

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK*

PETER SINGER**

KONSEKWENCJALIZM I TAJEMNICA: OBRONA EZOTERYCZNEJ MORALNOŚCI

Słowa kluczowe: ezoteryczna moralność, konsekwencjalizm, publiczność, utylitaryzm
Keywords: esoteric morality, consequentialism, publicity, utilitarianism

1. Wprowadzenie

Zastanawiając się, „czy w oparciu o zasady utylitaryzmu wyjątki od typowych reguł powinny być dozwolone”, Sidgwick w *Methods of Ethics* dokonał znanego podziału społeczeństwa na „oświeconych utylitarystów”, którzy potrafią żyć według „wysublimowanych i skomplikowanych” reguł dopuszczających wyjątki, oraz na resztę społeczności, dla której stosowanie

* Katarzyna de Lazari-Radek – doktor, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się filozofią utylitarystyczną i konsekwencjalistyczną, filozofią moralną Henry’ego Sidgwicka oraz etyką Petera Singera. E-mail: kasialazari@gmail.com.

** Peter Singer – profesor bioetyki na Uniwersytecie w Princeton, jeden z najsłynniejszych współczesnych etyków. Jest autorem wielu książek i artykułów. Do jego najbardziej znanych w Polsce prac należą: *Wyzwolenie zwierząt*, *Etyka praktyczna*, *Przewodnik po etyce*, *Życie, które możesz ocalić*. Obecnie wraz z Katarzyną de Lazari-Radek pracuje nad książką *Sidgwick and Contemporary Ethics*. E-mail: psinger@princeton.edu.

takich wyszukanych reguł „mogłoby być niebezpieczne”. Doszedł zatem do wniosku, iż:

[...] w oparciu o zasady utilitaryzmu, w pewnych szczególnych okolicznościach może być słusznie czynić i prywatnie zalecać to, co nie byłoby słusznie popierać jawnie; może być słusznie uczyć pewną grupę osób tego, czego byłoby niesłusznie uczyć inną; przypuszczalnie może być słusznie uczynić coś, o ile zostanie utrzymane we względnej tajemnicy, co byłoby niesłusznie uczynić na oczach świata; a nawet, pod warunkiem, iż nasze oczekiwania, że zostanie zachowana całkowita tajemnica są uzasadnione, coś, co byłoby niesłusznie zalecać prywatnie lub podawać jako przykład [ME 489]¹.

Sidgwick popiera tu coś, co stało się znane jako ezoteryczna moralność. Na początku warto wymieniść niektóre kluczowe tezy ezoterycznej moralności:

- Istnieją czyny, które są słuszne tylko pod warunkiem, że nikt – lub potencjalnie nikt – się o nich nie dowie. Innymi słowy, słuszność czynu może zależeć od tego, czy jego wykonanie zostanie zachowane w tajemnicy. Może to wpłynąć na to, jak często i w jakich okolicznościach dopuszczalne jest jego dokonanie.
- Niektórzy ludzie wiedzą lepiej od pozostałych, co jest słuszne czynić w określonych okolicznościach lub są w stanie to lepiej przyswoić.
- Istnieją co najmniej dwa różne zbiory wskazań lub moralnych przepisów, przypadających odpowiednio na różne kategorie ludzi. Pojawia się pytanie, czy istnieją również odmienne standardy, podług których powinniśmy oceniać ludzkie czyny.
- Chociaż konsekwencjalista uważa, iż czyny są słuszne tylko wtedy, gdy skutki są co najmniej tak dobre, jak skutki innego możliwego

¹ Wszystkie odniesienia do Henry’ego Sidgwicka pochodzą z książki *The Methods of Ethics* [ME], wydanie siódme (London: MacMillan 1907). Od tłumaczy: „[...] na gruncie zasad utilitarystycznych słuszne może być robić i prywatnie zalecać, pod pewnymi warunkami, to, za czym niesłusznie byłoby opowiadać się otwarcie; słuszne może być jedną grupę ludzi uczyć otwarcie tego, czego źle byłoby uczyć innych; i do pomyślenia jest, że słuszne może być robić coś o ile da się to zrobić względnie dyskretnie, co źle byłoby robić na oczach świata [...]”, z: B. Williams, „Punkt widzenia wszechświata”, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 346.

do wykonania czynu, to może on być zmuszony do odwołania się od przyjęcia konsekwencjalizmu.

- Paradoksalnie może dojść do sytuacji, kiedy filozofowie, którzy bronią ezoterycznej moralności, nie powinni tego czynić otwarcie. Według Sidgwicka: „wydaje się stosowne, aby doktryna mówiąca, iż wskazana jest ezoteryczna moralność, sama winna pozostać ezoteryczną” [ME 490].

Pewni ludzie są zdania, iż jeśli coś dokonanego jawnie *jest* niesłuszne, to *będzie* ono niesłuszne, nawet jeśli zostanie uczynione w tajemnicy. Podobny pogląd wyznają John Rawls i Bernard Gert. Dla nich obu „publiczność” stanowi warunek bycia teorią normatywną. T.M. Scanlon argumentuje, że „uzasadnienie innym” jest podstawą etyki; można rozumieć to stwierdzenie jako wykluczające ezoteryczną moralność. Bernard Williams odrzuca ezoteryczną moralność na bardziej konkretnej podstawie: nazywa ją „gubernatorskim utylitaryzmem”, ponieważ może ona uzasadniać pewien rodzaj paternalistycznej moralności, odpowiadającej „kolonialnym zarządom”². Brad Hooker w pracy *Ideal Code, Real World* wydaje się zgadzać i z Rawlsem, i z Williamsem. Jego zdaniem słusznie jest czynić to, co jest w zgodzie z etycznym kodeksem, który, pod warunkiem że jest powszechnie akceptowany, będzie prowadził do najlepszych skutków; jednocześnie określa on propozycję Sidgwicka mianem „paternalistycznej obłudy”, zauważając, że będzie ona moralnie niesłuszna, nawet jeśli maksymalizuje sumę dobra.

Głównym celem tego artykułu jest pokazanie, że powyższe zarzuty są nietrafne. Ezoteryczna moralność stanowi konieczny element teorii konsekwencjalistycznej, a wszystkie jej tezy można obronić. Zgadzamy się z Adrianem Piperem, iż „dyskrecja jest koniecznym składnikiem dającej się zastosować utylitarystycznej doktryny”³, ale w przeciwieństwie do niego argumentujemy, że stanowi ona aspekt każdego spójnego i dającego się uzasadnić konsekwencjalizmu. (Wyjątkiem mogłaby być taka forma

² Zob. B. Williams, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics*, „Cambridge Review” (May 1982), s. 189; tenże, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana 1985, s. 109. Wydanie polskie: „Punkt widzenia wszechświata: Sidgwick i ambicje etyki”, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999; tenże, *Utilitarianism for and against*, Cambridge: Cambridge University Press 1973, s. 139.

³ A. Piper, *Utility, Publicity, and Manipulation*, „Ethics” 88 (1978), s. 201.

konsekwencjalizmu, która stawia jawność jako nadrzędną i istotną wartość, ale z tego, co wiemy, żaden konsekwencjalista nie bronił takiego poglądu, a my nie będziemy się tym dalej zajmować.) Wykażemy, dlaczego nie powinniśmy przyjąć żadnej etycznej koncepcji, która wyklucza ezoteryczną moralność. Jeśli chodzi o zarzut paternalizmu i obłudy, odeprzemy go, pokazując, jak trudno jest utrzymać twierdzenie, iż w każdym przypadku są czymś niesłusznym. W odpowiedzi na krytykę Hookera udowodnimy, że wbrew temu, co mu się wydaje, nie może odrzucić ezoterycznej moralności w tak kategoriyczny sposób. Jeśli sądzi, że może ją odrzucić w ogóle, to tylko dlatego, że jego konsekwencjalizm reguł nie jest wcale formą konsekwencjalizmu.

Idea, że lepiej byłoby, aby pewne moralne poglądy nie były powszechnie znane, nie została wymyślona przez Sidgwicka. W *Państwie* Platona Sokrates proponuje, aby wychowywać zwykłych ludzi w wierze, iż każdy rodzi się „z ziemi”, stając się członkiem jednej z trzech klas (złota, srebra i brązu), a sprawiedliwe życie polega na czynieniu tego, co jest w ich naturze. Tylko filozofowie-władcy poznają, że jest to tak naprawdę mit, „szlachetne kłamstwo”⁴.

Co bardziej zaskakujące, katolicka teologia moralna także zauważyła, że nie da się uniknąć potrzeby ustanowienia doktryny, która w swym zamierzeniu nie może być powszechnie wiadomą. Odnosi się to na przykład do doktryny „zastrzeżenia w umyśle” (łac. *mentalis restrictio*), która utrzymuje, że jest dopuszczalne powiedzenie czegoś, co wprowadza w błąd – unika się grzechu kłamstwa poprzez pomyślenie sobie informacji, która wypowiedziana uczyniłaby odpowiedź prawdziwą. Przykładowo Charles McFadden w swoim napisanym z rzymskokatolickiej perspektywy tekście *Medical Ethics* radzi lekarzom i pielęgniarkom, jak postępować w sytuacji, gdy gorączkujący pacjent pyta się, jaką ma temperaturę, a prawda mogłaby go zaniepokoić. Uzasadniona jest odpowiedź: „Twoja temperatura jest dzisiaj normalna”, dopowiadając w myślach, że jest normalna dla kogoś, kto jest w takim samym stanie zdrowia jak ten pacjent⁵.

