

Jonathan Glover

*New College, Oxford; King's College, London*„NIE MA ZNACZENIA, CZY POSTĄPIĘ TAK CZY INACZEJ”<sup>1</sup>

Istnieją pewne osobliwe argumenty służące usprawiedliwianiu ludzi, których postępowanie jest skądinąd uważane za niesłuszne. Powiada się mianowicie, że jeżeli pewien czyn będzie miał tak złe konsekwencje, że lepiej byłoby, gdyby nigdy nie został dokonany, nie ma większego lub wręcz żadnego znaczenia, czy właśnie *ja* go dokonam. Jednym z takich argumentów jest ten, jakim posługuje się naukowiec podejmujący pracę nad doskonaleniem broni chemicznej i biologicznej, który wprawdzie przyznaje, iż lepiej byłoby gdyby jego kraj nie prowadził takich badań, ale równocześnie powiada (słusznie): „Jeśli ja tego nie uczynię, uczyni to ktoś inny”. Podobny argument stosuje się również, próbując usprawiedliwić brytyjskie dostawy broni do Afryki Południowej. Jeśli uznamy to usprawiedliwienie za właściwe, trudno wówczas będzie znaleźć przykład czynu, który – choć bez wątpienia zły – nie dałby się obronić w podobny sposób. Zawsze znajdzie się ktoś, kto podejmie pracę płatnego zabójcy, nadzorca komory gazowej w Bergen-Belsen czy też głównego oprawcy w policji południowoafrykańskiej. Wydaje się więc, że w ostatecznym rozrachunku nie ma żadnego znaczenia, czy przyjmę, czy też odrzucę taką pracę. Kiedy jednak rozważy się takie przypadki, większość z nas prawdopodobnie nie będzie skłonna traktować tego argumentu zbyt poważnie.

Jest to jednak argument, który bardzo trudno zakwestionować, zwłaszcza gdy sądzi się, że wszelkie nasze decyzje moralne powinny być podejmowane przede wszystkim lub całkowicie ze względu na ich odmienne konsekwencje.

„Jeśli ja tego nie uczynię, uczyni to ktoś inny” jest tylko jednym z wielu argumentów odnoszących się do znikomej wartości indywidualnego czynu lub zaniechania. Odróżnijmy zatem i zbadajmy poszczególne rodzaje tych argumentów.

<sup>1</sup> Esej ten został opublikowany po raz pierwszy w “Proceedings of the Aristotelian Society” 1975, Suppl. Vol. XLIX, s. 171–179. Przekład polski publikowany za zgodą autora.

**A. To, jak postąpię, nie będzie miało większego znaczenia.** Argument ten stwierdza, że biorąc pod uwagę skalę problemu, cokolwiek uczynię, będzie to miało tak niewielkie znaczenie, że nieważne jest, jak postąpię. Pojawia się on w dyskusjach nad problemami przeludnienia i nędzy w świecie. Powiada się mianowicie, że problem przeludnienia jest tak ogromny, że to czy zdecyduję się mieć kolejne dziecko czy nie, nie będzie miało istotnych konsekwencji. W ten sam sposób można dowodzić, że problemy głodu i nędzy są tak wielkie, że to, czy przekażę jakieś pieniądze na rzecz organizacji charytatywnych, będzie tylko kroplą w morzu.

**B. To, jak postąpię, nie będzie miało żadnego znaczenia.** Argument ten można rozumieć co najmniej na dwa sposoby:

(i) „Jeśli ja tego nie uczynię, uczyni to ktoś inny”. (Badania nad bronią chemiczną. Sprzedaż broni do Republiki Afryki Południowej).

(ii) „Jeden człowiek niczego nie zmieni”. Argumentem tym posługujemy się wówczas, gdy chcemy kogoś przekonać, że nie warto głosować, chyba że zdarzy się rzadki przypadek, gdy rzeczywiście istnieje znaczące prawdopodobieństwo, że jeden głos może przeważać szalę.

W artykule tym zajmę się najpierw argumentem odwołującym się do niewielkiego znaczenia mojego działania, a następnie przejdę do argumentu, który powiada, iż nie ma żadnego znaczenia, czy postąpię tak, czy inaczej.

A

### *1. Argument niewielkiego znaczenia mojego działania. Złudzenia kontekstu*

W wielu przypadkach argument ten można natychmiast odrzucić. Jeśli mogę uratować od śmierci lub cierpienia jedną choćby osobę, to fakt, iż istnieje wiele innych osób, którym nie mogę pomóc, jest nieistotny dla wartości moralnej oceny mego czynu. Wielkie problemy w sposób irracjonalny paraliżują czasem naszą wyobraźnię. Myśl, że ubóstwo i głód będą nadal istniały w świecie, niezależnie od tego, co zrobię, jest tak przygnębiająca, że ma się ochotę pograć w rozpacz i nie robić nic. Jednakże to, co jesteśmy w stanie uczynić, choć jest niewspółmiernie małe w porównaniu ze skalą problemu, może być w innych kontekstach uważane za niezwykle istotne: kiedy nie myślimy w kategoriach milionów ludzi, uważamy, że ważne jest, aby ocalić przynajmniej jedno życie.

Istnieją jednak inne przypadki, w których przytaczany jest ten argument; kiedy powodowane przez konkretną jednostkę zło (*harm*) jest istotnie niewielkie, niezależnie od naszego wyobrażenia skali problemu. Najlepszym sposobem wprowadzenia do tego problemu jest odróżnienie dwóch rodzajów progów.

## 2. Dwa rodzaje progów

*Próg absolutny* ma miejsce wtedy, gdy istnieje ostra granica pomiędzy dwoma różnymi skutkami działania. Przykład najlepszy to głosowanie. Jeśli mamy dwóch kandydatów i jeden z nich otrzyma 1000 głosów, to drugi musi przegrać, jeśli uzyskał tylko 999 głosów; wygra on natomiast, jeśli uzyska 1001 głosów. Wygrać lub przegrać to zdobyć wszystko albo nic. Zwycięstwo uzyskane przewagą jednego tylko głosu jest wciąż pełnym zwycięstwem. Wyobraźmy sobie na przykład wyborcę, który doskonale wie, jak będą głosowali inni; zobaczymy wówczas, iż – pomijając względy uboczne – nie ma żadnego powodu, aby brał on udział w głosowaniu, z wyjątkiem tych sytuacji, kiedy takie postępowanie prowadziłyby do remisu lub też zwycięstwa jego kandydata jednym tylko głosem. We wszelkich bowiem innych wypadkach jego głos niczego w istocie nie zmienia.

Przeciwieństwem progu absolutnego jest próg dyskryminacji (*discrimination threshold*). Dzieje się tak wtedy, gdy działanie jednostki powoduje nieznaczną zmianę sytuacji w pewnym określonym kierunku, ale gdy jednocześnie skutki tego działania, choć bez wątpienia realne, są zbyt małe, aby można je było dostrzec, kiedy rozprzestrzenia się w danej społeczności. Inaczej niż to było z głosowaniem nie istnieje w tym wypadku próg absolutny. W przypadkach tego rodzaju rzeczywistość przypomina raczej łagodne wzniesienie, a próg jest definiowany przez odległość, jaka dzieli dwa punkty tak, iż postrzegamy je osobno. Jeśli w sytuacji niedoboru elektryczności mam włączony grzejnik, kiedy wszyscy wezwani są do oszczędzania energii, to wcale nie jest wykluczone, iż może to spowodować, że cała społeczność będzie pozbawiona prądu o jedną setną sekundy dłużej. Jest to oczywiście znikoma strata. Ale cała rzecz jest sprawą stopnia. Im więcej osób postąpi tak jak ja, tym dłużej będą trwały przerwy w dostawie prądu.

