

Tomasz Żuradzki

Internalizm racji do działania a granice relatywizmu

Etyka 43, 19-39

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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. Williama i przedstawiam główny argument na rzecz tego stanowiska. Następnie sprawdzam, czy ten rodzaj internalizmu prowadzi do relatywizmu. Twierdę, że stanowisko to prowadzi do ograniczonego relatywizmu, ponieważ stwierdzenia dotyczące racji do działania nie są relatywizowane 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 sprawy, 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.

pragnień za wyłączne źródło racji do działania, jak i są subiektywistyczne jedynie w pewien specyficzny sposób. Eksternalizm racji do działania głosi natomiast, że jakieś względy wolno nam uznać za racje do działania dla danego podmiotu nawet wtedy, gdy nie mają związku z żadnym „motywacyjnym faktem” w podmiocie. Innymi słowy, racją do działania może być coś, co istnieje całkowicie niezależnie od motywacji podmiotu czy jego skłonności — coś, co nie ma związku z jego osobą, charakterem, planami, coś, co nie jest nawet w stanie motywować go do działania. Teorie te nazywane niekiedy bywają „teoriami opartymi na wartościach” lub „obiektywistycznymi wyjaśnieniami racji do działania”.

W tej pracy będę próbował bronić internalistycznej teorii racji do działania w wersji zaproponowanej przez Bernarda Williamsa. „Bronić” to może zbyt wiele obiecujące słowo — moim celem będzie pokazanie, ile da się wydobyć z dziwnej na pierwszy rzut oka tezy, że to, co powinniśmy robić (także w moralnym sensie), jest tym, na co mamy ochotę, lub na co mielibyśmy ochotę, gdybyśmy przemyśleli sprawy, pozbyli się przekonania fałszywych i poznali istotne fakty. Nie będę traktował tezy Williamsa jako gotowej teorii normatywności, lecz raczej jako punkt wyjścia do skonstruowania wiarygodnej koncepcji. Jego opublikowany po raz pierwszy w 1979 roku artykuł *Internal and External Reasons*⁴ ma dziś znaczenie przede wszystkim historyczne — jest to tekst, który zapoczątkował szereg toczących się w metaetyce debat. Zaproponowana przez Williamsa koncepcja racji do działania jest dziś jedną z najciekawszych, najbardziej wpływowych i najszerzej dyskutowanych, a zarazem najbardziej niejednoznacznych i najczęściej krytykowanych teorii metaetycznych.

Postępować będę następująco: najpierw omówię tezę internalizmu racji do działania w wersji naszkicowanej przez Williamsa w artykule *Internal and External Reasons*, przedstawię krótko jego główny argument, a także wskażę na zasadniczą trudność, do której wydaje się prowadzić tego rodzaju internalizm, czyli problem relatywizmu. Próbując poradzić sobie z problemem, przedstawię oryginalne odczytanie poglądów Williamsa, różniące się od wielu powszechnie przyjętych interpretacji. Będę twierdził, że nawet jeśli jego koncepcja dopuszcza pewien ograniczony relatywizm, to jest on niegroźny. Relatywizm ten określam jako ograniczony z następujących względów: po pierwsze, jak zobaczymy, stwierdzenia na temat racji do działania nie są zrelatywizowane ani do aktualnego stanu wiedzy podmiotu na temat świata, ani nawet do wiedzy możliwej do zdobycia dzięki dostępnym świadectwom. Po drugie, zwrócę uwagę na różnorodne ograniczenia związane z relatywizacją subiektywnych układów motywacyjnych, na podstawie których (wedle przyjętego tu stanowiska) wolno nam orzekać o istnieniu racji do działania. Zanim jednak zajmę się tymi kwestiami, poświęcę trochę miejsca na przedstawienie samego zagadnienia

⁴ Po raz pierwszy został on opublikowany w książce *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, ed. R. Harrison, Cambridge, Cambridge University Press 1979, s. 17–28. Tu cytuję za przedrukiem w: B. Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge, Cambridge University Press 1981, s. 101–113.

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 wspólnie 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 motywację 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.

