

RICHARD M. HARE

## Sprawiedliwość i równość

Zdecydowałem się pisać o sprawiedliwości z kilku powodów. Po pierwsze — najogólniej rzecz biorąc — teoria etyczna winna być stosowana do rozwiązywania problemów praktycznych, aby udoskonalić samą teorię i by zarazem za jej pomocą wyjaśnić pewne kwestie praktyczne, wśród których problem sprawiedliwości należy z pewnością do najważniejszych. Po wtóre, doniosłość tych problemów jest szczególnie widoczna, gdy wziąć pod uwagę częstość, z jaką przywoływane są sprawiedliwość oraz ideały pokrewne w dyskusjach o problemach politycznych czy ekonomicznych (np. o płacach). Jeżeli nie wiemy, co znaczy „sprawiedliwy” bądź co rozstrzyga problemy, w które zostały uwikłane te pojęcia (a nie sądzę, że ja to wiem), to niewielkie mamy szanse, by rozwiązać te tak bardzo trudne problemy moralne. Po trzecie, utrzymuję pewne poglądy o rozumowaniu moralnym, które są co najmniej znacznie zbliżone do utylitaryzmu; a powszechnie sądzi się, że istnieje swego rodzaju przeciwieństwo między sprawiedliwością a pożytkiem czy też — jak bywa to niekiedy nazywane — użytecznością. Dlatego też mam szczególny powód, by rozważyć te kwestie.

Rozpocznijmy od Arystotelesa, który uczynił dobry początek wydzielając różne rodzaje sprawiedliwości czy też różne znaczenia słowa „sprawiedliwość”. Jako pierwszy wyróżnił on ogólne znaczenie tego słowa, używane zwłaszcza przez Platona: znaczenie, w którym sprawiedliwość to tyle, co cnota w ogóle, w tej mierze, w jakiej dotyczy ona naszych stosunków z innymi ludźmi. Zastrzeżenie to przypomina nam, że nie jest to najogólniejsze z możliwych znaczeń. Słowo greckie zostało przetłumaczone na łacińskie *justus* i stąd angielskie *just*. W łacinie zaś *Wulgaty* jest ono najogólniejszym terminem moralnego polecenia. *Justorum animae* — dusze sprawiedliwych, którzy są w ręku Boga — nie są tak nazywane jedynie z racji ich dobrych uczynków wobec innych ludzi, lecz także dzięki ich prawości pod innymi względami — tj. dzięki ich

bezwzględnemu posłuszeństwu woli Boga. Dlatego też w tłumaczeniu Tate'a i Brody'ego słowa Psalmu 34 brzmią następująco: „The hosts of God encamp around the dwellings of the just”<sup>1</sup>. Ten bardzo ogólny sens przetrwał we współczesnym języku angielskim, przyczyniając się do nieporozumień między filozofami. Jedną z przyczyn owych nieporozumień jest to, że w jednym z mniej ogólnych znaczeń słowa „sprawiedliwy” (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu) sąd, że jakiś czyn jest niesprawiedliwy, może być względnie łatwo uchylony, gdy przeciwstawi mu się inne względy moralne („niesprawiedliwy, ale słuszny jako akt miłosierdzia”, „niesprawiedliwy, ale słuszny, ponieważ konieczny do uniknięcia straszliwej katastrofy”). O wiele trudniej przeprowadzić taki zabieg w przypadku sądów stwierdzających, że jakiś czyn jest niesprawiedliwy w sensie ogólnym, w którym słowo to oznacza tyle, co „niesłuszny”. Zwolennicy zasady *fiat iustitia ruat caelum* rzadko ujawniają, czy wypowiadając słowa „Niech dokona się sprawiedliwość, choćby miały zawalić się niebiosy”, posługują się mniej czy bardziej ogólnym znaczeniem słowa „sprawiedliwość”. Tak więc wykorzystując fakt, iż „sprawiedliwości” w znaczeniu ogólnym nie da się uchylić poprzez wskazanie jakichkolwiek innych względów moralnych, głoszą nienaruszalną świętość sądów, w których użyto jeden z mniej ogólnych sensów. Musi być słuszne uczynienie rzeczy sprawiedliwej (czymkolwiek by ona była) w sensie (jeśli jest taki sens), w którym „sprawiedliwy” znaczy „słuszny”. W tym sensie, gdyby było słuszne spowodować upadek niebios, a zatem postąpić sprawiedliwie w sensie ogólnym, byłoby to oczywiście słuszne; ale wolno nam przecież wziąć pod uwagę — rozważając, czy byłoby to rzeczą słuszną — fakt, że niebiosy zawałały się (że spowodowanie upadku niebios byłoby jedną z rzeczy, którą uczynilibyśmy, gdybyśmy dokonali rozważanego czynu). Z drugiej strony, gdyby było to po prostu sprawiedliwe w jednym z mniej ogólnych sensów, moglibyśmy twierdzić, że chociaż sprawiedliwe, nie było to słuszne, bo nie byłoby rzeczą słuszną powodować upadek niebios po to jedynie, by osiągnąć sprawiedliwość w owym bardziej ograniczonym sensie. Może należałoby poczynić pewne ustępstwa dla miłosierdzia czy po prostu zdrowego rozsądku.

Arystoteles wyróżnia dalej dwa rodzaje sprawiedliwości w węższym czy też bardziej szczególnym znaczeniu i nazywa je sprawiedliwością retrybucyjną i dystrybucyjną. Dotyczą one odpowiednio wymiaru kar i nagród za złe lub dobre postępowanie oraz podziału dóbr lub ich przeciwieństw między zainteresowane strony. Pominę tu szczegóły i dalsze

<sup>1</sup> W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia zdanie to brzmi następująco: „Anioł Pana zakłada obóz warowny wokół bojących się jego i ocala ich” (Psalm 33 [34], 8) (przyp. tłum.).

klasyfikacje w koncepcji Arystotelesa. Jest sprawą niezwykle ważną, czy oba te rodzaje sprawiedliwości dadzą się sprowadzić do tego samego pnia. John Rawls na przykład, który opublikował niedawno głośną książkę o sprawiedliwości, sądzi, że tak. Podobnie i ja myślę. Posługując się wyrażeniem *justice as fairness*<sup>2</sup>, wykazuje on, że wszystkie rodzaje sprawiedliwości dadzą się sprowadzić do sprawiedliwości dystrybtywnej, która z kolei opiera się na sprawiedliwości proceduralnej w dystrybucji — tzn. na przyjęciu sprawiedliwych zasad podziału.

Wygląda to u Rawlsa następująco: znajdujące się w „sytuacji wyjściowej” strony, dzięki proponowanej przez Rawlsa „zasłonie niewiedzy”, nie wiedzą, jaka będzie ich sytuacja w świecie, w którym mają żyć; nie mogą przeto ustanawiać takich zasad sprawiedliwości, które odpowiadałyby ich własnym, indywidualnym interesom. Zagwarantowana jest w ten sposób bezstronność — bardzo ważny składnik sprawiedliwości. Dlatego też zasady rządzące z a r a z e m dystrybucją bogactw, urzędów i innych dóbr o r a z przyznawaniem nagród i kar (a także wszelkimi innymi rzeczami podlegającymi zasadom sprawiedliwości) będą wobec jednostek bezstronne i w tym sensie sprawiedliwe. Że jest to sprowadzenie sprawiedliwości retrybtywnej do sprawiedliwości proceduralnej za pośrednictwem sprawiedliwości dystrybtywnej, łatwo można zauważyć, jeśli rozważy się przypadek przestępcy stojącego przed sądem (przypadek, który — jak przypuszczano — miał stanowić pewną trudność także dla mnie, mimo że — jak sądzę — potraktowałem go wyczerpująco we *Freedom and Reason*).

