

Internalizm racji do działania a granice relatywizmu

Celem niniejszego artykułu jest obrona internalizmu racji do działania. Zaczynam od omówienia internalizmu w wersji przedstawionej przez B. Williamsa i przedstawiam główny argument na rzecz tego stanowiska. Następnie sprawdzam, czy ten rodzaj internalizmu prowadzi do relatywizmu. Twierdzę, że stanowisko to prowadzi do ograniczonego relatywizmu, ponieważ stwierdzenia dotyczące racji do działania nie są zrelatywizowane do wiedzy podmiotu działającego. Zwracam też uwagę na rozmaite ograniczenia relatywizacji subiektywnych układów motywacyjnych.

Czy gdy stwierdzamy, że ktoś powinien coś zrobić, chodzi nam o to, że ten ktoś miałby ochotę to coś zrobić, gdyby lepiej przemyślał sprawę, czy o to, że pewne niezależne od niego własności świata mają go do tego skłaniać? To pytanie leży u podstaw sporu pomiędzy internalizmem a eksternalizmem w kwestii racji do działania, czyli sporu, który dotyczy interpretacji stwierdzeń na temat racji do działania, a w konsekwencji także natury normatywności. Internalizm racji do działania można przedstawić za pomocą następującej tezy: jakieś względy są racjami do działania dla danego podmiotu tylko wtedy, gdy mają ścisły związek z jakimś istniejącym w tym podmiocie „motywacyjnym faktem”¹. Innymi słowy, jakieś względy są dla danej osoby racją do działania tylko wtedy, gdy mają związek z pewnymi aspektami jej psychiki, charakteru, celów, pragnień, projektów, relacji z innymi itd. Dwa główne problemy interpretacyjne związane ze stanowiskiem internalistycznym są następujące: po pierwsze, natura „ścisłego związku”, a po drugie, natura „motywacyjnego faktu”, o których mowa w przedstawionej powyżej definicji. Niekiedy stanowiska tego rodzaju nazywa się „teoriami opartymi na pragnieniach”² lub „subiektywistycznymi wyjaśnieniami racji do działania”³. Jak jednak zobaczymy poniżej, nazwy te są na tyle mylące, że teorie internalistyczne nie muszą uznawać

¹ S. Finlay, M. Schroeder, *Reasons for Action: Internal vs. External*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, jesień 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/reasons-internal-external>.

² Czyli *desire-based theories*, tak np. D. Parfit, *Reasons and Motivation*, „Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume” 1997, t. 71, s. 99–130.

³ Tak np. D. Sobel, *Subjective Accounts of Reason for Action*, „Ethics” 2001, t. 111, nr 3, s. 461–492.

internalizmu w metaetyce, a także umiejscowię interesujący mnie tu problem na tle innych zagadnień z zakresu metaetyki i teorii działania.

I. Internalizm, normatywność, motywacja

Zasadniczy problem filozoficzny stojący za internalizmem metaetycznym to — z grubsza rzecz biorąc — kwestia wyjaśnienia relacji pomiędzy normatywnością a motywacją do działania. Ma on źródło w szeroko przyjmowanym współcześnie przez filozofów schemacie wyjaśniania działania⁵. Wedle tego schematu, po pierwsze, jeśli postępujemy świadomie, to istnieją jakieś racje do działania; po drugie, każde działanie następuje na skutek tego, iż podmiot posiada motywację do działania. Często przyjmuje się, że wyłącznie pragnienia lub jakieś motywujące uczucia mogą stanowić motywację do działania, niekiedy za motywacje uznaje się także zamiary czy dyspozycje. Przyjęcie tych dwóch założeń sprawia, że wyjaśnienia domaga się relacja pomiędzy racjami do działania a posiadaniem motywacji. I to właśnie jest sedno interesującego mnie tu problemu, a także źródło różnych stanowisk metaetycznych określanych jako internalistyczne: związek pomiędzy tym, co określa się jako racje do działania, a tym, co motywuje podmiot do działania, jest bardzo ścisły.

Oczywiście obrazowi temu bardzo daleko do jasności, ale na tym etapie rozważań jest to jego zaletą. We współczesnej metaetyce schemat ten próbuje się bowiem na niezliczone sposoby modyfikować, uzupełniać i dookreślać — jedna z takich prób jest właśnie przedmiotem niniejszego artykułu. Dookreślenie schematu polega, po pierwsze, na doprecyzowaniu tego, co występuje po jednej stronie wspomnianej powyżej relacji (racje do działania, stwierdzenia na temat racji do działania, osądy moralne, fakty normatywne itp.), a co po drugiej (nastawienia, aktualne, hipotetyczne lub racjonalne motywacje, pragnienia itp.), oraz na doprecyzowaniu, jakiego typu relacja występuje pomiędzy określonymi powyżej bytami (konieczny analityczny związek pojęciowy, konstytuowanie, konieczne towarzyszenie, konieczna relacja przyczynowa itd.⁶). Dookreślając schemat w taki sposób, że przedmiotem zainteresowania jest relacja pomiędzy racjami do działania a motywacją, otrzymujemy interesujący mnie w tym artykule problem internalizmu racji do działania. Nie jest to jednak jedyna możliwość: popularnym przedmiotem rozważań metaetycznych jest też relacja pomiędzy osądami moralnymi a motywacją do działania, czyli problem internalizmu motywacyjnego⁷.

⁵ Patrz: D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, „The Journal of Philosophy” 1963, t. 60, nr 23; T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press 1970. Bardziej odległych źródeł tego schematu można szukać w *Etyce nikomachejskiej* (1139a) Arystotelesa, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1996. Przedstawiony w tym akapicie szkic wiele zawdzięcza artykułowi J. Broome’a, *Motivation*, „Theoria” 2009, t. 75.

⁶ W tej sprawie patrz: J. Tresan, *Metaethical Internalism: Another Neglected Distinction*, „Journal of Ethics” 2009, t. 13, s. 51–72.

⁷ Analizę tego problemu można znaleźć w: T. Żuradzki, *Czy można być obojętnym wobec własnych przekonań moralnych?*, „Diametros” 2009, nr 20, s. 132–148.

internalizmu w metaetyce, a także umiejscowię interesujący mnie tu problem na tle innych zagadnień z zakresu metaetyki i teorii działania.

I. Internalizm, normatywność, motywacja

Zasadniczy problem filozoficzny stojący za internalizmem metaetycznym to — z grubsza rzecz biorąc — kwestia wyjaśnienia relacji pomiędzy normatywnością a motywacją do działania. Ma on źródło w szeroko przyjmowanym współcześnie przez filozofów schemacie wyjaśniania działania⁵. Wedle tego schematu, po pierwsze, jeśli postępujemy świadomie, to istnieją jakieś racje do działania; po drugie, każde działanie następuje na skutek tego, iż podmiot posiada motywację do działania. Często przyjmuje się, że wyłącznie pragnienia lub jakieś motywujące uczucia mogą stanowić motywację do działania, niekiedy za motywacje uznaje się także zamiary czy dyspozycje. Przyjęcie tych dwóch założeń sprawia, że wyjaśnienia domaga się relacja pomiędzy racjami do działania a posiadaniem motywacji. I to właśnie jest sedno interesującego mnie tu problemu, a także źródło różnych stanowisk metaetycznych określanych jako internalistyczne: związek pomiędzy tym, co określa się jako racje do działania, a tym, co motywuje podmiot do działania, jest bardzo ścisły.

Oczywiście obrazowi temu bardzo daleko do jasności, ale na tym etapie rozważań jest to jego zaletą. We współczesnej metaetyce schemat ten próbuje się bowiem na niezliczone sposoby modyfikować, uzupełniać i dookreślać — jedna z takich prób jest właśnie przedmiotem niniejszego artykułu. Dookreślenie schematu polega, po pierwsze, na doprecyzowaniu tego, co występuje po jednej stronie wspomnianej powyżej relacji (racje do działania, stwierdzenia na temat racji do działania, osądy moralne, fakty normatywne itp.), a co po drugiej (nastawienia, aktualne, hipotetyczne lub racjonalne motywacje, pragnienia itp.), oraz na doprecyzowaniu, jakiego typu relacja występuje pomiędzy określonymi powyżej bytami (konieczny analityczny związek pojęciowy, konstytuowanie, konieczne towarzyszenie, konieczna relacja przyczynowa itd.⁶). Dookreślając schemat w taki sposób, że przedmiotem zainteresowania jest relacja pomiędzy racjami do działania a motywacją, otrzymujemy interesujący mnie w tym artykule problem internalizmu racji do działania. Nie jest to jednak jedyna możliwość: popularnym przedmiotem rozważań metaetycznych jest też relacja pomiędzy osądami moralnymi a motywacją do działania, czyli problem internalizmu motywacyjnego⁷.