Zarówno rozumowanie praktyczne, jak i teoretyczne odwołuje się do pewnego rodzaju normatywności. W przypadku rozumowania teoretycznego mamy do czynienia z problemem warunków prawdziwości. Wiąże się to z następującym pytaniem: jakie przekonania powinienem mieć na dany temat, czyli jakie przekonania są uzasadnione, przy istnieniu takich, a nie innych dostępnych mi świadectw, a także: jakie dalsze świadectwa powinienem zdobyć w danej sprawie, by posiadać uzasadnione przekonania? W przypadku rozumowania praktycznego nie chodzi o przekonania, lecz o działanie lub — co najmniej — zamiar działania. Rozumowanie praktyczne ma odpowiedzieć na pytanie: co powinienem zrobić, jakie zamiary powinienem powziąć? Wynikiem rozumowania teoretycznego są więc przekonania, wynikiem rozumowania praktycznego — zamiary lub działanie. Celem rozumowania teoretycznego i związanej z tym zmiany przekonań jest — z grubsza rzecz biorąc — prawda, celem rozumowania praktycznego — określenie, jakie działanie jest najlepsze, najbardziej wartościowe, najbardziej pożądane itp. Przy czym pojęcie prawdy nie musi być rozumiane wyłącznie w taki sposób, jak w klasycznych teoriach, równie dobrze można je rozumieć np. jako „wyidealizowaną racjonalną akceptowalność”⁸. Zaproponowane tu rozróżnienie zapewne nie ma natomiast zastosowania do czysto pragmatycznych koncepcji prawdy, które — jak się wydaje — zacierają przedstawioną tu różnicę pomiędzy tymi dwoma typami rozumowania. Ta szkicowo zarysowana różnica pomiędzy rozumowaniem teoretycznym i praktycznym pokazuje nam istotną cechę sporu pomiędzy internalizmem a eksternalizmem racji do działania: stanowiska te próbują wyznaczyć warunki prawdziwości dla stwierdzeń na temat racji do działania oraz określić, na czym polega rozumowanie praktyczne.

Warto odróżnić interesujące nas tu kwestie od problemu obiektywnego istnienia norm moralnych, wartości moralnych czy dobra. Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że eksternalizm racji do działania bliski jest realizmowi metaetycznemu, a internalizm racji do działania — subiektywistycznym lub „skłonnościowym” (*dispositional*) teoriom wartości, dobra lub czegoś, co w języku angielskim określa się mianem *well-being*. Głoszą one, że: „coś z pewnej określonej kategorii jest wartością wtedy i tylko wtedy, gdy bylibyśmy skłonni, w idealnych warunkach, przypisać temu wartość”⁹. Podobieństwa z pewnością istnieją, ale warto mieć na uwadze, że problem istnienia wartości (lub dobra) nie jest tożsamy z problemem internalizmu racji do działania. Takie czy inne rozstrzygnięcie kwestii ontologicznego statusu wartości, a także ewentualnej relacji owych wartości czy dobra z innymi istniejącymi w świecie rzeczami (czyli problem naturalizmu) nie przesądza jeszcze rozwiązania problemu racji do działania i normatywności. Choć niewątpliwie są to blisko związane ze sobą kwestie, to zagadnienie internalizmu jest odrębnym

⁸ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 449.

⁹ D. Lewis, *Dispositional Theories of Value*, „Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume” 1989, t. 63, s. 113. Patrz też: C.S. Rosati, *Internalism and the Good for a Person*, „Ethics” 1996, t. 106, nr 2, s. 297–326.

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, Frankeny czy Nagela¹¹), to Williams przedstawił problem internalizmu w nowym świetle, a także wysunął szeroko diskutowany 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.

Byłoby tak dlatego, że stwierdzenia na temat racji zewnętrznych — z definicji — mają być prawdziwe bez względu na aktualne lub możliwe motywacje podmiotu. Natomiast coś, co jest prawdziwe bez względu na to, jaki jest układ motywacyjny podmiotu (czyli bez względu na to, do czego mógłby być motywowany), nie jest w stanie wyjaśnić konkretnego postępowania. Wyjaśnić działanie może wyłącznie coś, co ma związek z „subiektywnym układem motywacyjnym” podmiotu (w skrócie S): „nic nie jest w stanie wyjaśnić (zamierzonych) działań podmiotu — pisze Williams — za wyjątkiem czegoś, co motywuje go do działania”¹³. Stwierdzenia na temat racji zewnętrznych nie wyjaśniałyby więc, dlaczego ktoś postąpił tak, a nie inaczej, skoro nie był, a nawet nie mógł być — przyjmując jego S — motywowany do stosownego działania¹⁴.

O ile teza internalizmu racji do działania wydaje się na pierwszy rzut oka całkiem „niewinna”, gdy formułujemy ją przy użyciu ogólnego pojęcia racji do działania, o tyle traci swą niewinność, gdy spróbujemy ją zastosować na gruncie etyki (nie zakładam przy tym, że da się w sposób ścisły i jednoznaczny oddzielić racje moralne od wszelkich innych racji do działania). Wtedy brzmi ona następująco: jeśli prawdą jest, że „A ma moralną rację, żeby coś zrobić”, to prawdziwość tego stwierdzenia implikuje, że A ma jakiś motyw (lub byłby w stanie go mieć po spełnieniu dodatkowych warunków), który zostanie zrealizowany przez zrobienie tego czegoś. Jeśli zaś A nie ma żadnego takiego motywu, to nie będzie można o nim prawdziwie orzec, że ma rację moralną we właściwym (czyli wewnętrznym) sensie tego słowa. Rację, w tym rację moralną, byłby zatem wtórne wobec tego, do czego dana osoba jest (lub mogłaby być po spełnieniu dodatkowych warunków) motywowana, co wydaje się tezą mającą dalekosiężne konsekwencje.