⁴ Platon, *Państwo*, 414b-415d.

⁵ Zawdzięczamy tę uwagę Sisseli Bok, *Lying*, New York: Pantheon 1978, s. 31. Więcej o doktrynie *mentalis restrictio* zob. [w:] *Catholic Encyclopedia*, <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=7895>.

2. Sidgwicka obrona ezoterycznej moralności

Jednakże najnowsze dyskusje na temat moralności ezoterycznej mają miejsce głównie w kontekście utylityzmu. Aby lepiej zrozumieć, dlaczego jest zasadne jej przyjęcie, powróćmy do zacytowanego fragmentu z Sidgwicka. Rozbijemy go na poszczególne elementy i podeprzemy przykładami, które pomogą nam zrozumieć, co Sidgwick ma na myśli i dlaczego ma rację. Zaczyna on słowami:

- 1) [...] w oparciu o zasady utylityzmu, w pewnych szczególnych okolicznościach może być słusznie czynić i prywatnie zalecać to, co nie byłoby słusznie popierać jawnie.

Na gruncie konsekwencjalizmu można przyjąć, że ludzie, którzy posiadają więcej niż jest im potrzebne do zaspokojenia podstawowych potrzeb, powinni oddać wszystko, bez czego mogą się obyć, organizacjom takim jak Oxfam (pracującym na rzecz poprawy warunków materialnych ludzi żyjących w skrajnej biedzie w krajach rozwijających się)⁶. Dla naszych obecnych celów możemy zostawić pojęcie „bez czego mogą się obyć” niezdefiniowanym; istotne jest tylko, że jest to wysoce wymagający poziom dzielenia się dobrami. Jednak biorąc pod uwagę, jacy są ludzie, prawdopodobnie tylko nieliczni odpowiedzieliby na apel, aby rozdać biednym wszystko to, bez czego mogą się obyć. W tym wypadku taki apel niewiele by pomógł potrzebującym. Możliwe, że obrona tak wymagającego standardu doprowadzi do sytuacji, w której ludzie zaczną cynicznie podchodzić do etyki jako takiej: „Jeśli na tym polega moralne życie”, mogą powiedzieć: „to zapomnijmy o etyce, po prostu się dobrze bawmy”. Z drugiej strony, jeśli będziemy promować ideę, iż moralne życie wiąże się z przekazaniem, powiedzmy, 10% dochodu biednym, może to prowadzić do lepszych konsekwencji: wielu ludzi oddałoby tyle pieniędzy, a żaden nie zostałby moralnym cynikiem. Przypuśćmy, że tak by się stało. W wyniku promowania koncepcji etyki, która wymaga, by każda dosyć zamożna osoba oddała 10%

⁶ P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, „Philosophy and Public Affairs” I (1972), s. 229–243; tenże, *The Life You Can Save*, New York: Random House 2009. Wydanie polskie: *Życie, które możesz ocalić*, tłum. E. de Lazari, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011. Oxfam – międzynarodowa organizacja humanitarna założona w 1942 r. w Wielkiej Brytanii [przyj. tłum.].

swoich dochodów, całkowita kwota zebrana na pomoc dla biednych byłaby dużo wyższa niż kwota zebrana poprzez apelowanie do ludzi, by oddali wszystko to, bez czego mogą się obyć. Gdy zrobiliśmy już wszystko, co można, by nagłośnić wiadomość, że każda moralna osoba powinna oddać jedną dziesiątą swojego dochodu biednym, nadal pozostało sporo ludzi w wielkiej potrzebie. Chociaż sami oddaliśmy jedną dziesiątą swojego dochodu na rzecz Oxfam, nadal posiadamy wystarczająco dużo, aby jeść na mieście, chodzić do kina lub wyjechać na zagraniczne wakacje. Wiemy, że skutki będą lepsze, jeśli rozdamy Oxfam wszystko to, bez czego możemy się obejść. Jesteśmy konsekwencjalistami, dlatego wiemy, że właśnie tak powinniśmy postąpić.

W tym momencie można zastosować pierwszą zasadę ezoterycznej moralności Sidgwicka. Nie byłoby słusznie publicznie rozgłaszać, iż ludzie powinni oddać wszystko, bez czego mogą się obyć, gdyż mogłoby to przynieść efekty odwrotne do zamierzonych. Słuszna granica dawania, którą można jawnie forsować, to 10%. Z drugiej strony, przy założeniu, że nie mamy innych istotnych obowiązków, które powstrzymałyby nas przed oddaniem więcej niż 10%, powinniśmy dać więcej. Nie dając więcej, robimy coś złego. Co się dzieje w przypadku, gdy ktoś nas zapyta, prywatnie, ile powinien dać? Jeśli dobrze znamy tę osobę i wiemy, że jako jedna z nielicznych sprostałaby wysoce wymagającym standardom, jako konsekwencjaliści powinniśmy jej odpowiedzieć, co uważamy: powinna dać znacznie więcej niż 10%.

2) „[...] może być słusznie uczyć pewną grupę osób tego, czego byłoby niesłusznie uczyć inną [...]”

Oficer oddziału antyterrorystycznego szkoli specjalnie dobraną elitę, jak psychologicznie złamać terrorystów, aby uzyskać od nich istotne informacje, które uniemożliwiłyby dalsze ataki. Jednocześnie nakazuje humanitarnie traktować więźniów, tym, którym nie można zawierzyć, że będą stosować takie metody tylko wtedy, gdy jest to konieczne.

Czy da się obronić takie rozróżnienie? Konsekwencjaliście trudno jest utrzymać pogląd, że tortury są zawsze niesłuszne – weźmy słynny scenariusz „tykającej bomby”, gdzie torturowanie terrorysty lub nawet dziecka terrorysty jest jedynym sposobem, by zapobiec eksplozji bomby atomowej w mieście, która zabiłaby miliony ludzi, a okaleczyłaby lub wywołała choroby u kolejnych milionów. Z drugiej strony można

przyjąć, że bez ogólnego zakazu tortur personel wojskowy i policyjny notorycznie torturowałby ludzi na większą skalę, a wszystkie te przypadki byłyby nieuzasadnione. To, czy jest możliwe znalezienie kilku osób, które po odpowiednim przeszkoleniu będą w stanie stosować tortury lub inne niehumanitarne techniki tylko w bardzo rzadkich, wyraźnie uzasadnionych przypadkach, jest pytaniem empirycznym, na które nie musimy odpowiadać. Wystarczy pokazać, że na podstawie faktów, które nie są ewidentnie fałszywe, może być słusznie uczyć jedną grupę tego, czego byłoby niesłusznie uczyć inną.

3) „[...] przypuszczalnie może być słusznie uczynić coś, o ile zostanie utrzymane we względnej tajemnicy, co byłoby niesłusznie uczynić na oczach świata”.

Żołnierz zostaje przyprowadzony przed oblicze generała. Jest oskarżony o dezercję z pola bitwy, a w tym wypadku obowiązuje nieodwołalnie kara dożywotniego więzienia. Żołnierz przyznaje się do winy, ale błaga o ulaskawienie, mówiąc, że nie chce, aby dwójka jego małych dzieci wychowywała się bez ojca. Tylko jedna czy dwie osoby, którym generał może ufać, wiedzą, że żołnierz zdezerterował. Generał wyznacza żołnierzowi obowiązki za główną linią frontu, rozkazując, że nie wolno mu powiedzieć nikomu ani słowa o dezercji, ani o tym, że był o nią oskarżony. Rozkazuje swoim oficerom, aby zniszczyli wszystkie akta oskarżenia i zapomnieli o całej sprawie.

Załóżmy, że gdyby stało się powszechnie wiadome, iż dezercja ojców małych dzieci uchodzi bezkarnie, znacznie osłabłaby zdolność armii do walki, a to niesłoby ze sobą złe skutki. Zatem byłoby niesłuszne, gdyby generał pozwolił dowiedzieć się całemu światu o swojej decyzji względem dezercera. Może być jednak nadal słuszne podjęcie przez niego takiej decyzji. Dwójka dzieci nie będzie wychowywać się bez ojca, zaś jego żona będzie miała znacznie lepsze życie, nie osłabi to również zdolności armii do walki.

4) „[...] a nawet, pod warunkiem, iż nasze oczekiwania, że zostanie zachowana całkowita tajemnica, są uzasadnione, [może być słusznie uczynić coś] co byłoby niesłusznie zalecać prywatnie lub podawać jako przykład” .

Jest to najbardziej zagadkowy element ezoterycznej moralności Sidgwicka. Jak możliwa jest sytuacja, w której dokonanie czynu jest słuszne, ale nie

jest słuszne zalecanie go prywatnie lub podawanie jako przykładu słusznego postępowania? Rozważmy następujący przypadek.