Według Rawlsa, sędzia, który skazuje przestępcę, mógłby się bronić przeciwko zarzutowi niesprawiedliwości, mówiąc, że przestrzegał lojalnie tych zasad sprawiedliwości, które byłyby przyjęte w sytuacji wyjściowej. Jakie byłyby to zasady — to bez wątpienia sprawa wielu dyskusji. Mój własny pogląd jest pod względem właściwości formalnych niezmiernie podobny do koncepcji Rawlsa. Sędzia może — jak sądzę — tak samo powiedzieć, że gdy zadaje sobie pytanie, jakie uniwersalne zasady preskryptywne gotów jest przyjmować w sytuacjach podobnych do tej, w której się znajduje, i gdy rozważa przykłady logicznie możliwych sytuacji identycznych, w których zajmuje *on* na przemian stanowisko sędziego, przestępcy oraz tych wszystkich, którzy odczuwają skutki wymiaru prawa, na mocy którego skazuje on przestępcę, włączając w to oczywiście potencjalne ofiary przyszłych przestępstw — może

<sup>2</sup> W teorii Rawlsa zasady sprawiedliwości są *fair*, jeśli zostały wybrane racjonalnie i swobodnie w sytuacji hipotetycznej równości przy założeniu, że osoby ustalające owe zasady znajdują się za „zasłoną niewiedzy”, tzn. nie wiedzą nic o swojej pozycji społecznej i klasowej ani też o przysługującej im inteligencji i innych dyspozycjach intelektualnych, emocjonalnych i fizycznych. Por. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972, s. 11 i n. (przyp. tłum.).

on wówczas powiedzieć, że gdy zadaje sobie to pytanie, to nie ma wątpliwości, że zasady, które gotów jest uznać, obejmują także tę zasadę, która nakazuje mu wydać taki a taki wyrok zgodnie z obowiązującym prawem.

Obie te teorie przyjmują, że sprawiedliwość retrybucyjna może być sprowadzona do sprawiedliwości dystrybucyjnej. U Rawlsa przyjmuje się takie zasady sprawiedliwości, które sprawiedliwie rozdzielają między zainteresowane strony zarówno dobre, jak i złe konsekwencje istnienia lub też braku jakiegoś obowiązującego prawa kryminalnego. W mojej teorii jest podobnie; bezstronność wynikająca z warunku uogólnienia wypowiedzianych zaleceń skłania sędziego, by powiedział to, co mówi; tu także mamy do czynienia z dystrybucją dobrych i złych konsekwencji między zainteresowane strony. Gdyby sędzia uwolnił przestępcę, nie byłoby to oczywiście sprawiedliwe wobec tych wszystkich, których okradziono. Konkluduję więc, że można sprowadzić sprawiedliwość retrybucyjną do dystrybucyjnej i że przeto będziemy mogli uczynić to, czego się od nas oczekuje, jeśli potrafimy przedstawić adekwatną teorię sprawiedliwości dystrybucyjnej.

Musimy teraz wprowadzić dalsze rozróżnienie. Dotychczas posługiwałem się (i skłonny byłbym twierdzić, że Rawls czyni to samo) formalnym pojęciem bezstronności w powiązaniu z formalnym pojęciem zalecania; u Rawlsa mowa jest o wyborze zasad, które miałyby rządzić zachowaniem (to też jest zalecanie). Wyłania się teraz istotna kwestia, która zdaje się dzielić piszących na ten temat filozofów: czy rzeczywiście, pragnąc zbudować adekwatną teorię sprawiedliwości dystrybucyjnej, potrzebujemy czegoś więcej aniżeli owych pojęć formalnych? Wiele osób sądzi, że to, co nazywane jest „sprawiedliwością formalną”, nie wystarcza, by zagwarantować rzeczywistą (*substantial*) sprawiedliwość podziału. Łatwo zauważyć, do czego one zmierzają, rozważwszy problem, czy i w jakim sensie sprawiedliwość wymaga równości w dystrybucji. Często słyszy się narzekania, że jakiś podział jest niesprawiedliwy, ponieważ jest nierówny. Wygląda to więc, jak gdyby substancjalna zasada, że dobra powinny być rozdzielane równo, z braku racji na rzecz przeciwnego stanowiska, kształtowała część właściwej pewnym osobom koncepcji sprawiedliwości. Mimo to — dowodzi się — owa substancjalna zasada nie może być przyjęta jedynie na podstawie wspomnianych przez nas pojęć formalnych. Niejednokrotnie podaje się przy tym następujący przykład: rozważmy dwa możliwe podziały pewnego skończonego zbioru dóbr; w pierwszym przypadku dobra są rozdzielone równo, w drugim zaś — kilkoro odbiorców posiada niemal wszystkie dobra, pozostałym natomiast przypada niewielka reszta. Nie bez powodu powiada się, że pierwszy podział jest sprawiedliwy, a drugi

niesprawiedliwy. Ale równie dobrze można twierdzić, że sama bezstronność nie wystarczy, by przekonać nas, że powinniśmy dzielić dobra równo.

Zbadajmy bliżej ten postulat i przemawiające za nim racje. Mam na myśli dwie możliwe racje. Pierwsza polega na okazaniu, że każdy z odbiorców ma pewne cechy szczególne, którymi różni się od wszystkich innych. Możliwe są zatem zasady, które formalnie są całkowicie bezstronne, lecz które dyskryminują pewnych recypientów w sposób, który uderza nas jako arbitralny i niesprawiedliwy. Na przykład zasada, że 10% populacji z najdłuższymi stopami powinno otrzymać pozostałe bogactwo, jeśli reszta populacji otrzymała tyle, by uchroniło ją to przed zagłodzeniem, zostanie potraktowana przez większość z nas jako arbitralna i niesprawiedliwa; podobnie jest z zasadami, że rudzi lub biali winni mieć podobne przywileje (mimo że wielu osobom ta ostatnia zasada wydaje się całkowicie sprawiedliwa).

Racja ta nie jest jednak wystarczająca i ważne jest, byśmy rozumieli, dlaczego. Zwięzłe wyjaśnienie znajduje się na s. 106 mojej *Freedom and Reason*: nie uchroniło to jednak Rawlsa od błędu popełnianego nagminnie zarówno przed, jak i po opublikowaniu mojej książki. Sądzi się na ogół, że przedstawiony przeze mnie argument, który pozwala nam poradzić sobie z kimś, kto domaga się pewnych przywilejów tylko na tej podstawie, że jest kimś (tzn. że jest on tym właśnie, a nie innym indywiduum), może być również użyty przeciwko temu, kto domaga się pewnych przywilejów z racji własności przysługujących jemu, a nie przysługujących innym. Tak jednak nie jest. Argument ten ma wykazać, że bycie tym oto kimś (*he-ness*) nie jest własnością uniwersalną i wobec tego, biorąc pod uwagę logiczne właściwości terminów moralnych, nie może jako takie stanowić racji na rzecz moralnej odmienności przypadków. Zwyczajne zastosowanie zasady uogólnialności w celu obalenia egoizmu i podobnych doń błędów nie odnosi się zupełnie do osoby, która domaga się pewnych przywilejów, ponieważ przysługują jej swoiste uniwersalne własności. Osoba ta, formalnie rzecz biorąc, w pełni zasługuje na poważanie. Nie popełniła ona żadnego błędu logicznego.