Konsekwencje te łatwiej będzie dostrzec, gdy wyraźnie przedstawimy założenia, które, jak się wydaje, leżą u podstaw potocznego sposobu myślenia o moralności¹⁵. Po pierwsze, panuje przekonanie, że jeśli stwierdzamy, iż ktoś coś powinien zrobić

¹³ Tamże, s. 107. Por. D. Davidson: „Uzasadniająca rola racji [...] zależy od jej roli wyjaśniającej”, *Actions, Reasons, and Causes*, dz. cyt., s. 690.

¹⁴ Argument ten wzbudził liczne głosy krytyczne, patrz: Ch. Korsgaard, *Skepticism about Practical Reason*, „Journal of Philosophy” 1986, t. 83, s. 5–25; R. Cohon, *Are External Reasons Impossible?*, „Ethics” 1986, t. 96, nr 3, s. 545–556; B. Hooker, *Williams’ Argument against External Reasons*, „Analysis” 1987, t. 47, s. 42–44; E. Millgram, *Williams’ Argument Against External Reasons*, „Noûs” 1996, t. 30, s. 197–220; D. Parfit, *Reasons and Motivation*, dz. cyt.; J. McDowell, *Might There Be External Reasons?*, [w:] tenże, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1998, s. 95–111; T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), Harvard University Press 1998; R. Johnson, *Internal Reasons and the Conditional Fallacy*, „Philosophical Quarterly” 1999, t. 49, s. 53–71; J. Dancy, *Practical Reality*, Oxford, Oxford University Press 2000; R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Oxford, Oxford University Press 2003; D. Parfit, *On What Matters*, ukaże się w Oxford University Press w 2011 r., korzystałem z wersji z 23 stycznia 2009 r.

¹⁵ Podobnie tę niezgodność przedstawiają m.in. M. Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Oxford University Press 1995; R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, dz. cyt.; S. Finlay, M. Schroeder, *Reasons for Action: Internal vs. External*, dz. cyt.

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 odwołał 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 zwyczaje 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.

moralnych, to uznajemy, iż istnieje dla niego racja do działania, by to coś zrobić (teza racjonalizmu moralnego); 2) niektóre działania są moralnie złe dla każdego podmiotu, bez względu na jego subiektywny układ motywacyjny (teza absolutyzmu moralnego), czyli innymi słowy, istnieją racje ważne dla każdego; 3) podmiot ma rację do działania wyłącznie wtedy, kiedy ma — czy też byłby w stanie mieć — odpowiednią motywację, żeby postępować zgodnie z wymogami danej racji (teza internalizmu racji do działania); 4) zakładamy, że istnieją ludzie, którzy, jak przykładowy Hitler, nie mają w swoim subiektywnym układzie motywacyjnym żadnego takiego elementu, który by ich odwołał od przeprowadzenia masowego ludobójstwa; założmy też, że nie są w stanie dojść do tego typu motywacji, wychodząc od innych elementów subiektywnego układu motywacyjnego. W przypadku Hitlera nie miałby on racji, by nie przeprowadzać Holokaustu. A zatem nie da się powiedzieć — pozostając na gruncie internalizmu racji do działania — że nie powinien był on ze względów moralnych wydać rozkazu jego przeprowadzenia. Taka zaś teza wydaje się nie tylko głęboko niepokojąca, ale i jest świadectwem pełnokrwistego relatywizmu metaetycznego, zaprzeczającego przytoczonej wyżej presumpcji na rzecz moralnego absolutyzmu. W rzeczywistości wydaje się jednak, że konsekwencje tezy Williamsa nie idą tak daleko. Spróbuję to wykazać, analizując dokładniej tezę internalizmu i odwołując się do innych tekstów Williamsa. Moja interpretacja w wielu miejscach będzie odbiegała od standardowo przyjętych.