W przypadku progu absolutnego, gdy czyn mój (np. głosowanie) nie prowadzi do przekroczenia progu, nie mam żadnego wpływu na ostateczny wynik. Ktoś, kto sądzi, iż racje moralne, ażeby wybrać ten czy inny sposób postępowania, zależą od różnicy w wyniku końcowym (*the total outcome*), będzie konsekwentnie uważał, że jeżeli w grę nie wchodzi inne względy, nie ma żadnego znaczenia, czy będę, czy też nie będę głosował. Im bardziej wynik głosowania jest niepewny, tym skuteczniej można dowodzić, iż powinienem głosować. Jeśli jednak wiem, że głos mój niczego nie rozstrzygnie, muszę wówczas odwołać się do innych argumentów na rzecz głosowania aniżeli pragnienie wygrania przez moją partię lub kandydata.

## 3. Zasada podzielności

Można by pomyśleć, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy progiem absolutnym a progiem dyskryminacji. Niektórzy skłonni są traktować podobnie przypadek niedoboru elektryczności i przypadek głosowania. W przypadku niedoboru elektryczności powodowane przeze mnie zło, jeśli rozłoży się na całe społeczeństwo, będzie poniżej progu dyskryminacji. Konsekwencjaliści, którzy traktują oba ro-

dzaje progów tak samo, stwierdzą, że pominiawszy względy uboczne, nie ma żadnego znaczenia, czy będę oszczędzał elektryczność, czy nie, jako że powodowane przeze mnie zło jest w istocie zerowe.

Chciałbym jednak przeciwstawić się temu, dowodząc, że popełnione w takich przypadkach zło nie powinno być traktowane tak, jak gdyby nie istniało (zero), lecz że stanowi ułamek konkretnej jednostki (*a discriminable unit*). Nazwijmy to zasadą podzielności. Powiada ona, że tam gdzie zło jest sprawą stopnia, działania lokujące się poniżej progu są złe w tej mierze, w jakiej przyczyniają się do tego zła i jeśli okaże się, że sto czynów takich jak mój stanowi widoczną różnicę, to tym samym spowodowałem 1/100 owego widocznego zła.

Jeśli ktoś ma jakiegokolwiek wątpliwości co do proponowanej zasady, niech rozważy, jakie będą konsekwencje przypisania zerowej sumy wartości działaniom podprogowym.

Wyobraźmy sobie wioskę, w której 100 bezbronnych wieśniaków spożywa obiad. 100 głodnych, uzbrojonych bandytów napada na wioskę i każdy z nich, grożąc bronią, zabiera jednemu wieśniakowi obiad. Po czym bandyci odchodzą. Każdy wyrządził pewną odczuwalną szkodę jednemu wieśniakowi. Tydzień później bandyci zamierzają powtórzyć najazd. Zaczynają jednak odczuwać pewne wątpliwości natury moralnej co do słuszności czynu. Wątpliwości te zostają rozwiązane przez jednego spośród nich, który nie uznaje zasady podzielności. Wkraczają więc znów do wioski, wiążą jej mieszkańców i zagładają im do misek. Jak można się było spodziewać, w każdej misce znajduje się 100 ziaren fasoli. Przyjemność ze zjedzenia jednej fasoli leży poniżej progu względnego. Zamiast więc jeść cały talerz fasoli, jak poprzednio, każdy z bandytów zabiera po jednej tylko fasolce z każdego talerza. Po czym odchodzą, zjadłszy fasolę, zadowoleni, że nie wyrządzili żadnego zła, jako że żaden z nich nie wyrządził żadnemu wieśniakowi szkody przekraczającej próg względny. Ci, którzy odrzucają zasadę podzielności, muszą się z tym zgodzić.

Jeśli zgodzimy się, że zasada podzielności znajduje zastosowanie dopiero wtedy, gdy przekroczony zostaje próg względny, natrafiamy na kolejny nieco scholastyczny problem. Jak ocenić przypadek, w którym wielkości podprogowe (*sub-threshold increments*) nie składają się jeszcze na konkretną dającą się wyróżnić jednostkę? (Przypuśćmy, że jestem jedyną osobą w kraju, która używa elektryczności mimo apeli o jej oszczędzanie). Czy odwołując się do zasady podzielności, powinniśmy przypisać temu działaniu pewną szkodliwość (*disutility*)? Za odpowiedzią twierdzącą przemawia niespójność stanowiska, które przypisując wartość zerową poszczególnym czynom, dopóki ich suma nie przekroczy progu, przypisuje im zarazem wartość niezerową w sytuacji, gdy próg ten zostanie przekroczony.

Ale możliwa jest również odpowiedź przecząca. Pominiawszy względy uboczne, konsekwencjalista postąpi niedorzecznie, kiedy mając pewność, iż próg nie zostanie osiągnięty, powstrzyma się od użycia elektryczności, chociaż wie on, że w żaden sposób nie uniknie się przez to wyrządzenia wyraźnej przykrości lub nie-

wygody wszystkim innym osobom. Ponieważ skłonny jestem uznać odpowiedź przeczącą, tym bardziej chciałbym wytłumaczyć rzekomy paradoks, jaki implikuje odpowiedź twierdząca. Cóż złego jest w twierdzeniu, że czyny, które nie przyczyniają się do osiągnięcia progu względnego, mają zero szkodliwości, są jednak rzeczywiście szkodliwe, gdy próg ten osiągają? Może się to wydawać paradoksalne tylko temu, kto sądzi, iż użyteczność czynu jest zawsze niezależna od zachowania innych osób.

#### 4. Ocena argumentu znikomej różnicy

Argument, że to, jak postąpię, nie ma większego znaczenia, w wielu wypadkach nie jest dobrym argumentem. Nie jest to dobry argument w sytuacji, gdy rzekoma znikomość różnicy jest rezultatem powstającego w pewnym kontekście złudzenia skali. Nie jest to także argument godny akceptacji, gdy jego wiarygodność zależy od milczącego odrzucenia zasady podzielności. Jest to argument, który można uznać jedynie w wypadku, gdy wielkości podprogowe nie składają się w całość powodującą wyraźną szkodę lub tam, gdzie jest on częścią większego argumentu zawierającego w sobie raczej usprawiedliwiające *dokonane* zło.

Zajmę się teraz argumentem, iż to, jak postąpię, nie ma żadnego znaczenia.

## B

#### 5. Test uogólnienia

Niekiedy powiada się, iż jedynym powodem, dla którego stwierdzenie naukowca, że jeśli on nie będzie pracował nad bronią chemiczną, uczyni to ktoś inny, wydaje się dobrym usprawiedliwieniem, jest błędne skupienie się na konsekwencjach czynu pojedynczej osoby. Powiada się, że nie powinniśmy pytać: „jaką to sprawi różnicę, jeśli postąpię tak a tak?”, lecz: „jaką różnicę by to sprawiło, gdyby każdy tak postąpił?”.

