

Tomasz Żuradzki

Czy można być obojętnym wobec własnych przekonań moralnych?

Diametros nr 20, 132-148

2009

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.

Czy można być obojętnym wobec własnych przekonań moralnych?

Tomasz Żuradzki¹

Teza głosząca, że przekonania moralne z konieczności motywują do działania, przedstawiana bywa często jako twierdzenie oczywiste. Charles L. Stevenson w znanym tekście *The Emotive Meaning of Ethical Terms* pisał, iż moralne dobro musi mieć pewien „magnetyzm”, a „osoba, która rozpoznaje, że X jest »dobre« musi *ipso facto* zyskać silniejszą skłonność do działania ze względu na to X, niż gdyby sprawy miały się inaczej”². Podobnie patrzył na ten problem inny przedstawiciel nonkognitywizmu w metaetyce Richard M. Hare. Twierdził, że „zaakceptować pewne sądy moralne znaczy *eo ipso* mieć motyw do pewnego działania”³. Nie tylko nonkognitywiści traktowali powyższą tezę jako oczywistą. John L. Mackie, twórca „teorii błędu” w metaetyce, podkreślał, że przytoczona w pierwszym zdaniu teza jest charakterystyczna dla całej etyki: „Główna tradycja europejskiej filozofii moralności od Platona począwszy łączyła pogląd, że wartości moralne są obiektywne z uznaniem, iż przekonania moralne są częściowo preskryptywne, zalecające lub kierujące działaniem”⁴. Z kolei Werner D. Falk w artykule *‘Ought’ and Motivation* wprowadzającym do metaetyki pojęcia internalizmu i eksternalizmu pisał: „Sądzimy, że moralność nie wymaga żadnej zewnętrznej pobudki – że sama myśl, iż ze względów moralnych powinniśmy coś zrobić, jest wystarczająca bez konieczności odwoływania się do żadnego dalszego motywu mającego dostarczyć nam racji do takiego działania. Uważamy, że zachowanie czysto moralne, tj. zachowanie moralnie dobre, nie jest wywołane przez żaden inny motyw oprócz takiej myśli”⁵. Zaś Thomas Nagel w książce *The Possibility of Altruism*, konstruując uzasadnienie moralności w duchu filozofii Kanta, pisał: „internalizm jest stanowiskiem, zgodnie z którym obecność motywacji do działania moralnego jest zagwarantowana przez samą prawdziwość etycznych sądów. Zgodnie z tym poglądem motywacja musi być tak związana z prawdą lub znaczeniem twierdzeń

¹ Podczas pracy nad artykułem autor był stypendystą Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w ramach Subsydium Profesorskiego „Mistrz” uzyskanego przez prof. dra hab. Włodzimierza Galewicza.

² Stevenson [1937] s. 16.

³ Hare [1998] s. 506.

⁴ Mackie [1977] s. 23.

⁵ Falk [1947] s. 113.

etycznych, że kiedy tylko w jakiejś konkretnej sytuacji ktoś jest (lub jedynie sądzi, że jest) moralnie zobowiązany do zrobienia czegoś, to ma on także motywację do działania”⁶.

Powyżej przywołaliśmy tylko kilka XX-wiecznych prac z zakresu etyki, ale tezę głoszącą, iż przekonania moralne motywują czy też wywołują skłonność do działania można z powodzeniem znaleźć w klasycznych tekstach Platona, Arystotelesa, Hume’a czy Kanta⁷. Wydaje się też, że fenomen ten łatwo daje się zauważyć w życiu codziennym: kiedy chcemy kogoś przekonać, że coś jest moralnie słusznie, oczekujemy, iż w ślad za jego przekonaniem pójdą czyny. Bylibyśmy niezmiernie zdziwieni, gdyby ktoś oświadczył, że co prawda podziela nasze przekonania moralne, ale nie zamierza postępować zgodnie z nimi.

W niniejszym artykule zdefiniujemy tezę internalizmu odnoszącego się do motywacji, a następnie za pomocą szeregu przykładów odwołujących się przede wszystkim do indyferentyzmu moralnego będziemy próbowali wykazać, że teza ta nie jest tak oczywista, jak się wydaje na pierwszy rzut oka. Zanim jednak przejdziemy do części krytycznej spróbujemy odróżnić motywacyjny internalizm od szeregu innych stanowisk metaetycznych, które także określa się tym mianem. Spróbujemy też umiejscowić interesujący nas problem na tle innych ważnych sporów metaetycznych.