Jednym z najczęściej przedstawianych zarzutów wobec konsekwencjalizmu jest hipotetyczna sytuacja, w której chirurg musi dokonać skomplikowanej operacji na mózgu pacjenta. Okazuje się on być idealnym dawcą organów dla czterech innych pacjentów w tym szpitalu. Każdy z nich niedługo umrze, jeśli nie otrzyma przypadających nań serca, wątroby, a – dwójka z nich – nerek. Lekarz jest wysoko wykwalifikowany i pewny swojej zręczności w pomyślnym przeprowadzeniu tej operacji. Jeśli mu się uda, pacjent będzie prowadził mniej lub bardziej normalne życie. Jednak ze względu na to, że jest to skomplikowana operacja, nikt nie będzie go winił ani nie będzie miał powodu, aby cokolwiek podejrzewać, gdy pacjent umrze na stole operacyjnym. Ponadto, szpital jest doświadczony w transplatacji organów i chirurg wie, że jeśli pacjent umrze, biorcy organów tego pacjenta będą mogli szybko wrócić do domów i wieść mniej lub bardziej normalne życie. Chirurg nie zna żadnych szczegółów dotyczących tego pacjenta ani pozostałych: czy są żonaci/zamężne, mają dzieci lub czy wkrótce odkryją lekarstwo na raka. W takiej sytuacji krytycy konsekwencjalizmu twierdzą, że konsekwencjalista musi uznać, że lekarz powinien zabić swojego pacjenta, gdyż w tym wypadku cztery życia zostaną uratowane, a tylko jedno stracone. Jest to lepsza sytuacja niż czterech umierających, a tylko jeden uratowany. Jednak, jak głosi zarzut, zabicie przez chirurga pacjenta jest oczywiście czynem moralnie niesłusznym i jakakolwiek etyczna teoria, która twierdzi przeciwnie, musi zostać odrzucona.

Zgadzamy się, że konsekwencjalista musi uznać, że w tych okolicznościach słuszne jest zabicie przez chirurga jednego pacjenta, aby ocalić pozostałą czwórkę, ale nie zgadzamy się, że prowadzi to do odrzucenia konsekwencjalizmu. Sądymy, że wręcz przeciwnie: pozorna nieakceptowalność bierze się z faktu, że jest to jeden z tych rzadkich przypadków, w których czyn jest słuszny, o ile zostanie zachowany w idealnej tajemnicy. Ponadto nie jest to czyn, który moglibyśmy zalecać. Zdajemy sobie sprawę, że w twierdzeniu, że czyn jest słuszny, ale nie powinno się go zalecać, zawarty jest paradoks, ponieważ powiedzieć, że czyn jest słuszny, to w pewnym sensie zalecać go. Wrócimy niedługo do tego punktu.

Jest zrozumiałe, dlaczego w przypadku lekarza (podobnie jak w przypadku dezertera) sytuacja, w której staje się powszechnie znane, że jego postępowanie jest uważane za słuszne, miałyby katastrofalne skutki. Czyn

chirurga łamie centralne zasady etyki lekarskiej. Stoi w sprzeczności z antyczną zasadą *primum non nocere* (po pierwsze nie szkodzić), która mówi, że lekarze nie mogą przede wszystkim krzywdzić pacjentów. Ta zasada ma nakłaniać lekarzy do pokory, przypominając im o ich omyślności oraz o tym, że mogą zrobić komuś krzywdę. Dla kontrastu, sugerowanie lekarzom, że jest uzasadnione zabicie jednego pacjenta, by ocalić pozostałych, tylko pogłębi ich zawodową skłonność do arogancji. Może to prędzej nakłonić ich do czynienia tego, co niesłuszne, niż prowadzić ich do czynienia tego, co słuszne.

Zabicie pacjenta jest najbardziej skandalicznym naruszeniem na gruncie etyki relacji lekarz–pacjent, jakie tylko możemy sobie wyobrazić. Owa relacja jest ufundowana na zaufaniu pacjenta do lekarza, że ten drugi przedkłada ponad wszystko interesy pacjenta oraz konieczności, aby lekarz nie nadużył pokładanego w nim zaufania. Gdyby pacjenci wiedzieli, że lekarze mogą ich zabić, aby pomóc innym pacjentom, nie byłoby w stanie zawierzyć swoim lekarzom, baliby się pójść do szpitala i ucierpiałoby na tym ich zdrowie.

Bierzemy pod uwagę dwie rzeczy: powszechną szkodę, jaką przyniosłoby ogólny dostęp do informacji o tym, że lekarz zabija pacjenta, by pomóc pozostałym oraz fakt, że do skrajnie rzadkich należą okoliczności, w których zabicie jednego pacjenta przyniesie innym korzyść. Dlatego uważamy za oczywiste, że uzasadniona jest zasada, która absolutnie zakazuje dokonywania takich czynów. Pod tym względem ten przypadek jest podobny do uzasadnienia tortur za pomocą argumentu tykającej bomby. Oba przypadki są skrajnie hipotetyczne, jest mało prawdopodobne, aby się zdarzyły. Jednakże, czy przypadek lekarza będzie również przypadkiem, w którym niesłusznie jest zalecić komuś, nawet prywatnie, że powinien w ten sposób postąpić? Jednym czynnikiem jest szkoda, do której by doszło, gdyby informacja o tym czynie przedostała się do opinii publicznej. Z naszych czterech przykładów szkoda wydaje się największa w przypadku lekarza, podczas gdy korzyść będzie dużo mniejsza niż w tykającej bombie. Oczywiście, jakiegokolwiek ktoś ma zdanie na temat tego hipotetycznego przypadku, w rzeczywistości im częściej lekarz zabijałby jednego pacjenta, aby uratować pozostałych kilku, tym bardziej prawdopodobne jest, że ludzie się w końcu o tym dowiedzą. Rozważamy przypadek chirurga jako przypadek hipotetyczny. Wiemy, że zostanie zachowana idealna tajemnica, a lekarz jest na tyle zdyscyplinowany, że sukces w tym przypadku nie doprowadzi do kontynuacji praktyki

zabijania pacjentów w innych, bardziej ryzykownych sytuacjach. Konsekwencjalista nie może w takim razie zaprzeczyć, że postąpił on słusznie. Jednak w rzeczywistym świecie nie dysponujemy taką idealną wcześniejszą wiedzą, lekarze mogą mieć swoje słabości i prawdopodobnie lepiej będzie mówić nie tylko publicznie, ale także w przypadku prywatnie udzielanych rad, że żaden lekarz nigdy nie powinien rozważać zabicia pacjenta, który chce żyć.

Jak pokazują przykłady Sidgwicka, ezoteryczna moralność przybiera różne formy, wymagając zachowania tajemnicy w różnym stopniu w odmiennych okolicznościach. Sądzymy, że Sidgwick ma rację utrzymując, że konsekwencjaliści muszą uznać pewne przypadki ezoterycznej moralności za uzasadnione w każdej z przedstawionych kategorii oraz udało nam się wyszukać takie przypadki. Pozostaje nam rozważyć, czy fakt, że konsekwencjalizm zakłada ezoteryczną moralność jest niszczącym konsekwencjalizm zarzutem, czy po prostu jego implikacją, którą konsekwencjaliści mogą i powinni przyjąć.

3. Zarzuty

(i) Rawls i Gert

‘Warunek publiczności’⁷⁷ jest powszechnie znanym aspektem teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Utrzymuje on, że warunek obowiązuje „dla wyboru wszystkich zasad etycznych nie tylko zasad sprawiedliwości”⁷⁸. Rawls twierdzi, że warunek publiczności „w naturalny sposób wynika ze stanowiska kontraktowego”⁷⁹. Innym obrońcą warunku publiczności jest Bernard Gert. Moralność jest dla niego „nieformalnym publicznym systemem, który stosuje się do wszystkich racjonalnych osób”. Przez „publiczny system” rozumie on to, że „wszyscy, których zachowanie jest oceniane według systemu, rozumieją go i wiedzą, jakiego rodzaju zachowania ten system zabrania, wymaga, od jakiego odwołuje, do jakiego zachęca i na jaki pozwala”. Gert szuka wytłumaczenia dla „wspólnej moralności” – tj. systemu moralnego,

⁷⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 203 [przyp. tłum.].

⁷⁸ Tamże, s. 200.

⁷⁹ Tamże, s. 203.

z którego najbardziej rozważni ludzie korzystają przy podejmowaniu codziennych, zdroworozsądkowych decyzji moralnych – i wierzy, że panuje powszechna zgoda co do jego stanowiska w kwestii ‘publiczności’. Pisze on tak: „Prawie nikt nie zaprzeczy, że moralność musi polegać na tym, iż osoba, która ją przyjmuje musi także wносить o jej przyjęcie przez pozostałe osoby”¹⁰.

Zaprzeczamy temu z prostego powodu: taka definicja etyki lub moralności zbyt mocno zawęża najważniejsze praktyczne pytanie, jakie można zadać. W pierwszym zdaniu *The Methods of Ethics* Sidgwick definiuje „metodę etyki” jako „racjonalną procedurę, poprzez którą określamy, co indywidualna istota ludzka „powinna” – lub co jest „słusznie” dla niej – czynić lub co powinna starać się wykonać poprzez dobrowolne działanie” [ME 1]. Ważne jest tu odniesienie do „indywidualnej istoty ludzkiej”. Wydaje się, że Rawls i Gert chcą zdefiniować etykę jako „jakąkolwiek racjonalną procedurę, dzięki której określamy, co społeczeństwo istot ludzkich powinno przyjąć jako standard tego, co słuszne lub niesłuszne dla dobrowolnych działań jego członków”. To w prosty sposób wyklucza to, co jest oczywiście właściwym pytaniem normatywnym: czy z moralnego punktu widzenia można czasami uzasadnić czyn, który będzie prowadził do jak najlepszych skutków wtedy i tylko wtedy, gdy pozostanie tajemnicą. Aby odpowiedzieć na to pytanie, potrzebujemy rzeczywistego moralnego argumentu, a nie definicyjnego *dekretu*.