Zazwyczaj powiada się w tym punkcie, że pragnąc poradzić sobie z takim człowiekiem, powinniśmy wiedzieć, jak odróżniać własności moralnie znaczące od innych własności. Poniekąd jest to prawda. Ale dla wielu filozofów poszukiwanie owych prawideł moralnej doniosłości okazało się przysłowiową wyprawą z motyką na słońce. Mam nadzieję, że kiedyś będę mógł rozważyć to bardziej szczegółowo. Na razie jednak przytoczę po prostu moje własne rozwiązanie. Nie akceptujemy zasady, że mniejszość z niewymiarowymi stopami może wyzyskiwać większość

z normalnymi stopami, ponieważ jest logicznie możliwe, że my sami moglibyśmy mieć taki bądź inny rozmiar stóp. Dlatego też jesteśmy przeciwni zasadzie pozwalającej, by ludzie z niewymiarowymi stopami wykazywali nas w sytuacji, w której mamy normalne stopy. „Warunek uogólnialności skiania nas, by traktować jako moralnie znaczące tylko te własności, które skłonni bylibyśmy traktować jako takie, bez względu na to, czy przysługują nam one, czy nie.”

Pierwszy argument przeciwko bezstronności jako wystarczającemu warunkowi sprawiedliwości jest więc złym argumentem. Formalny warunek bezstronności dostarcza nam w istocie racji dla potępienia rasizmu i innych podobnych przejawów dyskryminacji. Znacznie mocniejszy jest drugi argument. Polega on na wykazaniu, że bez względu na uzasadnienie nierówności można sobie wyobrazić dwa podziały, z których jeden jest mniej lub bardziej równy, a drugi jawnie nierówny. Wiele osób powie, że drugi podział jest niesprawiedliwy, mimo że gwarantowana przez oba podziały suma użyteczności jest taka sama. Używam w tym wypadku trochę niejasnego słowa „użyteczność” zamiast „bogactwo”, którym posługiwałem się poprzednio, a to z następującego powodu. Oto istnieje znana zasada, zwana zasadą malejącej użyteczności krańcowej. Dotyczy ona oczywiście pieniędzy i prawdopodobnie wszelkiego rodzaju dóbr. Zasada ta powiada, że im więcej ktoś posiada danych rzeczy, powyżej pewnego punktu, tym mniej dobra przysparza się mu, dodając jedną jednostkę owych rzeczy. Tak więc milioner o wiele mniej zmartwi się utratą funta niż ja; ja z kolei o wiele mniej niż jakiś biedak.

Gdybyśmy więc sformułowali dyskutowane podziały w terminach bogactwa, które można by rozumieć jako pieniądze lub przynajmniej jako pewne dobra materialne, to popadlibyśmy w następujące trudności: równy podział miałby przewagę nad nierównym podziałem tej samej ilości pieniędzy lub innych dóbr przez to, że ci, którzy w nierównym podziale mają więcej, zyskaliby teraz mniej z należnej im nadwyżki niż ci, którzy teraz mają mniej, gdyby ową nadwyżkę podzielić między nich tak, by osiągnąć równość. Wynika to z zasady malejącej użyteczności krańcowej, przyjąwszy pewne naturalne założenia dotyczące punktu, w którym zaczyna ona działać. Jest to bardzo ważny fakt, do którego będziemy musieli powrócić; nie ma on jednak żadnego znaczenia dla naszego argumentu. Istota bowiem tego argumentu polega na tym, iż równa lub nierówna dystrybucja tej samej ilości użyteczności (nie pieniędzy ani też innych dóbr) będzie dla utilitarysty miała tę samą wartość; dlatego też sądzi się, iż wystarcza to, by okazać, że teorie utilitarystyczne nie wymagają sprawiedliwości podziału.

Należy teraz rozważyć, czy zwykła formalna bezstronność, taka, jaką zapewnia system Rawlsa czy też mój, bardziej przyczynia się do osiągnięcia

nięcia sprawiedliwości, niż było to w przypadku utylitaryzmu. Myślę, iż należy odpowiedzieć, że bezpośrednio nie przyczynia się, ale że obie te teorie oraz utylitaryzm — jak się okaże — mogą uporać się z tym pośrednio. Wyjaśnię najpierw, dlaczego nie da się tego osiągnąć bezpośrednio. Bezstronność formalna wymaga od nas jedynie, byśmy jednakowo traktowali jednakowe interesy. Wyobraźmy sobie teraz sytuację, w której użyteczności (podkreślam — nie pieniądze ani też inne dobra) są równo rozdzielone. Wyobraźmy sobie dalej, że moglibyśmy zmienić tę sytuację, odbierając wszystkim, z wyjątkiem jednej osoby, przysługujące im użyteczności i przeznaczając je na rzecz tej osoby; suma otrzymanych przez nią użyteczności byłaby równa sumie użyteczności odebranych innym. Wyobraźmy sobie dla uproszczenia przypadek, w którym wyjątkowo użyteczność pozostaje w relacji linearnej do bogactwa wyrażanego w pieniądzu, tak że nie działa zasada malejącej użyteczności krańcowej. Każdemu, z wyjątkiem jednej osoby, odbieramy po jednej złotówce; utrata siły nabywczej jest tak znikoma, że prawie niezauważalna, dlatego też posiadana przez każdego z nich użyteczność niewiele się zmniejsza. Jeśli jednak uzyskaną w ten sposób sumę pieniędzy podarujemy jednemu człowiekowi, może on spędzić za to wakacje w Costa Brava, co sprawi mu tyle przyjemności, że uzyskana przezeń użyteczność jest równa sumie niewielkich strat poniesionych przez innych. Wielu powie, że było to niesprawiedliwe. Lecz byliśmy przecież, w wymaganym rozumieniu, bezstronni wobec równych interesów wszystkich stron; traktowaliśmy jako jednakowo wartościowy lub bezwartościowy równy dostęp lub utratę użyteczności przez którąkolwiek ze stron. Przyjęliśmy bowiem założenie, że odebranie jednej złotówki komuś, kto reprezentuje stronę nieuprzywilejowaną, pozbawia go dokładnie tyle samo korzyści, ile przysparza stronie uprzywilejowanej. Jeśli mamy być całkowicie bezstronni, musimy traktować jako rzecz całkowicie nieistotną, k o m u przypadnie w udziale owa złotówka lub dostęp do użyteczności. Dlatego też, jak na razie, nie ma co wybierać między naszym pierwotnym równym a późniejszym zdecydowanie nierównym podziałem, w którym każdy zostaje pozbawiony jednej złotówki po to, aby zapewnić jednej osobie wakacje na Costa Brava. Jasne jest więc, dlaczego niektórzy powiadają, że bezstronność nie wystarczy, by zagwarantować sprawiedliwość społeczną.

Ludzie ci sądzą, że powinniśmy dysponować pewną zasadą stwierdzającą, iż jest rzeczą niesprawiedliwą dawać komuś więcej w sytuacji, gdy ma on i tak więcej niż inni. Jest to rodzaj zasady egalitarystycznej. Ale nie jestem jednak pewny, czy jakikolwiek argument formalny może dostarczyć takiej zasady. Egalitarystyczne zasady sprawiedliwości są jedynie jednymi z możliwych zasad sprawiedliwości i jak na razie

jest sprawą otwartą, czy winny one być przedkładane nad alternatywne zasady nieegalitarystyczne. W tym punkcie niektórzy filozofowie skłonni będą wkroczyć ze swoimi intuicjami i powiedzą nam, że pewne podziały są w sposób oczywisty bardziej sprawiedliwe albo że po namyśle każdy przyzna, iż tak właśnie jest. Winien się wyrzec tego sposobu argumentowania każdy, kto pragnie racjonalnie uzasadniać swoje sądy moralne. Intuicje niczego nie dowodzą. Niczego też nie dowodzi powszechna zgoda. Oczekujemy argumentów i rzadko otrzymujemy je w tej dziedzinie.