Rodzaje internalizmów metaetycznych

Teza głosząca, że przekonania moralne motywują do działania, określana bywa w literaturze przedmiotu jako „motywacyjny internalizm sądu”, „motywacyjny internalizm przekonania”⁸ lub po prostu jako „internalizm”⁹. Pod nazwami „internalizm” i „eksternalizm” kryją się jednak we współczesnej metaetyce dość różne – a czasami wzajemnie sprzeczne – stanowiska opisujące relacje pomiędzy

⁶ Nagel [1970] s. 7.

⁷ Omawia je np. Łuków [2004] przeciwstawiając jednak stanowisko Kanta wcześniejszym internalizmom.

⁸ Takiego określenia – „motivational judgment internalism” używa m.in. Shafer-Landau [2003]. On, a także inni autorzy, określają to stanowisko również mianem „motivational belief internalism” lub „motive-internalism about belief”, patrz np. Roskies [2003]. W tym artykule będziemy używać terminu motywacyjny internalizm przekonania, ponieważ określenie to nie przesądza, czy przekonania moralne są sądami logicznymi mającymi wartość prawdziwościową (kognitywistyczna wersja internalizmu), pewnego rodzaju emocjami, preskrypcjami nie mającymi takiej wartości (nonkognitywizm) czy też jeszcze czymś innym.

⁹ Chodzi tu oczywiście o internalizm metaetyczny, w odróżnieniu od internalizmu występującego w epistemologii, który dotyczy – mówiąc w dużym skrócie – problemu uzasadnienia przekonań: internalizm epistemologiczny głosi, że to, co uzasadnia przekonania, jest wewnętrzne w stosunku do podmiotu, a eksternalizm – iż pochodzi to z zewnątrz.

przekonaniami czy sądami moralnymi, faktami moralnymi bądź obowiązkami moralnymi – z jednej strony, a posiadaniem racji do działania, bądź byciem motywowanym do odpowiedniego działania – z drugiej. Mianem „internalizm” określa się też niekiedy stanowisko głoszące istnienie związku koniecznego pomiędzy posiadaniem racji do działania, a sferą pragnień i innych czynników motywujących. Istnieje kilka prób klasyfikacji stanowisk określanych jako „internalizm” i „eksternalizm”, żadna z nich nie wydaje się jednak w pełni wyczerpująca¹⁰. W celu uniknięcia zamieszania terminologicznego przedstawimy w dużym skrócie najważniejsze stanowiska metaetyczne występujące pod nazwą „internalizm”.

Najważniejsze rozróżnienie odwołuje się do podziału na racje motywujące (wyjaśniające) i uzasadniające (normatywne). Internalizm motywacyjny jest tezą dotyczącą wyjaśniania działań i głosi, że względy moralne z konieczności motywują do działania (choć, jak zobaczymy poniżej, nie musi być to motywacja wystarczająca). Internalizm racjonalny, który dotyczy uzasadnienia, głosi zaś, że względy moralne z konieczności są uzasadniającymi racjami do działania¹¹. Innym rozróżnieniem (które krzyżuje się powyższym), jest podział na internalizm przekonania (sądu) i internalizm egzystencjalny. Ten pierwszy zakłada istnienie koniecznego związku pomiędzy przekonaniem moralnym, a motywacją lub racją do działania. Internalizm egzystencjalny głosi zaś, że to nie przekonania, ale same względy moralne (czy też moralne fakty, moralne powinności) dostarczają motywacji lub racji do działania¹². W wyniku skrzyżowania tych dwóch podziałów otrzymujemy więc następujące stanowiska: interesujący nas w tym artykule motywacyjny internalizm przekonania, racjonalny internalizm przekonania, motywacyjny internalizm egzystencjalny i racjonalny internalizm egzystencjalny (określany też jako moralny racjonalizm).

Spośród czterech powyższych stanowisk jedno można od razu wykluczyć jako filozoficznie nieinteresujące – motywacyjny internalizm egzystencjalny.

¹⁰ Najbardziej wyczerpujące i najnowsze klasyfikacje internalizmów metaetycznych sporządzili m.in. Shafer-Landau [2003] i Parfit [1997]. Są one częściowo oparte na wcześniejszych pracach innych autorów, m.in.: Darwall [1983] oraz Brink [1989].

¹¹ Terminologia („motivational internalism” i „reason internalism”) pochodzi od Shafer-Landau [2003] s. 142-145, który częściowo opiera się na pracy Darwalla [1983]. Słowo „racjonalny” jest tu użyte w znaczeniu: „dający uzasadniającą rację do działania”. Podział na racje motywujące i uzasadniające (oraz odpowiadające im internalizmy: motywujący i racjonalny) pochodzi od Frankena [1958].

¹² Rozróżnienie na internalizm przekonania i internalizm egzystencjalny zostało wprowadzone przez Darwalla [1983] s. 51. Używał go także Brink [1989] s. 40 i nast., ale posługując się innymi nazwami: „appraiser internalism” (tu: internalizm przekonania) i „agent internalism” (internalizm egzystencjalny).