Obrońca definicji Rawlsa-Gerta nadal mógłby oponować, że nie możemy definiować pojęć, jak nam się podoba. Czy nie jest *prawdą*, że każde społeczeństwo ma swoją własną moralność i, jakby powiedział antropolog, moralność jest instytucją społeczną, a nie kwestią indywidualnego osądu? Musimy tu ostrożnie odróżniać twierdzenia opisowe od normatywnych. Deskryptywnie może być prawdą, że moralność każdego społeczeństwa stanowi jego zbiorowy, wspólny kodeks zachowań. Tak powiedziałby antropolog i w tym aspekcie nie mamy do tego żadnych zastrzeżeń. Jednakże, jeśli pytamy, co powinniśmy czynić, zadajemy pytanie normatywne, na które nie możemy odpowiedzieć żadnym antropologicznym ujęciem natury moralności. W najlepszym razie może to nam dać to, co R.M. Hare nazywa

¹⁰ B. Gert, *Morality: Its Nature and Justification*, New York: Oxford University Press 1998, s. 8–11.

użyciem cudzysłowowym wyrażenia moralnego „powinien”¹¹. Nie ma ono większego wpływu na to, co powinniśmy czynić – w pełnym, normatywnym sensie tego terminu – niż zasady dobrego wychowania wpływają na to, do kogo powinniśmy się odezwać bez przedstawiania się. Nadal musimy decydować, czy powinniśmy działać w zgodzie ze wspólnym kodeksem.

By uniknąć nieporozumień, chcemy dodać, że odrzucenie poglądu, iż powinniśmy zawsze działać w oparciu o zasadę, która może być częścią publicznego systemu moralności, to nie to samo, co odrzucenie tego, co Sidgwick nazywa „zasadą sprawiedliwości”. Głosi ona, iż „nie może być słuszne, aby A traktował B w sposób, w jaki niesłuszne byłoby, by B traktował A wyłącznie na podstawie tego, że stanowią oni dwie odmienne jednostki i nie ma żadnej różnicy w ich naturach lub okolicznościach, w jakich się znajdują, które mogłyby zostać uznane za racjonalną podstawę ich odmiennego traktowania” [ME 380]. (Ten wymóg jest obecnie powszechnie znany, za R.M. Hare’em, jako zasada uniwersalizowalności¹².) Wręcz przeciwnie, uważamy wymóg uniwersalizowalności za sposób odróżnienia sądów moralnych od tych, które są dyktowane wyłącznie własnym interesem. Osoba, która chce praktykować moralność ezoteryczną, powinna zapytać samą siebie, czy jest gotowa zgodzić się, by ktoś inny czynił to samo we względnie podobnych okolicznościach. Jednak ta względnie podobna okoliczność jest sytuacją, w której to działanie zostanie zachowane w tajemnicy.

(ii) Scanlon

Scanlon w swej pracy *What We Owe to Each Other* nie przyjmuje warunku ‘publiczności’ jako takiego, ale raczej ideę, że „myślenie o tym, co słuszne i niesłuszne jest, na najbardziej podstawowym poziomie, myśleniem o tym, co można uzasadnić innym takimi względami, których, odpowiednio umotywowani, nie mogliby odrzucić”¹³. Czy ta koncepcja etyki moralności wyklucza ezoteryczną moralność? Przy pewnej interpretacji nie wyklucza. Ten artykuł stara się uzasadnić innym ezoteryczną moralność – a mianowicie Wam, czytelnicy – oraz jeśli nasz argument jest tak rygorystyczny, jak mamy nadzieję, że jest, nie będziecie w stanie racjonalnie odrzucić tego

¹¹ R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press 1952, s. 124–126.

¹² R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press 1963, s. 10–13.

¹³ T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, s. 5.

uzasadnienia. Równie dobrze Scanlon, pisząc o „uzasadnianiu *innym* [podkr. w oryg.]” i odróżniając je od „kwestii, że czyjeś czyny powinny zostać uzasadnione z moralnego punktu widzenia”, sugeruje coś więcej, coś, co jest niezgodne z ezoteryczną moralnością. Generał, który pozwala odejść wolno dezertrowi nie może uzasadnić innym swego postępowania, zerwałby w ten sposób zasłonę tajemnicy, która jest istotna, aby jego czyn prowadził do jak najlepszych skutków (biorąc pod uwagę wszystkie przypadki).

Nasza odpowiedź na tę sugestię zmierza tym samym torem, co ta, której udzieliliśmy Rawlowski i Gertowi. Definiując „myślenie o tym, co słuszne i niesłuszne” jako wymóg dostarczenia innym uzasadnienia, w tym sensie wykluczamy ze sfery etycznej czyny, które mogą być uzasadnione z moralnego punktu widzenia, póki uzasadnienie jest zachowane w tajemnicy przez jedną osobę lub bardzo ograniczoną grupę ludzi. To, czy jest lub nie jest niesłusznie czynić coś, co może być tylko uzasadnione w ten milczący lub prawie milczący sposób, jest samo w sobie podstawowym pytaniem moralnym. To pytanie nie powinno zostać wykluczone z rozgrywki z powodu definicji, która czyni etykę zbyt wąską, aby je zawierała.

(iii) Hooker

Stwierdzenie, które otwiera książkę Brada Hookera *Ideal Code, Real World*, stawia wyzwanie ezoterycznej moralności: „Czy nie powinniśmy próbować żyć w zgodzie z moralnym kodeksem, którego ogólna akceptacja, z tego, co nam wiadomo, prowadzi do jak najlepszych konsekwencji?”. Hooker najwyraźniej uważa je za pytanie otwarte, przynajmniej wystrzega się prostej odpowiedzi typu: „Tak, ponieważ to właśnie oznacza postępować moralnie”. W dalszej części książki, gdzie wyraźnie bierze pod uwagę wyzwanie, które ezoteryczna moralność Sidgwicka stawia jego etycznej teorii, Hooker daje odpowiedź normatywną, nie uciekając się do pojęć: „Tego typu paternalistyczna obłuda byłaby niedopuszczalna moralnie nawet wtedy, gdy maksymalizowałyby sumę dobra”¹⁴. Prawdę mówiąc, w innych miejscach swojej pracy Hooker skłania się ku pojęciowej odpowiedzi na to pytanie, odnosząc się do „idei, iż etyka powinna być rozumiana jako *zbiorowy, wspólny kodeks*”, na poparcie przytaczając Gerta¹⁵. Skoro uporaliśmy się już

¹⁴ B. Hooker, *Ideal Code, Real World*, Oxford: Clarendon Press 2002, s. 85.

¹⁵ Tamże, s. 87.

z argumentem tego ostatniego, skupmy się na innym argumentie Hookera przeciw ezoterycznej moralności.

Utrzymując, że tego typu elitarność aprobowana przez Sidgwicka jest nie do przyjęcia, Hooker posuwa się na tyle daleko, iż twierdzi, że popierałby swój pogląd nawet wówczas, gdy świat składałby się z miliona imbecyli rozumiejących tylko ultraproste reguły i jednego geniusza pojmującego o wiele bardziej skomplikowane reguły, a jego zastosowanie się do nich niosłoby za sobą lepsze konsekwencje. Pomimo to, twierdzi Hooker, geniusz powinien stosować się do tych samych reguł, co reszta¹⁶. Zwolnienie z tego zobowiązania dane jest geniuszowi wtedy i tylko wtedy, gdy stosowanie się do prostych reguł doprowadziłoby do katastrofy. Powrócimy jeszcze do tego wyjątku. Tymczasem zastanówmy się, dlaczego Hooker uważa, iż geniusz powinien stosować się do prostych reguł, choć może on uczynić więcej dobra, stosując się do bardziej złożonych? Wspomina on o wygodzie posiadania przez wszystkich jednego zinternalizowanego kodeksu. Nie może to jednak być główny powód. Możemy bowiem przypuszczać, że dobro, do którego geniusz mógłby się przyczynić poprzez stosowanie się do bardziej skomplikowanych reguł, mogłoby być większe niż niedogodności, które musiałyby znosić w wyniku posiadania własnego zestawu reguł, które musiałyby znosić, nad spowodowanymi. W tym punkcie Hooker skłania się ku pojęciowej odpowiedzi na to pytanie, nawiązując do „idei, iż moralność powinna być rozumiana jako *zbiorowy, wspólny kodeks*”. Przysnaję, że ta myśl nie jest „szczególnie konsekwencjalistyczna” – rzeczywiście, powiedzielibyśmy nawet, że w ogóle nie jest konsekwencjalistyczna – jednak, jak dodaje, „możemy przedkładać jedną wersję konsekwencjalizmu reguł nad inną, gdy jest ona najbardziej spójna zarówno z naszymi *ogólnymi* przeświadczeniami odnośnie do moralności, jak i z naszymi przeświadczeniami odnośnie do tego, czego moralność wymaga w *konkretnych* przypadkach”¹⁷.

Hooker odnosi się tutaj do popieranej przez niego idei „refleksyjnej równowagi”. We wstępie do *Ideal Code, Real World* wymienia ją jako jedno z metodologicznych kryteriów, na których będzie opierał swój argument. Formuluje ją następująco: „Etyczne teorie muszą być spójne z moralnymi przekonaniemami (to znaczy dokonywać ich systematyzacji lub przy braku

¹⁶ Tamże, s. 86. Hooker formuluje ten zarzut wobec Margaret Little.