David Lyons zakwestionował to jednak, dowodząc, że właściwie sformułowane pytanie drugie prowadzi zawsze do tej samej odpowiedzi, co pytanie pierwsze. Jeżeli zastosujemy test uogólnienia, wszystko zależy wówczas od opisu czynu. Przypuszczalnie różnie odpowiedzielibyśmy na zadane wprost pytanie: „co by było, gdyby każdy naruszał dane słowo?”, i nieco bardziej subtelne: „co by było, gdyby każdy naruszał dane słowo, nawet jeśli byłoby to konieczne dla uratowania czyjegoś życia?”. Lyons dowodzi, że uutilitaryści stosując test uogólnienia, muszą włączyć do opisu czynu wszelkie te cechy, które mają wpływ na użyteczność ogółu jego konsekwencji. W przypadku naukowca i broni chemicznej nie powinniśmy więc pytać wprost: „co by było, gdyby wszyscy naukowcy pracowali nad bronią chemiczną?”, lecz powinniśmy sformułować nieco bardziej skomplikowane pytanie typu: „co by było, gdyby wszyscy biologowie dysponujący pewnymi szczególnymi kwalifikacjami, i którym zaproponowano by pracę nad bronią chemiczną,

przyjęli tę pracę w sytuacji, w której gdyby postanowili odmówić, ktoś inny, równie dobrze wykwalifikowany, przyjąłby tę pracę?”. Jest to oczywiście pewne uproszczenie, wydaje się jednak, że im w pełniejszym stopniu uwzględnia się w opisie istotne aspekty czynu, tym bardziej test uogólnienia prowadzi do uzyskania tej samej odpowiedzi, jaką otrzymuje się na pytanie: „co się stanie, jeśli ja tak postąpię?”.

Niekiedy kwestionuje się argument Lyonsa, tak jak to czynią Gertrude Ezorsky i J.H. Sobel, proponując pewne ograniczenia dla tych właściwości postępowania innych osób, które dają się włączyć w opis czynu, gdy stosuje się test uogólnienia. Ograniczenia takie, jak to pokazuje Sobel rozważając przypadki typu dylematu więźnia, powodują, iż test uogólnienia prowadzi do innych odpowiedzi niż zwykle pytanie o konsekwencje czynu pojedynczej osoby.

Zasadniczą trudnością dla tych wersji testu uogólniania, które różnią się pod względem swych konsekwencji od pytań dotyczących zwykłych konsekwencji pojedynczego czynu, jest to, iż grozi to uzyskaniem znacznie gorszych wyników. Dzieje się tak, ponieważ te właściwości postępowania innych osób, które wyłączyliśmy z rozważań, rzeczywiście w wielu wypadkach zmieniają wartość ogólnych skutków działania. Jeśli nie wolno mi uwzględnić, jak wiele osób bierze udział w głosowaniu, wówczas stosując test uogólnienia, dojdę przypuszczalnie do wniosku, że choć jest to dla mnie niedogodne, powinienem głosować, nawet jeśli głos mój nie będzie miał żadnego wpływu na ostateczny wynik. Jeśli państwo, które znajduje się w sytuacji równowagi zagrożenia, nie uwzględnia możliwych reakcji innych państw, może, stosując test uogólnienia, dojść do wniosku, iż powinno się rozbroić. Ale gdy jest ono jedynym państwem, które postąpiło w ten sposób, efektem tego może być jego unicestwienie. Szlachetność takich działań nie ulega wątpliwości, ale postępując w ten sposób, rezygnujemy z konsekwencjalizmu.

Test uogólnienia mógłby nam pomóc tylko wtedy, gdyby istniała taka jego wersja, która dostarczałaby nam takich odpowiedzi, które różniłyby się niekiedy od odpowiedzi na test prosty i które w tego rodzaju wypadkach nie powodowałyby znacznie gorszego wyniku ogólnego. Dopóki nie znajdzie się takiej wersji tego testu, należy o nim zapomnieć.

## 6. Skutki uboczne

Znacznie bardziej obiecującym sposobem zakwestionowania argumentu naukowca zamierzającego podjąć pracę nad bronią chemiczną jest zbadanie wszelkich skutków ubocznych takiej decyzji, włączając w to decyzje alternatywne. Twierdzenie bowiem, że „jeśli ja tego nie zrobię, uczyni to ktoś inny”, nie wystarczy, by wykazać, że suma konsekwencji mojej decyzji o podjęciu pracy nie będzie gorsza niż suma konsekwencji spowodowanych przez jej zaniechanie.

Jednym z takich czynników jest możliwość podjęcia przeze mnie jakichś badań społecznie użytecznych. Istnieje bowiem prawdopodobieństwo, iż inne ubiegające się o tę pracę osoby nie kierują się w swym wyborze względami użyteczno-

ści społecznej. Jeśli któraś z tych osób otrzyma pracę, istnieje tylko umiarkowane prawdopodobieństwo, że praca, której się podejmie, będzie społecznie użyteczna. Ale jeśli nie przyjmę tej pracy, to mogę poszukać bardziej pożytecznego projektu, który jestem w stanie wykonać.

Ważny jest również problem wpływu, jaki mam na innych. Gdybym zdecydował się na podjęcie pracy, mogłoby się to w pewnym stopniu przyczynić do wzrostu rangi tego rodzaju badań pośród moich kolegów, którzy znają mnie i liczą się z moimi poglądami. Można by na to odrzec, że w ten sam sposób przyczyni się do pogłębienia kryzysu moralnego w nauce każdy, kto podejmie się owej pracy. Zarzut ten ignoruje jednak pozytywne znaczenie, jakie może mieć odmowa dokonana ze względu na posiadane zasady. Jeśli otrzymam tę pracę, inni kandydaci przypuszczalnie ponarzekają na brak możliwości zatrudnienia w nauce i nie uczynią nic, aby skompromitować pracę nad rozwojem broni chemicznej jako dziedzinę badań naukowych. Jeśli natomiast odrzucę pracę ze względów moralnych, może to wyrzucić pewien niewielki, lecz pozytywny wpływ na moralny klimat nauki. Pozwala mi to także bez żadnych zahamowań uczestniczyć w działaniach skierowanych przeciwko osobom podejmującym się takiej pracy. Prawdą jest oczywiście, że gdybym (z pewnych subtelnych względów utylitarystycznych) podjął owe badania, mógłbym nadal walczyć przeciwko osobom podejmującym podobne prace. Ale walka ta nie byłaby skuteczna, gdyż mogłaby wywołać wrażliwe hipokryzji u osób nieprzywykłych do subtelnego myślenia.

Jeśli jednak kierując się dobrymi, lecz bardzo skomplikowanymi racjami, czynię coś, czego normalnie nie aprobuję, ma to również pewien wpływ na mnie samego. Przypuśćmy, że podejmę się tej pracy, myśląc przy tym, że lepiej byłoby, gdyby nie prowadzono takich badań, po części dlatego, że potrzebuję pieniędzy bardziej niż inni kandydaci, a po części, ponieważ wiem, że pracując na minimalnych obrotach, ale tak, by nie wystarczyło to jednak, aby mnie zwolnić, spowoduję przez to, że praca będzie mniej wydajna. Może się okazać, że nie doceniłem konsekwencji takiej złej wiary i kiedy fałsz i kłamstwo na dobre zakorzenią się w tej części mego życia, może być mi trudno uchronić przed nim inne jego dziedziny. Konsekwencjaliści potrafią usprawiedliwić pewne akty kłamstwa. Ale o wiele trudniej jest usprawiedliwić politykę wymagającą nieustannego kłamania, choćby dlatego, iż psychologicznie trudno jest skutecznie wydzielić pewną część umysłu od pozostałych.