Trudno bowiem wyobrazić sobie kogokolwiek, kto by twierdził, że względy moralne motywują do działania bez względu na to, czy podmiot jest ich świadomy czy nie. Z kolei racjonalny internalizm przekonań oraz moralny racjonalizm są dość podobnymi tezami o dużej doniosłości filozoficznej. Wedle pierwszej z nich uznanie, że jakieś działanie jest moralnie słuszne, daje podmiotowi rację do działania zgodnego z tymi przekonaniem (co nie znaczy, że daje mu motywację do takiego działania). Zaś brak uwzględniania swych przekonań moralnych przy działaniu jest przejawem irracjonalizmu. Z kolei wedle tezy moralnego racjonalizmu same względy moralne dają zawsze uzasadniającą rację do działania, bez względu na istniejące przekonania podmiotu, a irracjonalne jest już samo niedostrzeżenie wymogów moralnych. Przeciwnicy moralnego racjonalizmu będą zaś głosić, że wymagania moralne nie są automatycznie wymaganiami racjonalności, a podmiot może nie uwzględniać względów moralnych w swoich działaniach i pozostać racjonalny¹³.

Osobnym problemem filozoficznym dotyczącym genezy racjonalnego działania jest coś, co określa się w literaturze jako internalizm racji do działania¹⁴. Stanowisko to uznaje, że istnieje konieczne powiązanie pomiędzy tym, jakie mamy uzasadniającą rację do działania, a tym, jakie pragnienia i inne stany motywacyjne jesteśmy w stanie posiadać. Wedle internalizmu racji do działania, postępowanie podmiotu jest racjonalne wtedy tylko, gdy istnieje połączenie pomiędzy obecnym stanem motywacyjnym podmiotu¹⁵ (lub tym, do czego byłby motywowany, gdyby przemyślał sprawę należycie), a wymaganym zachowaniem. Przeciwnicy tej tezy głoszą zaś, że możliwe są sytuacje, w których zachowanie racjonalne to zachowanie, które w żaden sposób nie wynika z obecnego (lub możliwego) stanu motywacyjnego. Pierwsze stanowisko to internalizm, a drugie to eksternalizm racji do działania. W odniesieniu do kwestii moralnych problem internalizmu racji do działania brzmi następująco: czy uzasadniającą rację do działania zgodnego z wymaganiami moralnymi mamy tylko wtedy, gdy posiadamy (lub moglibyśmy posiadać, gdybyśmy sprawę przemyśleli należycie) stosowną motywację? Internaliści (np. Williams [1981]) będą odpowiadali na to pytanie twierdząco, a eksternaliści (np. Parfit [1997]) przecząco.

¹³ Tak np.: Foot [1972] i Brink [1989]. Nie ma przeszkód, by być jednocześnie motywacyjnym eksternalistą przekonań i moralnym racjonalistą – takie stanowisko zajmuje np. Shafer-Landau [2003]. Brink [1989] jest zaś „podwójnym eksternalistą”.

¹⁴ Czyli „internalism about reasons” lub „reasons internalism”. Klasyczne sformułowanie tego stanowiska: Williams [1981].

¹⁵ Williams [1981] używa określenia „subjective motivational set”.

Choć internalizm racjonalny i internalizm racji do działania są niezwykle interesującymi stanowiskami filozoficznymi, nie będziemy zajmować się nimi w tym artykule. Gdziekolwiek w poniższych rozważaniach pojawi się słowo „internalizm”, będzie ono oznaczało motywacyjny internalizm przekonania.

Problem metaetyczny

Warta uwagi jest tylko taka wersja internalizmu, która zakłada, że choć przekonania moralne motywują koniecznie, to motywacja ta nie zawsze jest motywacją wystarczającą i może np. zostać „pokonana” przez inne motywy. Interesująca nas tu wersja internalizmu nie głosi więc, że przekonania moralne zawsze dostarczają motywacji wystarczającej. Teza taka nie dawałaby się utrzymać z prostego powodu: wykluczałaby możliwość wystąpienia dobrze znanych fenomenów akrazji (czyli nieopanowania) czy tego, co Arystoteles określał mianem „nieumiarkowania”.