⁵ Patrzą: D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, „The Journal of Philosophy” 1963, t. 60, nr 23; T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press 1970. Bardziej odległych źródeł tego schematu można szukać w *Etyce nikomachejskiej* (1139a) Arystotelesa, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1996. Przedstawiony w tym akapicie szkic wiele zawdzięcza artykułowi J. Broome’a, *Motivation*, „Theoria” 2009, t. 75.

⁶ W tej sprawie patrz: J. Tresan, *Metaethical Internalism: Another Neglected Distinction*, „Journal of Ethics” 2009, t. 13, s. 51–72.

⁷ Analizę tego problemu można znaleźć w: T. Żuradzki, *Czy można być obojętnym wobec własnych przekonań moralnych?*, „Diametros” 2009, nr 20, s. 132–148.

problemem. Rozstrzygnięcia ontologiczne nie rozwiązują bowiem jednoznacznie (choć oczywiście mogą wykluczać pewne rozwiązania) kwestii normatywności, czyli nie rozwiązują problemu polegającego na tym, o co chodzi, kiedy mówimy, iż ktoś ma rację, żeby coś zrobić.

Wyjaśnienia domaga się też relacja pomiędzy stwierdzeniami na temat racji a stwierdzeniami na temat powinności. Przyjmę za Williamsem¹⁰, że jeśli stwierdzamy, iż mamy rację, żeby coś zrobić, to wolno nam też stwierdzić, iż istnieją inne racje przemawiające za tym, by danej rzeczy nie robić. Stwierdzenie zatem, iż mamy rację, żeby coś zrobić, nie jest — jeśli wolno tak rzec — konkluzywnie normatywne. W przeciwieństwie do tego, stwierdzenie, że powinniśmy coś zrobić, jest — w przyjętej tu terminologii — konkluzywnie normatywne. Innymi słowy, jeśli twierdzi się, że ktoś coś powinien zrobić, znaczy to: biorąc pod uwagę wszystkie racje przemawiające za i przeciw, racje za są silniejsze lub przeważają.

II. Internalizm a problem relatywizmu

Choć pojęcia metaetycznego internalizmu i eksternalizmu (w różnych znaczeniach) funkcjonowały już w metaetyce wcześniej (m.in. w pracach Falka, Frankena czy Nagela¹¹), to Williams przedstawił problem internalizmu w nowym świetle, a także wysunął szeroko dyskutowany do dziś argument za tym stanowiskiem. Broni on następującej tezy: jeśli prawdą jest stwierdzenie, iż *A* ma rację, żeby coś zrobić, to prawdziwość takiego stwierdzenia implikuje, że *A* ma (lub byłby w stanie mieć po spełnieniu dodatkowych warunków) jakiś motyw, który będzie zrealizowany poprzez zrobienie tego czegoś. Jeśli natomiast okaże się, że *A* nie ma (ani nie mógłby mieć) żadnego takiego motywu, to stwierdzenie „*A* ma rację, żeby coś zrobić” okaże się fałszywe. Czasami co prawda używa się wyrażen sugerujących, że istnieją racje niemające związku ze stanem motywacyjnym podmiotu (sugeruje je wyrażenie „istnieje racja dla *A* do zrobienia czegoś”), ale — twierdzi Williams — jest to jedynie złudzenie wywołane pewnym sposobem mówienia.

Główny argument, który Williams przedstawia za swoją tezę, głosi, że racje zewnętrzne — gdyby dopuścić ich istnienie — nie byłyby w stanie pełnić funkcji wyjaśniającej działanie. „Jeśli coś może być racją do działania — pisze Williams — to znaczy, że przy konkretnej okazji mogłoby być czyjąś racją do działania, i byłoby wtedy uwzględnione w wyjaśnieniu tego działania”¹². Gdyby więc przyjąć — jak chcą eksternaliści — że niektóre stwierdzenia na temat zewnętrznych racji do działania są prawdziwe, to, zdaniem Williamsa, nie byłyby one w stanie wyjaśnić działania owego podmiotu, jeśli faktycznie postąpiłby on zgodnie z tą zewnętrzną racją.

¹⁰ B. Williams, 'Ought' and Moral Obligation, [w:] tenże, *Moral Luck*, dz. cyt., s. 120.

¹¹ W.D. Falk, 'Ought' and Motivation, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1947/48, t. 48; W.K. Frankena, *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy*, [w:] *Essays in Moral Philosophy*, ed. A.I. Melden, Seattle, University of Washington Press 1958; T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, dz. cyt.

¹² B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 106–107.

problemem. Rozstrzygnięcia ontologiczne nie rozwiązują bowiem jednoznacznie (choć oczywiście mogą wykluczać pewne rozwiązania) kwestii normatywności, czyli nie rozwiązują problemu polegającego na tym, o co chodzi, kiedy mówimy, iż ktoś ma rację, żeby coś zrobić.

Wyjaśnienia domaga się też relacja pomiędzy stwierdzeniami na temat racji a stwierdzeniami na temat powinności. Przyjmę za Williamsem¹⁰, że jeśli stwierdzamy, iż mamy rację, żeby coś zrobić, to wolno nam też stwierdzić, iż istnieją inne racje przemawiające za tym, by danej rzeczy nie robić. Stwierdzenie zatem, iż mamy rację, żeby coś zrobić, nie jest — jeśli wolno tak rzec — konkluzywnie normatywne. W przeciwieństwie do tego, stwierdzenie, że powinniśmy coś zrobić, jest — w przyjętej tu terminologii — konkluzywnie normatywne. Innymi słowy, jeśli twierdzi się, że ktoś coś powinien zrobić, znaczy to: biorąc pod uwagę wszystkie racje przemawiające za i przeciw, racje za są silniejsze lub przeważają.

II. Internalizm a problem relatywizmu

Choć pojęcia metaetycznego internalizmu i eksternalizmu (w różnych znaczeniach) funkcjonowały już w metaetyce wcześniej (m.in. w pracach Falka, Frankena czy Nagela¹¹), to Williams przedstawił problem internalizmu w nowym świetle, a także wysunął szeroko dyskutowany do dziś argument za tym stanowiskiem. Broni on następującej tezy: jeśli prawdą jest stwierdzenie, iż *A* ma rację, żeby coś zrobić, to prawdziwość takiego stwierdzenia implikuje, że *A* ma (lub byłby w stanie mieć po spełnieniu dodatkowych warunków) jakiś motyw, który będzie zrealizowany poprzez zrobienie tego czegoś. Jeśli natomiast okaże się, że *A* nie ma (ani nie mógłby mieć) żadnego takiego motywu, to stwierdzenie „*A* ma rację, żeby coś zrobić” okaże się fałszywe. Czasami co prawda używa się wyrażen sugerujących, że istnieją racje niemające związku ze stanem motywacyjnym podmiotu (sugeruje je wyrażenie „istnieje racja dla *A* do zrobienia czegoś”), ale — twierdzi Williams — jest to jedynie złudzenie wywołane pewnym sposobem mówienia.

Główny argument, który Williams przedstawia za swoją tezę, głosi, że racje zewnętrzne — gdyby dopuścić ich istnienie — nie byłyby w stanie pełnić funkcji wyjaśniającej działanie. „Jeśli coś może być racją do działania — pisze Williams — to znaczy, że przy konkretnej okazji mogłoby być czyjąś racją do działania, i byłoby wtedy uwzględnione w wyjaśnieniu tego działania”¹². Gdyby więc przyjąć — jak chcą eksternaliści — że niektóre stwierdzenia na temat zewnętrznych racji do działania są prawdziwe, to, zdaniem Williamsa, nie byłyby one w stanie wyjaśnić działania owego podmiotu, jeśli faktycznie postąpiłby on zgodnie z tą zewnętrzną racją.

¹⁰ B. Williams, 'Ought' and Moral Obligation, [w:] tenże, *Moral Luck*, dz. cyt., s. 120.

¹¹ W.D. Falk, 'Ought' and Motivation, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1947/48, t. 48; W.K. Frankena, *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy*, [w:] *Essays in Moral Philosophy*, ed. A.I. Melden, Seattle, University of Washington Press 1958; T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, dz. cyt.

¹² B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 106–107.

ze względów moralnych, to musi jednocześnie mieć rację do zrobienia tego czegoś (albo jeśli coś jest moralnie złe, to musi istnieć racja, by nie robił tego). Tezę tę niekiedy określa się w literaturze jako „moralny racjonalizm” (choć czasami ona także funkcjonuje jako „internalizm”¹⁶). Zgodnie z nią pytanie: „Wiem, że ze względów moralnych powinienem coś zrobić, ale czy mam jakąkolwiek rację, by to zrobić?” jest bezsensowne. Teza ta zakłada, że jeśli coś jest moralnie złe, to znaczy, iż już sam ten fakt sprawia, że istnieje racja, żeby tego nie robić¹⁷. Nie da się więc prawdziwie orzec, że ktoś powinien ze względów moralnych coś zrobić, ale nie ma żadnej racji, żeby to zrobić.

