnie, nie wie o złożonej obietnicy. Łamiąc ją, działam w zupełnej tajemnicy, nie czynię więc nic, co doprowadziłoby do osłabnięcia powszechnej wiary w przyrzeczenia. Znaczy to, że nie pojawia się tu powód, dla którego skrajny utylitarysta powstrzymywałby się zazwyczaj od łamania obietnic, nawet w skądinąd optymalnych sytuacjach. (C) Z całą pewnością, gdy spytany zostanę, do czego się zobowiązałem, nastąpi nieznaczne osłabnięcie siły mego charakteru, jako człowieka, który zwykł dotrzymywać obietnic; co więcej pojawiać się może wówczas wewnętrzny niepokój. Bowiem pomimo tego, że zwykłem mówić prawdę, będę musiał wbrew swej naturze utrzymywać, że przyrzekłem przekazać pieniądze na szpital. Jestem więc głęboko przekonany, że w rzeczywistości ja sam dotrzymałbym takiego zobowiązania. Lecz nie zastanawiamy się nad tym, do czego skłonią mnie moje nawyki moralne, lecz nad tym, co powinienem zrobić. Co więcej, nie wolno nam zapominać, iż nawet gdyby z mojej strony najrozsądniej byłoby obdarować szpital, z waszej najrozsądniej byłoby ukarać lub potępić mnie, gdybyście, co mało prawdopodobne, odkryli prawdę (np. znajdując wyrzucaną na brzeg wiadomość w butelce). Ponadto byłbym wówczas gotów zgodzić

się, że choć z mojej strony najrozsądniej byłoby obdarować szpital, z waszej strony najrozsądniej byłoby ukarać lub potępić mnie za to. Powracamy tu znowu do dokonanego przez Sidgwicka rozróżnienia pomiędzy użytecznością czynu, a użytecznością jego pochwały.

Wiele podobnych wątków omawia A.K. Stout w artykule, do którego już się odwoływałem. Nie chcę do tego powracać, zwłaszcza iż, jak myślę, argumenty Stouta wspierają mój punkt widzenia. Pożyteczne będzie jednak rozpatrzyć pewien odmienny przykład, jaki tam podaje. Przypuśćmy, że na czas upałów wydano rozporządzenie zakazujące używać wody do podlewania ogródków. Posiadam ogródek i dochodzę do wniosku, że skoro niewątpliwie większość ludzi będzie przestrzegać zakazu, a ilość wody, jaką mógłbym zużyć, nie będzie miała większego znaczenia, nie wyrządę żadnej szkody, jeśli w tajemnicy podleję ogródek. Tak więc czynię, wyhodowując śliczne kwiaty, które uszczęśliwiają innych ludzi. Znow, możecie powiedzieć, choć być może czyn ten był skądinąd optymalny, był zarazem nieuczciwy i niesłuszny.

Należy tu rozważyć kilka kwestii. Z całą pewnością czyn mój powinien zostać potępiony. Odwołujemy się tu raz jeszcze do sidgwickowskiego rozróżnienia. Słuszny czyn może być rozsądnie potępiony. Ponadto, taki rodzaj wykroczenia trudno jest ukryć. Istnieje tylko jedno wytłumaczenie, dlaczego mój ogródek jest tak piękny, gdy wszystkie na około brunatne i wyschnięte. Podleając ogródek osłabiam swój szacunek dla porządku i prawa, a skoro prowadzi to do złych skutków, skrajny utilitarysta byłby w stanie zgodzić się, że podlejąc ogródek postępuję niesłusznie. Przypuśćmy teraz, że rzecz ma się całkiem inaczej i rzeczywiście mogę utrzymać to w tajemnicy: istnieje ustronna część mego ogródka, gdzie hoduję kwiaty, które anonimowo przekazuję do domu starców. Czy dalej jesteście przekonani, że czynię niesłusznie? Jednakże przykład ten jest wciąż słabszy od tego ze szpitalem i klubem jeździeckim. Pojawiać się będzie we mnie wewnętrzny niepokój; sekretna wiedza, że złamałem prawo, sprawi, iż trudno mi będzie napominać innych do jego przestrzegania. Te niedobre psychiczne następstwa mego postępowania mogą mieć duże znaczenie — pośrednio i bezpośrednio prowadzić mogą do szkód przynajmniej tej samej wielkości, co przyjemność, jaką starszkom sprawią kwiaty.