Wersja motywacyjnego internalizmu przekonania, którą będziemy się tu zajmować, ma trzy charakterystyczne cechy¹⁶. Po pierwsze, przekonania moralne muszą motywować koniecznie (nawet jeśli motywacja ta może niekiedy zostać przeważona przez inne motywy). Nie może się zdarzyć, by ktoś posiadał przekonania moralne i nie miał jakiegokolwiek motywacji do działania zgodnej z nimi. Następna cecha to aprioryczność. Problem motywacji wedle internalizmu nie jest – jak wydawało by się na pierwszy rzut oka – problemem psychologicznym, mającym empiryczne rozwiązanie. Przeciwnie: to, do czego jesteśmy motywowani, da się ustalić dzięki dociekaniom natury filozoficznej. Te dwa dość daleko idące założenia wyrażone zostały przez Nagela w następujący sposób: „Ludzka motywacja posiada właściwości, które poznawalne są dzięki dociekaniom metafizycznym, i które pociągają za sobą pewien rodzaj konieczności”¹⁷. I wreszcie trzecia cecha: teza internalizmu związana jest z pewnymi szczególnymi właściwościami przekonań moralnych. To, że przekonania takie motywują same z siebie, nie wynika np. z tego, jaka faktycznie jest natura ludzka, albo z tego, jaka jest konkretna treść owych przekonań, ale wyłącznie z tego, że są to przekonania moralne.

Jeśli chcemy zatem zaprzeczyć tezie motywacyjnego internalizmu przekonań, wystarczy pokazać, że związek pomiędzy posiadaniem przekonań moralnych, a motywacją nie jest związkiem koniecznym. Nawet jeśli w rzeczywistości

¹⁶ Definicja pochodzi od Brinka [1989] s. 42. W takiej formie internalizm głosili m.in.: Stevenson [1937], Falk [1948], Nagel [1970], Hare [1998], Garrard i McNaughton [1998], a niekiedy także Smith [1995] oraz wielu innych filozofów, których nie omawiamy w niniejszym artykule.

¹⁷ Nagel [1970] s. 5-6.

zdarzałoby się tak, że w większości przypadków (a nawet we wszystkich znanych nam przypadkach) ludzie postępowaliby zgodnie ze swoimi przekonaniami moralnymi, to w żadnym razie nie wykluczałoby to możliwości, iż bardziej trafne jest eksternalistyczne wyjaśnienie motywacji, wedle którego racja motywująca pochodzi „spoza” przekonań. W niniejszym artykule spróbujemy pokazać coś więcej: istnieją dobrze nam znane sytuacje, w których podmiot nie popełnia żadnego błędu poznawczego (np. akrazji), jego pragnienia nie są zdominowane przez żadne dominujące pożądanie (czyli nie zachodzi przypadek nieumiarkowania), a mimo to – po dogłębnym namyśle – stwierdza, że nie jest w najmniejszym stopniu motywowany do wykonania danego działania wymaganego przez jego własne przekonania moralne.

Zanim jednak przejdziemy do części krytycznej warto zwrócić uwagę na znaczenie tezy internalizmu w metaetyce. Motywacyjny internalizm przekonania często traktowany bywa bowiem jako jeden z kluczowych elementów argumentacji dotyczącej realizmu metaetycznego. Dla Smitha [1995], który zaproponował podzielane przez wielu współczesnych filozofów spojrzenie na problemy metaetyczne, internalizm jest jednym z trzech elementów metaetycznego trylematu polegającego na sprzeczności (zdaniem Smitha jest to sprzeczność pozorna) pomiędzy obiektywnością i praktycznością (czyli internalizmem) sądów moralnych, a Humowską teorią motywacji. Każda z tych trzech tez – biorąc ją z osobna – wydaje się dobrze uzasadniona i zgodna ze zdroworozsądkowymi intuicjami dotyczącymi natury moralności. Kłopot w tym, że nie sposób głosić ich jednocześnie. Trylemat (nazwany przez Smitha „problemem moralnym”, choć być może bardziej trafnym określeniem jest zaproponowana przez G. Sayre-McCorda nazwa „problem metaetyczny”), polega na tym, że przekonania (w tym przekonania moralne), zgodnie z Humowską teorią motywacji¹⁸, nie mogą motywować same z siebie: motywacja pochodzi z pragnień, które są niezależne od kognitywnie rozumianych przekonań. Akceptując Humowską teorię motywacji nie można więc głosić, że z jednej strony przekonania moralne są sądami logicznymi aspirującymi do obiektywności (a zatem zakładając jakąś formę kognitywizmu i realizmu metaetycznego), a z drugiej, że motywują do działania (czyli wedle określenia Smitha zakładając praktyczność przekonań moralnych).