Po drugie, panuje przekonanie (w literaturze teza taka określana bywa niekiedy jako „moralny absolutyzm”), że niektóre działania są moralnie złe dla każdego podmiotu, bez względu na to, jakie pragnienia i motywacje posiadałby czy też, o co by się troszczył. Cóż może być bardziej oczywistego niż stwierdzenie, że przeprowadzenie Holokaustu było złe, nawet jeśli by przyjąć, że w subiektywnym zbiorze motywacyjnym Hitlera nie było żadnego takiego elementu, który by go odwodził od realizacji *Endlösung*. Powiedzielibyśmy więc (łącznie „moralny racjonalizm” z „moralnym absolutyzmem”), iż racja, żeby nie przeprowadzać Holokaustu istniała bez względu na to, jak wyglądał subiektywny układ motywacyjny Hitlera oraz do czego mógłby on być motywowany po spełnieniu dodatkowych warunków.

Przykład Hitlera przywołuje Gilbert Harman w znanym tekście *Moral Relativism Defended*, który definiuje tam osądy moralne jako pewien rodzaj „sądów wewnętrznych”¹⁸. Wolno nam je wydać o kimś tylko wtedy, gdy oczekujemy, że osoba ta jest w stanie być motywowana przez stosowne względy. Dlatego, zdaniem Harmana, powiedzenie, że Hitler nie powinien był ze względów moralnych eksterminować Żydów, jest nie na miejscu — nie tylko dlatego, że wydaje się zbyt „słabe” w kontekście okropności popełnionych przez Niemców podczas II wojny światowej, ale także dlatego, że w żaden sposób nie da się oczekiwać, by Hitler był osobą, która byłaby w stanie takiej powinności się podporządkować. Podobnie bezsensowne byłoby powiedzenie czegoś takiego o wszelkich „innych” (psychopatach, zwierzętach, kosmitach), którzy nie mają podobnych do naszego „układów motywacyjnych” (coż bowiem miałyby znaczyć stwierdzenie: „Ten tygrys nie powinien był zjeść pana Kowalskiego badającego zwyczajnie kotowatych w Bengalu”?).

Zobaczmy zatem problem, do którego na pierwszy rzut oka wydaje się prowadzić teza Williamsa: 1) jeśli uznajemy, że ktoś powinien coś zrobić ze względów

¹⁶ Np. J. Tresan, *Metaethical Internalism: Another Neglected Distinction*, dz. cyt.

¹⁷ Przeciw temu stanowisku argumentowała Ph. Foot w artykule *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, „The Philosophical Review” (Jul. 1972), t. 81, nr 3, s. 305–316, a także B. Williams w *Ethics and Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1985, rozdz. 10: „Morality, the Peculiar Institution”, w szczególności s. 192. W tezie tej nie chodzi o to, że względy moralne zawsze dostarczają racji najsilniejszej, „przeważającej” wszelkie inne, a jedynie o to, że dostarczają w ogóle jakiegokolwiek racji do działania.

¹⁸ G. Harman, *Moral Relativism Defended*, „Philosophical Review” 1977, t. 84, nr 1, s. 4.

ze względów moralnych, to musi jednocześnie mieć rację do zrobienia tego czegoś (albo jeśli coś jest moralnie złe, to musi istnieć racja, by nie robił tego). Tezę tę niekiedy określa się w literaturze jako „moralny racjonalizm” (choć czasami ona także funkcjonuje jako „internalizm”¹⁶). Zgodnie z nią pytanie: „Wiem, że ze względów moralnych powinienem coś zrobić, ale czy mam jakąkolwiek rację, by to zrobić?” jest bezsensowne. Teza ta zakłada, że jeśli coś jest moralnie złe, to znaczy, iż już sam ten fakt sprawia, że istnieje racja, żeby tego nie robić¹⁷. Nie da się więc prawdziwie orzec, że ktoś powinien ze względów moralnych coś zrobić, ale nie ma żadnej racji, żeby to zrobić.

Po drugie, panuje przekonanie (w literaturze teza taka określana bywa niekiedy jako „moralny absolutyzm”), że niektóre działania są moralnie złe dla każdego podmiotu, bez względu na to, jakie pragnienia i motywacje posiadałby czy też, o co by się troszczył. Cóż może być bardziej oczywistego niż stwierdzenie, że przeprowadzenie Holokaustu było złe, nawet jeśli by przyjąć, że w subiektywnym zbiorze motywacyjnym Hitlera nie było żadnego takiego elementu, który by go odwodził od realizacji *Endlösung*. Powiedzielibyśmy więc (łącznie „moralny racjonalizm” z „moralnym absolutyzmem”), iż racja, żeby nie przeprowadzać Holokaustu istniała bez względu na to, jak wyglądał subiektywny układ motywacyjny Hitlera oraz do czego mógłby on być motywowany po spełnieniu dodatkowych warunków.

Przykład Hitlera przywołuje Gilbert Harman w znanym tekście *Moral Relativism Defended*, który definiuje tam osądy moralne jako pewien rodzaj „sądów wewnętrznych”¹⁸. Wolno nam je wydać o kimś tylko wtedy, gdy oczekujemy, że osoba ta jest w stanie być motywowana przez stosowne względy. Dlatego, zdaniem Harmana, powiedzenie, że Hitler nie powinien był ze względów moralnych eksterminować Żydów, jest nie na miejscu — nie tylko dlatego, że wydaje się zbyt „słabe” w kontekście okropności popełnionych przez Niemców podczas II wojny światowej, ale także dlatego, że w żaden sposób nie da się oczekiwać, by Hitler był osobą, która byłaby w stanie takiej powinności się podporządkować. Podobnie bezsensowne byłoby powiedzenie czegoś takiego o wszelkich „innych” (psychopatach, zwierzętach, kosmitach), którzy nie mają podobnych do naszego „układów motywacyjnych” (coż bowiem miałyby znaczyć stwierdzenie: „Ten tygrys nie powinien był zjeść pana Kowalskiego badającego zwyczajnie kotowatych w Bengalu”?).

Zobaczmy zatem problem, do którego na pierwszy rzut oka wydaje się prowadzić teza Williamsa: 1) jeśli uznajemy, że ktoś powinien coś zrobić ze względów

¹⁶ Np. J. Tresan, *Metaethical Internalism: Another Neglected Distinction*, dz. cyt.

¹⁷ Przeciw temu stanowisku argumentowała Ph. Foot w artykule *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, „The Philosophical Review” (Jul. 1972), t. 81, nr 3, s. 305–316, a także B. Williams w *Ethics and Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1985, rozdz. 10: „Morality, the Peculiar Institution”, w szczególności s. 192. W tezie tej nie chodzi o to, że względy moralne zawsze dostarczają racji najsilniejszej, „przeważającej” wszelkie inne, a jedynie o to, że dostarczają w ogóle jakiegokolwiek racji do działania.

¹⁸ G. Harman, *Moral Relativism Defended*, „Philosophical Review” 1977, t. 84, nr 1, s. 4.

także: „dyspozycje do oceny, wzory reakcji emocjonalnych, osobista lojalność, i różne inne plany — jak można je abstrakcyjnie określić — ucieleśniające to, do czego przywiązany jest podmiot”²⁰. W późniejszej artykule, w którym Williams odnosi się do zarzutów sformułowanych pod adresem jego teorii, podaje też: „oceny, nastawienia i projekty”²¹. Oczywiście nie znaczy to, że elementy S muszą być egoistyczne.

Trzy sprawy warte są odnotowania przy tej okazji. Po pierwsze, Williams wyklucza, by w wyjaśnieniu działania pomoc mogła „ogólna dyspozycja do robienia tego, do czego (jak sądzi [podmiot]) istnieje dla niego racja”²². W *Internal and External Reasons* Williams nie wyjaśnia dokładnie, co ma na myśli, ale mając na uwadze jego inne teksty, można się domyślać, że taką dyspozycją byłoby np. kantowskie uczucie szacunku dla prawa, czyli specyficznego rodzaju uczucie, wzbudzone wyłącznie przez rozum, które ma sprawić, że jeśli podmiot rozpozna coś jako moralnie słuszne, to tym samym będzie miał jednocześnie wystarczającą motywację, żeby postąpić tak, jak wymagają tego owe względy moralne. Przy czym Williams odrzuca istnienie ogólnych dyspozycji do działania nie dlatego, że byłyby one ogólne, ale dlatego, że sugerują istnienie szczególnego rodzaju motywu do robienia tego, za czym przemawia najsilniejsza racja. Interpretacja taka znajduje potwierdzenie w eseju *Osoby, charakter i moralność*, gdzie Williams opisuje sytuację, w której ktoś może uratować albo nieznanego, albo swoją żonę (nie jest zaś w stanie uratować obu tych osób). Gdyby ktoś taki faktycznie ratował swoją żonę nie dlatego, że jest to jego żona, tylko dlatego, że „jest to jego żona i że w tego rodzaju sytuacjach ocalenie własnej żony jest moralnie dozwolone”, miałby, jak pisze Williams, „o jedną myśl za wiele”²³. Owa jedna myśl za wiele to właśnie charakterystyczny dla kantyzy dwutorowy sposób rozumienia motywacji do działania moralnego: z jednej strony osąd, że coś się powinno zrobić, z drugiej wzbudzone przez rozum uczucie szacunku dla prawa umożliwiające realizację tej powinności (czyli coś, co w *Internal and External Reasons* Williams określa jako „ogólną dyspozycję”).