III. Subiektywny układ motywacyjny i praktyczny namysł

Najprostszym sposobem interpretacji tezy internalizmu Williamsa byłaby następująca formuła (określana przez Williamsa jako model „sub-Humowski”, czyli uproszczony w stosunku do tego, który zaproponował D. Hume): *A* ma rację, żeby zrobić Φ wtedy i tylko wtedy, gdy *A* ma jakieś pragnienie, które zostałoby, jak sądzi *A*, zaspokojone dzięki zrobieniu przez niego Φ (pod „zrobić Φ ” należy podstawić jakiś czasownik oznaczający działanie). Ta interpretacja byłaby jednak zbyt prosta z dwóch przyczyn. Po pierwsze, zawężyłaby zjawiska psychiczne, na podstawie których falsyfikowane jest posiadanie racji do działania, wyłącznie do pragnień („*A* ma jakieś pragnienie”). Po drugie, sprowadzałaby posiadanie racji do działania — wyłącznie do aktualnych stanów psychicznych („*A* ma jakieś pragnienie”). Te dwie kwestie są kluczowe: różne odczytanie pierwszego lub drugiego sposobu rozszerzenia modelu sub-Humowskiego sprawia, że można w różny sposób rozumieć, co Williams miał na myśli¹⁹. Najpierw zobaczymy więc, w jaki sposób wzbogaca on model sub-Humowski, zaczynając od pierwszego z wymienionych tu zagadnień.

Model sub-Humowski zawęży rozumowanie praktyczne, ponieważ ogranicza stany motywujące (czyli elementy subiektywnego układu motywacyjnego) wyłącznie do pragnień. Tymczasem w skład subiektywnego układu motywacyjnego wchodzi

¹⁹ Różne sposoby rozumienia tezy Williamsa w zależności od rozwiązania tych dwóch kwestii przedstawia S. Finlay, *The Obscurity of Internal Reasons*, „Philosophical Imprints” 2009, t. 9, nr 7.

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 późniejszym 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.

lub rozważnie. Ważność wymogów moralnych (jak i wymogów rozwagi) wynika z zawartości *S* danego podmiotu lub może być wynikiem namysłu wychodzącego z tego *S*. Po to jednak, by ustalić, jaka jest treść tych wymogów (czyli np. ustalić, co powinienem robić ze względów moralnych), muszę być zainteresowany posiadaniem prawdziwych przekonań na temat świata, a także zainteresowany „racjonalnością”, czyli — jak można to rozumieć — przestrzeganiem reguł rządzących namysłem. Takie postawienie sprawy zakłada, że wymogi moralne oraz dotyczące rozwagi różnią się zasadniczo, wedle Williamsa, od wymogów związanych z byciem poinformowanym i racjonalnym, a w skład świata — wbrew temu, co głoszą realisci metaetyczni — nie wchodzi żadne z góry określone moralne fakty (lub inaczej: fakty, które wchodzi w skład świata, a także obowiązujące reguły namysłu nie przesadzają jeszcze, jakie są nasze powinności moralne).

Po trzecie, Williams wyklucza rozszerzenie subiektywnego układu motywacyjnego o obiektywnie rozumiane potrzeby, choć przyznaje, że jest to problematyczne w sytuacji, gdy ktoś nie chce realizować czegoś, co powszechnie uważane jest za podstawową potrzebę (np. nie chce zażyć lekarstwa, które uratuje mu życie), a jego niechęć nie jest wynikiem posiadania przez niego fałszywych przekonań ani braków związanych z praktycznym namysłem. O człowieku, który przy pełnej wiedzy na temat wszelkich dających się przewidzieć konsekwencji swoich działań, postępowałby wbrew swoim — wydawałoby się oczywistym — potrzebom, nie dałoby się więc powiedzieć — na gruncie internalizmu racji — że ma rację do działania zgodnie ze swoimi potrzebami. Oczywiście, o ile faktycznie nie miałby w swoim subiektywnym układzie motywacyjnym nic, co by go do tego popychało.

Nieco bardziej skomplikowany problem dotyczy tego, w jaki sposób rozszerzyć model sub-Humowski, by racje do działania nie bazowały wyłącznie na aktualnych elementach subiektywnego układu motywacyjnego. Przyjmę (choć nie jest to powszechnie uznana interpretacja), że internalizm racji do działania dopuszcza trzy typy sytuacji, w których wolno nam stwierdzić, że dla danego podmiotu istnieje racja do działania, choć aktualnie nie jest on motywowany, by postąpić zgodnie z nią. Po pierwsze, gdy podmiot ma fałszywe przekonania na temat świata lub na temat związku pomiędzy zrobieniem czegoś a zaspokojeniem jakiegoś elementu ze swojego *S*; po drugie, gdy nie ma jakichś istotnych informacji tego rodzaju, że gdyby je znał, to byłby motywowany; po trzecie, gdy nie przeprowadził wystarczająco rzetelnego namysłu.