Jak można rozwiązać ten trylemat? Można np. odrzucić tezę pierwszą. Takie wyjście proponują nonkognitywiści, którzy twierdzą, że nasze przekonania moralne w rzeczywistości nie są sądami logicznymi (nawet jeśli pozornie przy-

¹⁸ Niektórzy komentatorzy Hume’a twierdzą, że to co współcześnie określa się mianem „hume’owskiej teorii motywacji” nie było poglądem samego Hume’a, tak np. Radcliffe [2006].

mują ich formę i pewne własności), lecz pewnymi uczuciami (Stevenson [1937]) czy preskrypcjami (Hare [1998]). Możemy też zakwestionować punkt drugi odrzucając motywacyjny internalizm przekonań (Brink [1989], Shafer-Landau [2003]). Trzecim sposobem będzie odrzucenie Humowskiej teorii motywacji i pokazanie, w jaki sposób przekonania moralne (traktowane jak sądy logiczne) mogą motywować do działania same z siebie (taką drogę wybiera np. Nagel [1970], czy z innych względów McDowell [1978]). Możemy wreszcie – jak robi to Smith – próbować zinterpretować te trzy tezy w taki sposób, by nie prowadziły one do sprzeczności. Jak więc widać, z przyjęcia bądź odrzucenia tezy internalizmu motywacyjnego mogą wynikać dość istotne wnioski dotyczące innych kluczowych zagadnień metaetycznych: problem internalizmu przecina niejako w poprzek inne zagadnienia metaetyczne.

Nikczemność, indyferentyzm i amoralizm

W tej części zajmiemy się krytyką tezy motywacyjnego internalizmu przekonań. Przedstawimy sytuacje, w których przekonania moralne nie dostarczają podmiotowi żadnej motywacji do działania. Najbardziej oczywistymi przykładami takiej postawy są: nikczemność, indyferentyzm i amoralizm. Tą pierwszą nazwą będziemy określać sytuację, w której podmiot świadomie i celowo wybiera zło. Przyjmiemy za Milo [1984], że różnica między drugą, a trzecią postawą polega na tym, iż w przypadku indyferentyzmu podmiot jest świadomy, że to co robi jest złe (albo dobre), ale nie troszczy się o to¹⁹; w przypadku amoralizmu tymczasem podmiot ani nie uważa, iż to co robi jest złe, ani nie sądzi, że jest to dobre. Innymi słowy, amoralista nie kategoryzuje swojego zachowania wedle kryteriów moralnych, umiejscawia się „poza dobrem i złem”.

Pionierem tego rodzaju argumentacji przeciwko motywacyjnemu internalizmowi współcześnie jest Stocker [1979]. Polemizował on z tezą głoszącą, że dobro (czyli w naszej terminologii: przekonanie, że coś jest moralnie słuszne) z konieczności motywuje do działania oraz z tezą, że tylko dobro motywuje do działania, a zło (przekonanie o tym, że coś jest moralnie niesłuszne) nie może mieć żadnej motywacyjnej siły. Uważał, że rozpoznanie, iż coś jest moralnie słuszne, wcale nie musi motywować, a na dodatek czasami to zło bardziej motywuje do działania niż dobro. Teza Stockera nie dotyczyła psychopatów czy ludzi postawionych w skrajnych sytuacjach: osób, które działają ze względu na zło, nie należy traktować jako

¹⁹ To co nazwaliśmy tu nikczemnością, Milo [1984] traktuje jako odmianę indyferentyzmu moralnego, patrz: s. 8. Wydaje się jednak, że postawy te są na tyle odmienne od siebie, że warto je tu odróżnić.

wyjątków czy psychologicznych aberracji. Każdy z nas może popaść w depresję, zniechęcenie, każdego z nas może opanować zawiść czy zazdrość, pod wpływem których nie tylko tracimy zainteresowanie tym, co sami uważamy za moralnie słuszne, ale będziemy działać kierując się właśnie tym, co moralnie złe. Stocker dowodził też, że nie ma potrzeby wyjaśniania działania inspirowanego moralnym złem, jako przedkładania jakiegoś innego dobra nad dobro moralne (np. dobra własnego ponad dobro innych ludzi). „Niechęć, gorycz czy brak zainteresowania – pisał – dają wystarczające wyjaśnienie braku przyciągania kogoś przez dobro”²⁰. Krytyka Stockera nie ograniczała się zresztą do internalizmu motywacyjnego: w jego rozumieniu zło – analogicznie jak dobro w przypadku racjonalnego internalizmu egzystencjalnego – może być nie tylko siłą motywującą, ale także uzasadniającą racją do działania.