Po drugie, w artykule *Internal Reason and the Obscurity of Blame* Williams dookreśla, iż „każdy racjonalnie namyślający się podmiot ma w swym S ogólny interes, żeby być trafnie poinformowany w zakresie faktów i racjonalności”²⁴. Williams podkreśla różnicę pomiędzy tym wymogiem a wymogami związanymi z rozważą czy moralnością, które nie wchodzą w skład S każdego podmiotu — innymi słowy, nie zakłada, że każdy ma „ogólny interes” w tym, by postępować moralnie

²⁰ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 105.

²¹ B. Williams, *Replies*, [w:] *Mind, World, and Ethics*, ed. J.E.J. Altham, R. Harrison, Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 185–224.

²² B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 109.

²³ B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, przeł. T. Baszniak, [w:] tenże, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa, Aletheia 1999, s. 261.

²⁴ B. Williams, *Internal Reason and the Obscurity of Blame*, [w:] tenże, *Making Sense of Humanity, and other philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 37.

także: „dyspozycje do oceny, wzory reakcji emocjonalnych, osobista lojalność, i różne inne plany — jak można je abstrakcyjnie określić — ucieleśniające to, do czego przywiązany jest podmiot”²⁰. W późniejszej artykule, w którym Williams odnosi się do zarzutów sformułowanych pod adresem jego teorii, podaje też: „oceny, nastawienia i projekty”²¹. Oczywiście nie znaczy to, że elementy S muszą być egoistyczne.

Trzy sprawy warte są odnotowania przy tej okazji. Po pierwsze, Williams wyklucza, by w wyjaśnieniu działania pomoc mogła „ogólna dyspozycja do robienia tego, do czego (jak sądzi [podmiot]) istnieje dla niego racja”²². W *Internal and External Reasons* Williams nie wyjaśnia dokładnie, co ma na myśli, ale mając na uwadze jego inne teksty, można się domyślać, że taką dyspozycją byłoby np. kantowskie uczucie szacunku dla prawa, czyli specyficznego rodzaju uczucie, wzbudzone wyłącznie przez rozum, które ma sprawić, że jeśli podmiot rozpozna coś jako moralnie słuszne, to tym samym będzie miał jednocześnie wystarczającą motywację, żeby postąpić tak, jak wymagają tego owe względy moralne. Przy czym Williams odrzuca istnienie ogólnych dyspozycji do działania nie dlatego, że byłyby one ogólne, ale dlatego, że sugerują istnienie szczególnego rodzaju motywu do robienia tego, za czym przemawia najsilniejsza racja. Interpretacja taka znajduje potwierdzenie w eseju *Osoby, charakter i moralność*, gdzie Williams opisuje sytuację, w której ktoś może uratować albo nieznanego, albo swoją żonę (nie jest zaś w stanie uratować obu tych osób). Gdyby ktoś taki faktycznie ratował swoją żonę nie dlatego, że jest to jego żona, tylko dlatego, że „jest to jego żona i że w tego rodzaju sytuacjach ocalenie własnej żony jest moralnie dozwolone”, miałby, jak pisze Williams, „o jedną myśl za wiele”²³. Owa jedna myśl za wiele to właśnie charakterystyczny dla kantyzmu dwutorowy sposób rozumienia motywacji do działania moralnego: z jednej strony osąd, że coś się powinno zrobić, z drugiej wzbudzone przez rozum uczucie szacunku dla prawa umożliwiające realizację tej powinności (czyli coś, co w *Internal and External Reasons* Williams określa jako „ogólną dyspozycję”).

Po drugie, w artykule *Internal Reason and the Obscurity of Blame* Williams dookreśla, iż „każdy racjonalnie namyślający się podmiot ma w swym S ogólny interes, żeby być trafnie poinformowany w zakresie faktów i racjonalności”²⁴. Williams podkreśla różnicę pomiędzy tym wymogiem a wymogami związanymi z rozważą czy moralnością, które nie wchodzą w skład S każdego podmiotu — innymi słowy, nie zakłada, że każdy ma „ogólny interes” w tym, by postępować moralnie

²⁰ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 105.

²¹ B. Williams, *Replies*, [w:] *Mind, World, and Ethics*, ed. J.E.J. Altham, R. Harrison, Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 185–224.

²² B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 109.

²³ B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, przeł. T. Baszniak, [w:] tenże, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa, Aletheia 1999, s. 261.

²⁴ B. Williams, *Internal Reason and the Obscurity of Blame*, [w:] tenże, *Making Sense of Humanity, and other philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 37.

dotyczącego racji wewnętrznej, jest tym, do czego on sam może dojść w rezultacie namysłu²⁵. W tekście *Internal Reasons and the Obscurity of the Blame* uznaje zaś, że stwierdzenie na temat racji do działania jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot „mógłby dojść do takiej konkluzji, że powinien zrobić Φ (lub jakiejś konkluzji, żeby zrobić Φ) poprzez rzetelny proces namysłu (*sound deliberative route*) z motywacji, którą miał w swoim obecnym układzie motywacyjnym²⁶.

Sformułowania te wydają się o tyle problematyczne, że niekiedy podmiot — bez względu na to, jak bardzo by się starał i rzetelnie namyślał — nie byłby w stanie dojść do prawdziwych stwierdzeń na temat posiadanych przez siebie racji do działania (w ich wewnętrznym sensie), a i tak wolno by stwierdzić, że ma on rację, by coś zrobić. Byłoby tak np. wtedy, gdyby poznanie istotnych w danych okolicznościach faktów leżało poza sferą jego poznawczych możliwości. Wyobraźmy sobie, że pewna osoba chce się napić ginu z tonikiem, ale nie jest świadoma, że pod jej nieobecność służby specjalne wrogiego kraju — myśląc ją z jakimś swoim groźnym przeciwnikiem — zatruiły gin, który ona sama zakupiła poprzedniego dnia. Czy powinniśmy stwierdzić, że ma ona rację, by wypić ten płyn? W preferowanej tu interpretacji odpowiedź brzmi: nie.

Wydaje się więc, że warto wyróżnić dwie klasy sytuacji, w których podmiot ma rację, choć nie jest jej świadomy. Jeśli chodzi o wymóg znajomości istotnych faktów oraz brak fałszywych przekonań, to niekiedy nie są one zależne od aktualnej sytuacji poznawczej danego podmiotu. Czasami wolno nam stwierdzić, że podmiot ma rację do działania (w wewnętrznym sensie) nawet wtedy, gdy nie jest w stanie samodzielnie dojść do tej racji. Sytuacja wygląda inaczej z namysłem w ścisłym sensie. W tym przypadku to, do czego podmiot jest w stanie dojść, zależy od elementów jego układu motywacyjnego. Namysł praktyczny musi bowiem, wedle definicji Williamsa, wychodzić od aktualnego *S* danego podmiotu, jest pewnym ciągiem operacji przeprowadzonych na subiektywnym układzie motywacyjnym. Przyjęte tu rozróżnienie ma podstawę chociażby we fragmencie, w którym Williams rozważa, czy potrzeby wchodzą w skład *S* każdej osoby. Píše: „może też istnieć podmiot, który nie przejawia żadnego zainteresowania uzyskaniem tego, czego naprawdę potrzebuje. Przyjmę ponadto, iż namysł nie wpływa na ten brak zainteresowania, a także, że nie wolno twierdzić, iż to niezainteresowanie zawsze musi być wynikiem fałszywego przekonania²⁷. Williams wyraźnie więc odróżnia tu namysł od posiadania fałszywych przekonań, których posiadanie nie zawsze jest wynikiem braków w rozumowaniu.

Co dokładnie Williams rozumie pod pojęciem namysłu w ścisłym sensie? Wydaje się, że namysł służy w pierwszym rzędzie ustaleniu, co powinien zrobić podmiot przy założeniu swego *S*, a także przy założeniu wiedzy na temat istotnych w kontekście

²⁵ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 103.

²⁶ B. Williams, *Internal Reason and the Obscurity of the Blame*, dz. cyt., s. 35.

