

John C. Harsanyi
UTYLITARYZM REGUŁ, RÓWNOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ*

Utylitaryzm i pojęcie użyteczności społecznej

W niniejszym artykule zamierzam przedyskutować pojęcia równości i sprawiedliwości z punktu widzenia utylitaryzmu reguł, po sformułowaniu pewnych uwag na temat istoty utylitaryzmu reguł¹.

Proszę pozwolić, że rozpocznę od standardowych definicji. Utylitaryzm czynów jest teorią, według której moralnie słuszne jest działanie zapewniające w istniejącej sytuacji najwyższą spodziewaną użyteczność społeczną. (Przymiotnika „spodziewany” używam w znaczeniu matematycznej wartości oczekiwanej). Utylitaryzm reguł natomiast jest teorią, według której moralnie słuszne jest tylko działanie zgodne z poprawną regułą moralną dającą się zastosować w istniejącej sytuacji. Poprawna reguła moralna to taka szczegółowa reguła zachowania, która zapewniłaby najwyższą spodziewaną użyteczność społeczną, gdyby jej przestrzegali wszyscy kierujący się względami moralnymi we wszystkich podobnych sytuacjach.

Z definicji tych wynika jasno, że utylitaryzm, niezależnie od wersji, jest teorią bardzo prostą, ponieważ stara się wszystkie wartości moralne wyprowadzić z jednej podstawowej zasady - z zasady użyteczności społecznej. Mimo to historia teorii utylitarystycznej pokazuje, że interpretacja tej zasady doprowadziła do pewnych, bynajmniej nie prostych problemów pojęciowych, a także do wielu nieporozumień wśród utylitarystów. Ale, prawdę mówiąc, to nic zaskakującego. Problemy moralne są zawsze złożone i trudne, a każda teoria filozoficzna, która usiłuje się nimi zająć poważnie, nie może tej złożoności nie odzwierciedlać.

Mówiąc konkretniej, interpretacja zasady użyteczności społecznej stawia problemy trzech różnych rodzajów: po pierwsze, pewne techniczne problemy dotyczące tego, jak zdefiniować użyteczność społeczną i, co ważniejsze, jak zdefiniować użyteczność jednostkową; po drugie, pewne specyficznie moralne problemy dotyczące definicji użyteczności społecznej; w końcu, problem, jak stosować zasadę użyteczności społecznej, a w szczególności - czy jej stosowanie powinno wynikać z utylitaryzmu czynów, czy z utylitaryzmu reguł².

W pierwszym przypadku musimy zdecydować, czy korzyści dla jednostki są wielkościami kardynalnymi i interpersonalnie porównywalnymi, tak by ich sumy oraz średnie arytmetyczne były dobrze zdefiniowane matematycznie. Musimy także zdecydować, czy funkcja użyteczności osobistej ma być definiowana w kategoriach preferencji tej osoby, jej uczuć

* *Ethics and Economics*, pod red. E.F. Paula i in., Oxford 1985.

¹ Pragnę podziękować Krajowej Fundacji Nauki (National Science Foundation) za pomoc w niniejszej pracy za pośrednictwem grantu SES77-06394-A02, którym zarządzało Centrum Badań nad Zarządzaniem Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley.

² Każda decyzja moralna, w obu wersjach utylitaryzmu, jest problemem maksymalizacji funkcji celu przy danych ograniczeniach, z użytecznością społeczną jako funkcją celu. Jednakże rzeczywiste ograniczenia są różne w obu wersjach utylitaryzmu. Zwolennik utylitaryzmu czynów musi się starać maksymalizować użyteczność społeczną przy założeniu, że strategie wszystkich innych utylitarystów są po prostu znane, choć niezależne od jego własnej strategii. W przeciwieństwie do tego zwolennik utylitaryzmu reguł musi się starać maksymalizować użyteczność społeczną przy założeniu, że wszyscy utylitaryści będą zawsze stosowali tę samą strategię. Zob. John C. Harsanyi *Rule Utilitarianism and Decision Theories*, „Erkenntnis” 1977, nr 11, s. 44-48. W wyniku tego w obu teoriach utylitarystycznych różne będą także alternatywy. W utylitaryzmie czynów będą to alternatywne czyny jednostkowe. W utylitaryzmie reguł będą to alternatywne reguły moralne; w istocie, co pokazałaby dokładniejsza analiza, są one alternatywnymi wszechstronnymi kodeksami moralnymi.

przyjemności i bólu, jej stanów umysłu dotyczących „wartości istotnej”³ czy jeszcze jakiegoś innego kryterium. Wszystko to są problemy techniczne, które nie wywołują trudnych zagadnień moralnych⁴.

Trudniejsze są specyficznie moralne problemy stawiane przez pojęcie użyteczności społecznej. Na przykład, jak dużą wagę powinniśmy przywiązywać do jawnie irracjonalnych lub antyspołecznych preferencji ludzkich? A jak dużą wagę powinniśmy przywiązywać do społecznie bardzo pożądanym preferencji altruistycznych? (Jeżeli przypisujemy dodatnią wagę preferencjom danym pomysłności innych ludzi, to dajemy nieuczciwą przewagę jednostkom mającym wielu przyjaciół i krewnych, którzy dobrze im życzą, nad jednostkami nie mającymi takiego poparcia). Jak dużą wagę powinniśmy przywiązywać do preferencji ludzi, którzy nie są w stanie dowiedzieć się, czy ich preferencje zostały uszanowane, jak na przykład ci, którzy już nie żyją, lub - ogólnie - którzy nie mogą śledzić sytuacji z jakichkolwiek powodów? Czy zawsze jest moralnie dopuszczalne robienie tego, co chcemy, nawet gdy nasze działanie nie zapewnia największej możliwej użyteczności społecznej?