Pierwszą sytuację Williams ilustruje przykładem kogoś, kto chce się napić ginu z tonikiem i jest przekonany, że znajdujący się przed nim płyn jest ginem, gdy tymczasem w rzeczywistości jest to benzyna. Czy ma rację, żeby to wypić? Williams, omawiając ten przykład, uznaje, że nie. Jednakże niektóre fragmenty jego artykułów komplikują tę interpretację. W *Internal and External Reasons* pisze bowiem: „pojęcie racji wewnętrznej jest związane z racjonalnością podmiotu. (...) to, co da się trafnie orzec o podmiocie za pomocą stwierdzenia w trzeciej osobie

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 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 — myląc ją z jakimś swoim groźnym przeciwnikiem — zatrują 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 Williama, 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.

swego S faktów. Williams wymienia następujące przykłady rozumowania, które można określić jako namysł:

rozumowanie zmierzające do konkluzji, iż ma się rację, żeby zrobić Φ , ponieważ zrobienie Φ byłoby najbardziej dogodnym, oszczędnym, przyjemnym itd. sposobem na spełnienie pewnego elementu w S (...); zastanawianie się, w jaki sposób da się ze sobą pogodzić spełnianie różnych elementów w S, np. poprzez ustalanie kolejności ich spełniania; rozważanie, któremu z elementów w S przypisać największą wagę, w sytuacji gdy istnieje nierozwiązywalny konflikt pomiędzy nimi (co istotne, wcale nie znaczy to, że istnieje jakaś jedna własność, którą posiadają w różnym stopniu); lub wreszcie znajdowanie konstruktywnego rozwiązania, np. decydowanie, w jaki sposób rozerwać się wieczorem — przy założeniu, że to, czego się chce, to właśnie rozrywka²⁸.

W innym artykule dodaje też kolejne możliwości: znalezienie konkretnej formy dla jakiegoś projektu, który został przyjęty w ogólnej formie, wynajdywanie alternatyw, a w szczególności wynajdywanie sposobu działania w sytuacji dylematu²⁹. Ważne jest przy tym, by rozumieć ten proces bardzo szeroko: „Istnieje zasadnicza nieokreśloność tego, co da się uznać za proces racjonalnego namysłu” — pisze. „Rozumowanie praktyczne jest heurystycznym procesem wymagającym wyobraźni i nie istnieją żadne określone granice na kontinuum znajdującym się pomiędzy racjonalną myślą a inspiracją lub nawróceniem”³⁰. Granice namysłu są niejasne i nie da się z góry określić, do czego może dojść podmiot, wychodząc ze swego obecnego S. Proces ten może prowadzić do zmiany naszych pierwotnych pragnień lub też odkrycia takich, o których się nie wiedziało, że się je ma. Dla Williamsa jest to niezwykle pożądana cecha namysłu. Ważne przy tym jest, by pamiętać, czego nie wolno zaliczyć do namysłu: „odkrycie, że jakieś działanie jest środkiem do celu nie jest jeszcze samo w sobie rozumowaniem praktycznym”³¹. Wedle przedstawionej tu interpretacji, ustalenie, co jest środkiem do celu, należałoby więc do kategorii „ustalenia faktów”.

Z powyższej interpretacji pojęcia namysłu płynnie wniosek, że Williams znacząco rozszerza nie tylko to, co sam określił jako model sub-Humowski, ale i koncepcję rozumowania praktycznego Hume’a, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* pisał: „Oto na przykład owoc, który w rzeczywistości jest niesmaczny, wydaje mi się na odległość i przez moją omyłkę przyjemny i słodki. To jest jeden błąd. A teraz ażeby zdobyć ten owoc, wybieram pewne środki, które nie są odpowiednie do mojego celu. To jest błąd drugi, ale nie ma żadnego trzeciego, który by mógł zjawić się w naszych rozumowaniach dotyczących działania”³². Z perspektywy Williamsa to, co Hume

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ B. Williams, *Internal Reason and the Obscurity of Blame*, dz. cyt., s. 38.

³⁰ B. Williams, *Internal and External Reasons*, dz. cyt., s. 110.

³¹ Tamże, s. 104.

³² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa, Aletheia 2005, ks. III, cz. I, rozdz. 1, s. 536. Patrz też fragm. II, III, 3, s. 491.

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 sensory 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.