A gdyby nawet udało mi się skutecznie odizolować od siebie poszczególne części umysłu, mogę ulec demoralizacji niejako w sposób pośredni. Nasze reakcje emocjonalne nie zawsze są podległe naszym przekonaniom. Ateista, którego silnie wdrożono w dzieciństwie do chodzenia do kościoła, nadal może czuć się winny, wylegając się w łóżku w niedzielny poranek. Podobnie usposobiony utylitarystycznie naukowiec, który pracuje nad bronią chemiczną, może od czasu do czasu żywić w stosunku do siebie uczucie obrzydzenia i niesmaku, które trudno mu rozproszyć, nawet jeśli ponownie rozważy sobie złożone racje, które w jego przekonaniu usprawiedliwiają podjęcie przezeń tej pracy. Samo przez się może

to nie mieć wielkiego znaczenia. Ważne jest jednak, aby nie ulegał on zbyt wielkim napięciom tego rodzaju. I to nie tylko dlatego, że są one przykre, lecz także, ponieważ zachowanie szacunku dla samego siebie jest w ogóle warunkiem postępowania moralnego. Jeżeli ceną moralności jest w tym wypadku ogromne obrzydzenie w stosunku do siebie samego, może to wręcz unicestwić całe przedsięwzięcie.

Odwolywanie się do skutków ubocznych jest bez wątpienia istotne w wypadku broni chemicznej, ale nie zawsze wystarcza to, by odrzucić twierdzenie „jeśli ja tego nie uczynię, uczyni to ktoś inny”. Dzieje się tak, ponieważ zawsze można skonstruować przykład, w którym argumenty drugiej strony są o wiele mocniejsze. Przypuśćmy, że mam niewiele do powiedzenia w społeczności uczonych i że wobec tego, cokolwiek uczynię, nie będzie to miało większego znaczenia. (Gdyby ktoś taki jak Bertrand Russell postąpił inaczej niż czyniący zło ogół, mogłoby to mieć ogromne znaczenie; większość jednak ludzi nie wzbudza tak wielkiego zainteresowania). Załóżmy też, że mam na utrzymaniu liczną rodzinę; że nie prowadzi nam się najlepiej i że prawdopodobieństwo znalezienia przeze mnie jakiegokolwiek pracy jest minimalne, nie mówiąc już o użytecznej pracy naukowej. Możliwe jest wówczas, że rozważając problem pracy dotyczącej broni chemicznej, uznamy, że w normalnych warunkach analiza skutków ubocznych istotnie dostarcza bardzo dobrych racji przeciwko podjęciu takich badań; nawet wówczas gdy pewne jest, że jeśli ja się tego nie podejmę, uczyni to ktoś inny. Jednakże nie ma żadnej gwarancji (podobnie jak we wszystkich tego rodzaju argumentach), że w każdym wypadku tego typu konfliktu dojdziemy do tego samego wyniku.

### *7. Szczególna klasa efektów ubocznych: spirale*

Istnieją pewne ważne rodzaje efektów ubocznych, których wagi często się nie docenia. Są to takie efekty uboczne, gdzie liczba zachowań pewnego typu może mieć wpływ na ludzi. Jeżeli wpływ ten powtarza się, mamy do czynienia ze spiralą.

Aby zilustrować to pojęcie, rozpatrzmy ponownie problem głosowania. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie ma żadnego dobrego konsekwencjalistycznego argumentu przemawiającego za głosowaniem w wyborach powszechnych. Nie ma przy tym najmniejszej szansy, że to właśnie mój głos będzie decydujący przy wyborze rządu; prawdopodobieństwo, że rząd dochodzi do władzy z przewagą jednego posła w sytuacji, gdy poseł ów zostaje wybrany przewagą jednego głosu, jest śmiesznie małe. I nawet jeśli zależy mi na znacznej przewadze partii rządzącej, jest mało prawdopodobne, że pojedyncza osoba będzie miała rozstrzygający głos w moim okręgu wyborczym. W sytuacji tej pojawia się całkiem inny argument na rzecz głosowania. Mój głos przyczyni się do utrzymania morale mojej partii bądź też będzie stanowił poparcie dla demokratycznego systemu wyborów.



Jeśli w chwili obecnej moja partia ma małe szanse zwycięstwa, w przyszłości ludzie będą mniej skłonni na nią głosować, to więc, ile głosów uzyska teraz, ma znaczenie. Ludzie mogą też poczuć się rozczarowani systemem demokratycznym, jeśli liczba oddanych przez nich głosów stanie się niepokojąco mała. Jest to niebezpieczeństwo malejącej spirali, tak jak dzieje się to wypadku ucieczki od jakiejś waluty: im mniej osób ją kupuje, tym bardziej spada zaufanie do niej, co z kolei prowadzi do jeszcze większego zmniejszenia liczby kupujących. Podobnie też małe partie polityczne są zainteresowane w tworzeniu spiral wznoszących, kiedy większa liczba uzyskanych głosów skłania potencjalnych wyborców, by sądzić, iż mają oni szanse wygranej, co z kolei prowadzi do wzrostu liczby oddanych na daną partię głosów.

Jak to często dzieje się w sytuacji, gdy argumentom odwołującym się do braku jakiegokolwiek różnicy przeciwstawia się argumenty odwołujące się do skutków ubocznych, pojawiają się znów problemy dotyczące progów dyskryminacji. Nawet wówczas, gdy stwierdza się istnienie spirali, ktoś mógłby upierać się, że jego głos nie ma żadnego istotnego znaczenia. Potencjalni wyborcy musieliby być *niezwykle* wrażliwi, aby uwzględnić możliwość odmiennego głosowania na partię, która w ostatnich wyborach uzyskała 8 341 692 głosów, i partię, która uzyskała jedynie 8 341 691. Możemy oczywiście uznać, że jeden głos lokuje nas istotnie poniżej progu dyskryminacji, nie wynika jednak z tego, że nie ma on w ogóle żadnego znaczenia. Ponieważ pogląd taki prowadzi do paradoksu 100 fasolek, odwołajmy się do zasady podzielności. Spirala zwiększa zarówno sumę możliwej do podziału użyteczności, jak i nieużyteczności; dzieje się to niekiedy na wielką skalę, jak wówczas, gdy nieużyteczności wzrostu ceny prowadzą do załamania jakiejś waluty.

Trudność, jaką mamy ze spiralami, bierze się z niepewności co do ich początku oraz tempa przyspieszenia lub zwolnienia. Żeby zwyciężyć w wyborach, należy zdobyć określoną liczbę głosów. Nie ma wcale pewności, że istnieje jakaś szczególna liczba zaznaczająca punkt, w którym mała partia zaczyna odnosić korzyści ze wznoszącej się spirali, czy też punkt, gdy zaczyna ona ponosić klęskę w związku z opadającą spiralą. Bardzo często nie potrafimy nawet określić szerokiego obszaru początku ani – tym bardziej – przewidzieć kształtu rosnącej lub malejącej krzywej.