Zauważmy, że te problemy moralne są ważne nie tylko dla teorii uutilitarystycznej, ale także dla każdej innej teorii moralności, chociaż, trzeba zaznaczyć, uutilityzm wydobywa je na jaw wyraźniej, bo operuje na wyższym poziomie precyzji analitycznej niż większość teorii nieuutilitarystycznych. Oczywiście, na dobre wychodzi to, że uutilityzm zmusza nas do zmierzania się z tymi problemami: próbując na nie odpowiedzieć, wiele się uczymy o naturze moralności.

Utylityzm reguł a uutilityzm czynów

Jakkolwiek są to wszystko ważne problemy, to jednak, moim zdaniem, najważniejszym wewnętrznym problemem teorii uutilitarystycznej jest wybór między uutilityzmem reguł a uutilityzmem czynów. Nie ma wątpliwości, że uutilityzm czynów jest prostszą wersją uutilityzmu. Ale uutilityzm reguł wydaje się bliższy moralności zdroworozsądkowej i naszej podstawowej intuicji moralnej. Ponadto, co ważniejsze i co będę się starał wykazać, przestrzegając kodeksu moralnego wynikającego z uutilityzmu reguł, społeczeństwo osiąga o wiele wyższy poziom użyteczności społecznej, niż osiągnęłoby hołdując postawie wyznaczonej przez uutilityzm czynów.

Co prawda, uutilityzm czynów nie ma żadnych trudności z rozwiązywaniem moralnych problemów życzliwości. Jest wystarczająco oczywiste, że możemy zwiększyć użyteczność społeczną pomagając innym ludziom lub przynajmniej nie szkodząc im niepotrzebnie. Wydaje mi się jednak, że uutilityzm czynów nie może sobie odpowiednio poradzić z moralnym problemem sprawiedliwości i z wieloma związanymi z nią sprawami, ponieważ nie może sobie poradzić z problemami moralnych praw i moralnych obowiązków. Przypuśćmy na przykład, że rząd chce mi odebrać dom, aby wybudować drogę publiczną przez moją posesję. Czy takie działanie jest moralnie usprawiedliwione? (Zauważmy, że nie pytam tu o zgodność tego działania z konstytucją czy innym prawem. Pytam, czy jest ono moralne).

Według uutilityzmu czynów, jest ono moralnie usprawiedliwione, jeżeli przyniesie więcej pożytku niż szkody. Działanie rządu przyniesie pozytywne skutki dla przyszłych użytkowników drogi oraz robotników i ich pracodawców, którzy ją wybudują. Przyniesie negatywne skutki dla mnie i mojej rodziny, ponieważ utracimy dom, dla podatników, ponieważ będą musieli zapłacić za tę nową drogę publiczną, itd. Według uutilityzmu czynów, odebra-

³ Zob. G. E. Moore *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, § 15-17, s. 21-26.

⁴ Omówienie tych problemów można znaleźć w: J. C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situation*, Cambridge 1977, rozdz. 4; oraz J. C. Harsanyi, *Rule Utilitarianism and Decision Theories*, ed. cit., s. 27-30.

nie mi domu jest usprawiedliwione, jeżeli korzyści, które zyska pierwsza grupa, przewyższą, choćby trochę, ofiary poniesione przez drugą grupę.

Jednakże ten wniosek jest jawnie niezgodny z moralnością zdroworoządkową, według której działania rządu gwałcą moje prawa jako jednostki, a konkretnie moje prawo własności do mojego domu. (Gwałcą także moją osobistą wolność, prawo do życia prywatnego bez wtrącania się do niego rządu). Przeto, nawet jeśli rząd zaofiarowałby mi rozsądną rekompensatę, wywłaszczenie mnie z domu mogłoby być usprawiedliwione tylko wtedy, gdyby przewaga całkowitego powstałego pożytku nad całkowitą powstałą szkodą była całkiem pokazna. Gdyby rząd nie był w stanie wypłacić właściwej rekompensaty, to tylko jakaś skrajnie krytyczna sytuacja społeczna mogłaby usprawiedliwić wywłaszczenie.

Jakie stanowisko powinien tu zająć utilitarysta? Jest oczywiste, że każdy kodeks moralny chroniący prawa jednostki będzie generował zarówno społeczne korzyści, jak i społeczne koszty. Dlatego utilitarysta musi się starać porównać korzyści, jakie ludzie osiągną w przypadkach, gdy ten kodeks moralny będzie chronił ich prawa indywidualne, z niedogodnościami, jakich doznają w przypadkach, gdy kodeks ten ograniczy ich swobodę działania przez ochronę praw innych ludzi.

Sądzę, że jest całkiem jasne, iż przy każdym rozsądnym kryterium korzyści społeczne z takiego kodeksu moralnego wydatnie przeważają nad niezaprzeczalnymi kosztami społecznymi. Innymi słowy, większość z nas zdecydowanie woli żyć w społeczeństwie, którego kodeks moralny zapewnia wyraźną ochronę praw jednostki i nie zezwala na ich gwałcenie, może z wyjątkiem jakichś rzadkich i raczej szczególnych przypadków. Moim zdaniem, fakt ten jest podstawowym argumentem na rzecz utilitaryzmu reguł.

Sytuacja jest bardzo podobna, jeśli chodzi o obowiązki moralne. Zgodnie z moralnością zdroworoządkową, mamy pewne specjalne obowiązki wynikające z roli w rodzinie, z zawodu, przyjaźni i innych stosunków w społeczeństwie. Te specjalne obowiązki w większości przypadków przedkładamy nad inne obowiązki moralne. Ale konsekwentny zwolennik utilitaryzmu czynów musi być temu przeciwny.