W ostatnich latach wielu autorów rozwinęło tezy Stockera²¹. Ich argumenty najczęściej odwołują się do indyferentyzmu moralnego wywołanego różnymi przyczynami: wyśrubowaniem wymogów moralnych, względami roztropności, depresją czy uszkodzeniem mózgu. Istnieje też argument odwołujący się do czegoś, co określimy jako indyferentyzm bezprzyczynowy. Przypadki, które omówimy poniżej nie służą pokazaniu, że można bez popadania w sprzeczność wyobrazić sobie kogoś, kto jest moralnie indyferentny (taka teza wystarczyłaby już do obalenia internalizmu). Pokazują znacznie więcej: moralny indyferentyzm jest rozpowszechnioną postawą i każda teoria metaetyczna musi uwzględniać jego istnienie.

Wyobraźmy sobie, że przekonania moralne jakiegoś człowieka są niezwykle wyśrubowane, a działanie zgodne z nimi byłoby działaniem niezwykle żmudnym i wymagającym wiele wysiłku²². Nie chodzi tu o to, że przekonania są niewykonalne ze względu na jakieś praktyczne ograniczenia (brak czasu, środków materialnych etc.), lecz o to, że aby sprostać własnej wizji wymogów moralnych, podmiot musiałby poświęcić zbyt wiele innych wartości – np. związanych z samo-realizacją. Czy możliwe jest, że w takiej sytuacji podmiot nie będzie miał żadnej motywacji do działania zgodnego z ich zaleceniami, mimo szczerego przekonania o słuszności swoich przekonań moralnych? W rzeczywistości brak motywacji do postępowania zgodnego z własnymi przekonaniem powoduje często wycofanie

²⁰ Stocker [1979] s. 743.

²¹ M.in.: Brink [1989], Mele [1996], Lockie [1998], Svavarsdóttir [1999], Shafer-Landau [2003], Zangwill [2003].

²² Ten i następny przypadek są rozwinięciem przykładów podanych przez Shafer-Landaua [2003] s. 149 i nast.

się z tych przekonań zgodnie z dobrze znaną psychologom regułą racjonalizacji: jeśli postępowanie jest niespójne z przekonaniem, łatwiej zmienić przekonanie niż przyznać się do istniejącej niespójności. Nie chodzi nam tu jednak o taki przypadek (można by go nazwać przypadkiem słabej woli w odniesieniu do przekonań). Chodzi nam raczej o możliwość istnienia kogoś, kto nie zmieni ani swoich przekonań, ani postępowania w momencie, gdy okaże się, że jego przekonania moralne są tak wyśrubowane, że nie sposób zgodnie z nimi postępować. O kogoś, kto powiedziałby: „Tak, wiem, że ze względów moralnych powinienem coś zrobić, lecz nie zamierzam tak postąpić i wcale nie mam ku temu najmniejszej nawet skłonności. Działanie takie wiązałoby się dla mnie ze zbyt dużymi kosztami – musiałbym zmienić swoje długofalowe plany życiowe i porzucić realizację innych celów, do których jestem niezwykle przywiązany”.

Drugi przypadek wyjaśnia indyferentyzm względami roztropności: wyobraźmy sobie filozofa, który poświęcił sporo czasu rozważaniom nad problemem pacyfizmu – założmy, że pisze na ten temat doktorat. Po latach studiów uznał stanowisko pacyfistyczne za logicznie niespójne. Z pełnym przekonaniem – podbudowanym licznymi lekturami i namysłem – twierdzi, że istnieją sytuacje, w których ludzie mają moralny obowiązek walczyć w obronie swojego kraju. Wkrótce po obronie doktoratu, kraj naszego filozofa zostaje zaatakowany przez sąsiedni brutalny reżim autorytarny, który nie kryje, iż po dokonaniu podboju zamierza eksterminować część populacji. Nasz filozof dostaje wezwanie do wojska. Prawie nikt (włącznie z naszym filozofem) nie ma wątpliwości, że zarówno zgodnie z obowiązującym prawem międzynarodowym, jak i filozoficznymi uzasadnieniami wojny sprawiedliwej odwołującymi się do względów moralnych – wojna ta jest wojną sprawiedliwą dla kraju naszego filozofa. Co więcej, jego kraj wcale nie stoi na z góry straconej pozycji. Dysponuje armią, która – przy odpowiedniej mobilizacji – ma szansę stawić czoło najeźdźcy. Okazuje się jednak, że kiedy do naszego filozofa przychodzi powołanie do wojska, nie ma on najmniejszej motywacji by walczyć w obronie ojczyzny: brzydzi się tym, że będzie musiał używać broni, że będzie musiał siedzieć z innymi żołnierzami w koszarach, bezdyskusyjnie słuchać przełożonych, odrzuca go każdy aspekt żołnierskiego życia, a wreszcie – co być może jest najistotniejsze – boi się, że zginie. Jednocześnie nie wycofuje się z własnych – wielokrotnie wcześniej publicznie bronionych – poglądów. Szczerze przyznaje, że ma moralny obowiązek pójść do wojska, ale jednocześnie, że nie ma najmniejszej skłonności, by to rzeczywiście zrobić.