Ponieważ spirale zwiększają lub zmniejszają sumę użyteczności bądź nieużyteczności, racjonalny konsekwencjalista będzie się z nimi liczył zawsze, ilekroć możliwe jest, że się pojawią. Ta właśnie cecha konsekwencjalizmu sprawia, iż nie trafia weń pomysłowy argument D.H. Hodgsona, jakoby utylitarystyczny czyn był teorią samounicestwiającą się. Argument ten opiera się na przekonaniu, że pewne istotne użyteczności nadrzędne zależą od pewnych warunków, które są niemożliwe do spełnienia przez utylitarystów czynów. Na przykład: wszelka komunikacja zakłada, iż ludzie oczekują, iż mówi się im prawdę. Ale utylitarysta czynu powie prawdę tylko wtedy, kiedy jest to czyn użyteczny, tzn. wtedy tylko, gdy tego się od niego oczekuje. Jednakże oczekiwanie to może powstać tylko dzięki

pewnej praktyce, która z kolei zależy od tego oczekiwania. Hodgson twierdzi więc, że utylitarysty znajdują się na opadającej spirali, której nie potrafią zatrzymać. Jak to jednak wykazał Peter Singer, to właśnie niebezpieczeństwo znalezienia się na opadającej spirali dostarcza im dobrej racji na rzecz prawdomówności; fakt, iż dysponują oni taką racją, powinien wytwarzać właściwe oczekiwania u ich interlokutorów.

Jeśli zrozumie się znaczenie spiral, nietrudno pojąć, w jaki sposób utylitarysty czynu (a także inne osoby zainteresowane wpływem, jaki wywiera ich konkretne działanie na rezultat końcowy) radzą sobie z generowaniem wielu korzyści, wypływających z praktyk społecznej współpracy. Ale, podobnie jak to było ze skutkami ubocznymi w ogóle, nie ma wcale pewności, że korzyści te w *każdym* wypadku będą stanowiły wystarczający powód dla poparcia jakiejś praktyki współpracy. Jeżeli powstaje problem spirali, możliwe są również równoważące ją skutki uboczne, które będą miały rolę decydującą, by uchylić się od takiej współpracy.

#### 8. Odwołanie się do sprawiedliwości

Przypuśćmy, że nie głosuję, ponieważ mam co innego do roboty. Wiem, że moja partia tak czy inaczej zwycięży i nie ma żadnych spiral czy innych efektów ubocznych, które mogłyby skłonić mnie do rezygnacji z głosowania. Możliwa jest wówczas następująca obiekcja, która odwołuje się do sprawiedliwości. Mój argument, aby nie głosować, zależy od przekonania, że większość członków mojej partii będzie głosować. Jak zauważyli Colin Strang i Lyons, jest coś niewłaściwego w sytuacji, gdy pozwalam innym wykonać całą robotę, powstrzymując się jednocześnie od jakiegokolwiek działania.

Lyons sądzi, iż cechą postulatów sprawiedliwości jest to, iż wynika z nich, że mam *prima facie* obowiązek uczestniczyć w praktykach społecznych, z których korzystam, nawet wtedy, gdy możliwe jest osiągnięcie progu bez jakiegokolwiek mojego udziału. Wiarygodność tego argumentu w sytuacji głosowania zależy jednak częściowo od sugerowanej przez Lyonsa analogii głosowania z popychaniem samochodu. Rozważając sytuację nadwyżki głosów uzyskanych przez zwycięskiego kandydata, Lyons pyta: „Jeżeli potrzeba tylko sześciu mężczyzn, aby popchnąć samochód pod górę i jeśli, nie wiedząc tego, ośmiu mężczyzn oferuje swoją pomoc, co mamy w tej sytuacji uczynić?”. Jednakże porównywanie obu tych sytuacji ignoruje rozróżnienie na progi absolutne i względne. Jeśli uznamy to rozróżnienie, wolno nam uznać argument niesprawiedliwości w sytuacji popychania samochodu, nie akceptując go jednocześnie w sytuacji głosowania. Jeśli bowiem ja nie pcham samochodu, innym będzie ciężiej pchać. Wielu z nas jest przeciwnych takiemu rodzajowi niesprawiedliwości, który związany jest z czerpaniem korzyści przez jednych kosztem drugich. Ale nikomu nie będzie ciężiej głosować tylko dlatego, że ja nie głosuję. Zdaje się, iż jest to przykład sprawiedliwości w rodzaju „psa ogrodnika”, który sam nie skorzysta i nie pozwoli skorzystać innym.

## 9. Rytuály

Odwołanie się do efektów ubocznych, włączając w to spirale, nie zawsze wystarczy, by przedstawić odpowiedni argument konsekwencjalistyczny na rzecz głosowania. Bezpośrednie zaś wskazywanie na to, kto może wygrać wybory, może odnieść skutek tylko w niewielu rzadkich wypadkach. Choć jest to względnie oczywiste dla konsekwencjalisty, dla wielu osób jest to konkluzja zaskakująca. Być może dzieje się tak, ponieważ dla wielu spośród nas głosowanie ma charakter niemal świętego rytuału. Uroczyste wyznanie wiary dostarcza wielu satysfakcji emocjonalnych i ktoś, kto doświadcza tego rodzaju uczuć, nie potrafi zrozumieć, iż można je lekceważyć. Jest to czynnik, który nie ma większego znaczenia i praktycznie działa on w obie strony. Przykro jest naruszać spokój ducha ludzi o głębokich przekonaniach, z drugiej jednak strony dobrze jest od czasu do czasu zachęcić ludzi, by krytycznie ocenili praktykowane przez nich rytuały.

## 10. Zakazy absolutne

Rozważając argument odwołujący się do braku jakiegokolwiek różnicy, twierdziliśmy, że ani test uogólnienia, ani też odwołanie się do sprawiedliwości nie obala tego argumentu. Sugerowano jednak, że w wielu wypadkach może się okazać, iż czyn, który pozornie nie ma żadnych konsekwencji, ma jednak zbyt istotne efekty uboczne, aby można było je lekceważyć.

Wiele osób zakwestionuje następstwa takiej strategii obrony przed argumentem z braku jakiegokolwiek różnicy. Stwierdzą oni, iż nie jest rzeczą właściwą, aby odwołując się do porównywania konsekwencji można było rozstrzygnąć problem udziału w badaniach nad bronią chemiczną lub sprzedaż broni dla Afryki Południowej, bez względu na to, jak dalece wynik takich porównań zgodny jest z ich wcześniejszą dezaprobatą. Skłonni są oni odwoływać się do zakazów absolutnych, całkowicie ignorując ogólny wynik takich działań.

Problem z zakazami absolutnymi polega na tym, iż rezygnacja z odwołania się do konsekwencji wyklucza wszelkie próby ich uzasadnienia, chyba że odwołamy się bezpośrednio albo do intuicji, albo też do jakiegoś autorytetu. Nie ma większego sensu zajmować się w tym miejscu odwołaniem do autorytetu. Rozważmy więc stanowisko alternatywne – intuicyjną gotowość uznania zakazów absolutnych.