racjonalnie zrobić?”³⁶. Pierwsze różniłoby się od drugiego pod istotnym względem: to, co jest racją do działania, nie zależałoby całkowicie — w przyjętym tu rozumieniu pojęcia racji — od aktualnego stanu wiedzy jednostki na temat świata. Nawet w internalistycznym rozumieniu racje mogą istnieć, gdy nie jesteśmy świadomi ich istnienia i natury, choć gdybyśmy byli ich świadomi, to miałyby one związek z naszym S. Racjonalność naszych przekonań, pragnień, zamiarów czy działań zależałaby natomiast wyłącznie od innych posiadanych przez nas przekonań, pragnień czy zamiarów. Przyjmując takie rozróżnienie, trzeba by rozumieć racjonalność jako pewną zdolność umysłu, gwarantującą spójność pomiędzy naszymi różnymi nastawieniami — przekonaniem (np. nie powinniśmy być przekonani, że p i że $nie-p$; powinniśmy być przekonani, że q , jeśli tylko jesteśmy przekonani, że p oraz że jeśli p to q , o ile to q jest dla nas istotne); przekonaniem a zamiarami (np. powinniśmy zamierzać zrobić Y , jeśli zamierzamy zrobić X i jesteśmy przekonani, że zrobienie X wymaga zrobienia Y); samymi zamiarami (np. nie powinniśmy zamierzać zrobić X , jeśli zamierzamy też nie zrobić X) — a być może polegającą także na unikaniu akracji (powinniśmy zamierzać zrobić X , jeśli jesteśmy przekonani, że powinniśmy zrobić X)³⁷. Racjonalność w takim rozumieniu — w przeciwieństwie do racji do działania — byłaby więc pojęciem epistemicznie zrelatywizowanym względem stanu wiedzy podmiotu działającego i dostępnych mu świadectw. Chodziłoby o to, w jaki sposób najlepiej wykorzystać informacje, które posiadamy lub mamy posiadać, skoro posiadamy inne, a nie o to, jakie przekonania i zamiary miałby ktoś wszechwiedzący. W przypadku wygłaszania stwierdzeń na temat racji do działania, ich trafność nie zależałaby zasadniczo od aktualnego stanu wiedzy tej jednostki, choć w niektórych internalistycznych koncepcjach racji do działania mogłaby zależeć od tego, kim ta jednostka jest.

Nie wszyscy zgodziliby się z taką interpretacją. Eksternaliści racji do działania, np. D. Parfit, nie traktują internalizmu racji wyłącznie jako tezy przedstawiającej kryterium prawdziwości dla stwierdzeń na temat racji do działania, lecz uznają, że dostarcza ona także kryterium pozwalającego ocenić racjonalność działania, i to na dodatek kryterium wadliwego, bo odwołującego się do racjonalności instrumentalnej. Zamiast tego, zdaniem Parfita, winniśmy przyjąć koncepcję racjonalności substancjalnej, wedle której, jeśli chcemy być racjonalni, „musimy chcieć i robić to, o czym wiemy, iż mamy najlepszą rację, żeby tego chcieć i to robić”³⁸. Tego typu racjonalność wymaga, by podmiot troszczył się o pewne z góry określone sprawy (np. Parfit uważa, że powinien troszczyć się o swoje dobro, czyli w przypadku człowieka, który potrzebuje zażyć lekarstwo, ma on rację, by to zrobić, bez względu na zawartość swojego S, niewłaściwe zaś reagowanie na tę rację świadczy o irracjo-

³⁶ D. Parfit, *Reasons and Motivation*, dz. cyt., s. 99.

³⁷ Cztery z tych przykładów pochodzą z artykułu J. Broome’a, *Does Rationality Give Us Reason?*, „Philosophical Issues” 2005, t. 15, nr 1, s. 322.

³⁸ D. Parfit, *Reasons and Motivation*, dz. cyt., s. 116.

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 przekonań mających charakter normatywny (czyli przekonań na temat istniejących niezależnie od podmiotu wartości) Parfit nie rozróżnia więc od siebie dwóch możliwych relacji, które rozróżnia w przypadku racjonalności przekonań nienormatywnych (czyli przekonań 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 przekonań, które byłyby racjonalne, ale nietrafne. Innymi słowy nie da się nie mieć fałszywych przekonań 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.

IV. Granice obwiniania

Jeśli przyjmiemy zaproponowaną w poprzednim rozdziale interpretację tezy internalizmu, to chcąc ustalić, jak daleko sięga relatywizacja stwierdzeń na temat racji do działania, musimy przede wszystkim ustalić, jak dalece względna może być zawartość subiektywnych układów motywacyjnych konkretnych podmiotów. W tym rozdziale okaże się, że i tu relatywizacja jest znacząco ograniczona.