¹⁷ Tamże, s. 88.

systemu, powinny je chociaż potwierdzać), do których dochodzimy po uważnym namyśle¹⁸. Parę stron dalej innymi słowy ujmując to tak: „Powinniśmy oceniać konkurencyjne teorie etyczne na zasadzie ich możliwości bycia spójnymi z przekonaniem, których po należytej refleksji jesteśmy najbardziej pewni”¹⁹.

Kim są ci „my”, do których odnosi się Hooker? Istnieją dwie możliwości. Pierwsza jest taka, iż ma on na myśli ogół społeczeństwa – innymi słowy powinniśmy oceniać konkurencyjne teorie etyczne ze względu na to, czy przystają do tego, co Sidgwick nazywa „zdroworozsądkową moralnością” (określaną przez współczesnych filozofów jako „moralność ludowa”). Kolejną możliwością jest to, iż „my” odnosi się do tych z nas, którzy oceniają różne moralne teorie, aby zdecydować, którą z nich przyjąć.

Jeśli Hooker odnosi się do społeczeństwa jako całości, to odrzucamy pomysł, by testem słuszności etycznej teorii uczynić jej spójność z moralnymi przekonaniem ogółu, nawet po „uważnym namyśle”. Zachęcanie ogółu społeczeństwa do uważnego namysłu nad ich przekonaniem jest bardzo dobrym pomysłem, ale nieprawdopodobne jest, by udało się zmniejszyć w znaczącym stopniu wpływ wszelkiego rodzaju czynników, które nie mają związku ze słusznością etycznej teorii (np. fałszywe przekonania religijne, kulturalne i etniczne uprzedzenia oraz wrodzone predyspozycje, które są dziedzictwem procesu milionów lat ewolucyjnej selekcji)²⁰.

Jeśli, z drugiej strony, Hooker odnosi się do tych z nas, którzy zajmują się oceną różnych teorii moralnych – innymi słowy, ludzi, którzy czytają i rozmawiają na temat *Ideal Code, Real World* – to odwoływanie się do „refleksyjnej równowagi” jest zbyteczne. Oczywiście powinniśmy oceniać rywalizujące moralne teorie ze względu na ich spójność z przekonaniem, których jesteśmy najbardziej pewni po należytych namyśle. Należyty namysł jest tym, co właśnie robimy. Dla filozofów, jak i dla każdej osoby zdolnej do rozważenia argumentów, które właśnie prezentujemy, stwierdzenie, że akceptujemy daną teorię *jest* po prostu stwierdzeniem, że jest to ta teoria, która po przejściu tego procesu jest spójna z przekonaniem, co do których

¹⁸ Tamże, s. 4.

¹⁹ Tamże, s. 12.

²⁰ Więcej [w:] P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York: Farrar, Straus and Giroux 1981 oraz tenże, *Ethics and Intuitions*, „The Journal of Ethics” 9 (2005), s. 331–352.

posiadamy najwięcej pewności. Ponieważ jesteśmy filozofami, którzy dyskutują na temat tego, jaka fundamentalna normatywna teoria powinna zostać zaakceptowana, wszystko pozostaje kwestią co najmniej otwartą do dyskusji. Jeśli naszym najsilniejszym przekonaniem jest to, że powinniśmy czynić wszystko, co prowadzi do jak najlepszych konsekwencji i po należytym namyśle to przekonanie pozostaje silniejsze niż idea, że powinniśmy zawsze unikać paternalizmu i obłądy, oraz jeśli w poszczególnych przypadkach, gdzie obłąda niesie lepsze konsekwencje niż szczerłość, nadal twierdzimy, że powinniśmy czynić to, co prowadzi do lepszych konsekwencji, wówczas odwołanie Hookera do „refleksyjnej równowagi” nie daje nam żadnego powodu ani do zaakceptowania jego wersji konsekwencjalizmu reguł, ani do odrzucenia ezoterycznej moralności. Nie staramy się dopasować naszej teorii do potocznych moralnych sądów: to same nasze przekonania muszą być spójne. Hooker może oczywiście mieć inne przekonania. W tym zakresie, w jakim je posiada, nie jest on konsekwencjalistą i to jest fundamentalna różnica pomiędzy nami.

Chcemy uprzedzić jeszcze jedną możliwą odpowiedź. Stwierdzając, że najlepsza normatywna teoria nie musi być spójna z moralnymi przekonaniem ogółu społeczeństwa, nie mamy na myśli tego, że te przekonania są nieważne dla moralnych decyzji lub mogą zostać w zasadzie pominięte. Konsekwencjaliści nie mogą ignorować niczego, co może mieć wpływ na konsekwencje ich działań, a moralne przekonania zwykłych ludzi będą miały wpływ na nasze działania na wielu różnych płaszczyznach. W zupełności zgadzamy się z Hookerem, że gdy proponujemy i promujemy daną regułę wśród społeczeństwa, to rzeczą kluczową jest wiedza, czy ta reguła jest spójna z wcześniejszymi przekonaniem większości ludzi (od tej chwili mając dobre widoki na łatwą akceptację) lub czy koliduje z wcześniejszymi moralnymi przekonaniem (ryzykując tym samym odrzucenie). W tym sensie owe moralne przekonania są danymi, które musimy wziąć pod uwagę przy podejmowaniu decyzji, co powinniśmy zrobić. Jest to jednak coś zupełnie innego od nadania im siły dowodowej w procesie decyzyjnym, którą moralną teorię powinniśmy zaakceptować.

Jak wcześniej zwróciliśmy uwagę, Hookerowska wersja konsekwencjalizmu reguł pozwala nam na złamanie reguł w przypadku, gdy jest to jedyny sposób na uniknięcie katastrofy²¹. Hooker istotnie uważa, że jedną

²¹ Zob. B. Hooker, *Ideal Code...*, dz. cyt., s. 86, 98–99.

z najważniejszych reguł, które powinny się znaleźć w moralnym kodeksie, jest reguła mówiąca ludziom, aby zapobiegali katastrofom. Oczywiście powinniśmy także wiedzieć, jak zdefiniować „katastrofę”. Aby odróżnić konsekwencjalizm reguł od konsekwencjalizmu czynu, Hooker powinien utrzymać pewną różnicę pojęciową pomiędzy swoją regułą „unikania katastrof” a regułą konsekwencjalizmu czynów, mówiącą, że powinniśmy łamać wszystkie inne reguły za każdym razem, gdy prowadzi to do maksymalizacji dobra. W odpowiedzi na zarzut sformułowany przez Richarda Arnesona, Hooker pokazuje, że jest przygotowany na znaczne zmniejszenie tej różnicy. Zarzut Arnesona przedstawia się w następujący sposób:

Podczas wojny, kiedy żołnierze walczący za słuszną sprawę zostaną zaatakowani, powinni zostać na swoich posterunkach, dopóki wróg nie zyska na tyle liczebnej przewagi, że nawet zdecydowana obrona byłaby daremna. Założmy, że ta reguła, przestrzegana przez prawie wszystkich, prowadziłyby ona do idealnych skutków. Jednakże w rzeczywistości nie jest uznawana przez siły wojskowe walczące w słusznej sprawie w tej konkretnej wojnie. Wróg zaatakował i większość żołnierzy uciekła. Możesz stać i walczyć popierając tę regułę lub uciec i żyć, aby walczyć następnego dnia. Konsekwencje zastosowania się do tej reguły nie byłyby katastrofalne, ale na pewno zdecydowanie negatywne. Umrzesz i zyskasz bardzo niewiele dla siebie i strony, po której walczysz... Zdroworozsądkowa moralność, która utrzymuje, że obowiązek przestrzegania hipotetycznie użytecznych reguł zależy od aktualnego przestrzegania ich przez innych tu i teraz, z pewnością powie, że powinno się uciec i przeżyć, aby walczyć następnego dnia. Konsekwencjalizm czynów mówi to samo. Konsekwencjalizm reguł, nawet wyrafinowany konsekwencjalizm reguł uzupełniony o wyjątek unikania katastrof, będzie musiał stać na stanowisku, że żołnierz powinien zostać, by walczyć i umrzeć. Tym gorzej dla takiego konsekwencjalizmu²².

W odpowiedzi na ten zarzut Hooker przyznaje, że jego rozumienie tego, czym jest katastrofa jest niejasne. Sugeruje jednak, że „Może [...] nie jest wymagane stanie na posterunku, jeśli to spowodowałoby straty dla twojej strony i byłoby katastrofalne dla ciebie”²³. Wydaje się to samo w sobie

²² Cyt. za: B. Hooker, *Reply to Arneson and McIntyre*, „Philosophical Issue” 15 (2005), s. 270–271; R. Arneson, *Sophisticated Rule Consequentialism: Some Simple Objections*, „Philosophical Issues” 15 (2005), s. 239.