Przypuśćmy na przykład, że muszę zdecydować, czy wydać pewną sumę pieniędzy na wykształcenie własnych dzieci, czy na wsparcie jakichś innych dzieci, które pilnie potrzebują pomocy finansowej. Zgodnie z moralnością zdroworoządkową, pieniądze te muszę wydać na wykształcenie własnych dzieci, chyba że odmowa udzielenia pomocy tej drugiej grupie dzieci przyniosłaby jakieś ogromne nieszczęście. Tymczasem zwolennik utilitaryzmu czynów musiałby powiedzieć, że powinienem dać pieniądze tej drugiej grupie dzieci, jeżeli ich potrzeba pomocy jest trochę większa, chociażby trochę większa, niż potrzeby moich dzieci - to znaczy, powinienem pieniądze dać tej grupie dzieci, jeśli spodziewam się, że przyniosą one trochę więcej pożytku, chociażby trochę więcej pożytku, niżby przyniosły moim dzieciom.

Raz jeszcze więc zwolennik utilitaryzmu reguł musi, ogólnie mówiąc, stanąć po stronie moralności tradycyjnej. We wszystkich znanych społeczeństwach istnieje podział pracy wśród dorosłych w opiece nad dziećmi w danej wspólnoty. Ten podział pracy jest w dużym stopniu użyteczny społecznie, gdyby bowiem wszyscy dorośli opiekowali się wszystkimi dziećmi, to naprawdę nie mogliby poznać różnych indywidualnych potrzeb dzieci i naprawdę nie mogliby rozwinąć ściślejszych więzi emocjonalnych z poszczególnymi dziećmi⁵.

Szczegóły tego podziału pracy są różne w różnych społeczeństwach. Na przykład w pewnych społeczeństwach najstarszy brat matki jest główną osobą opiekującą się dziećmi. Oczywiście, w naszym społeczeństwie troska o dzieci spoczywa zazwyczaj na obojgu rodzicach. Ale w każdym przypadku specjalny stosunek między grupą dzieci a odpowiednimi dorosłymi może się utrwalić tylko wówczas, gdy w normalnych warunkach ma pierwszeństwo przed większością innych obowiązków społecznych. Jeżeli natomiast przyjmiemy podejście

⁵ Zob. J. C. Harsanyi, *Rule Utilitarianism, Rights, Obligations, and the Theory of Rational Behavior*, „Theory and Decision”, 1980, nr 12, s. 128.

zwolennika utylitaryzmu czynów i dany pierwszeństwo innym - w pewnym sensie chwilowo może nawet pilniejszym - obowiązkom moralnym, to ten specjalny stosunek może nie przetrwać.

Mówiąc inaczej, musimy odróżnić optymalizację lokalną, w znaczeniu maksymalizacji użyteczności społecznej przez każde indywidualne działanie, które możemy podjąć, od optymalizacji globalnej, w znaczeniu maksymalizacji użyteczności społecznej przez kodeks moralny, który przyjmujemy, i przez cały system praw i obowiązków moralnych, jakie wprowadza ten kodeks. Utylityzm czynów koncentruje się na optymalizacji lokalnej, podczas gdy utylityzm reguł skupia się na optymalizacji globalnej. W pewnych sytuacjach optymalizacja lokalna i globalna zmiernają w tym samym kierunku. Jednak we wszystkich sytuacjach, w których idą w różnych kierunkach, musimy dać pierwszeństwo optymalizacji globalnej, co oznacza przyjęcie postawy zwolennika utylitaryzmu reguł.

Mówiąc jeszcze inaczej, główna różnica między utylityzmem reguł a utylityzmem czynów polega na tym, że pierwszy uznaje logiczną zależność sprawiedliwości od istnienia stosownych reguł moralnych określających prawa i obowiązki moralne ludzi, a drugi przeczy tej zależności. Inaczej niż pewni współcześni zwolennicy utylitaryzmu czynów, John Stuart Mill świetnie rozumiał tę relację. Najpierw - dowodzi Mill - sprawiedliwość znaczyła zgodność z pozytywnymi regułami prawnymi, a następnie „poczucie niesprawiedliwości zaczęło się wiązać nie z każdym pogwałceniem prawa, lecz tylko z pogwałceniem takiego prawa, jakie być powinno, choćby takie nie istniało”⁶. Mill miał na myśli, oczywiście, prawo moralne.

Pozwolę sobie zilustrować faktyczne działanie postawy zgodnej z utylityzmem reguł na przykładzie dotrzymywania obietnic. Przypuśćmy, że pan A obiecał panu B zrobić X, ale obietnicy nie dotrzymał. Według utylitaryzmu czynów, złamanie obietnicy jest moralnie złe tylko wtedy, gdy powoduje większą całkowitą szkodę niż całkowity pożytek. Oczywiście, głównym pożytkiem ze złamania obietnicy jest pożytek, jaki czerpie A z niewykonania przypuszczalnie uciążliwego zobowiązania. Natomiast główne szkody spowodowane czynem pana A to:

- 1) szkoda po stronie B, składająca się z utraty obiecannej korzyści fizycznej i ze szkody dodatkowej w postaci całkowicie zawiedzionych oczekiwań co do tej korzyści;
- 2) szkoda po stronie społeczeństwa jako wynik spadku zaufania publicznego do przyszłych obietnic, co nastąpiłoby na wiadomość o złamaniu obietnicy przez A.

Zauważmy, że normalnie szkoda 2 będzie tak mała, że aż nieistotna, gdyż jest mało prawdopodobne, aby jeden akt niedotrzymania obietnicy miał zauważalny wpływ na publiczne zaufanie.