Nie należy jednak przedwcześnie rezygnować z poszukiwań. Zwolennik teorii utilitarystycznej albo formalistycznej, jak moja, ma jeszcze pewne możliwości. \* Załóżmy, że dyskutujemy nie o tym, jakie zasady dystrybucji są najbardziej sprawiedliwe, lecz jakie zasady dystrybucji, jeśliby zostały uznane za sprawiedliwe przez dane społeczeństwo, przyczyniłyby się najbardziej do zaspokojenia interesów ludzi żyjących w tym społeczeństwie. \* Pamiętajmy przy tym, że wszystkie te interesy winny być traktowane jako równoważne. Ktoś mógłby zarzucić, że nie odpowiadamy teraz na to samo pytanie, co poprzednio — i rzeczywiście jest to prawda. Spróbujmy jednak rozważyć przez moment drugą kwestię, a później na powrót zajmiemy się pierwszą.

Myślę, że jest rzeczą względnie jasną — jak poucza o tym historia — że w różnych społeczeństwach akceptowano różne zasady sprawiedliwości. Jak powiada Arystoteles: „wszyscy bowiem godzą się na to, że sprawiedliwy rozdział powinien być dokonywany ze względu na pewną wartość, tylko że nie wszyscy wymieniają tu tę samą wartość, lecz demokraci mówią o wolności, zwolennicy oligarchii o majątku lub o dobrym urodzeniu, arystokraci — o dzielności etycznej”<sup>3</sup>. Nie jest rzeczą trudną wyobrazić sobie społeczeństwa, w których uznano by za rzecz niesprawiedliwą, gdyby ktoś posiadał przywileje, które nie byłyby zarazem udziałem innych; albo społeczeństwa, w których uznano by za rzecz niesprawiedliwą, gdyby np. niewolnikowi przyznano przywileje zawarowane dla wolnego człowieka lub gdyby plebejusz miał taki dom, o który mógłby się ubiegać człowiek szlachetnie urodzony. Nawet demokraci Arystotelesa sądzili, że równe prawa przysługują tylko obywatelom, a nie niewolnikom. Platon zaś ubolewał, że demokracja „pewną równość rozdała i przydziela zarówno równym, jak i nierównym”<sup>4</sup>.

Musimy więc rozważyć, czy istnieją jakieś racje, które nakazywałyby przedkładać jedną postawę nad drugą. Istnieją rzeczywiście co najmniej

<sup>3</sup> *Etyka Nikomachejska*, 1131a25 (przekł. D. Gromskiej).

<sup>4</sup> *Państwo*, 558c (przekł. W. Witwickiego).

dwie dobre racje (obie dostępne zarówno dla zwolenników utylitaryzmu, jak i osób skłonnych akceptować moją teorię formalistyczną) na rzecz względnie równych podziałów, założywszy, że można je osiągnąć bez większego zmniejszenia przeznaczonej do podziału sumy dóbr. Pierwsza — to wspomniana już zasada malejącej użyteczności krańcowej. Jeśli, w uproszczeniu, przyjmiemy, że przedmiotem podziału są pieniądze, to jest na ogół prawdą, że zabierając pieniądze bogatemu i dając je biedakowi, przyczyniamy się do wzrostu użyteczności, a przez to lepiej służymy interesom ogółu, jako że biedak bardziej doceni otrzymaną sumę pieniędzy aniżeli człowiek bogaty.

Zasada ta wymaga jednak wielu zastrzeżeń, co sprawia, że nie wynikają z niej tak skrajne konsekwencje, jakie można by sobie z początku pomyśleć. Po pierwsze, biedak mógłby nie wykorzystać otrzymanych pieniędzy, by uzyskać dla siebie tę samą ilość użyteczności, którą uzyskalby człowiek bogaty; mógłby on np. wydać całą sumę na wódkę i wróciwszy do domu zbić żonę i całą rodzinę, a nazajutrz mieć straszliwego kaca. Założmy jednak, że możemy biedakowi nie tylko dać pieniądze, lecz również zapewnić mu wykształcenie, tak że wyda on pieniądze rozsądnie, albo też, co bardziej prawdopodobne, że wie on już, jak należy je wydać. Po wtóre, jeśli odbierzemy bogatemu pieniądze nielegalnie lub z pogwałceniem konstytucji czy też nawet w sposób niezgodny z przyjętym zwyczajem, będzie on zapewne żywił poczucie krzywdy (to zaś stanowi dodatkową nieużyteczność). A jeśli ma on nam bardzo za złe to, że tak mu czynimy, będzie się opierał, sprzymierzywszy się z podobnymi sobie; to zaś prowadzi wprost do wojny klasowej, co znów stanowi istotną nieużyteczność. Przyjmijmy jednak, że człowiek bogaty myśli kategoriami społecznymi i że wysuwane wobec niego w postaci podatku progresywnego roszczenia są takie, że skłonny jest on je uznać za sensowne. Można by mu wtedy zabrać całkiem sporo, nie powodując niepożądanych konsekwencji społecznych.

Po trzecie jednak, i najważniejsze, utrzymuje się — jak sądzę, z dużą słusnością — że potrzebny jest pewien stopień nierówności, ażeby skłonić ludzi, by w swej służbie społeczeństwu dawali z siebie jak najwięcej. Przykre to, ale jestem przekonany, że tak właśnie jest. Dopóki ludzie nie mają pewnego bodźca, by zdobyć się na maksimum wysiłku, nie uczynią tego; a niestety, dla większości perspektywa pomnożenia dóbr doczesnych jest ogromnym bodźcem, który niełatwo zastąpić. Mówi się, że ludzie nie tyle cenią same dobra, co raczej związaną z nimi pozycję i poważanie. Nie jest wykluczone, że to prawda. Nie ma to jednak żadnego wpływu na argument, o ile nie założy się, że może inaczej zdobyć pozycję czy poważanie. Możliwości takie istnieją, należy jednak wątpić, czy można je porównywać z rolą bogactwa czy udziału we władzy. Dobrze

jest zdawać sobie z tego sprawę i dążyć do równości tylko w tej mierze, w jakiej można to uczynić nie narażając na szwank bodźców do wysiłku, który zapewne długo wypadnie nam znośić.) Nie pojechałbym niedawno na trzydniową konferencję nad północno-zachodnim Pacyfikiem (co, jak z Oxfordu, było całkiem sporym wysiłkiem) tylko po to, aby się przejechać i spotkać moich kolegów, ani też po to, by zyskać na tym parę dolarów. Pojechałem natomiast, by jednocześnie zyskać i jedno i drugie. Słyszę, że wielu moich kolegów w Oxfordzie powiada, że nowa ustawa podatkowa spowoduje, iż mniej będą się przejmować perspektywą wyjazdu do Stanów Zjednoczonych na dłuższy pobyt. Myślę, że niektórzy ze względu na różnicę uposażeń wyjadą tam na stałe. Nie sądzę, żeby byli bardziej przez to skorumpowani niż przeciętny człowiek.