²³ Zob. B. Hooker, *Ideal Code, Real World*, dz. cyt., s. 133–134 i n.

sensowne, jednak jak to się ma do zarzutu Hookera wobec ezoterycznej moralności? Połączmy przykład Arnesona z przykładem miliona imbecyli i jednego geniusza. Imbecyle są niestety za głupi na to, aby określić, kiedy zdecydowana obrona ich pozycji ma szansę przynieść dobry rezultat, a kiedy jest daremna. Próby, aby wpoić im regułę „zapobiegania katastrofy” okazały się nieskuteczne, ponieważ jeśli da się im przyzwolenie na kierowanie się własnym osądem odnośnie tego, kiedy reguła powinna być złamana, by zapobiec katastrofie, to najmniejsze zagrożenie wywoła w nich poczucie, iż katastrofa jest bliska, co za tym idzie, opuszczą oni posterunki. Jedyną drogą obrony państwa przeciwko niesprawiedliwej agresji ze strony bezlitosnych sąsiadów jest zdobycie liczebnej przewagi imbecyli z wpojoną regułą „Stój na swoim posterunku przez cały czas, o ile nie dostaniesz rozkazu do odwrotu”. Pomiędzy tymi imbecylami jest geniusz, który może być w wysokim stopniu pewny swojego sądu odnośnie użyteczności lub daremności stania na posterunku podczas ataku. Pewnego dnia pluton imbecyli, w którym służy, zostaje zaatakowany. Poprawnie osądzając opór jako zbyt słaby, ucieka, ratując swoje życie. Gdy udaje mu się dotrzeć w bezpieczne miejsce, spotyka ekipę telewizyjną, która pyta, co się stało z jego pobratymcami. Odpowiada on, iż dzielnie przestrzegali reguły: „stój na swoim posterunku przez cały czas, o ile nie dostaniesz rozkazu do odwrotu” i przez to, że żaden rozkaz nie został wydany, prawdopodobnie wszyscy zginęli. Dziennikarz pyta się więc, dlaczego on nie zastosował się do tej samej reguły. Co by Hooker odpowiedział w jego imieniu? To, że posłużył się regułą unikania katastrofy. Gdyby powiedział tak w telewizji, fatalnie wpłynęłoby to na możliwość wpojenia całej populacji reguły „stój na swoim posterunku” i to samo w sobie miałyby katastrofalne konsekwencje. Możliwe, że aby zapobiec katastrofie, geniusz powinien skłamać i wymyśleć jakąś historię na temat swojej ucieczki. Robiąc to, może wytłumaczyć samemu sobie, iż robi tak tylko dlatego, ponieważ szersza publika nie będzie w stanie zrozumieć bardziej skomplikowanej moralnej reguły, którą się posłużył. Jednakże wtedy stosuje on ezoteryczną moralność.

Chociaż przykład pojedynczego geniusza i miliona imbecyli jest niewiarygodny, to problem, w który uderza, jest nieco ogólniejszy: jeśli chcemy zapobiec katastrofie, możemy być zmuszeni do zrobienia czegoś, co jeśli wyjdzie na jaw, samo będzie katastrofą, choć innego typu. Zatem reguła ‘unikania katastrof’ może wymagać od nas stosowania ‘paternalistycznej

obludy'. Hooker mógłby utrzymywać swój pogląd, iż ezoteryczna moralność Sidgwicka „jest moralnie niesłuszna, nawet wtedy, gdy maksymalizowałaby wspólne dobro”, jednakże powinien dodać: „o ile nie jest konieczna dla powstrzymania katastrofy”. Będzie on jednak zmuszony zarzucić pogląd, że jego forma konsekwencjalizmu reguł „wyklucza niepożądaną elitarność i obludę na samym starcie”, ponieważ oznacza on, iż elitarność i obluda nigdy nie mogą być słuszne.

Zatem stanowisko Hookera może uzasadniać ezoteryczną moralność, ale tylko wtedy, gdy zapobiega ona katastrofie, a nie gdy po prostu maksymalizuje dobro. Jak bardzo w takim razie różni się jego konsekwencjalizm reguł od konsekwencjalizmu czynów? Przypomnijmy, że według Hookera śmierć pojedynczej jednostki może być katastrofą, zatem istnieje wiele działań (przede wszystkim na poziomie działalności rządowej – na którym to funkcjonuje wzgardzony paternalizm i obluda kolonialnych gubernatorów), które mogą zostać zinterpretowane jako działania konieczne do uniknięcia katastrofy. Z drugiej jednak strony, jak zobaczymy w dalszej części, konsekwencjalizm czynów ma wiele słusznych powodów ku temu, by promować przejrzystość w większości sytuacji i nie uznawać ezoterycznej moralności, nawet gdy – nie biorąc pod uwagę ryzyka, jakie niesie życie i działanie w sposób ezoteryczny – przynosi ona skromne korzyści. Naszym zdaniem, w praktyce różnica pomiędzy okolicznościami, w których te dwie teorie zezwalają na ezoteryczną moralność, jest w zasadzie marginalna.

Przedstawiając nam przykłady, jak jego konsekwencjalizm reguł stosuje się do problemów realnego świata, Hooker skupia się przede wszystkim na zagadnieniu, którym posłużyliśmy się w naszym pierwszym przykładzie: obowiązku niesienia przez nas pomocy żyjącym w biedzie. Zanim podsumujemy naszą dyskusję z Hookerem, chcemy pokazać różnicę pomiędzy jego stanowiskiem a naszym.

Przyznaje on, że mamy obowiązek pomagania ludziom w wielkiej potrzebie. To zobowiązanie, jego zdaniem, stosuje się „nawet jeśli osobiste poświęcenie jest znaczącą częścią poniesionych kosztów”, jednakże nie wymaga się od nas, abyśmy przekroczyli tę granicę. Ważne jest, że próg „znaczącego osobistego kosztu” jest agregatywny, nawet jeśli możesz pomóc komuś w wielkiej potrzebie bardzo małym kosztem, nie jesteś do tego zobowiązany, jeśli mały koszt dodany do innych kosztów, które już poniosłeś,

aby pomóc innym, wykracza poza granicę „znaczącego osobistego kosztu”²⁴. Hooker broni tej umiarkowanej wymagającej zasady. Zdając sobie sprawę z tego, jaka jest ludzka natura oraz że prawdopodobnie się nie zmieni, to ze wszystkich reguł, jakie społeczność może przyjąć, określających, ile ludzie powinni dawać potrzebującym, po tej regule można oczekiwać, iż przyniesie skutki przynajmniej tak dobre jak każda inna, pod warunkiem, że zostanie przyjęta przez zdecydowaną większość społeczeństwa. Koszt próby wprowadzenia bardziej wymagającej reguły, która zostanie zaakceptowana i wdrożona w życie, jest za wysoki. W tym względzie Hooker może mieć rację.

Warto zaznaczyć, że Hooker wyraźnie odrzuca jedną możliwą opcję, którą konsekwencjalizm reguł mógłby przyjąć, aby uniknąć w tej sytuacji wysoce wymagających zobowiązań. *Nie* twierdzi on, iż naszym obowiązkiem jest jedynie działanie w zgodzie z regułą, która niosłaby za sobą najlepsze konsekwencje pod warunkiem, że większa część społeczeństwa by jej przestrzegała. Skutkiem tego mogłaby powstać mało wymagająca reguła, ponieważ jeśli wszyscy nieśliby pomoc, względnie mało darowizna od każdej osoby mogłaby przynieść ulgę ludziom żyjącym w ekstremalnej biedzie. Hooker zauważa, słusznie według nas, iż gdy bardzo mało ludzi stosuje się do tej reguły, nie możemy zignorować tego faktu i trzymać się naszych zobowiązań, dając tylko względnie umiarkowaną kwotę, która byłaby wystarczająca wtedy i tylko wtedy, gdy wszyscy by tak czynili.

Mimo to Hooker uważa, że pytanie: „jaka reguła moralna będzie miała najlepsze konsekwencje?” może udzielić nam odpowiedzi na pytanie: „Co powinienem czynić?”. My z kolei rozważamy te pytania oddzielnie oraz zapewne udzielamy innych odpowiedzi. Dlatego pojawia się możliwość, o której wspomnieliśmy: słuszną dla konsekwencjalisty rzeczą jest promować regułę, która niosłaby ze sobą najlepsze konsekwencje – prawdopodobnie, jak sugeruje Hooker, mało wymagającą – a jednocześnie czuć się zobligowanym do czynienia więcej, niż ta reguła wymaga.

²⁴ Tamże, s. 166.

4. Podejście konsekwencjalisty do warunku publiczności

Odrzuciliśmy pomysł, że etyka musi koniecznie mieć charakter publiczny. Wykazaliśmy, że obrona konsekwencjalizmu reguł przez Hookera nie daje solidnej podstawy do odrzucenia ezoterycznej moralności. Podaliśmy przykłady, w których – jak sądzymy – ezoteryczna moralność jest uzasadniona. Niemniej jednak istnieją mocne powody, dla których konsekwencjaliści powinni obstawać za transparentnym charakterem etyki, a co za tym idzie, w większości przypadków powinni unikać ezoterycznej moralności.

a) Korzyści wynikające ze wspólnego kodeksu

Przekonujący wydaje się następujący pogląd: dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa wskazany jest wspólny kodeks moralny, który jego członkowie przyswoją, będą go przestrzegać i wymagać tego samego od innych. Wiele badań wskazuje, iż zaufanie jest istotnym czynnikiem zapewniającym społeczny dobrobyt²⁵.

b) Korzyści wynikające z otwartej dyskusji

Transparentność zezwala na otwartą dyskusję oraz krytykę reguł i działań, które mają zostać wprowadzone. Zgoda na etykę, która jest tylko dla elit, implikuje, iż w celu osiągnięcia jak najlepszych skutków zezwala się nam na manipulację tymi, którzy nie zaliczają się do tej elity. Tak postępując, nie możemy zasięgnąć opinii manipulowanych na temat działań, które staramy się wprowadzić. Tak przedstawia się istota zarzutu Williamsa wobec gubernatorskiego utylitaryzmu. Wyobrażamy sobie białych kolonialnych administratorów, siedzących w koło na swoich trzcinowych fotelach pod dachem z liści, debatujących, jak najlepiej rządzić tubylcami. Mogą omawiać swoje działania między sobą oraz z imperialnym rządem, ale nie z tymi, których te decyzje bezpośrednio dotyczą, czyli z samymi tubylcami. W takich okolicznościach będą wykazywali tendencję do przekonywania siebie, iż to, co leży w jak najlepszym interesie ich imperialnych władz, jest najlepszą rzeczą do uczynienia. Istnieje duże niebezpieczeństwo, że wszystko pójdzie

²⁵ Zob. np. F. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press 1995.