Jeszcze innym sposobem wyjaśnienia indyferentyzmu jest odwołanie się do apatii, depresji czy braku energii, które z kolei mogą wywołane być jakimiś traumatycznymi zdarzeniami. Mele [1996], od którego pochodzi ten typ argumentacji,

każe nam sobie wyobrazić kobietę, której mąż i syn zginęli właśnie w wypadku. Przed ich nagłą śmiercią kobieta ta pomagała swojemu choremu i niedołącznemu wujowi. Teraz jednak, po tym tragicznym zdarzeniu – choć nadal jest głęboko przekonana o słuszności swoich przekonań moralnych, które leżały u podstaw jej postawy oraz nadal ma możliwość takiej pomocy – nie robi tego i nie ma ku temu najmniejszej nawet skłonności.

Kolejny często przywoływany argument przeciw motywacyjnemu internalizmowi odwołuje się do dobrze znanych badań neurologicznych nad osobami po poważnych wypadkach, w których uszkodzone zostały pewne rejony ich mózgow. Jeden z takich przypadków został opisany przez Antonio R. Damasio w książce *Błąd Kartezjusza*. Chodzi tu o przykład Phineasa P. Gage'a – brygadzysty w zespole budującym w XIX w. linię kolejową w Nowej Anglii. Cieszył się on dużym poważaniem u swoich przełożonych i kolegów w pracy, miał ustabilizowane życie rodzinne. Mimo młodego wieku szybko awansował. W 1848 r. został jednak poważnie ranny na budowie – stalowy pręt przeszedł na wylot przez jego głowę uszkadzając niektóre części mózgu. W wyniku wypadku nie ucierpiały żadne jego zdolności intelektualne: zdolność koncentracji uwagi, percepcja, pamięć, zdolności językowe i inteligencja pozostały na podobnym poziomie. Radykalnej zmianie uległ natomiast jego charakter – ze zrównoważanego i spokojnego człowieka przestoczył się w kogoś kto jest – jak to określa Damasio za doktorem Johnem Harlowem, który badał ten przypadek – „kapryśny, folgujący sobie w największych bezecnościach, czego ongiś nie miał w zwyczaju (...) kobietom odradzano zbyt długie przebywanie w jego obecności”²³. Współcześnie wiadomo już, że u Phineasa P. Gage'a, zniszczona została okolica wentromedialna mózgu, czyli brzuszno-przyśrodkowa okolica płata czołowego, która ma decydujące znaczenie dla procesu podejmowania decyzji²⁴.

Badania prowadzone przez Damasio i innych neurologów dowodzą, że choć uszkodzenie tej części mózgu nie prowadzi do żadnych problemów z rozumowaniem (także jeśli chodzi o rozpoznanie obowiązujących w danych warunkach wymagań moralnych), to w znacznej mierze zakłóca proces podejmowania decyzji na podstawie swych własnych przekonań. Roskies [2003], która przywołuje prace także innych współczesnych neurologów trafnie zauważa, że badania empiryczne nad pacjentami z tego typu uszkodzeniami dowodzą, iż wszelkie próby „wpisania” w sposób konieczny motywacji w przekonania moralne, co czyni internalizm, skazane są na niepowodzenie. Przy określonych typach uszko-

²³ Damasio [2002] s. 24.

²⁴ Tamże, s. 49.

dzeń mózgu możliwe jest posiadanie przekonań, w tym przekonań moralnych, przy zupełnym ignorowaniu ich wskazań. Co więcej, badania te mogą wskazywać, że intuicja Hume'a dotycząca podziału naszego umysłu na część, która odpowiedzialna jest za rozumowanie i część odpowiedzialną za działanie, była zasadniczo trafna, a podział ten znajduje odzwierciedlenie w mózgu. Trafna byłaby też jego hipoteza, że to właśnie część odpowiedzialna za emocje i pragnienia ma zasadniczy wpływ na działanie, a rozum jest jedynie jej „niewolnikiem”. Badania te obalałyby nie tylko motywacyjny internalizm przekonań, ale także cytowane powyżej próby uniknięcia „moralnego problemu” poprzez obalenie Humowskiej teorii motywacji (czyli np. teorię Nagela [1970]). Podobny argument przeciw internalizmowi przedstawia Nichols [2002] powołujący się na badania empiryczne dotyczące psychopatów, którzy zazwyczaj cierpią nie tyle na zaburzenia intelektualne, co dotyczące sfery afektywnej. Potrafią oni rozumieć racje innych (co daje im jednocześnie możliwość manipulowania nimi), w pełni rozumieją wymogi moralności, ale nie przejawiają jednak żadnej chęci postępowania zgodnie z nimi.