W konsekwencji dla zwolennika utylitaryzmu czynów podstawowe pytanie brzmi: Czy pożytek pana A ze złamania obietnicy jest większy niż strata pana B? Jeżeli jest większy, chociażby trochę, to niedotrzymanie obietnicy przez A jest moralnie usprawiedliwione. Natomiast zwolennik utylitaryzmu reguł musi zadać pytanie: Która szczegółowa reguła moralna dotycząca dotrzymywania obietnic przyniesie największą korzyść społeczną? Zauważmy, że zwolennik utylitaryzmu reguł musi oceniać użyteczność społeczną wynikającą z proponowanej reguły moralnej przy założeniu, że jeśli ta reguła zostanie przyjęta, to automatycznie stanie się publicznie znana⁷. Dlatego oceniając jakąś proponowaną regułę moralną, zawsze musi

⁶ J. S. Mill *Utylityzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 82.

⁷ Przypuszczalnie w każdej teorii moralności musimy zakładać, że reguły moralne są publicznie znane, bo to umożliwia ludziom ich stosowanie. Jednakże w utylityzmie reguł jest dodatkowy powód takiego założenia. Jest ono potrzebne do tego, by w zasadzie każdy mógł obliczyć, jaki zbiór reguł moralnych zapewni największą użyteczność społeczną.

zadać pytanie: Jeśli ludzie będą wiedzieli, że dla danego typu sytuacji została przyjęta ta właśnie reguła moralna, to jak to wpłynie na ich oczekiwania, motywy i zachowania?

Dlatego w utylityzmie reguła moralną regułą odnoszącą się do dotrzymywania obietnic trzeba wybierać w taki sposób, aby maksymalizowała użyteczność społeczną przez właściwe zbilansowanie dwóch rodzajów interesów społecznych. Z jednej strony, istnieje interes osoby otrzymującej obietnicę, że obietnica zostanie spełniona i osoba ta uniknie rozczarowania. Istnieje także interes społeczeństwa polegający na podtrzymaniu zaufania publicznego do obietnic. Jeżeli proponowana reguła moralna dopuszcza wiele wygodnych wyjątków w dotrzymywaniu obietnic, to interesy osoby otrzymującej obietnicę nie mają należytej ochrony. Ponadto znacznie osłabione będzie zaufanie publiczne do obietnic (gdyż ludzie będą wiedzieli, że jest to mało rygorystyczna reguła moralna). Byłoby to bardzo niepożądane, ponieważ spora część współdziałania społecznego w decydującym stopniu zależy od zaufania do obietnic - na wielu różnych polach, od handlowych transakcji kredytowych po prywatne umowy dotyczące miejsca i czasu spotkania.

Z drugiej strony, trzeba również wziąć pod uwagę interes osoby składającej obietnicę, leżący w moralnym zwolnieniu z zobowiązania, gdy jego dotrzymanie mogłoby przynieść nadmierne kłopoty. Jeżeli reguła moralna dotycząca dotrzymywania obietnic dopuszcza zbyt mało wyjątków, to osoba dająca obietnicę mogłaby być zbyt często obciążona wyjątkowo uciążliwymi zobowiązaniami.

Przypuszczalnie niektóre reguły moralne będą maksymalizowały użyteczność społeczną, dopuszczając akurat właściwy zbiór wyjątków od zasady dotrzymywania obietnic. Co prawda, często będzie przedmiotem trudnej decyzji osobistej stwierdzenie, czy dana sytuacja stanowi dozwolony wyjątek według kryterium utylityzmu reguł. Jak wykazałem gdzie indziej⁸, częstokroć dość trudno jest zdecydować, która reguła moralna i z jaką listą wyjątków rzeczywiście zapewni maksymalną użyteczność społeczną. Dlatego najlepszym sposobem postępowania zwolennika utylityzmu reguł, który ma w tej sprawie podjąć decyzję, będzie często zdanie się na zwyczaje istniejące w jego środowisku społecznym (na przykład dotyczące dozwolonych wyjątków od zasady dotrzymywania obietnic), chyba że ma bardzo poważne powody, aby sądzić, iż takie podporządkowanie się zwyczajom będzie zdecydowanie wbrew pożytkowi społecznemu.

Jakkolwiek często mogą występować praktyczne trudności w rozstrzygnięciu, jaka konkretna lista wyjątków od danej reguły moralnej będzie rzeczywiście maksymalizowała użyteczność społeczną, to jednak myślę, iż z filozoficznego punktu widzenia bardzo ważne jest to, że utylityzm reguł zapewnia przynajmniej jasne pojęciowo teoretyczne kryterium dla zbioru moralnie dopuszczalnych wyjątków.

Pozwolę sobie wyciągnąć trzy ogólne wnioski filozoficzne z powyższych rozważań. Po pierwsze, w wielu przypadkach utylityzm reguł i utylityzm czynów mają bardzo różne praktyczne implikacje moralne. W szczególności, jak widzieliśmy, utylityzm reguł, w porównaniu z utylityzmem czynów, chroni prawa moralne ludzi oraz ich specjalne obowiązki w szerszej gamie przypadków i w mniejszej liczbie sytuacji wyjątkowych pozwala na ich naruszanie. Tym samym utylityzm reguł pozwala na mniej wyjątków od moralnego obowiązku dotrzymywania obietnic - czy też obowiązku wdzięczności wobec dobroczyńcy, mówienia prawdy itd. - niż utylityzm czynów. Powinno to ostatecznie obalić zaskakujące twierdzenia, wypowiedziane czasem przez bardzo wybitnych filozofów moralności⁹, że utylityzm reguł i utylityzm zasad są równoważne pod względem praktycznych implikacji moralnych.

⁸ Zob. John C. Harsanyi *Some Epistemological Advantages of the Rule Utilitarian Position in Ethics*, „Midwest Studies in Philosophy” 1982, nr 7, s. 395-396.