Malejąca użyteczność krańcowa pieniędzy i dóbr materialnych rzeczywiście dostarcza mocnych podstaw do wyrównywania podziału, w którym szkody zaczynają przeważać nad pożytkami. Ustalenie tego momentu nie jest już kwestią filozoficzną. Wiadomo jednak, że będzie on różny w zależności od społeczeństwa, z którym mamy do czynienia. Powrócę jeszcze do tej kwestii.

\*Malejąca użyteczność krańcowa stanowi zatem pierwszy powód, by dążyć do upowszechnienia w społeczeństwie postawy przychylniej wobec względnie równej dystrybucji.\* Drugi powód, o którym zamierzam powiedzieć, jest jeszcze bardziej zależny od szczególnych warunków rozważanego społeczeństwa; może on mieć jednak zastosowanie w stosunku do szerokiego zakresu warunków. Jest to resentment, który odczuwają zazwyczaj ludzie, kiedy inni posiadają znacznie więcej niż oni, a nie potrafią wcale uzasadnić, dlaczego przysługuje im ten przywilej. Należy wnikliwie odróżnić od tego dwie inne kwestie. Pierwsza, wypływająca jedynie z samego powołania się na zasadę bezstronności, to fakt, że przywileje muszą być usprawiedliwiane. Druga — to kwestia, co właściwie liczy się jako usprawiedliwienie przywileju. Różnica między drugą a pierwszą kwestią jest oczywista, jeśli rozważy się zasadność postulatu głoszącego, iż biali mają prawo do pewnych przywilejów, do których nie są uprawnieni czarni; jest to *sensu stricto* postulat moralny, iż kolor skóry nie stanowi wystarczającej podstawy do uchylecia przywileju, tak jak to się dzieje w przypadku, gdy zły wzrok stanowi przeszkodę do uzyskania prawa jazdy. Na temat pierwszej kwestii powiedziałem już wystarczająco dużo. Powiedziałem także nieco o drugiej. Jeśli spytamy ludzi, jakie zasady skłonni byliby uznawać za podstawę powszechnej zgody, bez względu na role, jakie mieliby pełnić, większość z nich odrzuci zasadę przyznającą dodatkowe przywileje białym, jako że jest rzeczą logicznie możliwą, iż sami mogliby być czarnymi; większość z nich uzna jednak zasadę odmawiającą osobie o bardzo słabym wzroku

prawa jazdy, ponieważ sami mogliby się stać ofiarami niebezpiecznej jazdy.

Dyskutowany obecnie problem różny jest jednak od obu rozważanych kwestii. Większość z nas ma po prostu za złe ludziom ich przywileje, jeśli uważa, że wcale nie są oni od nas lepsi. Nie chcemy, żeby inni korzystali naszym kosztem, dopóki nie otrzymamy wyjaśnienia, które moglibyśmy uznać za dobrą rację. Gdybyśmy więc, jak w poprzednim przykładzie, zabrali każdemu po złotówce, iżby ufundować jednej osobie wakacje w Costa Brava, byłoby rzeczą wielce prawdopodobną, że ludzie ci mieliby nam to za złe, chyba że osoba obdarowana wakacjami, zostałaby wybrana na zasadzie czegoś, co można by uznać za sprawiedliwe przeprowadzone losowanie. Resentyment zaś nie jest przyjemnym doświadczeniem; gdyby więc rozprzestrzenił się, spowodowałoby to znaczny wzrost nieużyteczności, mimo że niezależnie od resentymentu byłyby one równe w obu opisanych przeze mnie społeczeństwach. Zazdrość, nienawiść, złość są realnymi nieużytecznościami i jeśli są dostatecznie silne, mogą prowadzić do poczucia alienacji, niezadowolenia, a nawet wojny domowej, przyczyniając się przez to jeszcze bardziej do wzrostu nieużyteczności. Stanowi to więc pewien argument przeciwko powodowaniu takiego resentymentu.

W tym miejscu należy z naciskiem przypomnieć, że nie pytamy, „jakie podziały są sprawiedliwe”, lecz „jakie zasady określające sprawiedliwy podział mają najwyższą użyteczność akceptacji”<sup>5</sup>. Różnica między tymi dwoma pytaniami jasno uwidocznia się, jeśli rozważy się sytuacje, w których można by uniknąć resentymentu w inny sposób niż usunięcie nierówności. Przypuśćmy na przykład, że pragnąc, by ludzie czuli się zadowoleni i pogodzeni ze swoim losem, zastosowalibyśmy typowy dla Brave-New-World system indoktrynacji lub też podali im jakieś prawdziwe albo symboliczne opium; albo przypuśćmy, że nierówność zawsze istniała i musi być po prostu zaakceptowana jako system porządku naturalnego. Wyobraźmy sobie na przykład społeczeństwo składające się ze szczęśliwych właścicieli niewolników i szczęśliwych niewolników, w którym wszyscy dokładnie wykonują swoje funkcje i nie mają najmniejszego pojęcia o możliwościach zmiany. W społeczeństwie tym *ex hypothesi* nie ma najmniejszego resentymentu; nie stanowi on więc źródła zła, a cały argument z resentymentu po prostu upada.

<sup>5</sup> Użyteczność akceptacji zasady (*acceptance-utility*) jest to użyteczność wpływająca z faktu jej powszechnej akceptacji w społeczeństwie (np. jako podstawy wychowania moralnego) nawet wtedy, jeżeli zasada ta nie jest uniwersalnie respektowana. Należy odróżnić od tego użyteczność respektowania zasady (*observance-utility*), wpływającą z faktu uniwersalnego respektowania zasady. Por. D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1965, s. 140 i n.

Warto o tym pamiętać. Powstrzyma nas to może od poszukiwania formalnych racji na rzecz równości, sprawiając, że zamiast tego przyjrzymy się, w jaki sposób przejawia się ona w poszczególnych społeczeństwach. By dociekania te były konkretne — acz nie nazbyt uproszczone — rozważmy, jakie muszą zajść okoliczności, byśmy uznali za naszą powinność pchnięcie owego szczęśliwego społeczeństwa w objęcia rewolucji — pokojowej lub zbrojnej — która przekształciłaby niewolników w wolnych i umiarkowanie równych pracowników najemnych. Potrafię jedynie zarysować moją odpowiedź na to pytanie, nie pretendując do wystarczającego jej uzasadnienia.

Po pierwsze, tak jak to się dzieje w przypadku wszelkich kwestii moralnych, musielibyśmy spytać, jakie byłyby aktualne konsekwencje naszego przedsięwzięcia. Jest to właściwie równoważne pytaniu, co powinniśmy czynić (oskarżenia o konsekwencjalizm nie powinny być więc traktowane poważnie). Przypuśćmy, by w możliwie największym stopniu uprościć sprawę, że potrafimy obecnie przewidzieć konsekwencje rewolucji i to wszystko, co zdarzy się w trakcie jej przebiegu. Bieremy tedy pod uwagę dwa społeczeństwa (jedno istniejące i jedno możliwe), a także prawdopodobny proces przechodzenia od jednego do drugiego i pytamy dalej, czy *summa summarum* przejście od jednego do drugiego przyczyni się bardziej do zaspokojenia interesów wszystkich zainteresowanych stron niż pozostanie w tym samym stanie. Pytanie to można rozłożyć na dwie dalsze kwestie — kwestię dotyczącą procesu przechodzenia i kwestię dotyczącą relatywnych zalet istniejącego i możliwego społeczeństwa. Rozpatrzę na początek drugą kwestię.