²⁷ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 105.

dotyczącego racji wewnętrznej, jest tym, do czego on sam może dojść w rezultacie namysłu”²⁵. W tekście *Internal Reasons and the Obscurity of the Blame* uznaje zaś, że stwierdzenie na temat racji do działania jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot „mógłby dojść do takiej konkluzji, że powinien zrobić Φ (lub jakiejś konkluzji, żeby zrobić Φ) poprzez rzetelny proces namysłu (*sound deliberative route*) z motywacji, którą miał w swoim obecnym układzie motywacyjnym”²⁶.

Sformułowania te wydają się o tyle problematyczne, że niekiedy podmiot — bez względu na to, jak bardzo by się starał i rzetelnie namyślał — nie byłby w stanie dojść do prawdziwych stwierdzeń na temat posiadanych przez siebie racji do działania (w ich wewnętrznym sensie), a i tak wolno by stwierdzić, że ma on rację, by coś zrobić. Byłoby tak np. wtedy, gdyby poznanie istotnych w danych okolicznościach faktów leżało poza sferą jego poznawczych możliwości. Wyobraźmy sobie, że pewna osoba chce się napić ginu z tonikiem, ale nie jest świadoma, że pod jej nieobecność służby specjalne wrogiego kraju — myśląc ją z jakimś swoim groźnym przeciwnikiem — zatruiły gin, który ona sama zakupiła poprzedniego dnia. Czy powinniśmy stwierdzić, że ma ona rację, by wypić ten płyn? W preferowanej tu interpretacji odpowiedź brzmi: nie.

Wydaje się więc, że warto wyróżnić dwie klasy sytuacji, w których podmiot ma rację, choć nie jest jej świadomy. Jeśli chodzi o wymóg znajomości istotnych faktów oraz brak fałszywych przekonań, to niekiedy nie są one zależne od aktualnej sytuacji poznawczej danego podmiotu. Czasami wolno nam stwierdzić, że podmiot ma rację do działania (w wewnętrznym sensie) nawet wtedy, gdy nie jest w stanie samodzielnie dojść do tej racji. Sytuacja wygląda inaczej z namysłem w ścisłym sensie. W tym przypadku to, do czego podmiot jest w stanie dojść, zależy od elementów jego układu motywacyjnego. Namysł praktyczny musi bowiem, wedle definicji Williamsa, wychodzić od aktualnego S danego podmiotu, jest pewnym ciągiem operacji przeprowadzonych na subiektywnym układzie motywacyjnym. Przyjęte tu rozróżnienie ma podstawę chociażby we fragmencie, w którym Williams rozważa, czy potrzeby wchodzą w skład S każdej osoby. Píše: „może też istnieć podmiot, który nie przejawia żadnego zainteresowania uzyskaniem tego, czego naprawdę potrzebuje. Przyjmę ponadto, iż namysł nie wpływa na ten brak zainteresowania, a także, że nie wolno twierdzić, iż to niezainteresowanie zawsze musi być wynikiem fałszywego przekonania”²⁷. Williams wyraźnie więc odróżnia tu namysł od posiadania fałszywych przekonań, których posiadanie nie zawsze jest wynikiem braków w rozumowaniu.

Co dokładnie Williams rozumie pod pojęciem namysłu w ścisłym sensie? Wydaje się, że namysł służy w pierwszym rzędzie ustaleniu, co powinien zrobić podmiot przy założeniu swego S , a także przy założeniu wiedzy na temat istotnych w kontekście

²⁵ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 103.

²⁶ B. Williams, *Internal Reason and the Obscurity of the Blame*, dz. cyt., s. 35.

²⁷ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 105.

uznaje za „rozumowania dotyczące działania”, w ogóle nie jest jeszcze namysłem, czyli rozumowaniem praktycznym we właściwym sensie tego słowa.

Przedstawiona tu interpretacja ma także istotne znaczenie w kontekście problemu relatywizmu. Relatywizacja stwierdzeń na temat racji do działania odnosi się, po pierwsze, do zawartości subiektywnego układu motywacyjnego (choć nie całej, skoro Williams uznaje, że każdy jest zainteresowany, by być „poinformowany w zakresie faktów i racjonalności”) oraz, po drugie, do tego, co można z tego układu wyprowadzić za pomocą namysłu (ale jedynie w takim zakresie, w jakim pojęcie namysłu jest „nieokreślone”). Jak wskażę w następnym rozdziale, możliwości relatywizacji i w tych wypadkach są znacząco ograniczone. Racje do działania nie są natomiast zrelatywizowane — przy przedstawionej tu interpretacji — ani do aktualnej wiedzy podmiotu na temat świata, ani do wiedzy możliwej do zdobycia dzięki dostępnym mu świadectwom.

Warto zwrócić uwagę, że niektórzy idą znacznie dalej w relatywizacji i uznają, że pojęcie racji do działania (a zarazem powinności) należałoby zrelatywizować nie tylko względem zawartości subiektywnego układu motywacyjnego, ale także względem dostępnych podmiotowi świadectw³³. Przyjęcie takiego stanowiska sprawiłoby, że w przypadku kogoś, kto chce się napić ginu z tonikiem, ale nie wie (i w swojej sytuacji poznawczej nie jest w stanie się dowiedzieć), że w butelce jest benzyna lub trucizna, trzeba by stwierdzić, że faktycznie ma rację, by wypić ten płyn. Dla porządku należy stwierdzić, że na drugim biegunie są ci, którzy bronią obiektywistycznej interpretacji stwierdzeń na temat powinności, racji, słuszności czy winy moralnej i uznają, że przypisywanie powinności we właściwym sensie nie jest zrelatywizowane ani względem subiektywnego układu motywacyjnego podmiotu, ani względem dostępnych mu świadectw³⁴. Jeszcze inni uznają, że istnieją dwa niezależne sensy pojęcia racji do działania — zarówno obiektywne, jak i subiektywne³⁵. Trzeba jednak pamiętać, że w tym sensie, w jakim odnosi się do świadectw, koncepcja racji do działania Williamsa jest koncepcją obiektywistyczną, tj. nie uzależnia prawdziwości stwierdzeń na temat racji do działania od dostępnych podmiotowi świadectw.

W proponowanej tu interpretacji należałoby ściśle rozdzielić problem racji do działania od problemu racjonalności (czego Williams nie robi jasno w swoich tekstach). Wydaje się bowiem, że można zadać dwa pytania, mające różną treść. Pierwsze to: „Do zrobienia czego mamy najlepszą rację?”, drugie: „Co jest najbardziej

³³ Patrz: G. Björnsson, S. Finlay, *Metaethical Contextualism Defended*, „Ethics” 2010, t. 121, s. 7–36 (piszą oni o relatywizacji względem „celów i standardów”).

³⁴ J.J. Thomson, *Obrona własna*, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, red. T. Żuradzki, T. Kuniński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, np. s. 86. Takie stanowisko zajmował też G.E. Moore, *Etyka*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1980, s. 127–128 (Thomson pisze o „winie”, Moore o „słuszności”).

³⁵ M. Schroeder, *Having Reasons*, „Philosophical Studies” 2008, t. 139, s. 57–71.

uznaje za „rozumowania dotyczące działania”, w ogóle nie jest jeszcze namysłem, czyli rozumowaniem praktycznym we właściwym sensie tego słowa.

Przedstawiona tu interpretacja ma także istotne znaczenie w kontekście problemu relatywizmu. Relatywizacja stwierdzeń na temat racji do działania odnosi się, po pierwsze, do zawartości subiektywnego układu motywacyjnego (choć nie całej, skoro Williams uznaje, że każdy jest zainteresowany, by być „poinformowany w zakresie faktów i racjonalności”) oraz, po drugie, do tego, co można z tego układu wyprowadzić za pomocą namysłu (ale jedynie w takim zakresie, w jakim pojęcie namysłu jest „nieokreślone”). Jak wskażę w następnym rozdziale, możliwości relatywizacji i w tych wypadkach są znacząco ograniczone. Racje do działania nie są natomiast zrelatywizowane — przy przedstawionej tu interpretacji — ani do aktualnej wiedzy podmiotu na temat świata, ani do wiedzy możliwej do zdobycia dzięki dostępnym mu świadectwom.