⁹ Zob. R. B. Brandt *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: *Morality and the Language of Conduct*, pod red. H.N. Castanedy i G. Nakhnikiana, Detroit 1963, s. 120-123; D. Lyons *The Forms and Limits of Utilitarianism*, London 1965, *passim*; R. M. Hare *Freedom and Reason*, Oxford 1963, s. 130-136.

Po drugie, nie jest prawdą - co utrzymują niektórzy filozofowie będący zwolennikami utylitaryzmu czynów¹⁰ - że utylitaryzm reguł sprowadza się do „uwielbiania reguł”, w znaczeniu irracjonalnego żądania przestrzegania jakiejś reguły moralnej nawet w tych przypadkach, w których odejście od niej zapewniłoby większą użyteczność społeczną. (Przynajmniej na pewno nie jest to prawdą w odniesieniu do bronionej przez mnie wersji utylitaryzmu reguł). Przeciwnie, jak widzieliśmy, utylitaryzm reguł wymaga, abyśmy dla każdej reguły moralnej wybrali taki zbiór dopuszczalnych wyjątków, który zmaksymalizuje użyteczność społeczną. Jedynym ważnym filozofem moralności, którego można słusznie oskarżyć o „uwielbianie reguł”, jest Kant, który negował istnienie jakichkolwiek usprawiedliwionych wyjątków od naszych podstawowych reguł moralnych.

Wreszcie, społeczeństwo osiągnie o wiele wyższy poziom użyteczności społecznej przestrzegając kodeksu moralnego wyznaczonego przez utylitaryzm reguł, niż osiągnęłoby stosując podejście zalecane przez utylitaryzm czynów. Jak widzieliśmy, jest tak dlatego, że o wiele lepiej żyje się w społeczeństwie, w którym wszyscy ludzie, lub przynajmniej wszyscy kierujący się motywami moralnymi członkowie społeczeństwa, szanują prawa innych jednostek i swoje własne instytucjonalne obowiązki, dotrzymują obietnic, mówią prawdę w ważnych sprawach itd. (chyba, że mają wyjątkowo ważne powody, aby tego nie czynić). Każdy by wolał takie społeczeństwo niż społeczeństwo utylitaryzmu czynów, w którym ludzie nie respektują praw innych i swoich własnych obowiązków moralnych, gdy tylko prawdopodobne jest osiągnięcie trochę większego całkowitego pożytku od całkowitej szkody.

Mówiąc inaczej, utylitaryzm reguł sytuuje się w samym środku między utylitaryzmem czynów a różnymi teoriami deontologicznymi. Podobnie jak te teorie, stoi na stanowisku, że nie możemy definiować działania moralnie słusznego wyłącznie w kategoriach wygody społecznej, która sama w sobie doprowadziłaby nieuchronnie do moralności supermakiawelicznej. To raczej dążenie do wygody społecznej zawsze musi być powściągane przez deontologiczne wymagania moralności, takie jak przestrzeganie racjonalnie dobranych reguł moralnych i poszanowanie racjonalnego systemu moralnych praw i obowiązków. Z drugiej strony, utylitaryzm reguł zgadza się z utylitaryzmem czynów, że ostateczne racjonalne uzasadnienie owych reguł moralnych oraz moralnych praw i obowiązków musi polegać na ich niekwestionowanej użyteczności społecznej.

Utylitaryzm reguł jest w rzeczywistości jedyną teorią moralności, która może dać racjonalne wyjaśnienie i uzasadnienie tych deontologicznych składników moralności. Utylitaryzm czynów zrobić tego nie może, ponieważ ograniczenia jego ram pojęciowych nie pozwalają na uznanie tych deontologicznych pojęć za względnie autonomiczne elementy moralności. Natomiast teorie deontologiczne oczywiście w pełni doceniają ich znaczenie, ale w żaden racjonalny sposób ich nie uzasadniają. Na przykład Prichard i Ross opierają swe teorie na pojęciu powinności moralnej, ale nie potrafią wyjaśnić, skąd się biorą te moralne obowiązki ani dlaczego rozumna osoba powinna się z nich wywiązywać. Podobnie Nozick buduje swą teorię na pojęciu „uprawnień”, ale nigdzie nie wyjaśnia ich podstawy logicznej ani ich wiążącej moralnie mocy¹¹.

Wreszcie, zwolennicy teorii umowy społecznej, tacy jak Locke, Rousseau i Rawls, usiłują wyjaśnić nasze reguły moralne i prawne w kategoriach jakiejś hipotetycznej, prehistorycznej umowy społecznej. Ale taka umowa społeczna jest oczywiście czystą fikcją, przeto nie może wyjaśniać moralnych obowiązków w realnym życiu. Zaiste, nawet jeśli taka umowa społeczna była rzeczywiście zawarta przez naszych bardzo dalekich przodków wiele tysięcy lat temu, to i tak nie mogłaby teraz moralnie obowiązywać dzisiejszych członków naszego społeczeństwa.

¹⁰ Zob. J.J.C. Smart *An Outline of Utilitarian Ethics*, w: *Utylitaryzm, For and Against*, London 1973, s. 10.

¹¹ Zob. Harold A. Prichard *Moral Obligation*, Oxford 1968; William D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford 1939; R. Nozick *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.

Jednak rozstrzygającym zarzutem wobec teorii umowy społecznej jest to, że zawiera w sobie nieusuwalne błędne koło. Hipotetyczna umowa społeczna, jak każda umowa, musiałaby całą swoją moc wiążącą czerpać z reguły moralnej mówiącej, że umów należy dotrzymywać. Dlatego nie możemy bez popadania w błędne koło utrzymywać, że sama ta reguła moralna oraz wszystkie inne reguły moralne swe moralne uzasadnienie zawdzięczają przede wszystkim umowie społecznej.