Czyny, których można bronić odwołując się do argumentu braku jakiegokolwiek różnicy, są tak zróżnicowane, że lista niezbędnych do zakwestionowania tego argumentu zakazów absolutnych jest ogromna. Zaczyna się ona od „nigdy nie bierz udziału w badaniach nad bronią chemiczną”, „nigdy nie sprzedawaj broni reżimom zbrodniczym” aż po zakaz typu „nigdy nie zapominaj głosować w wyborach powszechnych, jeżeli zależy ci na ich wyniku”. Długie wyliczanie tego typu zakazów jest czymś przerażającym. Wynika to nie tylko z właściwych nam estetycznych skłonności do ekonomii zasad, która każe nam preferować wybór systemu etycznego raczej w stylu Bauhausu niż baroku, lecz także po części i z tego

powodu, że nie potrafimy określić kryteriów umieszczania na naszej liście absolutnie zakazanych czynów lub zaniechań. Nadto wzbudza to również pewien uzasadniony niepokój, gdy okazuje się, jak bardzo wystawiamy się na różnego rodzaju niebezpieczeństwa, bo zbyt wiele zakazów absolutnych blokuje wszelkie drogi ucieczki.

Rozwiązaniem alternatywnym jest stworzenie pewnego spójnego i łatwego w zastosowaniu systemu, który zawierałby w sobie niewielką liczbę zakazów wyrażonych w sposób bardzo ogólny oraz reguły pierwszeństwa na wypadek konfliktu zakazów. Zakazy nie odnosiłyby się wówczas do wojny chemicznej, lecz np. do bezmyślnego zabijania. Można by wskazać na taki system w filozofii współczesnej, gdy mówi się o zakazie zabijania istoty niewinnej, zwłaszcza w kontekście dyskusji o wojnie lub przerywaniu ciąży. Zwolennicy tego rodzaju podejścia nie przedstawili nam jednak chociażby zarysu takiego systemu. Dlatego też nadal czujemy się całkowicie usprawiedliwieni w naszym sceptycyzmie. Nie mogąc zbadać całego systemu, nie wiemy, na jakie nieszczęścia mogłyby nas narażać takie systemy. Nie wiemy też, na jakiej zasadzie wyboru należałoby się oprzeć, układając listę czynów zakazanych.

### 11. Zasada Solżenicyna

Bernard Williams dowodził niedawno, że dobrze byłoby znaleźć pewną drogę pośrednią pomiędzy moralnością zakazów absolutnych i moralnością, w której rozstrzyga wynik końcowy. Moralność taka, dowodził, musiałaby zagwarantować znacznie więcej miejsca na względy godności własnej, niż może to uczynić moralność konsekwencjalistyczna. W moralności takiej nie decydują jedynie rezultaty końcowe. Ważne jest również, jaką rolę odgrywa moja decyzja lub działanie w ich spowodowaniu.

Te właśnie względy mają zasadnicze znaczenie dla wielu osób przeciwstawiających się moralności konsekwencjalistycznej. W swoim przemówieniu z okazji przyznania Nagrody Nobla Solżenicyn powiedział (przycząc słowa jednej z postaci ze swojej książki *Pierwszy krąg*): „A prosty krok prostego, męznego człowieka polega na nieuczestniczeniu w kłamstwie, na niewspieraniu fałszu. Niech kłamstwo wyjdzie na świat, niech nawet go zdominuje, ale bez mojego udziału”.

Zasada Solżenicyna nie zmusza tych, którzy ją akceptują, by sądzić, iż pewne czyny są złe z powodów całkowicie niezależnych od ich konsekwencji. Możemy więc włączyć ją do swego rodzaju umiarkowanego konsekwencjalizmu. Mogę myśleć, że jakiś rezultat działania jest zły i wówczas przywołać zasadę Solżenicyna, mówiąc, że nie będę tym, kto go spowoduje. Jest to jednak, rzecz jasna, odejście od skrajnego konsekwencjalizmu, który raczej uwzględnia ogół konsekwencji, a nie to, co można by opisać jako konsekwencje *mojego* czynu.

Jak można wybrać pomiędzy skrajnym konsekwencjalizmem a zasadą Solżenicyna? Gdyby zawsze prowadziły one do tej samej odpowiedzi, nie byłoby wówczas potrzeby wyboru. W sytuacji udziału w badaniach nad bronią chemiczną, je-

żeli istnieją przypadki, gdy efekty uboczne zdecydowanie świadczą na rzecz przyjęcia pracy, prowadzi to do konfliktu z zasadą Solżenicyna. W sytuacji tej jeżeli ktoś zdecyduje się postąpić zgodnie z zasadą, czyni to kosztem zwiększenia sumy negatywnych konsekwencji czynu. Skrajny konsekwencjalista powie nam, że powinniśmy zachować czyste ręce za cenę, którą najprawdopodobniej zapłacą inni. Jeżeli sprawę własnych uczuć lub czystości charakteru umieścimy zbyt wysoko na skali czynników, które należy wziąć pod uwagę, będzie to nadmierne okazywanie względów samemu sobie.

Williams rozważał podobny argument w kontekście własnego przykładu, nazywając go „zespołem nadwrażliwości”. Pewien wjeżdżający właśnie do małego południowoamerykańskiego miasteczka mężczyzna widzi, jak żołnierze przygotowują się do rozstrzelania dwudziestu pojmanych Indian. Ma to być kara za niedawny protest przeciwko polityce rządu. Osobie tej jako cudzoziemcowi zaproponowano zastrzelenie jednego z Indian. Jeżeli to uczyni, pozostali Indianie zostaną uwolnieni. Nie ma żadnej innej możliwości rozstrzygnięcia tego dylematu jak tylko przyjęcie lub odrzucenie propozycji.

Williams nie bez podstaw sądzi, że utylitarysta pomyśli, iż bez wątpienia powinien przyjąć tę propozycję. Nie mówi on, że propozycję tę należy odrzucić, lecz tylko, iż wcale nie jest oczywiste, iż powinna ona być przyjęta. Następnie zauważa, iż odmowa zastrzelenia Indianina byłaby egoistycznym objawem nadwrażliwości (*self-indulgent squemishness*), proponując pewną krytykę tego argumentu. Mówi, iż argument ten jest przekonujący, ale tylko dla kogoś, kto ujmuje całą sytuację w terminach skrajnego konsekwencjalizmu. Twierdzi on, że jeżeli ktoś przyjmie inny punkt widzenia, „nie będzie odbierał swego oporu przeciwko przyjęciu zaproszenia, a także swoich nieprzyjemnych uczuć, co do jego przyjęcia jako jedynie przykrego doświadczenia, lecz po prostu jako emocjonalne wyrażenie myśli, że akceptacja byłaby czymś złym”. Williams idzie dalej, stwierdzając: „Ponieważ nasz stosunek moralny do świata jest częściowo wytworem takich uczuć oraz poprzez poczucie, na co możemy lub nie możemy się »zgodzić«, potraktowanie owych uczuć w sposób czysto utylitarystyczny jako wydarzeń zachodzących poza moralną tożsamością jednostki oznacza utratę poczucia własnej integralności moralnej; jest utratą, w sensie najbardziej dosłownym, własnej integralności”.