Najpierw zadajmy jednak pytanie, dlaczego relatywizm w ogóle wydaje się problematyczny? Można to zobaczyć, przywołując zjawisko obwiniania. Ktoś, kto nie postępuje zgodnie z tym, co przyjęło się uważać za wymogi moralne, uznawany jest za winnego moralnie nawet wtedy, gdy w jego subiektywnym zbiorze motywacyjnym nie ma żadnych elementów, które mogłyby go skłaniać — czy to w sposób bezpośredni, czy też poprzez namysł — do podjęcia wymaganego działania (takie rozumienie obwiniania jest wynikiem akceptacji tezy, którą określiliśmy mianem „moralnego absolutyzmu”). Zjawisko obwiniania sugeruje więc, że internalizm racji do działania nie jest trafnym stanowiskiem, a racje moralne nie zależą od zawartości subiektywnych układów motywacyjnych, mają specyficzne własności i różnią się od wszelkich innych racji do działania. Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem, że jeśli ktoś postąpił nierozważnie, głupio czy irracjonalnie, to nie obwiniamy go w ścisłym sensie o to, co zrobił, gdyż rezerwujemy obwinianie dla czynów, które gwałcą wymogi moralne, a nie wymogi zdrowego rozsądku, rozwagi czy racjonalności. Krytyk internalizmu racji mógłby więc uznać, że stanowisko Williamsa zaciera różnicę między osądami moralnymi a innymi rodzajami ocen, osłabiając kategoryczność wymogów moralnych i sprowadzając obwinianie moralne do niespójności, braku rzetelnego namysłu lub (w świetle ustaleń z poprzedniego rozdziału) niewiedzy czy posiadania fałszywych przekonań. Czy byłby to poważny zarzut? Będę twierdził, że nie, choć oczywiście krytyk internalizmu ma rację, głosząc, że stanowisko to osłabia kategoryczność wymogów moralnych.

Analizując ten problem w *Internal Reasons and the Obscurity of the Blame*, Williams twierdzi, że w większości przypadków jest tak, iż obwiniamy kogoś za coś, czego nie zrobił, choć miał w swoim *S* odpowiednie elementy, które powinny były go skłonić do zrobienia tego czegoś. A nawet gdy ktoś nie ma w swoim zbiorze motywacyjnym elementów bezpośrednio skłaniających go do wykonania tego działania, to w grę wchodzić mogą bardziej ogólne elementy z *S*, które także mogą motywować do konkretnego działania, np. pragnienie bycia szanowanym przez ludzi, których samemu się szanuje, czy też wstyd przed innymi. Dlatego kiedy obwiniamy kogoś, może nam chodzić o mechanizm dający się wyrazić w następujący sposób: „jeśli przemyślałbyś sprawę ponownie i wziął pod uwagę wszystkie racje, to moglibyśmy mieć nadzieję, że postąpiłbyś inaczej. Przy czym wśród racji, jakie powinienes być wziąć pod uwagę, powinno też znaleźć się to, że inni (a w szczególności ci, których sam szanujesz) będą cię obwiniali, gdy nie postąpisz tak, jak oni by oczekiwali”.

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 samowystarczalnym, ponieważ mają oni szczególny 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.

charakteru⁴². Jego zdaniem greckie pojęcie wstydu, które obejmowało także to, co dziś określamy jako winę⁴³, znacznie lepiej oddaje fenomen oceniania moralnego, jest bliższe temu, co mamy na myśli, gdy kogoś obwiniamy moralnie.

Wróćmy do zasadniczego problemu związanego z internalizmem Williamsa. W *Internal Reasons and the Obscurity of Blame* podaje on przykład męża, który nie traktuje dobrze swojej żony. Bezskutecznie próbujemy mu wytłumaczyć, że ma dobre racje, by traktować ją lepiej, a on wciąż zaprzecza, odpowiadając w końcu: „Nie rozumiesz? Ja po prostu nie mam ochoty traktować jej lepiej”. Gdy wyczerpalibyśmy wszystkie możliwe sposoby skłonięcia go, by lepiej traktował swoją żonę, to — na gruncie internalizmu racji — faktycznie nie wolno by było nam go obwiniać, to jest uznać, że istnieje jakakolwiek racja, by postępował inaczej (zakładając, że my sami nie jesteśmy osobą, na której opinii w jakikolwiek sposób mu zależy). Zapewne podobnie byłoby z Hitlerem, w tym wypadku także nie moglibyśmy powiedzieć, że istniała dla niego racja, by nie przeprowadzał Holokaustu. Wydaje się więc, że ani złego męża, ani Hitlera nie mogliśmy winić za to, co zrobili — a to jest konsekwencja dość niepokojąca. Przy czym trzeba podkreślić, jak bardzo w rzeczywistości rzadkie byłyby to przypadki, jak wiele względów, nie tylko związanych wprost z aktualnie istniejącymi w nas motywacjami, powinniśmy uwzględnić rzetelnie, przeprowadzając proces namysłu.