źle z powodu braku wymiany pomysłów, do której mogłoby dojść, gdyby ich działania były jawne.

c) Niebezpieczeństwo elitarności

Nawet gdy brak jawności nie prowadzi do zła, w przeciwieństwie do przypadku kolonialnych reżimów, istnieją mocne racje przeciwko podziałowi społeczeństwa na elitę i masy. Czy jest to uciskanie chłopów przez szlachtę, czarnych przez białych, proletariatu przez kapitalistów, mas przez bolszewików lub kobiet przez mężczyzn, wiemy, że członkowie elity będą się czuć wywyższeni i nie będą mieli trudności w uzasadnianiu, na własnych warunkach, nadania im przywilejów, które w żaden sposób nie przyniosą korzyści – a często poważnie zaszkodzą – tym, których uważają za gorszych od siebie.

d) Publiczna natura edukacji

Musimy także pamiętać, że etyka jest choć w części społeczną instytucją, która istnieje tylko dlatego, że każde pokolenie dzieci wyuczone zostało jej akceptacji. Ze względu na to, iż edukacja jest publicznym procesem, nie może być edukacją ezoterycznej moralności, chyba że pewna elitarna grupa dzieci nauczana byłaby w tajemnicy, co miałyby niepożądane konsekwencje, o których wspominaliśmy wcześniej. Zatem na przeważającą część naszej etyki muszą składać się reguły lub zasady, które są znane wszystkim, w tym nauczycielom i dzieciom.

Jednakże fakt, że to dzieci musimy edukować w zakresie przyjętych przez społeczeństwo zasad moralnych, nakłada pewne ograniczenia na warunek transparentności. Powinniśmy podać dzieciom racje, dla których powinny działać w zgodzie z moralnymi regułami i zasadami, które mogą łatwo zrozumieć i z przekonaniem stosować. Ogranicza to zakres możliwości uzasadniania. We wczesnych latach życia dziecka możemy przekonać je argumentami, powołując się na jego interes własny lub po prostu powiedzieć: „reguły są regułami” i muszą być przestrzegane. Jeśli nie jesteśmy deontologami tego prostego rodzaju, mówiąc do dzieci w ten sposób, nie udaje nam się spełnić wobec nich warunków przejrzystości. Ponadto zdecydowanie nie jest prawdą dla każdego społeczeństwa, że zachęca

ono dzieci, kiedy dorosną, do refleksji i dyskusji nad podstawą tych reguł. Zachęcanie dzieci do podważania uzasadnienia dla przestrzegania moralnych reguł może nieść ze sobą złe skutki i może się okazać, że będziemy potępiać tych, którzy jak Sokrates ośmielali młodych do kwestionowania podstaw moralności.

Oszukując ludzi w kwestii racji, dlaczego powinni postępować w pewien określony sposób, uniemożliwiamy im rozwój zdolności krytycznego myślenia, chociażby odnośnie tych racji działania, co do których są oszukiwani. Idealny i możliwy do pomyślenia rodzaj politycznego ustroju to taki, w którym wszyscy obywatele mogą rozważać racje dla swojego działania lub przyjęcia określonej polityki. Jeśli są nieświadomi prawdziwych racji przestrzeganych zasad, nie przyswoją sobie nawyków refleksji nad nimi lub nie nauczą się ich dobrze.

e) Respektowanie preferencji

Sidgwick nie poparłby naszego ostatniego argumentu. Jego zdaniem jedynie stany świadomości mają uniwersalną wartość [ME 396]. Niektórzy współcześni utylitaryści odrzucają ten pogląd, widząc uniwersalne dobro w terminach ‘spełnienia preferencji’. „Spełnienie” nie odnosi się tutaj do doświadczenia spełnienia. Załóżmy, że wolimy, aby nasi przyjaciele zawsze wydawali szczerze opinie na temat naszej pracy. Oni sami jednak boją się, że jeśli powiedzą prawdę, to możemy się zniechęcić, więc czasami nie są z nami szczerzy. Nigdy się o tym nie dowiemy. Niemniej jednak nasze preferencje, by byli wobec nas szczerzy, nie zostały spełnione. Z punktu widzenia utylitaryzmu preferencji fakt, że ta preferencja nie została spełniona, znaczy, że nasze życie jest gorsze, niż byłoby, gdyby nasi przyjaciele powiedzieli nam prawdę, zakładając, że inne rzeczy pozostaną takie same.

Sensownie jest przypuszczać, że większości ludzi nie podoba się pomysł, że inni mogliby mówić inaczej, niż myślą – oraz zdecydowanie nie chcieliby, by tacy ludzie zajmowali pozycje cieszące się autorytetem i zaufaniem, na przykład polityków, lekarzy – oszukując w kwestii przestrzeganych zasad. Jeśli tak jest, to dla utylitarysty preferencji stanowi to kolejny ważny argument przeciwko ezoterycznej moralności. To, czy jest to argument decydujący, zależy od tego, jak większość ludzi oceni tę preferencję

w hierarchii preferencji, które tylko wtedy są możliwe do spełnienia, gdy istnieją ludzie stosujący moralność ezoteryczną²⁶.

Pięć wyżej wymienionych powodów będzie istotne zarówno dla konsekwencjalizmu czynów, jak i konsekwencjalizmu reguł. Konsekwencjalizm w zasadzie uznaje, iż w interesie społeczeństwa jest posiadanie publicznie dostępnego zbioru reguł lub zasad, który ludzie przyjmują i generalnie go przestrzegają. Konsekwencjalista może się zgodzić, że dla ludzi ważna jest możliwość polegania na regułach moralnych i wiedza, że inni ich przestrzegają – społeczeństwo funkcjonuje lepiej, jeśli istnieje ogólnie akceptowalny zbiór zasad, niż gdyby takowego nie było. Te dwie formy konsekwencjalizmu różnią się między sobą w kwestii, kiedy wyjątki od tych zasad są dopuszczalne oraz czy tego typu wyjątki mogą lub nie mogą zostać publicznie ogłoszone.

5. Konsekwencjalizm jako kryterium słusznego działania *versus* konsekwencjalizm jako przewodnik w działaniu

Jak zauważyliśmy na początku, jest możliwe, że konsekwencjaliści, by doprowadzić do jak najlepszych konsekwencji, będą musieli zniechęcić innych od przyjęcia konsekwencjalizmu. Chociaż są przygotowani do uzasadnienia swoich kryteriów moralnej słusności – najlepszej możliwej konsekwencji – oraz słusności konsekwencjalizmu jako kryterium dobrego działania, mogą stać na stanowisku, iż ludzie powinni przyjąć inne kryteria (lub także inne kryteria) na przewodników w działaniu, pod warunkiem że przyniesie to jak najlepsze skutki.

Choć uważamy konsekwencjalizm czynów za słuszną teorię etyczną, skłaniamy się ku temu, by zgodzić się z Bradem Hookerem, że „maksymalizacja dobra” nie jest najlepszą procedurą decyzyjną, w każdym razie nie zawsze i nie dla wszystkich ludzi, ponieważ może nieść ze sobą złe konsekwencje, takie jak brak zaufania lub nawet coś gorszego²⁷. Problem może

²⁶ Dziękujemy Ronaldowi Dworkinowi za zwrócenie nam uwagi na znaczenie rozróżnienia pomiędzy hedonizmem a utilitaryzmem preferencji w tym przypadku.

²⁷ B. Hooker pisze: „Jeśli posiadalibyśmy tylko jedną regułę «Maksymalizuj dobro» prędzej czy później świadomość tego, co to oznacza, rozeszłaby się. Ta świadomość osłabiłaby w ludziach poczucie, że mogą pewnie polegać na innych, że Ci będą zachowywać

stanowić ludzka natura i jej tendencja do myślenia raczej o sobie niż o innych – gdy ludziom raz zezwoli się złamać ogólnie przyjęte reguły moralne w celu maksymalizacji dobra, jest bardzo możliwe, że złamią je także dla osiągnięcia swojego celu. Pojawia się również problem z ustaleniem skutków. Niektórzy ludzie dobrze kalkulują, podczas gdy niektórzy, czy to przez brak inteligencji lub czasu, czy z innych przyczyn, są bardziej narażeni na pomyłkę w ocenie, co byłoby najlepsze uczynić w danej sytuacji. Wszystko to prowadzi konsekwencjalistów do konkluzji, że powinniśmy zachęcać ludzi, by trzymali się publicznie znanych reguł, byli prawdomówni, doskonalili swój charakter, a nie koncentrowali się przez cały czas na maksymalizacji dobra. Jednak może nie wystarczy powiedzieć: „To, do czego powinniśmy dążyć to maksymalizacja dobra, jednakże by to osiągnąć, nie myśl o tym przez cały czas, staraj się przestrzegać reguł, pracuj nad swoim charakterem etc.”. Możliwe, że dla uzyskania lepszych skutków cel konsekwencjalizmu musi zostać utrzymany w tajemnicy.