Wartości moralne a inne ludzkie wartości

Kant głosił pogląd, że moralność jest najwyższą wartością życia ludzkiego. Konsekwentny utilitarysta nie może podzielać tego poglądu¹².

Podstawowym zadaniem moralności jest nakłonienie ludzi do pomagania innym w osiągnięciu ich własnych celów, które są w większości przypadków celami pozamoralnymi, takimi jak dobrobyt ekonomiczny, dobra pozycja społeczna, zdrowie, przyjaźń, miłość, wiedza, doznania artystyczne itp.

W pewnym ważnym sensie moralność jest zatem przede wszystkim służebna wobec wielu innych ludzkich wartości, nie jest zaś najwyższą wartością samą w sobie. Co więcej, mimo że żaden człowiek nie może wieść bogatego i zrównoważonego życia bez spełniania ważkich powinności moralnych, to jednak jest mało prawdopodobne, aby w centrum jego uwagi znajdowały się te właśnie powinności moralne, a nie praca, rodzina, przyjaciele oraz zainteresowania intelektualne, kulturalne, społeczne i polityczne.

Oczywiście nasze obowiązki moralne muszą mieć zawsze pierwszeństwo przed wszystkimi innymi względami. Ale jest to prawdziwe tylko w tym trywialnym sensie, że nie możemy po prostu nazwać niczego naszym obowiązkiem moralnym, jeśli wcześniej nie zdecydowaliśmy, iż żąda on od nas odsunięcia na bok wszystkiego innego. Natomiast nasze obowiązki moralne *prima facie* nie zawsze mają pierwszeństwo przed naszymi interesami pozamoralnymi.

Na przykład, jeżeli złożyłem obietnicę, to oczywiście mam *prima facie* moralny obowiązek jej dotrzymać. Jednakże, jeżeli złamanie przeze mnie obietnicy nie przyniesie żadnej poważnej szkody temu, komu ją składałem, a dotrzymanie jej mnie przyniesie bardzo poważną stratę finansową, której nie mogłem przewidzieć w chwili jej składania, to jej niedotrzymanie byłoby moralnie dopuszczalne. To znaczy, że mam moralne prawo dać pierwszeństwo moim finansowym interesom przed powinnością moralną *prima facie*.

Podobnie, utilitarysta nie może zawsze uważać bardzo wysokiego stopnia poczucia moralności za coś jednoznacznie dobrego. Jeszcze mniej może cenić motywowane względami moralnymi oddanie idealistycznym celom politycznym.

Czyjeś wielkie oddanie wartościom moralnym wymaga gotowości do poświęceń w ich imię. Ale, jak pokazuje doświadczenie, ludzie gotowi na wielkie poświęcenia w imię swych wartości moralnych są często równie gotowi do poświęcania dla nich innych ludzi. Jest nie-
szczęściem, że wielkie oddanie szczytnym ideałom moralnym i politycznym może być niezbyt dalekie od katastrofalnego ze społecznego punktu widzenia fanatyzmu moralnego i politycznego. Robespierre był bez wątpienia człowiekiem oddanym najwyższym zasadom moralnym.

Utylitaryzm i równość

Jak już często wykazywano, istnieje wiele różnych typów równości i nierówności. Będę zajmował się tylko dwoma: równym traktowaniem interesów różnych jednostek oraz rów-

¹² Moje rozumowanie w tej części wiele zawdzięcza analizie tych tematów dokonanej przez profesora Narvesona (zob. J. Narveson *Morality and Utility*, s. 34-37), chociaż może się on nie zgadzać z tym, co powiem.

nością społecznych korzyści różnych jednostek pod względem dochodu, zamożności, statusu, władzy itd., którą można także nazwać równością ekonomiczną i społeczną.

Zasada równego traktowania jest raczej zasadą nieroszczeniową. Domaga się jedynie, aby mając do czynienia z różnymi ludźmi, nie traktować nikogo bez racjonalnego uzasadnienia jako uprzywilejowanego albo nieuprzywilejowanego. Zasada ta odgrywa fundamentalną rolę w każdej wersji utilitaryzmu, gdyż wchodzi w zakres samej definicji użyteczności społecznej: czy definiujemy ją jako sumę, czy jako średnią arytmetyczną, każdej użyteczności jednostkowej musimy przypisać jednakową wagę.

Zasada równego traktowania jest bezpośrednią konsekwencją jednej z najbardziej podstawowych ogólnych zasad racjonalności, mianowicie zasady racji dostatecznej. Dlatego kusi nas, aby wyciągnąć wniosek, że zasada równego traktowania jest moralnie wiążąca we wszystkich ludzkich działaniach. Nie sądzę, by tak właśnie było, albowiem w przypadku pewnych decyzji mamy naprawdę nieograniczoną moralnie swobodę i w ogóle możemy nie mieć żadnego moralnego obowiązku przestrzegania jakichś obiektywnych kryteriów.

Na przykład wydaje mi się, że jeśli opłacam moją sekretarkę ze swoich własnych funduszy i potrzebuję nowej sekretarki, to nic mnie moralnie nie ogranicza i mogę się kierować własnymi preferencjami przy wyborze spośród różnych kandydatek do pracy. Nie mam żadnego rzeczywistego obowiązku moralnego zastosowania do wszystkich kandydatek zasady równego traktowania albo zastosowania jakichś specyficznych kryteriów wyboru kandydatki „najbardziej zasługującej” - chociaż, oczywiście, będzie godne moralnej pochwały, jeśli tak postąpię.

Natomiast jeśli działam jako osoba publiczna lub jako urzędnik dużej, a nawet umiarkowanej dużej organizacji społecznej, jestem moralnie zobowiązany podejmować wszystkie poważne decyzje na podstawie ogólnych i dających się racjonalnie obronić kryteriów (nawet jeśli nie mam takiego prawnego obowiązku). Jest tak dlatego, że osoby publiczne są w jakimś ważnym sensie pełnomocnikami społeczeństwa jako całości i powinny przestrzegać norm uczciwości i racjonalności tego społeczeństwa przy podejmowaniu wszystkich ważnych decyzji, nawet w sytuacjach, w których nie wymaga się tego od prywatnych obywateli.