Odpowiedź ta rzeczywiście ma sens, lecz także poważne ograniczenia. Po pierwsze, nie pokazuje ona, że *utilitarysta*, który w ten sposób odnosi się do swoich uczuć, utracił swoją tożsamość. Może on zgodzić się z tym, że jego moralność opiera się w pewnym stopniu na takich uczuciach, ale jednocześnie doda, że kiedy przygląda się im bliżej, widzi, iż nie sposób ich ująć w spójną całość. Wydaje mu się więc całkiem prawomocne, aby pominać niektóre spośród nich jako swego rodzaju anomalie. Kiedy słyszę o eksperymentach medycznych przeprowadzanych na zwierzętach, mogę istotnie odczuwać silną odrazę wobec wiwisekcji. Jeżeli jednak pomyślę przez chwilę o znaczeniu takich eksperymentów dla badań medycznych, uczucie to może się znaleźć w konflikcie z innymi uczuciami. Wca-

le nie tracę integralności, dochodząc do wniosku, że moja pierwsza reakcja była przesadna.

Drugim ograniczeniem odpowiedzi Williamsa jest to, iż zakłada ona, że można z łatwością odróżnić uczucia moralne od innych. Nie jest to jednak jasne. Wspomniany wcześniej ateista ma z pewnością rację nie przywiązując żadnego istotnego znaczenia do odczuwanego przezeń poczucia winy w sytuacji, gdy nie idzie do kościoła. Jednakże owo poczucie winy może wcale nie różnić się pod względem fenomenologicznym od uczucia człowieka, którego cała moralność koncentruje się wokół religii.

Końcowa wątpliwość w sprawie zasady Sołżenicyna dotyczy tego, iż zakłada ona zwyczajową, lecz kontrowersyjną doktrynę o różnicy moralnej pomiędzy działaniem i zaniechaniem. Zgodnie z tą doktryną, jeżeli stojąc wobec wyboru pomiędzy umyślnym działaniem i umyślnym zaniechaniem, zdecydowałem się na działanie o przewidywalnych złych skutkach, jest to czyn moralnie gorszy niż zaniechanie, które ma równie przewidywalne złe skutki. Jeśli pozostawimy na uboczu sprawę liczb, to z zasady Sołżenicyna wynika, iż byłoby dla mnie znacznie gorzej zastrzelić Indianina, niż z rozmysłem odrzucić propozycję, przewidując, że nieuniknionym skutkiem tego będzie to, iż jakiś żołnierz zastrzeli tego samego Indianina. Bliższa analiza argumentów wysuwanych zwykle na poparcie tej doktryny mogłaby przyczynić się do wzrostu naszego sceptycyzmu w stosunku do zasady tak blisko z nią związanej.

(Krytyka posesywnej postawy wobec własnej cnoty stanowi morał przedstawionej w *Braciach Karamazow* opowieści o staruszce i cebuli. Po pełnym zła życiu staruszka znalazła się w ognistym jeziorze. Bóg usłyszał jednak o jedynym jej dobrym uczynku: dała ona kiedyś cebulę ze swego ogrodu żebrakowi. Rzekł więc Bóg do jej anioła stróża, iżby wyciągnął do niej cebulę, by mogła ją uchwycić tak, by mógł on przeciągnąć ją z jeziora do raj. Anioł wyciągał ją właśnie, gdy inni grzesznicy pochwycili ją pragnąc wraz z nią trafić do raj. Kobieta kopnięciami odtrącała ich mówiąc: „To ja jestem wyciągana, nie wy. To moja cebula, a nie wasza”. Kiedy jednak wypowiedziała te słowa, cebula zerwała się i kobieta na powrót wpadła do jeziora).

## 12. Ocena działań i ocena ludzi

Nasza skłonność, by dokonywać kwestionowanego przeze mnie wyboru (tzn. stawiać wyżej zasadę Sołżenicyna niż ścisły konsekwencjalizm), częściowo wynika zapewne z naszej tendencji do mylenia oceny działań z oceną ludzi. Powinniśmy wyraźnie odróżniać stanowisko człowieka, który wybiera pomiędzy różnymi kierunkami postępowania od stanowiska kogoś, kto jest krytykiem moralnym lub sędzią wypowiadającym się na temat moralnej jakości charakteru ludzi.

Żywione przez ludzi poglądy moralne mogą skłaniać ich do dokonywania czynów wzbudzających nasz podziw, obojętnie czy wypływają one z posłuszeństwa wobec zakazów absolutnych, czy też z zasady Sołżenicyna. Postępowanie

Sołżenicyna w Rosji jest tego dowodem. Być może bardziej wyrachowana moralność ścisłego konsekwencjalisty nie byłaby tak imponującym manifestem niezależności i odwagi. (*Być może nie byłaby*: ponieważ jest w tym wypadku paradoksem, iż własny przykład Sołżenicyna spowodował w Rosji coś, czego niepodobna policzyć i co, określając to w terminach konsekwencjalistycznych, było bez wątpienia warte podjętego ryzyka. Nawet w naszym społeczeństwie, w którym kary są znacznie bardziej łagodne, akty moralnej niezależności pozwalają stworzyć klimat, w którym słabną naciski społeczne i gdzie z odpowiednim brakiem szacunku traktuje się poglądy tych, którzy mają władzę lub są strażnikami doktryny).

Ponieważ często podziwiamy charakter moralny ludzi naśladowujących Sołżenicyna, łatwo ulegamy myśleniu, że ich postępowanie jest równie słuszne. Nie ma tu jednak żadnej równoważności. O ile nie jesteśmy wąsko myślącymi bigotami, niejednokrotnie podziwiamy właściwości moralne ludzi postępujących zgodnie z różnego rodzaju poglądami: nie wynika jednak z tego, że jeśli musimy jakoś postąpić, to powinniśmy postępować zgodnie ze wszystkimi tymi poglądami lub niektórymi z nich. Konkluzja tego jest oczywista – możemy niekiedy kwestionować dany pogląd, podziwiając jednocześnie ludzi, którzy się nim kierują. Bywa tak, że niechęć do odrzucenia zasady Sołżenicyna bierze się z lekceważenia tej właśnie oczywistości.

Czyż nie byłoby czymś osobliwym, gdybyśmy stwierdzili, że podziwiamy charakter tych, którzy akceptują zasadę Sołżenicyna, cytując tuż przed tym historię starej kobiety i cebuli?

Powinniśmy z jednej strony odróżniać w tym wypadku godne podziwu cechy charakteru oraz te zasady postępowania, które przypisują przesadną wagę posiadaniu tych cech przez inne osoby. Ktoś, kto postępuje zgodnie z zasadą Sołżenicyna, może przejawiać takie cechy jak uczciwość, lojalność lub odrazę wobec zabijania i krzywdzenia ludzi. Są to wszystko cechy, których istnienie jest, biorąc pod uwagę sumę ich konsekwencji, niezwykle pożyteczne. Konsekwencjalista ma wszelkie powody, by zachęcać do ich uznania. (Jest to jednak punkt, w którym skrajni konsekwencjaliści posuwają się niekiedy do przesady, gdy błędnie twierdzą, iż podziwiamy te cechy, ponieważ przyczyniają się one do pomyślności społecznej). Możemy podziwiać owe cechy, myśląc jednocześnie, że niekiedy prowadzą one do niewłaściwych decyzji, tak jak wtedy, gdyby bohater przykładu Williama postanowił nie zastrzelić Indianina. Gdyby, wyjaśniając swoją decyzję, powiedział on: „Nie mogę po prostu zmusić się to tego”, ujrzelibyśmy wówczas wspaniałą cechę charakteru, która ma nad nim zbyt silną władzę. Gdyby jednak rzekł: „Zanim przyjechałem do Ameryki Południowej, przeczytałem interesujący artykuł Bernarda Williama, rozumiem więc, że powinienem zachować swoją integralność nawet za cenę dziewiętnastu istnień”, znajduje wówczas zastosowanie argument cebuli.