Tego typu rozumowaniu sprzeciwia się Bernard Williams: „Jeśli utylitaryzm [...] nie wpływa na to, jak myśli świat, wymagając jedynie, by sposób myślenia prowadził ku najlepszemu, utrzymując, że utylitaryzm zniknął, a stanowisko, które pozostało na jego miejscu, nie jest warte miana utylitaryzmu. Jeśli użyteczność może być rozpatrywana globalnie, jako całość [...] wówczas może istnieć maksymalna totalna użyteczność widziana z transcendentalnego punktu widzenia, nawet jeśli nikt w świecie nie przyjąłby utylitaryzmu”²⁸.

Razem z Derekiem Parfitem sądzimy, że krytyka Williamsa nie może wyrządzić konsekwencjalizmowi jakiegóż poważnej szkody. Istnieją ku temu dwa główne powody. Po pierwsze, jak zauważa Parfit, nawet jeśli nasza teoria unika rozgłosu (tzn. mówi nam, iż powinniśmy uwierzyć nie jej, ale innej teorii²⁹), nie znosi ona sama siebie, ponieważ:

się w ogólnie przyjęty sposób. Ludzie nie mogliby sobie ufać. W skrócie, przerażające konsekwencje wyniknęłyby z sytuacji, kiedy ogół spodziewa się, że taka reguła zaleca zabójstwo, kradzież i tak dalej, jeśli takie działanie prowadzi do maksymalizacji dobra”.

²⁸ B. Williams w: J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism...*, dz. cyt., s. 135. Zobacz także: „Istnieje nieustępujące uczucie dyskomfortu wywołanego przez ideę moralnej teorii, która skłonna jest szerzyć niewiedzę na temat własnych zasad”, [w:] S. Sheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford: Clarendon Press 1994, s. 48–49.

²⁹ D. Parfit, *Reasons and Persons*.

Celem teorii nie jest to, by ją przyjąć. Jeśli spersonifikujemy teorie i będziemy udawać, że mają one cele, to celem teorii nie jest to, by ją przyjąć, ale aby była prawdziwa lub stanowiła najlepszą możliwą teorię. To, że teoria unika rozgłosu, nie świadczy o tym, że nie jest najlepszą możliwą teorią³⁰.

Kolejny powód do odrzucenia krytyki Williamsa jest następujący: nierealistycznie jest pomyśleć, że z teorii konsekwencjalistycznej wynika, iż nikt nie powinien działać w zgodzie z jej kryterium słuszności. Po raz kolejny zgadzamy się z Parfitem, że teoria konsekwencjalistyczna prawdopodobnie tylko po części unika rozgłosu (choć jest także częściowo ezoteryczna)³¹. Istnieją i będą istnieć ludzie, którzy wierzą w zasadę konsekwencjalizmu i jego słuszność, którzy będą próbować postępować tak, by maksymalizować dobro. Mamy wątpliwości, czy świat będzie lepszym miejscem, jeśli nikt nie będzie konsekwencjalistą. Utylityści uczynili świat lepszym: Bentham, Mill oraz Sidgwick są wśród nich razem z innymi utylitarystycznymi reformatorami³². Ponadto Peter Railton udowadnia, iż konsekwencjalizm jest bardziej elastyczny od wielu deontologicznych teorii. Zezwala nam na uniknięcie wszelkiego rodzaju „uwielbienia dla samoobalających się procedur decyzyjnych”, mając na uwadze konsekwencje ich zastosowania³³.

6. Różne kodeksy, różne moralne sądy

Zanim przejdziemy do podsumowania, powinniśmy zająć się kwestią oceny osoby, która czyni to, co niesłuszne, ponieważ przestrzega ogólnej moralności w sytuacji, gdy bardziej słuszny konsekwencjalistyczny pogląd

³⁰ Tamże, s. 24.

³¹ Według Parfita, konsekwencjalizm może być teorią tylko po części unikającą rozgłosu, jeśli zaleca pewnym ludziom jej nieprzestrzeganie, może być także ezoteryczny, jeśli mówi tym, którzy nadal w niego wierzą, iż nie powinni „oświecać nieświadomionej większości”. Zob. D. Parfit, *Reasons...*, dz. cyt., s. 41.

³² Wyjaśnienie tego, czemu mogłoby być gorzej, gdyby wszyscy zapomnieli o konsekwencjalizmie i zaczęli wierzyć w inną teorię, zob. [w:] tamże.

³³ P. Railton, *Alienation. Consequentialism and the Demands of Morality*, „Philosophy and Public Affairs” 13 (1984), s. 156.

na to, co robić, w jej przypadku jest trzymany w tajemnicy. Przykładowo możemy uważać, że dobrze jest działać zgodnie z regułą „nie kłam”, zatem zachęcamy kogoś do jej przestrzegania. Boimy się, że mówiąc mu, by ją czasami złamał w celu maksymalizacji dobra, popełni zbyt wiele błędów w swoich osądach, dlatego powiemy, by jej przestrzegał w każdym przypadku. W rezultacie nie kłamie on nawet, by uratować życie niewinnej osoby. Czy jego czyn był niesłuszny? Wydaje się, że konsekwencjalista musi go ocenić według tego, czy przestrzega on reguły dla niego wyznaczonych. Wtedy jednak musimy się zgodzić na to, że posiadamy inne standardy oceny dla tych, którzy potrafią krytycznie myśleć na temat natury moralności, i dla tych, którzy nie potrafią lub prawdopodobnie nie powinni. A to może dotyczyć w pewnych okolicznościach nawet nas. Z drugiej jednak strony, możemy powiedzieć, że jest tylko jeden standard – każdy robi to, co wydaje się mu najlepsze w okolicznościach, w których się znajduje. W każdym przypadku powinniśmy pamiętać, że dla konsekwencjalisty każdy przypadek chwalenia lub karania kogoś jest sam w sobie działaniem, które powinno być ocenione ze względu na jego konsekwencje.

7. Konkluzja: paradoksalna natura ezoterycznej moralności

Sidgwick uważa, że jego wnioski mają charakter paradoksalny:

[...] ostrożnie sformułowany utylitarystyczny wniosek wygląda następująco: stanowisko, że tajemnica może uczynić działanie słusznym, które w przeciwnym wypadku by takie nie było, powinno samo w sobie być utrzymywane we względnej tajemnicy, podobnie wydaje się stosowne, aby doktryna mówiąca, iż wskazana jest moralność ezoteryczna, sama winna pozostać ezoteryczną [ME 490].

Innymi słowy, ezoteryczna moralność powinna być publicznie zakazana. Biorąc to pod uwagę, nie dziwi, że idea ezoterycznej moralności powinna spotkać się z oporem, ponieważ sprzeciw oznacza jej publiczny zakaz. Jej publiczna obrona jest pewnego rodzaju paradoksem. Większość z Was, którzy to czytają, może być filozofami, ale jesteście także członkami ogółu i Wasz opór jest zatem słuszną reakcją w tym oto sensie, że to dobrze, iż tak reagujecie. Powinniście być niechętni przyjęciu ezoterycznej moralności i powinniście mieć silne poczucie, że z naszą konkluzją jest coś nie tak.

Niemniej jednak czasami słusznie jest czynić w tajemnicy coś, co byłoby niesłusznie czynić jawnie lub publicznie bronić.

*Z języka angielskiego przełożyli
Milena Jakubiak i Marek Pawłowski*

Dziękujemy Ronaldowi Dworkinowi oraz Thomasowi Nagelowi za możliwość zaprezentowania wcześniejszej wersji tego artykułu na seminarium w New York University. Komentarze, które otrzymaliśmy podczas tej wyczerpującej, ale stanowiącej także intelektualne wyzwanie okazji, pomogły nam dopracować ten artykuł, jednakże, wątpimy, iż ta poprawiona wersja zadowoli naszych gospodarzy i krytyków z publiczności. Pomocne były także komentarze, które padły podczas dyskusji nad artykułem w University Center for Human Values, Princeton University oraz w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

Od tłumaczy: dziękujemy Katarzynie de Lazari-Radek oraz Zakładowi Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, Mirosławowi Rutkowskiemu, Wacławowi Janikowskiemu, Krzysztofowi Saji i Urszuli Zarosie za uwagi do tłumaczenia.

SECRECY IN CONSEQUENTIALISM: A DEFENCE OF ESOTERIC MORALITY

Summary

Sidgwick's defence of esoteric morality has been heavily criticized, for example in Bernard Williams's condemnation of it as a 'Government House utilitarianism'. It is also at odds with the idea of morality defended by Kant, Rawls, Bernard Gert, Brad Hooker, and T.M. Scanlon. Yet it does seem to be an implication of consequentialism that it is sometimes right to do in secret what it would not be right to do openly, or to advocate publicly. We defend Sidgwick on this issue, and show that accepting the possibility of esoteric morality makes it possible to explain why we should accept consequentialism, even while we may feel disapproval towards some of its implications.