Przyjęliśmy, że w istniejącym społeczeństwie niewolnicy nie odczuwają żadnego resentymentu, a zatem nieużyteczność, jaką jest resentyment, nie może być wysuwana jako argument na rzecz zmiany. Gdyby istniał tam resentyment (co jest rzeczą całkiem możliwą w istniejących przypadkach) można byłoby się tym argumentem posłużyć. Zobaczmy jednak, co można zdziałać bez tego. Jest faktem, że w istniejącym społeczeństwie występuje znaczna nierówność, a w społeczeństwie możliwym — znacznie większa równość. Zasada malejącej użyteczności krańcowej przemawia zatem za zmianą, o ile założy się, że ogół użyteczności w społeczeństwie możliwym jest równy lub przynajmniej nie mniejszy niż w istniejącym społeczeństwie. Musimy jednak być pewni, że istotnie tak jest. Załóżmy na przykład, że istniejące społeczeństwo jest sielankowo szczęśliwe, lecz że przejście do społeczeństwa możliwego stanowi początek społeczeństwa przemysłowego, w którym każdy musi uczestniczyć w przysłowiowym wyścigu szczurów i wobec tego jest o wiele mniej szczęśliwy. Wolno byłoby nam wówczas powiedzieć, że istniejące społeczeństwo jest lepsze. Na ogół wcale nie jest prawdą, że dostęp do tego,

co zwykle się nazywać bogactwem, czyni ludzi szczęśliwsiymi, choć prawie zawsze sądzą oni, że tak właśnie będzie.

Przypuśćmy jednak, że przekonaliśmy się, iż ludziom żyjącym w społeczeństwie możliwym będzie się wiodło znacznie lepiej niż w społeczeństwie istniejącym. Możliwe także, że znacznie więcej pokoleń będzie zadowolonych z nowego ustroju niż tych, które cierpiały podczas okresu przejściowego. Tak przynajmniej mówią zwykle rewolucjoniści. Wolno im tak mówić, jako że założyliśmy, w przeciwieństwie do stanu faktycznego, że można przewidzieć przyszły rozwój społeczeństwa. Naprawdę jednak, rewolucje prowadzą zazwyczaj do ustroju całkowicie odmiennego i w większości wypadków o wiele gorszego od oczekiwanego. Co oczywiście nie oznacza, że nigdy w nowym społeczeństwie — skoro zostało już ustanowione — nie może być lepiej niż w dawnym. Pomińmy jednak te trudności i przyjmijmy, że można przewidzieć przyszłą sytuację społeczeństwa i że jest ona znacznie lepsza od istniejącego stanu, ponieważ możliwa jest w nim znacznie większa równość w dystrybucji i ponieważ zmniejszanie się użyteczności krańcowej spowodowało większą sumę użyteczności.

Założmy również, że bardziej dynamiczna struktura ekonomiczna umożliwia wzrost produkcji nie powodując jednocześnie „wyścigu szczurów”. Byłoby wówczas znacznie więcej bogactwa do podziału, a rewolucja zyskałaby dodatkowe uzasadnienie. Można by tu także zaliczyć inne równie powszechne korzyści, z których największą jest chyba wolność. Jest empirycznym faktem, że ludzie pragną to mieć. Nie jest to może fakt powszechny, ale jest przynajmniej *prawdopodobne*, że wyzwalając niewolników będziemy *pro tanto* działać w ich interesie.

Argumenty takie przemawiają za wezwaniem do rewolucji. Należy im jednak przeciwstawić niekorzyści, jakie mogą być spowodowane w okresie przejściowym. Gdy niewolnicy burzą się, jak to miało miejsce w Rewolucji Francuskiej, było to z pewnością sprzeczne z interesami ich właścicieli i bez wątpienia przynajmniej czasowo zakłóciło strukturę ekonomiczną, a nowi władcy mogli równie dobrze naruszać swobody jak i dawni; a może nawet bardziej. Niewiele rewolucji ma łagodny przebieg. Jeśli jednak rewolucja może być mniej lub bardziej spokojna lub nawet pokojowa, równie dobrze może być tak (przyjawszy, że istotnie stanowi ona środek do osiągnięcia upragnionego przyszłego społeczeństwa), że da się ona usprawiedliwić w sposób utylitarystyczny. Byłoby jednak dla wszystkich lepiej, gdyby te same zmiany można było osiągnąć mniej gwałtownie, poprzez proces ewolucyjny; ci zaś, którzy usiłują nas przekonać, że jest to niemożliwe, dają po prostu wyraz swej niecierpliwości.

Argument na rzecz zmiany społeczeństwa niewolniczego na społeczność

stwo pracowników najemnych był niezmiernie sztuczny i służył jedynie ukazaniu możliwych kierunków argumentacji. Gdybyśmy zamiast tego zajęli się przejściem od społeczeństwa kapitalistycznego do komunistycznego, należałoby zastosować ten sam typ argumentu. Czy doprowadziłoby to do tego samego rezultatu, zależy to od prawdopodobnych faktów mogących wystąpić w okresie przejściowym i w późniejszym stanie społeczeństwa. Pominę jednak teraz ten argument, by zwrócić uwagę na istotny punkt metodologiczny, o którym już przedtem krótko wspomniałem. \*Nie rozprawialiśmy o tym, jaki ustrój społeczny byłby sprawiedliwy, lecz o tym, jaki ustrój społeczny najlepiej przyczyniłby się do zaspokojenia interesów swoich członków. Skąd zatem bierze się sprawiedliwość?

Łatwo jest, naturalnie, ulec propagandzie rewolucjonistów. Lecz, jak mi się wydaje, nie ma to żadnego bezpośredniego wpływu na zagadnienie, co byłoby lepszym społeczeństwem. Ma to jednak pewien wpływ pośredni, co spróbuję obecnie wyjaśnić. Nasze zasady i intuicje moralne są, jak tłumaczyłem to już gdzie indziej, rezultatem naszego wychowania. I jest sprawą niezwykle istotną, jakie zasady i intuicje moralne są najlepsze w wychowaniu ludzi. Moje rozumowanie opierało się na założeniu, że problem ten winien być rozstrzygany, biorąc pod uwagę, jakie konsekwencje społeczne i wpływ na interesy osób żyjących w tym społeczeństwie miałyby wdrażanie różnych zasad. Poszukujemy więc zasad o najwyższej użyteczności akceptacji.

Czy zasady te będą także obejmowały zasady sprawiedliwości? Odpowiedź brzmi oczywiście — „tak”, jeśli sądzimy, że społeczeństwu i żyjącym w nim ludziom lepiej jest z pewnymi zasadami sprawiedliwości niż w ogóle bez zasad. Jakież to jednak powinny być zasady? Czyżbyśmy mieli na przykład wdrażać ludziom zasadę, że jest rzeczą sprawiedliwą, by każdy wykonywał obowiązki wypływające z jego stanowiska, nie czując żadnej zawiści wobec ludzi o wyższej pozycji społecznej? A może zasadę, że wszelkie nierówności są niesprawiedliwe i powinny być usunięte? Sądzę, że żadna z tych zasad nie ma zbyt wysokiej użyteczności akceptacji. \*Prawdopodobnie zasadą o najwyższej użyteczności akceptacji jest zasada różnicująca (ale niezbyt znacznie) nagrodę w zależności od zasługi i osądzająca zasługę w zależności od tego, w jakim stopniu służy ona interesom współobywateli. \*Musiałaby ona być zapewne uzupełniona przez zasadę gwarantującą każdemu równe możliwości. \*Nie mogę jednak w tej chwili rozważać tych zagadnień. \*Jeśli przyjmujemy i wdrożymy taką zasadę, ludzie będą nazywać niesprawiedliwością wszelkie naruszenie sprawiedliwości. Ale czy rzeczywiście będą one niesprawiedliwe? Tak, lecz tylko w tym sensie, że będą one sprzeczne z zasadą sprawiedliwości dystrybtywnej, którą powinniśmy przyjąć (nie dlatego, że zasada ta jest sprawiedliwa sama przez

się, lecz dlatego, iż jest to najlepsza zasada). Przyjęcie takiej procedury i zasad ustalonych za jej pomocą jest sprawiedliwe w ogólnym sensie, wspomnianym na początku artykułu: jest rzeczą słuszną tak postąpić, jesteśmy zobowiązani moralnie to uczynić.