Warto zwrócić uwagę, że niektórzy idą znacznie dalej w relatywizacji i uznają, że pojęcie racji do działania (a zarazem powinności) należałoby zrelatywizować nie tylko względem zawartości subiektywnego układu motywacyjnego, ale także względem dostępnych podmiotowi świadectw³³. Przyjęcie takiego stanowiska sprawiłoby, że w przypadku kogoś, kto chce się napić ginu z tonikiem, ale nie wie (i w swojej sytuacji poznawczej nie jest w stanie się dowiedzieć), że w butelce jest benzyna lub trucizna, trzeba by stwierdzić, że faktycznie ma rację, by wypić ten płyn. Dla porządku należy stwierdzić, że na drugim biegunie są ci, którzy bronią obiektywistycznej interpretacji stwierdzeń na temat powinności, racji, słuszności czy winy moralnej i uznają, że przypisywanie powinności we właściwym sensie nie jest zrelatywizowane ani względem subiektywnego układu motywacyjnego podmiotu, ani względem dostępnych mu świadectw³⁴. Jeszcze inni uznają, że istnieją dwa niezależne sensy pojęcia racji do działania — zarówno obiektywne, jak i subiektywne³⁵. Trzeba jednak pamiętać, że w tym sensie, w jakim odnosi się do świadectw, koncepcja racji do działania Williamsa jest koncepcją obiektywistyczną, tj. nie uzależnia prawdziwości stwierdzeń na temat racji do działania od dostępnych podmiotowi świadectw.

W proponowanej tu interpretacji należałoby ściśle rozdzielić problem racji do działania od problemu racjonalności (czego Williams nie robi jasno w swoich tekstach). Wydaje się bowiem, że można zadać dwa pytania, mające różną treść. Pierwsze to: „Do zrobienia czego mamy najlepszą rację?”, drugie: „Co jest najbardziej

³³ Patrz: G. Björnsson, S. Finlay, *Metaethical Contextualism Defended*, „Ethics” 2010, t. 121, s. 7–36 (piszą oni o relatywizacji względem „celów i standardów”).

³⁴ J.J. Thomson, *Obrona własna*, [w:] *Etyka wojny. Antologia*, red. T. Żuradzki, T. Kuniński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, np. s. 86. Takie stanowisko zajmował też G.E. Moore, *Etyka*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1980, s. 127–128 (Thomson pisze o „winie”, Moore o „słuszności”).

³⁵ M. Schroeder, *Having Reasons*, „Philosophical Studies” 2008, t. 139, s. 57–71.

nalności). Zdaniem Parfita, jeśli jakieś stwierdzenie na temat racji do działania jest prawdziwe (a jego zdaniem jest ono prawdziwe na mocy faktów niezależnych od podmiotu), to zawsze możliwa musi być racjonalna (w substancjalnym sensie tego pojęcia) ścieżka namysłu prowadząca do tego stwierdzenia, bez względu na to, jaki by był subiektywny układ motywacyjny tego podmiotu. W tym rozumieniu bycie racjonalnym nie polega wyłącznie na spójności pomiędzy różnymi nastawieniami, ale niekiedy także na trafnym odpowiadaniu na racje lub na nasze przekonania na temat istniejących dla nas racji do działania³⁹. Jeśli mam być praktycznie racjonalny, to, zdaniem eksternalisty, muszę mieć prawdziwe przekonania na temat istniejących dla mnie normatywnych racji do działania, czyli muszę wiedzieć, co jest faktycznie wartościowe. Natomiast to, czy moje przekonania nienormatywne są prawdziwe, nie ma znaczenia dla oceny racjonalności. Posługując się językiem prawniczym, można by powiedzieć, że racje normatywne (w interpretacji eksternalistycznej) nakładają od nas odpowiedzialność całkowitą⁴⁰ — bez względu na to, kim jesteśmy, jaka jest zawartość naszego *S*, musimy, pod groźbą bycia irracjonalnym, mieć trafne przekonania normatywne.

W przypadku przekonania mającego charakter normatywny (czyli przekonania na temat istniejących niezależnie od podmiotu wartości) Parfit nie rozróżnia więc od siebie dwóch możliwych relacji, które rozróżnia w przypadku racjonalności przekonania nienormatywne (czyli przekonania na temat faktów niemających natury normatywnej): po pierwsze trafności, po drugie racjonalności. O ile bowiem można mieć nienormatywne przekonania, które są racjonalne, ale nietrafne, o tyle nie da się mieć normatywnych przekonania, które byłyby racjonalne, ale nietrafne. Innymi słowy nie da się nie mieć fałszywych przekonania normatywnych i pozostać racjonalnym. W przeciwieństwie do tego, w przyjętym przeze mnie rozumieniu racjonalności, jeśli ktoś dokonuje namysłu proceduralnie racjonalnego, to wymagamy od niego wyłącznie, by rozumował w pewien określony sposób, ale nie wymagamy, by miał jakieś określone pragnienia czy cele, które byłyby narzucone przez taką, a nie inną, istniejącą niezależnie od podmiotu, strukturę wartości.

W przedstawionej przeze mnie interpretacji teza internalizmu jest tezą dotyczącą racji do działania, a nie racjonalności. Internalizm racji do działania nie opisuje procedury decyzyjnej, pojęcie zaś racji do działania służyć ma przede wszystkim temu, by działanie — po tym, kiedy zostało już wykonane — wyjaśnić. Na tym polega właśnie zasadnicza wyższość tego sposobu rozumienia pojęcia racji nad interpretacją eksternalistyczną, która nie jest w stanie wyjaśnić działania: nie wiadomo, w jaki sposób coś, co nie byłoby w żaden sposób związane z subiektywnym układem motywacyjnym podmiotu, miałyby dane działanie wyjaśnić.

³⁹ Tezę tę analizuje i krytykuje J. Broome, *Does Rationality Consist in Responding Correctly to Reason?*, „Journal of Moral Philosophy” 2007, t. 4, nr 3.

⁴⁰ Tamże.

nalności). Zdaniem Parfita, jeśli jakieś stwierdzenie na temat racji do działania jest prawdziwe (a jego zdaniem jest ono prawdziwe na mocy faktów niezależnych od podmiotu), to zawsze możliwa musi być racjonalna (w substancjalnym sensie tego pojęcia) ścieżka namysłu prowadząca do tego stwierdzenia, bez względu na to, jaki by był subiektywny układ motywacyjny tego podmiotu. W tym rozumieniu bycie racjonalnym nie polega wyłącznie na spójności pomiędzy różnymi nastawieniami, ale niekiedy także na trafnym odpowiadaniu na racje lub na nasze przekonania na temat istniejących dla nas racji do działania³⁹. Jeśli mam być praktycznie racjonalny, to, zdaniem eksternalisty, muszę mieć prawdziwe przekonania na temat istniejących dla mnie normatywnych racji do działania, czyli muszę wiedzieć, co jest faktycznie wartościowe. Natomiast to, czy moje przekonania nienormatywne są prawdziwe, nie ma znaczenia dla oceny racjonalności. Posługując się językiem prawniczym, można by powiedzieć, że racje normatywne (w interpretacji eksternalistycznej) nakładają od nas odpowiedzialność całkowitą⁴⁰ — bez względu na to, kim jesteśmy, jaka jest zawartość naszego *S*, musimy, pod groźbą bycia irracjonalnym, mieć trafne przekonania normatywne.

W przypadku przekonania mającego charakter normatywny (czyli przekonania na temat istniejących niezależnie od podmiotu wartości) Parfit nie rozróżnia więc od siebie dwóch możliwych relacji, które rozróżnia w przypadku racjonalności przekonania nienormatywne (czyli przekonania na temat faktów niemających natury normatywnej): po pierwsze trafności, po drugie racjonalności. O ile bowiem można mieć nienormatywne przekonania, które są racjonalne, ale nietrafne, o tyle nie da się mieć normatywnych przekonania, które byłyby racjonalne, ale nietrafne. Innymi słowy nie da się nie mieć fałszywych przekonania normatywnych i pozostać racjonalnym. W przeciwieństwie do tego, w przyjętym przeze mnie rozumieniu racjonalności, jeśli ktoś dokonuje namysłu proceduralnie racjonalnego, to wymagamy od niego wyłącznie, by rozumował w pewien określony sposób, ale nie wymagamy, by miał jakieś określone pragnienia czy cele, które byłyby narzucone przez taką, a nie inną, istniejącą niezależnie od podmiotu, strukturę wartości.

W przedstawionej przeze mnie interpretacji teza internalizmu jest tezą dotyczącą racji do działania, a nie racjonalności. Internalizm racji do działania nie opisuje procedury decyzyjnej, pojęcie zaś racji do działania służyć ma przede wszystkim temu, by działanie — po tym, kiedy zostało już wykonane — wyjaśnić. Na tym polega właśnie zasadnicza wyższość tego sposobu rozumienia pojęcia racji nad interpretacją eksternalistyczną, która nie jest w stanie wyjaśnić działania: nie wiadomo, w jaki sposób coś, co nie byłoby w żaden sposób związane z subiektywnym układem motywacyjnym podmiotu, miałyby dane działanie wyjaśnić.

³⁹ Tezę tę analizuje i krytykuje J. Broome, *Does Rationality Consist in Responding Correctly to Reason?*, „Journal of Moral Philosophy” 2007, t. 4, nr 3.