Teraz proponuję zająć się równością ekonomiczną i społeczną. Wydaje mi się, że dla konsekwentnego utilitarysty równość ekonomiczna i społeczna nie jest istotną wartością moralną. Co prawda przy pozostałych rzeczach takich samych, zawsze będzie się wolało bardziej równościowy podział dóbr ekonomicznych i pozaekonomicznych od podziału mniej równościowego. Jednakże główny powód tego leży w prawie malejącej użyteczności krańcowej pieniądza i większości innych cenionych w życiu rzeczy. Zatem większa równość ekonomiczna jest pożądana moralnie głównie dlatego, że biedny człowiek, który z pewnością wyda każde dodatkowe pieniądze na zaspokojenie ważnych potrzeb, będzie też zapewne miał o wiele większy pożytek z dodatkowych 100 dolarów niż człowiek bogaty, który prawdopodobnie wyda każde dodatkowe pieniądze na relatywnie nieważne rzeczy zbytkowne.

Z tego powodu utilitarysta będzie darzył względami rządową politykę umiarkowanej redystrybucji dochodu i majątku. Ale będzie zalecał umiar, gdyż społeczeństwo jest żywotnie zainteresowane w podtrzymaniu motywacji ludzi do ciężkiej pracy, przedsiębiorczości i rozwijania talentów. Niektóre rodzaje polityki redystrybucji mogą powiększyć o kilka punktów procentowych dochody ludzi biednych, ale mogą zarazem zmniejszyć stopę wzrostu dochodu narodowego, sprawiając, że za parę lat sytuacja tych gorzej sytuowanych ludzi będzie gorsza, niż byłaby bez tej polityki.

Z drugiej strony, istnieją poważne utilitarystyczne racje przemawiające za sprzeciwem wobec zarówno skrajnej nędzy, jak i skrajnego bogactwa, zwłaszcza skrajnych poziomów bogactwa dziedzicznego. Skrajna nędza nie tylko powoduje niewygody i braki fizyczne, ale także prowadzi do paraliżu intelektualnego i kulturalnego życia swych ofiar oraz do zatrucia ich postaw moralnych. Jest dość zaskakujące, że skutki skrajnego bogactwa, zwłasz-

cza odziedziczenia bardzo wielkiej fortuny, w sferze intelektualnej, kulturalnej i moralnej są często bardzo podobne. W wielu społeczeństwach dzieci z bardzo bogatych rodzin rzadko wyróżniają się jakimiś intelektualnymi, kulturalnymi i moralnymi uzdolnieniami czy zdolnością do prowadzenia szczęśliwego i zrównoważonego życia. Ponadto skrajności w zakresie i bogactwa, i nędzy często utrudniają właściwe działanie naszych demokratycznych instytucji politycznych.

Niewątpliwie wielu filozofów moralności polemizuje z utylitystycznym poglądem, iż równość ekonomiczna i społeczna nie jest istotną wartością moralną. Ale gdyby ci filozofowie mieli rację, to by znaczyło, że przy podziale dóbr ważnych społecznie należy dawać pierwszeństwo osobie biednej (lub w inny sposób upośledzonej) przed osobą bogatą (lub w inny sposób bardziej obdarowaną) nawet wtedy, gdy nie należy oczekiwać, że biedny odniesie większy pożytek z danego dobra niż bogaty. Sąd zawarty w ostatnim zdaniu dalej będę dla uproszczenia wywołu nazywał stwierdzeniem A.

Pokażę teraz na dwóch przykładach, że wartościujący sąd moralny zawarty w stwierdzeniu A jest zupełnie nie do przyjęcia. Potrzebne są tu przykłady dotyczące dóbr nieekonomicznych, gdyż przy podziale dóbr ekonomicznych, dzięki prawu malejącej użyteczności krańcowej, osoba biedna prawie zawsze z każdego dobra czerpie większy pożytek.

Rozważmy dystrybucję jakiegoś rzadkiego leku ratującego życie lub miejsc na jakiś oblegany kierunek studiów uniwersyteckich. Podaż obu dóbr jest naturalnie o wiele mniejsza niż istniejący popyt. Załóżmy, że w przypadku leku mamy do wyboru między pacjentem bogatym a pacjentem biednym, a obaj niezbędnie go potrzebują. Załóżmy także, że wszystko niedwuznacznie wskazuje, iż lek większą korzyść przyniesie pacjentowi bogatemu. Albo przypuśćmy, biorąc przykład przyjęć na studia, że musimy wybierać między kandydatem bogatym a kandydatem biednym, a obaj spełniają kryteria niezbędne do przyjęcia. Przypuśćmy też, że kandydat bogaty jest wyraźnie lepiej przygotowany i może osiągnąć większą korzyść z uniwersyteckiego wykształcenia.

Stwierdzenie A sugeruje, że powinniśmy podać ratujący życie lek osobie biedniejszej lub przyjmując ją na studia, choćby nawet osoba bogatsza odniosła z tego większą korzyść, z wyjątkiem, być może, sytuacji, gdyby miała ona odnieść z tego korzyść o wiele większą. Ale przecież, jeżeli należy się spodziewać, że osoba bogatsza odniesie choćby umiarkowanie większą korzyść z lekarstwa czy z przyjęcia na studia, to ma do tego większe prawo moralne. Byłoby moralnie niesprawiedliwą dyskryminacją, gdyby odmówiono jej lekarstwa lub przyjęcia na studia tylko dlatego, że przytrafiło się jej być bogatszą.