To, co powiedziałem, wielu osobom może jawić się jako skandaliczne; zamierzam jednak bez skrupułów powiedzieć coś jeszcze, co może się wydawać jeszcze bardziej skandaliczne. To, jaka zasada sprawiedliwości jest najlepsza, zależy od warunków istniejących w danym społeczeństwie, a zwłaszcza od psychologicznych faktów dotyczących członków tego społeczeństwa. Jednym z owych faktów jest właściwa im skłonność do uznawania samej zasady. Można przecież przyjąć, że istnieje jakaś zasada sprawiedliwości, którą byłoby wielce pożądane wprowadzić w życie, ale która nie ma żadnych szans na skuteczne wdrożenie. Wyobraźmy sobie, że we wspomnianym przeze mnie szczęśliwym społeczeństwie niewolniczym zarówno niewolnicy, jak i właściciele niewolników są uparcie konserwatywni i akceptują istniejący porządek; wszelkie zaś wysiłki rozbudzenia w niewolnikach myśli rewolucyjnej bądź egalitarnej spowodują, że co najwyżej niewielka liczba osób będzie czuła się niezadowolona (i niewykluczone, że wskutek tego trafi na szubienicę), pozostała zaś większość poczuje się zaniepokojona i wobec tego bardziej nieszczęśliwa. Powinniśmy poniechać wtedy wdrażania tej zasady. Z drugiej zaś strony, gdyby — co jest bardziej prawdopodobne — zasada ta miała duże szanse urzeczywistnienia, a rewolucja byłaby tak korzystna, jak to zakładałem, wtedy powinniśmy dążyć do wdrożenia owej zasady. Różnica sprowadza się do dyspozycji mieszkańców. Nie twierdzę, że prawdopodobieństwo uznania jest tym samym, co użyteczność akceptacji: twierdzę jedynie, że racjonalność wdrażania zasady (podobnie jak racjonalność czynienia czegokolwiek innego) różni się w zależności od prawdopodobieństwa osiągnięcia sukcesu. W tym rozumieniu wartość zasad sprawiedliwości jest zależna od stanu umysłów tych, którzy — miejmy nadzieję — będą je podtrzymywać.

Jest to szczególny przypadek zasady — w sytuacji, gdy zaczynamy od zera — że jedynie użyteczność akceptacji sprawia, iż zasady moralne (na użytek codzienny) stają się godne upowszechnienia. Byłoby przesadą, gdybyśmy powiedzieli, że muszą one już być powszechnie akceptowane, bo niekiedy warto podjąć się reformy moralnej. Nie chciałbym jednak, by mnie zrozumiano, iż głoszę, że użyteczność akceptacji jest jedynym kryterium doskonałości zasad moralnych. Zwolennik utilitaryzmu czynów, gdy zastanawia się, co powinien uczynić, musi jednocześnie rozważyć, jakie byłyby konsekwencje alternatywnych czynów i które spośród nich przyczyniłyby się do umocnienia lub reformy zasad moralnych obowiązujących w jego społeczeństwie. To zaś zależy od

użyteczności akceptacji tych zasad. Wszystko to musi wziąć pod uwagę konsekwentny zwolennik utylitaryzmu czynów, jak również zwolennik tego rodzaju utylitaryzmu zasad, który — jak to już wyjaśniłem przy innych okazjach — jest praktycznie równoważny utylitaryzmowi czynów.

Należy na koniec zdać sobie sprawę, w jakiej mierze zajmowane przeze mnie stanowisko ma charakter relatywistyczny. Nie jest ono z pewnością relatywistyczne w mocnym rozumieniu tego słowa. Relatywizm to doktryna, iż prawdziwość pewnych sądów moralnych zależy od tego, co myślą o tym ludzie. Klasycznym przykładem jest twierdzenie, że jeżeli w danym społeczeństwie ludzie sądzą, że wszystkie dzieci płci męskiej powinny być obrzezane, to powinny one być obrzezane, kropka. Nie muszę dodawać, że nie podtrzymuję żadnej takiej doktryny, będącej na ogół skutkiem nieporozumień i którą bez trudu można odeprzeć. Prawie zawsze jednak pośród faktów istotnych dla decyzji moralnej znajdują się także fakty dotyczące ludzkich myśli i dyspozycji. Gdy zastanawiam się na przykład czy powinienem zabrać swoją żonę na wakacje w Costa Brava, jest rzeczą istotną zapytać, czy miałaby ona na to ochotę. Ten właśnie przykład najwyraźniej ilustruje moje poglądy. Jeśli uznamy za fakt istnienie pewnych dyspozycji właściwych członkom danego społeczeństwa (np. dyspozycji, by nie akceptować pewnych zasad sprawiedliwości, mimo że są one uporczywie propagowane), wówczas musimy rozstrzygnąć, czy w świetle tego faktu powinniśmy je nadal propagować. To, jakie zasady sprawiedliwości powinniśmy głosić, będzie się różniło w zależności od prawdopodobnych skutków ich upowszechnienia. Odpowiedź na normatywne pytanie — „Jakie zasady powinniśmy głosić?” — nie zależy od tego, co my, zadając to pytanie, sądzimy w tej materii. Winniśmy znaleźć na nie odpowiedź w drodze refleksji moralnej, biorąc za podstawę fakty danej sytuacji; jednakże fakty owe obejmują swym zakresem także fakty odnoszące się do dyspozycji ludzi żyjących w diskutowanym społeczeństwie.

Wynika to przecież z wysuniętej przeze mnie koncepcji, że to, jakie zasady sprawiedliwości byłoby najlepiej mieć w danym społeczeństwie, będzie się różniło w zależności od warunków tego społeczeństwa, a zwłaszcza w zależności od dyspozycji jego członków i zakresu, w jakim podatne są one na zmianę. Rozpatrzmy skrajny przykład: w społeczeństwie składającym się całkowicie z wykształconych intelektualistów byłoby najlepiej mieć zasadę, według której byłoby niesprawiedliwością pozbawiać ludzi prawa głosu. Jednakże w społeczeństwie, w którym istnieje niewielka grupa ludzi wykształconych, ciesząca się zaufaniem reszty społeczeństwa i w którym niewykształcone masy nie wiedziałyby po prostu, co robić z przyznanym im prawem głosu, jeśliby go miały, byłoby czymś

złym, gdybyśmy próbowali głosić, że powszechne prawo głosu jest jedynym sprawiedliwym systemem rządów. Znacznie lepiej byłoby dążyć do upowszechnienia wykształcenia i świadomości politycznej, aż doszłoby się do punktu, w którym stałoby się rzeczą oczywistą, że najlepszą zasadą sprawiedliwości w kwestii głosowania jest zasada przyznająca każdemu prawo głosu. Przez „najlepsze” rozumie się tutaj „najlepsze dla tego społeczeństwa w tym stadium jego rozwoju”.