⁴⁰ Tamże.

W tym sensie moralne obwinianie kogoś można traktować analogicznie do udzielania rady. Jeśli mówimy komuś, że powinien zrobić raczej to niż tamto (tj. że ma przeważającą rację, żeby coś zrobić), nie musimy mieć na myśli tego, że wśród jego elementów motywacyjnych istnieje dokładnie taki, który go powinien do tego skłonić. Mamy na myśli raczej to, że gdyby wykorzystał swoją wyobraźnię i właściwie skierował swoją uwagę (czyli przeprowadził namysł), to powinien — naszym zdaniem — postąpić właśnie tak, a nie inaczej. Przy czym wśród czynników, które powinien wziąć pod uwagę przy rozważaniu, jak postąpić, jest też sama nasza rada (zakładając, że jesteśmy dla niego ludźmi, których opinię sobie ceni). Zarówno radzenie, jak i obwinianie nie jest zatem jedynie werdyktem na temat tego, jak ktoś powinien postąpić, nie polega na ustaleniu, jak wyglądają obiektywnie istniejące wymagania moralne i jak dopasować do nich zachowanie. Udzielanie rady i obwinianie to narzędzia nacisku i wpływu na czyjeś zachowanie. Jednocześnie ten nacisk czy wpływ mogą być skuteczne tylko wtedy, gdy znajdą jakiś „punkt zahaczenia” w podmiocie, do którego są adresowane. Przy takim rozumieniu łatwiej pojąć, co Williams miał na myśli, pisząc o tym, że proces racjonalnego namysłu nie ma wyraźnie określonych granic i „nie istnieją żadne określone ograniczenia kontinuum zaczynającego się racjonalną myślą a kończącego inspiracją lub nawróceniem”.

Te uwagi na temat obwiniania mogą okazać się jaśniejsze, gdy uwzględnimy przeprowadzoną przez Williamsa w czwartym rozdziale książki *Shame and Necessity*⁴¹ analizę różnicy pomiędzy presokratycznym rozumieniem pojęcia „wstydu” a nowożytnym pojęciem „winy”. Wstyd wiąże się dla Williamsa z pytaniem o to, kim jestem; wiąże się z tożsamością i charakterem podmiotu działającego; wina — jako koncepcja późniejsza, której dzisiejsze rozumienie to połączenie idei chrześcijańskich i kantowskich — dotyczy tego jedynie, czy ktoś postąpił zgodnie z istniejącym obiektywnie i niezależnie od przygodnych cech danej osoby kodeksem. Jedyne, czego się potrzebuje, by działać właściwie i nie być winnym, to rozumowe rozpoznanie wymogów moralnych i silna wola pokonująca przeciwstawne rozumowi i z natury rzeczy niemające charakteru moralnego skłonności. Inni ludzie nie mają w tej wizji właściwie żadnego wpływu na życie moralne konkretnego podmiotu — mogą co najwyżej pomóc w rozumowaniu (Kant) lub nawróceniu (chrześcijaństwo), ale to nie oni określają, jak powinno się postąpić — to zadanie dla bezstronnego rozumu. Wedle tego podejścia, gdyby normy naszego postępowania były współwyznaczone przez innych, gdybyśmy działali, by zaspokoić ich oczekiwania, to nie byłyby kategoryczne. Williams krytykuje to współczesne przywiązywanie nadmiernej wagi do pojęcia winy (czy też w ogóle uznawanie, że tylko wina jest pojęciem mającym związek z moralnością, wstyd zaś jest pojęciem pozamoralnym); pisze, że „wielu ludziom poczucie winy wydaje się czymś samowystarczającym, ponieważ mają oni szczególnie i fałszywy obraz moralności, zgodnie z którym prawdziwie moralny podmiot nie ma

⁴¹ Por. B. Williams, *Wstyd i autonomia*, przeł. Ł. Sommer, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, red. J. Hołówka, Warszawa, Aletheia 2000, s. 169–198.

W tym sensie moralne obwinianie kogoś można traktować analogicznie do udzielania rady. Jeśli mówimy komuś, że powinien zrobić raczej to niż tamto (tj. że ma przeważającą rację, żeby coś zrobić), nie musimy mieć na myśli tego, że wśród jego elementów motywacyjnych istnieje dokładnie taki, który go powinien do tego skłonić. Mamy na myśli raczej to, że gdyby wykorzystał swoją wyobraźnię i właściwie skierował swoją uwagę (czyli przeprowadził namysł), to powinien — naszym zdaniem — postąpić właśnie tak, a nie inaczej. Przy czym wśród czynników, które powinien wziąć pod uwagę przy rozważaniu, jak postąpić, jest też sama nasza rada (zakładając, że jesteśmy dla niego ludźmi, których opinię sobie ceni). Zarówno radzenie, jak i obwinianie nie jest zatem jedynie werdyktem na temat tego, jak ktoś powinien postąpić, nie polega na ustaleniu, jak wyglądają obiektywnie istniejące wymagania moralne i jak dopasować do nich zachowanie. Udzielanie rady i obwinianie to narzędzia nacisku i wpływu na czyjeś zachowanie. Jednocześnie ten nacisk czy wpływ mogą być skuteczne tylko wtedy, gdy znajdą jakiś „punkt zahaczenia” w podmiocie, do którego są adresowane. Przy takim rozumieniu łatwiej pojąć, co Williams miał na myśli, pisząc o tym, że proces racjonalnego namysłu nie ma wyraźnie określonych granic i „nie istnieją żadne określone ograniczenia kontinuum zaczynającego się racjonalną myślą a kończącego inspiracją lub nawróceniem”.

Te uwagi na temat obwiniania mogą okazać się jaśniejsze, gdy uwzględnimy przeprowadzoną przez Williamsa w czwartym rozdziale książki *Shame and Necessity*⁴¹ analizę różnicy pomiędzy presokratycznym rozumieniem pojęcia „wstydu” a nowożytnym pojęciem „winy”. Wstyd wiąże się dla Williamsa z pytaniem o to, kim jestem; wiąże się z tożsamością i charakterem podmiotu działającego; wina — jako koncepcja późniejsza, której dzisiejsze rozumienie to połączenie idei chrześcijańskich i kantowskich — dotyczy tego jedynie, czy ktoś postąpił zgodnie z istniejącym obiektywnie i niezależnie od przygodnych cech danej osoby kodeksem. Jedyne, czego się potrzebuje, by działać właściwie i nie być winnym, to rozumowe rozpoznanie wymogów moralnych i silna wola pokonująca przeciwstawne rozumowi i z natury rzeczy niemające charakteru moralnego skłonności. Inni ludzie nie mają w tej wizji właściwie żadnego wpływu na życie moralne konkretnego podmiotu — mogą co najwyżej pomóc w rozumowaniu (Kant) lub nawróceniu (chrześcijaństwo), ale to nie oni określają, jak powinno się postąpić — to zadanie dla bezstronnego rozumu. Wedle tego podejścia, gdyby normy naszego postępowania były współwyznaczone przez innych, gdybyśmy działali, by zaspokoić ich oczekiwania, to nie byłyby kategoryczne. Williams krytykuje to współczesne przywiązywanie nadmiernej wagi do pojęcia winy (czy też w ogóle uznawanie, że tylko wina jest pojęciem mającym związek z moralnością, wstyd zaś jest pojęciem pozamoralnym); pisze, że „wielu ludziom poczucie winy wydaje się czymś samowystarczającym, ponieważ mają oni szczególnie i fałszywy obraz moralności, zgodnie z którym prawdziwie moralny podmiot nie ma

⁴¹ Por. B. Williams, *Wstyd i autonomia*, przeł. Ł. Sommer, [w:] *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, red. J. Hołówka, Warszawa, Aletheia 2000, s. 169–198.

Williams twierdzi, że przyjęcie eksternalistycznej interpretacji racji do działania prowadziłoby do przypisywania winy w sposób niesprawiedliwy. Tezę tę można traktować jako rozwinięcie argumentu z wyjaśniania: jeśli ktoś nie miałby w swoim zbiorze motywacyjnym (rozumianym tak szeroko, jak rozumie go Williams) żadnych skłonności do jakiegoś działania, a mimo to obwiniałoby się go o to, że nie postąpił w oczekiwany sposób, to owo obwinianie nie byłoby sprawiedliwe. Dlaczego bowiem ktoś miałby coś zrobić, skoro w jego *S* nie było najmniejszego nawet śladu motywacji do zrobienia tego, a szeroko rozumiany namysł wychodzący z elementów istniejących w jego *S* nie skłaniał go do tego? Innymi słowy, dlaczego ktoś miałby robić coś, na co nie ma ochoty i nie miałby jej także wtedy, gdyby znał wszystkie istotne fakty, pozbył się przekonań fałszywych i rzetelnie wszystko przemyślał? Wymaganie takiego działania byłoby niesprawiedliwe, ponieważ stawiałoby tego kogoś w sytuacji wyboru między byciem obiektem potępienia a postępowaniem irracjonalnym, czyli takim, które nie daje się wyjaśnić poprzez odwołanie do jego subiektywnego układu motywacyjnego. Taki jest właśnie sens głównego argumentu przeciw eksternalizmowi przedstawionego przez Williamsa w *Internal and External Reasons*: eksternalista nie jest w stanie wyjaśnić postępowania na podstawie racji zewnętrznych — gdyby ktoś faktycznie postąpił z takich racji, nie byłibyśmy w stanie wyjaśnić, w jaki sposób coś, co nie należy do subiektywnego układu motywacyjnego ani co nie da się wywieść z takiego układu na mocy namysłu (bo gdyby się dało, należałoby już do racji wewnętrznych), jest w stanie motywować do działania.