Jak dotąd, rozważałem powinność skrajnego utilitarysty w społeczeństwie w przeważającej mierze nie-utilitarystycznym. Zmieni jednak postać rzeczy, jeśli weźmiemy pod uwagę sytuację skrajnego utilitarysty w społeczeństwie, w którym można oczekiwać, że każdy (lub większość) myśli tak jak on. Czy powinien teraz podlewać swoje kwiaty? (Uznając, co wielce wątpliwe, że w rozważonym właśnie przypadku czyn ten byłby słuszny). Pierwsza przybliżona odpowiedź brzmi, iż nie powinien tak uczynić. Skoro bowiem sytuacja jest całkiem symetryczna, to, co jest racjonalne dla niego, jest też racjonalne dla innych. Stąd, przez *reductio ad absurdum*, mogłoby się wydawać, że nie jest to racjonalne dla nikogo. Jednak dokładniejsza analiza pokazuje, że powyższe rozumowanie nie jest

całkiem poprawne, choć wystarczająco poprawne dla celów praktycznych. Rozumowanie to zakłada, że każdy stoi przed następującym wyborem: albo podlać swój ogródek, albo nie. Jest jednakże trzecia możliwość, mianowicie iż każdy powinien, za pomocą odpowiedniej metody losowej, jak rzut kostką, przypisać sobie określone prawdopodobieństwo podlania ogródka. Byłoby to zastosowaniem tego, co w teorii gier określane jest jako „strategia mieszana”. Jeżeli potrafilibyśmy przypisać wartości liczbowe prywatnej korzyści i publicznej szkodzie wyrządzonej przez 1, 2, 3 *etc.* osoby używające w ten sposób wody, moglibyśmy wyznaczyć wartość prawdopodobieństwa, z jakim skrajny utylitarysta powinien podlać swój ogródek. Niech a będzie korzyścią, jaką każdy skrajny utylitarysta odnosi podlewając ogródek, a $f(1), f(2), f(3)$ *etc.*, niech będą publiczną szkodą, wyrządzoną odpowiednio przez 1, 2, 3 *etc.* osoby podlewające ogródek. Załóżmy, że p jest prawdopodobieństwem, z jakim każdy podleje swój ogródek; możemy wówczas łatwo obliczyć, jako funkcję p , prawdopodobieństwa, z jakimi dokładnie 1, 2, 3 *etc.* osoby podleją swe ogródki. Niech tymi prawdopodobieństwami będą $p_1, p_2, \dots, p_n$. Wówczas całkowita możliwa korzyść netto może być wyrażona przez następujące równanie:

$$V = p_1 (a - f(1)) + p_2 (2a - f(2)) + \dots p_n (na - f(n))^4.$$

Następnie, jeżeli znamy przebieg funkcji $f(x)$, obliczyć możemy wartość p , dla której $(dV/dp) = 0$.⁵ Da nam to taką wartość p , którą mógłby racjonalnie przyjąć każdy skrajny utylitarysta. Rozumowanie obecne nie jest oczywiście zależne od prawdopodobnie nieuzasadnionego założenia, że wartości, o których mowa, są mierzalne; w praktyce, jak w naszym przypadku podlewania ogródka, możemy niewątpliwie założyć, że p będzie tak mała, iż możemy potraktować ją jako równą zero. Jednakże rozumowanie to jest ciekawe, gdyż teoretycznie wspiera stanowisko skrajnego utylitaryzmu, skoro możliwość strategii mieszanej jest zazwyczaj lekceważona przez krytyków utylitaryzmu, którzy niesłusznie zakładają, że w grę wchodzi jedynie symetryczne alternatywy o formie: „każdy czyni X ” i „nikt nie czyni X ”.

⁴ Mówiąc o „całkowitej możliwej korzyści netto” Smart odnosi się tu do pojęcia wartości oczekiwanej. Pojęcie to, stosowane w teorii gier, wyjaśnić można na następującym (uproszczonym) przykładzie: wyobraźmy sobie, że za wstęp do kasyna trzeba zapłacić 50 zł, zaś skądinąd wiemy, iż możemy tam wygrać 100 zł, 40 zł, lub stracić 100 zł, z prawdopodobieństwem odpowiednio $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, i $\frac{1}{4}$. Jak łatwo obliczyć, wartość oczekiwana wejścia do kasyna równa będzie wówczas 20 zł; porównując ją z ceną wstępu, widzimy, że w tej danej sytuacji gra jest niewarta świeczki. W przypadku rozważanym przez Smarta wartość oczekiwana V będzie funkcją zmiennej p , bowiem zmienne $p_1, p_2, \dots, p_n$ są zmiennymi zależnymi od p (przyp. tłum.).