Jeśli spojrzymy na aktualne spory o sprawiedliwości (na przykład co to jest sprawiedliwa płaca) przez pryzmat zarysowanej przeze mnie teorii, to zobaczymy — być może — że pytaniem, które powinno być postawione nie jest na przykład „Jaka płaca jest sprawiedliwa lub *fair* w stosunku do tej konkretnej pracy?”, lecz raczej „Jakie zasady sprawiedliwości w kwestii polityki płac byłyby najlepsze dla tego społeczeństwa?” (tzn. byłyby w interesie wszystkich jego członków traktowanych jako ogół) i jakie konsekwencje miałyby te zasady w tym konkretnym przypadku? Jestem przekonany, że gdybyśmy zadawali to pytanie zamiast pierwszego, mielibyśmy znacznie większe szanse znalezienia wyjścia z naszych kłopotów.

Tłum. Z. Szawarski

Ричард М. Херп

#### СПРАВЕДЛИВОСТЬ И РАВЕНСТВО

(1) Я принимаю введенное Аристотелем деление справедливости (или значений „справедливости”) на справедливость в общем и единичном значениях, выделяя среди последней ретрибутивную и дистрибутивную справедливость.

(2) Я согласен с Рольсом, что дистрибутивную и ретрибутивную справедливость можно свести к одному и тому же роду, ибо ретрибутивная справедливость является просто более справедливым распределением благ и зол, вытекающих из данной системы наград и наказаний.

(3) Однако для того, чтобы выяснить, требует ли справедливость равенства дистрибуции, нужно нечто большее, чем единственно формальный и понятийный анализ.

(4) Анализируются два аргумента, говорящие в пользу этой точки зрения; первый из них оказывается ошибочным, второй же является убедительным:

(4a) «Принципы, допускающие явно неравную дистрибуцию или признающие привилегии избранным — например, по цвету кожи — группам, могут быть логически непротиворечивыми». Однако никто, кто понимает такие принципы, равно как и вытекающие из них логические последствия, не будет их признавать, так как мы не склонны рекомендовать в универсальном плане (как этого требует моральное суждение), что всех, не исключая нас, если бы нам пришлось оказаться в положении пострадавших, следует рассматривать не как

равных. Это возражение основывается на формальных свойствах (обобщаемость и прескриптивность) моральных понятий.

(4б) В связи с уменьшающейся маргинальной выгодностью (DMU) денег и прочих благ, следует сформулировать аргумент скорее в понятии выгоды, чем денег и благ. «Формальная беспристрастность предполагает лишь, что то, на чью долю выпадет данная частица выгоды, не имеет никакого значения с точки зрения справедливости распределения. Стремясь определить условие равного распределения, мы должны установить принцип, по которому считалось бы несправедливым давать кому-то, у кого и без этого больше, чем у других, — еще больше. Сама беспристрастность этого не требует».

(5) Самым плодотворным способом обсуждения проблем справедливости является не вопрос „Какие принципы дистрибуции являются наиболее справедливыми?“, а вопрос — „Какие принципы дистрибуции — если бы они были одобрены обществом как справедливые — наиболее способствовали бы увеличению всеобщей выгоды (*total utility*) в этом обществе?»

(6) Два аргумента в пользу эгалитарного принципа дистрибутивной справедливости.

(6а) Принцип уменьшающейся маргинальной выгодности (DMU) (эмпирический, а не формальный принцип) в сочетании с требуемой обобщаемостью и прескриптивностью беспристрастной доброжелательностью, говорит в пользу равного распределения, поскольку это увеличивает всеобщую выгоду”.

(6б) «Зависть и resentment, будучи продуктом неравенства, составляют дополнительную „невыгоду“; они ведут к социальным конфликтам; устраняя их, мы повышаем выгоду в целом».

(7) Ограничение эгалитарного принципа: слишком резкое уравнение доходов может причинить больше вреда, чем пользы; некоторые виды неравенства нужны, например, как стимулы для работы и т. д. Принцип уменьшающейся маргинальной выгодности не является все аргументом, говорящим в пользу относительно высокой степени равенства.

(8) Представим себе рабовладельческое общество, в котором рабы довольны своей судьбой. Что могло бы тогда оправдать призыв к революции? Следовало бы показать (и во многих случаях это можно сделать), что зло, причиняемое самой революцией и ее последствиями, было бы меньше, чем вызванное ее успехом добро. Это в большой мере эмпирический вопрос, ибо предвидение будущего — дело эмпирии.

(9) То же самое относится также к переходу от капитализма к коммунизму: следует показать, что это будет способствовать росту всеобщего блага (*total utility*), а это — в большой мере эмпирический вопрос.

(10) Как вытекает из вышесказанного то, какие принципы справедливости — если они будут одобрены — будут более всего способствовать увеличению выгоды в данном обществе, — зависит от эмпирических свойств этого общества.

(11) Если бы мы задавали этот вопрос и пытались эмпирически найти на него ответ, то вместо того, чтобы повторять абстрактный вопрос «Какие принципы распределения являются справедливыми?», у нас было бы больше шансов на решение социальных проблем.

Richard M. Hare

#### JUSTICE AND EQUALITY

(1) I adopt Aristotle's classification of kinds of justice (or senses of the word "just") into the generic and the particular, and of the latter into retributive and distributive justice.

(2) I agree with Rawls that the two last can be reduced to a single species, since retributive justice is simply the just distribution of the goods and evils arising from a system of rewards and penalties.

(3) But in order to show whether justice requires equality in distribution, more than formal or conceptual argument is required.

(4) Two arguments for this view are examined, the first invalid, the second cogent:

(4a) "Principles allowing grossly unequal distribution, or giving privileges to groups selected by, e.g., skin colour may be logically self-consistent." But nobody who understands such principles and their logical consequences will accept them, because we are not prepared to prescribe universally (as moral judgement requires) that all, including ourselves were we in the victim's positions, should be so discriminated against. This rejoinder rests on the formal properties (universalizability and prescriptivity) of the moral concepts.

(4b) Because of the diminishing marginal utility (DMU) of money and goods, the argument has to be expressed in terms of utilities rather than of money and goods. "Formal impartiality requires only that what individual has a given portion of utility is irrelevant to the justice of the distribution. To establish a requirement of equal distribution we need a principle that it is unjust to give a man more who already has more than the others. Impartiality alone does not require this."

(5) The most fruitful question to ask is not "What principles of distribution are the most just?", but "What principles of distribution, if accepted as just by a society, will maximize total utility in that society?"

(6) Two arguments for egalitarian principle of distributive justice:

(6a) "DMU (an empirical not a formal principle) when combined with impartial benevolence (as required by universalizability and prescriptivity), yields an argument for equal distribution, because this increases total utility."

(6b) "Envy and resentment, which are the product of inequality, are an added disutility: they lead to social strife, and total utility is increased by eliminating them."

(7) Qualifications to egalitarian principle: the too abrupt levelling of incomes may cause greater disutilities than utilities; some inequalities are required to provide incentives to work, etc. But DMU does supply an argument for a fairly high degree of equality.

(8) Imagine a slave-society in which the slaves are contented. What could justify stirring up a revolution there? It would have to be shown (and in many cases could be shown) that the evils of the revolution itself and its aftermath would be less than the good which ensued from its success. It a partly empirical matter whether this is likely to be so, because what will actually happen is an empirical question.

(9) The same applies to transitions from capitalism to communism; it has to be shown that this would increase total utility, and this is a partly empirical matter.

(10) Thus what principles of justice, if accepted, will maximize utility in a society depends on the empirical characteristics of the society.

(11) If we asked this question and sought to answer it empirically, instead of asking, in the abstract, "What principles of distribution are just?" we should be more likely to solve social problems.