### 13. *Moralność ezoteryczna*

Można by dowodzić, że bronione w tym miejscu stanowisko konsekwencjalistyczne wobec tych kwestii jest w pewnej mierze niespójne, ponieważ gdyby się szeroko upowszechniło, miałyby to fatalne (w sensie konsekwencjalistycznym) skutki. (Jonathan Harrison rozważając te kwestie, rzekł: „Jeśli jakaś zasada ma być zasadą moralną, to musi być powszechnie przyjęta i powszechnie stosowana”). Stanowisko konsekwencjalistyczne pozwala, aby decyzje takie jak to, czy powinniśmy głosować, czy też nie głosować lub też czy należy pracować dla przemysłu broni chemicznej, były przede wszystkim podejmowane na podstawie subtelnej analizy ich konsekwencji, a nie przez odwołanie się do prostych i jasnych reguł. Ale większość ludzi nie myśli zbyt subtelnie i nadto skłonna jest ulegać interesowi własnemu. Gdyby zatem poglądy konsekwencjalistyczne zostałyby powszechnie przyjęte, doprowadziłyby to do katastrofy. Nie można by np. przeprowadzić wyborów. A gdyby do tego nie doszło, to decyzje te byłyby podejmowane przez osoby, które ani nie byłyby konsekwencjalistami, ani też nie grzeszyły inteligencją.

Można by na to odrzec, że stanowisko konsekwencjalistyczne wymaga od nas, abyśmy powiedzieli ludziom o spiralach. Kiedy wypływająca z subtelnych racji utylitarystycznych odmowa udziału w głosowaniu zacznie się upowszechniać, dostrzegą to inteligentni utylitarysty. Zrewidują wówczas swe oceny dotyczące prawdopodobieństwa wygrania przez swoją partię nieznaczną większością głosów i rozważą także możliwość przyczynienia się do rozpoczęcia spirali przeciwnej. Tendencja, aby nie głosować, będzie w pewnej mierze podlegała automatycznej korekcie.

Inna możliwa odpowiedź to stwierdzenie, że ludzie wcale nie są tak ciemni, jak to sugerują krytycy. Wcale nie trzeba być szczególnie inteligentną osobą, aby zrozumieć istotę zasady podzielności. Widziałem niedawno nawołujący do czystości plakat, na którym widniały opadające wielkimi płatami kawałki papieru i każdy z nich miał dymek z napisem: „Sam przez się nie spowoduję żadnej różnicy”. Nawet ludzie, którzy niewiele mają wspólnego z filozofią, zrozumieli w czym rzecz.

Niezależnie jednak od tych kwestii istnieje znacznie ważniejsza odpowiedź. Moralność nie jest wewnętrznie sprzeczna. Gdyby tak było, to nie należałoby jej wówczas propagować. Mogę konsekwentnie zdecydować się na pewną moralność, która m.in. nakłada na mnie obowiązek, aby praktykować ją tajnie. Prawdą jest, że gdyby przeważająca część moralności miała taki ezoteryczny charakter, zacząłbym odczuwać negatywne konsekwencje oszukiwania innych. Jeśli jednak przypadków, w których można by usprawiedliwić oszustwo, nie będzie zbyt wiele (a tak właśnie myślę), mogę je tolerancyjnie uwzględnić w moim rachunku konsekwencji.

Sidgwick wyraził istotę sprawy w osobliwym zdaniu: „Tak więc wniosek utylitarystów, jeśli wyrazić go ściśle, będzie brzmiał następująco: samo przekonanie,



że sekretność może sprawić, iż dany czyn staje się słuszny, co w przeciwnym razie nie miałyby miejsca, powinno być odpowiednio utrzymywane w sekrecie; podobnie też wydaje się użyteczne, aby samo przeświadczenie, iż doktryna ezoterycznej moralności jest użyteczna, było utrzymywane w tajemnicy”. Sidgwick właściwie zagrzebał to zdanie na stronie 490 swoich *The Methods of Ethics*.

#### 14. Wnioski

Podsumujmy główne punkty wyводу:

(A) Argument, iż dane postępowanie nie będzie miało większego znaczenia:

(i) argument ten nie wytrzymuje krytyki, gdy odwołuje się do złudzenia rozmiarów.

(ii) argument ten upada, gdy odwołuje się do zasady podzielności.

(B) Argument, iż dane postępowanie nie będzie miało żadnego znaczenia:

(i) nie da się uchylić przez odwołanie do testu uogólnienia,

(ii) nie da się uchylić przez odwołanie do sprawiedliwości,

(iii) czasami nie wytrzymuje krytyki, gdy uwzględnimy możliwość alternatywnego postępowania, skutków ubocznych oraz spiral. I:

(iv) gdy skutki uboczne nie wystarczają, aby uchylić argument, iż dane postępowanie nie będzie miało żadnego znaczenia, należy się z tym pogodzić i nie poszukiwać absolutnych zakazów lub przyjmować zasadę Solżenicyna.

(v) W przypadkach, gdy argument ten jest akceptowany, nie powinno to być niekiedy ogłaszane drukiem.

(Podążając śladami Sidgwicka, ukrywam tę ostatnią konkluzję na końcu artykułu).

Przekład zbiorowy pod red. Zbigniewa Szawarskiego

#### Literatura

Gertrude Ezorsky, *A Defence of Rule Utilitarianism Against David Lyons who insists on Tying it to Act Utilitarianism, Plus a Brand New Way of Checking Out General Utilitarian Properties*, *Journal of Philosophy* 1968.

Jonathan Harrison, *Utilitarianism, Universalisation and Our Duty to be Just*. *Proceedings of Aristotelian Society*, 1952–3.

D.H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism*, Oxford 1967.

David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1965, zwłaszcza s. 89, oraz rozdz. 5, część A.

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7<sup>th</sup> ed. London 1907.

Peter Singer, *Is Act-Utilitarianism Self-Defeating?* *Philosophical Review* 1972.

Jordan Howard Sobel, *Utilitarianism: Simple and General*, Inquiry 1970.

Alexander Solzhenitsyn, 'One word of Truth...' London 1972.

Bernard Williams, *A Critique of Utilitarianism*, w: J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge 1973.

#### "IT MAKES NO DIFFERENCE WHETHER I DO THIS OR THAT"

This is an analysis of two kinds of arguments: "My doing this makes a small difference", and "My doing of this makes no difference at all". The author concludes that the argument from insignificant difference fails where it depends on the size illusion, and fails where it depends on ignoring the principle of divisibility. On the other hand, the argument from no difference: (1) is not defeated by the generalization test; (2) is not defeated by an appeal to justice; (3) often is defeated by consideration of alternatives and side effects, especially spirals. And, (4) where side effects are inadequate to defeat the argument from no difference, this should then be accepted in preference to looking for absolute prohibitions or adopting the Solzhenitsyn principle; and (5) in cases, where the argument from no difference is accepted, the fact sometimes should not be publicized.