⁵ Taka wartość p , dla której pochodna funkcji wartości oczekiwanej $(dV/dp) = 0$, da nam maksimum tej funkcji, czyli takie prawdopodobieństwo, które przy zastosowaniu jakiegokolwiek odpowiedniej metody losowej wyznaczy nam optymalną proporcję podlewających do niepodlewających. W efekcie największa ilość osób podleje swe ogródki przy stratach społecznych nie przewyższających korzyści, jakie z tego wynikną (przyp. tłum.).

Przejdę teraz do tego rodzaju przypadków, które mogą być uznane za kartę atutową umiarkowanego utilitaryzmu. Rozważmy przypadek przepisów drogowych. Ktoś mógłby powiedzieć, że skoro ważne jest tylko to, by każdy postępował tak samo, jest zupełnie obojętne, jaką przyjmiemy regułę: „poruszaj się lewą stroną drogi” czy „poruszaj się prawą stroną drogi”. Stąd jedyną racją, by w Wielkiej Brytanii poruszać się po lewej stronie drogi jest to, że właśnie to jest regułą. Reguła, sama w sobie, zdaje się tu być racją dla określonego postępowania. Chciałbym to zakwestionować. Reguła sama w sobie nigdy nie jest racją dla naszych czynów. Bylibyśmy całkowicie usprawiedliwieni, poruszając się po prawej stronie, gdybyśmy (a) wiedzieli, że zgodnie z przepisami należy poruszać się lewą stroną drogi, oraz (b) byli w kraju zamieszkałym przez superanarchistów, którzy z zasady postępowaliby wbrew przepisom. Przykład ten pokazuje, że reguła nie stanowi racji dla naszych czynów w większym stopniu, niż jako wskazówka co do prawdopodobnego postępowania innych, co pomaga wyznaczyć nam najbardziej racjonalny sposób postępowania. Jeżeli nie żyjemy w kraju anarchistów, lecz dalekich od anarchizmu skrajnych utilitarystów, oczekujemy, w tych samych okolicznościach, że będą oni przestrzegać reguł dla nich ustanowionych. Znajomość danej reguły pozwala nam przewidywać ich zachowania i uzgadniać je z naszymi. Reguła „poruszaj się lewą stroną drogi” nie jest więc logiczną racją dla postępowania, lecz antropologiczną daną, umożliwiającą jego planowanie.

Wnoszę więc, że w każdym przypadku, gdy istnieje reguła *R*, której przestrzeganie jest zazwyczaj optymalne, choć w pewnych specjalnych okolicznościach optymalnym postępowaniem będzie ją złamać, wówczas w tych właśnie okolicznościach powinniśmy ją złamać. Z całą pewnością zanim dojdziemy do wniosku, iż złamanie *R* jest słuszne, musimy rozważyć wszystkie mniej oczywiste skutki takiego postępowania, jak zmniejszenie społecznej wiary w moralny ład; w rzeczywistości powinniśmy rzadko dochodzić do takiego wniosku. Wedle skrajnego utilitaryzmu reguły moralne są jedynie regułami pomocniczymi, lecz nie złymi regułami pomocniczymi. Jeżeli jednak naprawdę dojdziemy do wniosku, że powinniśmy regułę tę złamać, wyważywszy już na szali naszą omyłność i podatność na osobiste skłonności, jakie dobre racje pozostaną na to, by się jej trzymać? Potrafię zrozumieć „to jest optymalne” jako rację dla czynu, ale dla czego „to należy do klasy czynów, które są zazwyczaj optymalne” lub „to należy do klasy czynów, które, jako klasa, są bardziej optymalne niż jakkolwiek inna alternatywna klasa” miałyby tu być dobrymi racjami? Moglibyście równie dobrze powiedzieć, iż pewna osoba powinna zostać wybrana, by grać w barwach Australii, tylko dlatego, że wszyscy jej bracia również zostali wybrani, lub że reprezentacja australijska powinna być złożona wyłącznie z rodziny Harveyów, ponieważ byłoby to lepsze od zestawienia jej wyłącznie z jakiegokolwiek innej rodziny. Skrajny utilitarysta nie odwołuje się do sztucznych pojęć, lecz do naszej życzliwości, a czy istnieje jakieś lepsze uczucie, do którego moglibyśmy się odwoływać? Trzeba przyznać, że możemy mieć pozytywne nastawienie do czegokol-