Zwolennik istnienia racji zewnętrznych mógłby się jednak bronić, twierdząc, że szerzej niż internalista rozumie pojęcie racjonalności. Działanie można według niego nazywać irracjonalnym także wtedy, gdy podmiot nie dostrzega dobrych racji — bez względu na to, czy wynikają one, czy nie, z jego subiektywnego zbioru motywacyjnego. A zatem eksternalista nie stawiałby kogoś przed wyborem: albo bycie obwinionym, albo działanie irracjonalne — jak chce tego Williams, ale przed wyborem: albo bycie obwinionym, albo działanie niewynikające z *S*, lecz racjonalne. Tu jednak eksternalista napotkałby problem dotyczący motywacji. Skoro eksternalistycznie rozumiana racja do działania nie byłaby (z definicji) związana z jakimkolwiek elementem subiektywnego układu motywacyjnego podmiotu (bo gdyby była związana, to stawałaby się racją wewnętrzną), to przeciwnik internalizmu musiałby wyjaśnić, dlaczego taka racja miałaby mieć jakikolwiek wpływ na motywację i ewentualne działanie podmiotu.

Miałby on do wyboru co najmniej dwa możliwe rozwiązania. Po pierwsze, mógłby odrzucić Humowską teorię motywacji⁴⁶ i przyjęte tu rozumienie praktycznego namysłu, uznając — z grubsza rzecz biorąc — że motywować jest w stanie samo niezwiązane z wcześniejszym stanem motywacyjnym przekonanie. W takiej sytuacji

⁴⁶ Analizę tego, w jaki sposób Hume rozumiał problem motywowania, można znaleźć w: T. Żuradzki, *Fikcja moralności, czyli problem motywacji w etyce Davida Hume'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. XXXVIII, z. 4, s. 85–109.

Williams twierdzi, że przyjęcie eksternalistycznej interpretacji racji do działania prowadziłoby do przypisywania winy w sposób niesprawiedliwy. Tezę tę można traktować jako rozwinięcie argumentu z wyjaśniania: jeśli ktoś nie miałby w swoim zbiorze motywacyjnym (rozumianym tak szeroko, jak rozumie go Williams) żadnych skłonności do jakiegoś działania, a mimo to obwiniałoby się go o to, że nie postąpił w oczekiwany sposób, to owo obwinianie nie byłoby sprawiedliwe. Dlaczego bowiem ktoś miałby coś zrobić, skoro w jego *S* nie było najmniejszego nawet śladu motywacji do zrobienia tego, a szeroko rozumiany namysł wychodzący z elementów istniejących w jego *S* nie skłaniał go do tego? Innymi słowy, dlaczego ktoś miałby robić coś, na co nie ma ochoty i nie miałby jej także wtedy, gdyby znał wszystkie istotne fakty, pozbył się przekonań fałszywych i rzetelnie wszystko przemyślał? Wymaganie takiego działania byłoby niesprawiedliwe, ponieważ stawiałoby tego kogoś w sytuacji wyboru między byciem obiektem potępienia a postępowaniem irracjonalnym, czyli takim, które nie daje się wyjaśnić poprzez odwołanie do jego subiektywnego układu motywacyjnego. Taki jest właśnie sens głównego argumentu przeciw eksternalizmowi przedstawionego przez Williamsa w *Internal and External Reasons*: eksternalista nie jest w stanie wyjaśnić postępowania na podstawie racji zewnętrznych — gdyby ktoś faktycznie postąpił z takich racji, nie byłibyśmy w stanie wyjaśnić, w jaki sposób coś, co nie należy do subiektywnego układu motywacyjnego ani co nie da się wywieść z takiego układu na mocy namysłu (bo gdyby się dało, należałoby już do racji wewnętrznych), jest w stanie motywować do działania.

Zwolennik istnienia racji zewnętrznych mógłby się jednak bronić, twierdząc, że szerzej niż internalista rozumie pojęcie racjonalności. Działanie można według niego nazywać irracjonalnym także wtedy, gdy podmiot nie dostrzega dobrych racji — bez względu na to, czy wynikają one, czy nie, z jego subiektywnego zbioru motywacyjnego. A zatem eksternalista nie stawiałby kogoś przed wyborem: albo bycie obwinionym, albo działanie irracjonalne — jak chce tego Williams, ale przed wyborem: albo bycie obwinionym, albo działanie niewynikające z *S*, lecz racjonalne. Tu jednak eksternalista napotkałby problem dotyczący motywacji. Skoro eksternalistycznie rozumiana racja do działania nie byłaby (z definicji) związana z jakimkolwiek elementem subiektywnego układu motywacyjnego podmiotu (bo gdyby była związana, to stawałaby się racją wewnętrzną), to przeciwnik internalizmu musiałby wyjaśnić, dlaczego taka racja miałaby mieć jakikolwiek wpływ na motywację i ewentualne działanie podmiotu.

Miałby on do wyboru co najmniej dwa możliwe rozwiązania. Po pierwsze, mógłby odrzucić Humowską teorię motywacji⁴⁶ i przyjęte tu rozumienie praktycznego namysłu, uznając — z grubsza rzecz biorąc — że motywować jest w stanie samo niezwiązane z wcześniejszym stanem motywacyjnym przekonanie. W takiej sytuacji

⁴⁶ Analizę tego, w jaki sposób Hume rozumiał problem motywowania, można znaleźć w: T. Żuradzki, *Fikcja moralności, czyli problem motywacji w etyce Davida Hume'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. XXXVIII, z. 4, s. 85–109.

— eksternalizmem racji do działania i internalizmem racji inspirowanym filozofią Kanta. Oto kilka najważniejszych: prawomocność głównego argumentu za internalizmem, czyli argumentu z wyjaśniania działania; rozumienie wykorzystywanej w tej argumentacji zasady *ought implies can*; związek internalizmu racji do działania z internalizmem motywacyjnym; problemy wynikające z akceptacji Humowskiej teorii motywacji, jak i samo rozumienie tej teorii; tzw. błąd trybu warunkowego; rozumienie pojęcia racjonalności i jego związek z teorią racji do działania. Tak czy owak można stwierdzić, że zagadnienie internalizmu racji do działania w wersji, jaką przedstawił Williams, jest jednym z najważniejszych i z pewnością jednym z najbardziej rozległych zagadnień metaetycznych.

Internalism about Reasons and the Limits of Relativism

The aim of this article is to defend internalism about reasons for action. I start with a discussion of Bernard Williams' version of internalism and I present the main argument in support of his thesis. Then, I consider whether the acceptance of this kind of internalism leads to relativism. I claim that it leads to a restricted relativism, because statements about reasons for action are not relativized to knowledge of the agent. I also point out the various limitations of relativization of subjective motivational sets.

— eksternalizmem racji do działania i internalizmem racji inspirowanym filozofią Kanta. Oto kilka najważniejszych: prawomocność głównego argumentu za internalizmem, czyli argumentu z wyjaśniania działania; rozumienie wykorzystywanej w tej argumentacji zasady *ought implies can*; związek internalizmu racji do działania z internalizmem motywacyjnym; problemy wynikające z akceptacji Humowskiej teorii motywacji, jak i samo rozumienie tej teorii; tzw. błąd trybu warunkowego; rozumienie pojęcia racjonalności i jego związek z teorią racji do działania. Tak czy owak można stwierdzić, że zagadnienie internalizmu racji do działania w wersji, jaką przedstawił Williams, jest jednym z najważniejszych i z pewnością jednym z najbardziej rozległych zagadnień metaetycznych.

Internalism about Reasons and the Limits of Relativism

The aim of this article is to defend internalism about reasons for action. I start with a discussion of Bernard Williams' version of internalism and I present the main argument in support of his thesis. Then, I consider whether the acceptance of this kind of internalism leads to relativism. I claim that it leads to a restricted relativism, because statements about reasons for action are not relativized to knowledge of the agent. I also point out the various limitations of relativization of subjective motivational sets.