Te relatywistyczne konsekwencje internalizmu Williamsa da się jeszcze bardziej złagodzić, gdy sięgniemy do tych jego prac, w których odwołuje się do Humowskiego pojęcia sympatii. Każdy, może za wyjątkiem psychopaty — twierdzi Williams w książce *Moralność* — dysponuje pojęciem robienia czegoś dla kogoś, ponieważ ten ktoś tego potrzebuje. „Jeśli założymy, iż człowiek żywi choćby minimalną troskę o innych — pisze Williams — to aby włączyć go do świata moralności, nie musimy przypisywać mu żadnego fundamentalnie nowego rodzaju myślenia albo doświadczenia, lecz tylko pewne rozwinięcie czegoś, co już ma⁴⁴. Wystarczy zatem, by ktoś, kto ma minimalną choćby ochotę pomagania innym, poszerzył granice własnej wyobraźni (co z pewnością zalicza się do procesu namysłu), a już znajdzie się na „płaszczyźnie moralnej”. W ten sposób, za sprawą pojęcia robienia czegoś dla kogoś, właściwie każdy znajduje się — chcąc nie chcąc — „na terenie moralności”; nie jest psychopatą, wobec którego nasze normy moralne, a zarazem pojęcie moralnej winy, nie mają zastosowania. W ostateczności — gdyby komuś zabrakło owej minimalnej ochoty robienia czegoś dla kogoś — zawsze na ratunek mogą przyjść: pragnienie bycia częścią społeczności, potrzeba akceptacji, pragnienie uniknięcia wstydu, względy pragmatyczne itd. Z drugiej strony nie da się wykluczyć, że możliwe są tak skrzywione jednostki, którym zabraknie nawet takich elementów, w szczególności gdy funkcjonują w skrzywionym otoczeniu⁴⁵.

⁴² Tamże, s. 190. Por. B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, dz. cyt.

⁴³ B. Williams, *Wstyd i autonomia*, dz. cyt., s. 186.

⁴⁴ B. Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, przeł. M. Hernik, Warszawa, Aletheia 2000, s. 30.

⁴⁵ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków, Znak 1998.

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.

możliwe by było dojście do motywacyjnie efektywnych przekonań bez łączenia ich z istniejącymi wcześniej w podmiocie elementami subiektywnego układu motywacyjnego. Możliwy byłby więc taki namysł praktyczny, podczas którego poznawałoby się jakieś obiektywnie istniejące racje do działania i samo poznawanie tych racji sprawiałoby, że — o ile tylko byłoby się racjonalnym — postępowałoby się wedle tych racji⁴⁷. Po drugie, przeciwnik rozwiązania Williamsa mógłby uznać, że ludzie — o ile tylko są racjonalni — mają pewne motywacje wynikające z samego faktu bycia istotami rozumnymi. Wedle niektórych współczesnych filozofów inspirowanych myślą Kanta⁴⁸ istnieją takie stwierdzenia na temat racji do działania, które są prawdziwe bez względu na indywidualną zawartość układu motywacyjnego danego podmiotu. Stwierdzenia te są prawdziwe nie ze względu na jakieś zewnętrzne wobec podmiotu cechy świata (i dlatego stanowisko to także można określić mianem internalizmu racji do działania), ale na mocy samego faktu, że mamy do czynienia z podmiotem rozumnym.

V. Konkluzja

W artykule tym — oprócz samego umiejscowienia interesującej mnie tu kwestii wśród innych zagadnień metaetycznych — zajmowałem się zasadniczym problemem związanym z internalizmem racji do działania w wersji przedstawionej przez B. Williamsa, czyli problemem relatywizmu. Próbowałem wykazać, że nawet jeśli internalistyczna koncepcja racji do działania faktycznie jest w pewien sposób relatywistyczna, to w bardzo ograniczony i niegroźny sposób. Stwierdzenia na temat racji do działania nie są zrelatywizowane do aktualnego stanu wiedzy podmiotu na temat świata ani do wiedzy możliwej do zdobycia dzięki dostępnym świadectwom. Ponadto istnieją różnorodne ograniczenia związane z relatywizacją subiektywnych układów motywacyjnych, na podstawie których (wedle internalizmu) wolno nam orzekać o istnieniu racji do działania. Ograniczenia te są przede wszystkim związane z życiem we wspólnocie i chęcią spełniania oczekiwań innych ludzi, jak i założeniem, że pewna minimalna troska o innych znajduje się w subiektywnym układzie motywacyjnym niemalże każdej osoby. Obrona stanowiska internalizmu racji do działania dała mi sposobność, by przedstawić własną interpretację tezy internalizmu i umiejscowić ją w kontekście innych problemów, w szczególności związanych z rozumieniem pojęcia racjonalności.

Oczywiście odparcie nawet bardzo istotnego zarzutu przeciwko jakiemuś stanowisku nie jest równoznaczne z wykazaniem, że to stanowisko jest trafne. Istnieje szereg innych zagadnień, z którymi każda wiarygodna wersja internalizmu, będącego rozwinięciem koncepcji Williamsa, musi się uporać, by wykazać swą wyższość nad dwoma najpoważniejszymi konkurentami, o których wspomnieliśmy

⁴⁷ Tak np. R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, dz. cyt.; D. Parfit, *Reasons and Motivation*, dz. cyt.; T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, dz. cyt.

⁴⁸ Ch. Korsgaard, *Skepticism about Practical Reason*, dz. cyt.

— 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.