wiek, nawet do reguł, lecz takie sztucznie wytworzone postawy mają posmak przesądu. Wróćmy do rzeczywistości — ludzkiego szczęścia i cierpienia, właśnie to powinno nas obchodzić.

Umiarkowany utylitarysta mógłby powiedzieć, że zajmuje się wyłącznie moralnością, nie zaś czymś takim, jak zasady ruchu drogowego. Nie jestem pewien, w jakim stopniu zastrzeżenie to, jeśli zasadne, miałoby wpływ na moją argumentację, lecz w każdym razie odpowiedziałbym, że jako filozof pojmuję etykę jako dociekania nad tym, jak byłoby najbardziej racjonalnie postępować. Jeśli mój oponent życzy sobie zastrzec słowo „moralność” dla węższego użycia, może je zachować. Podstawowym zagadnieniem jest, ogólnie rzecz biorąc, kwestia racjonalności czynu. Podobnie, gdyby umiarkowany utylitarysta odwoływał się do potocznego sposobu użycia, mówiąc: „może najrozsądniej byłoby pozwolić Hitlerowi utopić się, ale z całą pewnością nie byłoby niesłuszne uratować go”, pozwoliłbym mu znowu zachować słowa „słuszny” i „niesłuszny”, pozostając przy „racjonalny” i „nieracjonalny”. Jak już widzieliśmy, byłoby racjonalnie pochwalić wybawcę Hitlera, choćby nawet najracjonalniej byłoby Hitlera nie uratować. W języku potocznym słowa „słuszny” i „niesłuszny” niewątpliwie nie znaczą wyłącznie „najbardziej racjonalny” i „mniej racjonalny”, lecz także „godny pochwały” i „niegodny pochwały”. Zazwyczaj użyteczności czynu odpowiada użyteczność jego pochwały, ale, jak widzieliśmy, nie jest tak zawsze. Przydałoby się więc uporządkowanie języka moralności, na przykład przez ograniczenie użycia słowa „słuszny” do „najbardziej racjonalny”, oraz zastrzeżenie słowa „dobry” jako wyrazu pochwały dla motywacji, z jakiej czyn wypływa. Byłoby dla filozofa rzeczą bardziej stosowną spróbować usunąć z języka moralności logiczny zamęt i zaproponować sposoby jego reformy, niż odwoływać się do niego, niczym do wyższej instancji, zamęt ów tylko utrwalając.

Ostatnia próba obrony umiarkowanego utylitaryzmu mogłaby przedstawiać się następująco. Sam nakaz: „postępuj optymalnie” mógłby być uznany za jedną z reguł naszego systemu (choćby byłoby dość dziwaczne powiedzieć, że reguła taka została uzasadniona przez swą optymalność). Wedle Toulmina (*The Place of Reason in Ethics*, s. 146-148), jeśli reguła „dotrzymuj obietnic” stoi w sprzeczności z inną regułą, jesteśmy uprawnieni, by rozstrzygnąć bezpośrednio taki spór, odwołując się bezpośrednio do konsekwencji czynu, jak gdybyśmy byli skrajnymi utylitarystami. Jeśli zaś nakaz „postępuj optymalnie” będzie jedną z naszych reguł, wówczas zawsze będzie istniał konflikt reguł, ilekroć przestrzeganie reguły nie będzie postępowaniem optymalnym. Skoro tak, to umiarkowany utylitaryzm ześlizguje się w skrajny. A czy ktoś mógłby pomyśleć, czytając książkę Toulmina lub artykuł Urmsona o Millu, że mieli oni na myśli stanowisko, które sprowadza się do skrajnego utylitaryzmu, zamiast przeciwnie, być jego udoskonaleniem?

Tłumaczył Dariusz Gałeczki