Wyciągam stąd wniosek, że stwierdzenie A zawiera całkowicie nie nadający się do zaakceptowania wartościujący sąd moralny. Utylityzm słusznie przyjmuje pogląd, że równość ekonomiczna i społeczna nie jest istotną wartością moralną i że jest niesłuszne moralnie dyskryminowanie osoby bogatej lub inaczej obdarowanej w celu zmniejszenia różnicy między nią a biedniejszym lub w inny sposób upośledzonym członkiem społeczeństwa¹³.

Utylityzm i sprawiedliwość

Jak dowodziłem wcześniej, w żywotnym interesie społeczeństwa leży to, aby jego członkowie respektowali wzajemnie swoje podstawowe prawa i instytucjonalne obowiązki, aby - innymi słowy - przestrzegali podstawowych norm sprawiedliwości.

Jednakże ten medal ma też drugą stronę. Zaabsorbowanie najmniejszymi, rzeczywistymi lub rzekomymi, naruszeniami naszych praw oraz rozpowszechniona obecnie w Stanach

¹³ Oczywiście istnieją bardzo silne argumenty za działaniem na rzecz poprawy położenia grup społecznych, które w przeszłości były traktowane niesprawiedliwie. Ale jest bardzo trudną kwestią, jak daleko możemy się posunąć w dyskryminowaniu ludzi do tych grup nie należących, jeśli nie ponoszą odpowiedzialności za tę niesprawiedliwą politykę w przeszłości.

Zjednoczonych pasją wytaczania procesów sądowych w tych sprawach to wysoce kontrproduktywne praktyki społeczne. W rzeczywistości dla społeczeństwa jest często nie tylko lepiej, gdy ludzie godzą się z drobnymi niesprawiedliwościami, zamiast wdawać się w nie kończące się procesy, ale ze społecznego punktu widzenia jest też niekiedy pożądane, aby istniały takie instytucje społeczne, których skuteczność zależy od tego, czy mają wbudowane pewne „niesprawiedliwe” praktyki.

Na przykład efektywność systemu wolnej przedsiębiorczości (a nawet systemu socjalistycznego) zależy w decydującym stopniu od tego, czy odnoszący sukcesy dyrektor będzie awansowany, a nie mający sukcesów - degradowany. Ale jest to często „niesprawiedliwe”, ponieważ sukces czy niepowodzenie mogą nie być związane z osobistym wysiłkiem i zdolnościami tego dyrektora, mogą być kwestią czystego przypadku. Podobnie w wielu systemach parlamentarnych minister musi ponosić polityczną odpowiedzialność za błędy swoich podwładnych, bez względu na to, czy według powszechnie uznawanych kryteriów zdroworozsądkowych jest rzeczywiście za nie odpowiedzialny.

W obu przypadkach można by, oczywiście, decydować o awansie lub degradacji dopiero po zbadaniu, jak wielką odpowiedzialność za określony rezultat lub zdarzenie ponosi dana osoba. Takie badania są jednak kosztowne, czasochłonne i często nie przynoszą jednoznacznych rozstrzygnięć. Istnieją zatem słuszne powody, by podejmować działania bez takich poprzedzających badań.

Co ważniejsze, można też utrzymywać, że „niesprawiedliwe” jest nagradzanie czyichś większych dokonań wyższą płacą, wyższym prestiżem czy wyższym statusem społecznym, jeżeli te dokonania są głównie wynikiem wybitnych zdolności, nie zaś większego wysiłku lub przestrzegania wyższych standardów moralnych. Utylitysta musi jednak całkowicie poprzeć zasadę nagradzania za dokonania, albowiem zasada alternatywna mogłaby zniszczyć motywację ludzi utalentowanych do pełnego rozwoju i wykorzystania swych zdolności dla dobra społeczeństwa, zachęcałaby do filisterstwa i wrogości do wszystkiego, co wybitne.

Podobnie trudno jest zaprzeczyć, że zasada reprezentacji proporcjonalnej jest „najsprawiedliwszym” systemem wyborczym, jedynym prawdziwie „sprawiedliwym” dla małych partii. Ale nie jest to bynajmniej wystarczająco przekonujący argument za ordynacją proporcjonalną. Z punktu widzenia utylitysty kwestią o wiele ważniejszą od takich rozważań na temat „sprawiedliwości” jest to, „przy jakim systemie wyborczym istnieje większe prawdopodobieństwo wyłonienia stabilnego i skutecznego rządu, zdolnego do przedsięwzięcia niepopularnych środków, gdy wymaga tego sytuacja gospodarcza, w sprawach dotyczących praw mniejszości, polityki zagranicznej i obronnej itd.” Z tego powodu, wydaje mi się, że system dwupartyjny, w którym partie od czasu do czasu zmieniają się przy sterze rządu, jest w większości przypadków najlepszy.

Konkluzja

Zajmowałem się naturą i pewnymi istotnymi problemami utylitarystycznego punktu widzenia. Przy porównywaniu utylitaryzmu czynów i utylitaryzmu reguł musiałem opowiedzieć się za tym drugim, przede wszystkim dlatego, że zapewnia on wyższy poziom użyteczności społecznej, gdyż wymaga szerszego respektowania praw innych ludzi i naszych własnych specjalnych obowiązków. Dowodziłem, że dla utylitysty wartości moralne nie zawsze są najwyższymi wartościami w życiu człowieka i czasem muszą oddać palmę pierwszeństwa innym wartościom społecznym. Dowodziłem także, że chociaż równość i sprawiedliwość (łącznie z bezstronnością) mają fundamentalne znaczenie z punktu widzenia utylitysty, to jednak nie zawsze mogą być decydującymi względami branymi pod uwagę przy konstruowaniu polityki społecznej.