Ostatni przykład odwołuje się do czegoś, co określimy mianem indyferentyzmu bezprzyczynowego²⁵. W przeciwieństwie do poprzednich przypadków, przykład ten nie próbuje wykazać fałszywości motywacyjnego eksternalizmu poprzez odwołanie się do sytuacji granicznych. Svavarsdóttir [1999] usiłuje pokazać, że motywacyjny internalizm przekonań jest fałszywy także w świetle pewnych codziennych, zwyczajnych sytuacji. Każe nam sobie wyobrazić mężczyznę (nazywa go Patrykiem), który choć ma taką możliwość i nie wiązałoby się to ze specjalnym zagrożeniem dla niego samego, odmawia zaangażowania się w pomoc dla prześladowanego ze względów politycznych, ponieważ po prostu nie zamierza uwzględniać wymogów moralnych w swoim postępowaniu. Każdorazowa próba przekonania Patryka do udzielenia pomocy owemu prześladowanemu, kończy się stwierdzeniem, że choć doskonale rozumie on potrzebę takiej pomocy, to już dawno temu pozbył się jakichkolwiek aspiracji, by żyć zgodnie z własnymi standardami moralnymi. Reprezentuje on więc postawę, która jest najczystsza formą moralnego indyferentyzmu: wie, że to co robi jest niekiedy moralnie złe, ale w najmniejszym stopniu nie troszczy się o to. Względy moralne nie obchodzą go, a w jego życiu liczą się inne (niekoniecznie zresztą godne bezwarunkowego potępienia) racje. Svavarsdóttir opisuje Patryka jako osobę, z którą można rozmawiać na temat zobowiązań moralnych, i który ma te sprawy dobrze przemyślane. Można by wręcz powiedzieć, że jeśli chodzi o świadomość wymogów moralnych ma on ponadprzeciętne rozeznanie w sprawach moralności i mógłby służyć radą w

²⁵ Svavarsdóttir [1999].

kwestiach moralnych. Takiego zdania byłby np. Milo [1984], który uważa, że nie ma żadnych przeszkód, by osoba indyferentna moralnie mogła doradzać innym w sprawach moralnych. Porównuje on sytuację takiej osoby do postawy zawodowego smakosza win: publicznie rekomendowane przez niego wina nie muszą być tymi, które sam najchętniej pija²⁶. Podobnie jest w kwestii kogoś indyferentnie moralnego: choć sam nie ma najmniejszej motywacji do działania zgodnego z przekonaniem moralnym, może on służyć radom tym, którzy chcieliby się kierować względami moralnymi.

Przekonania w cudzysłowie

Problem z internalizmem polega na tym, że nie radzi sobie w wyjaśnieniu przytoczonych wyżej sytuacji, ponieważ nie dopuszcza możliwości, by przekonaniom moralnym nie towarzyszyła żadna motywacja. Błędnie też przesądza, że problem motywacji moralnej jest problemem rozwiązywalnym apriorycznie (przykład odwołujący się do uszkodzeń mózgu najlepiej pokazuje, jak bardzo błędne jest to założenie). Jak więc internalista może wytłumaczyć powyższe przypadki? Wydaje się, że ma trzy możliwości. Pierwszą jest uznanie, że w każdym z powyższych przykładów przekonaniom moralnym w rzeczywistości towarzyszy motywacja do działania zgodnego z nimi, lecz jest ona np. zdominowana przez jakieś silniejsze pragnienie (np. pragnienie samorealizacji, strach przed śmiercią itd.). Problem w tym, że wedle takiego rozumienia mogłaby zdarzyć się sytuacja, w której podmiot nie byłby świadomy istnienia własnych motywacji. Z takim wnioskiem zgadzają się niektórzy zagorzali internaliści²⁷. Jest to jednak stwierdzenie tak nieintuicyjne, że na internalistach spoczywałby obowiązek przedstawiania kryteriów posiadania motywacji oraz odpowiedniej teorii wyjaśniającej, jak to możliwe, że podmiot może mieć motywację nie wiedząc, iż ją ma.

Drugim sposobem obrony tezy internalizmu byłoby stwierdzenie, że choć osoby z naszych przykładów faktycznie twierdzą, że mają jakieś przekonania moralne, to w rzeczywistości nie aprobują ich. Tu jednak mamy podobny problem jak powyżej: internaliści musieliby przedstawić wiarygodne kryteria aprobowania i nie aprobowania własnych przekonań. Musieliby wytłumaczyć np., co to miałyby znaczyć, że filozof z naszego drugiego przykładu tak naprawdę nie aprobuje swoich własnych przekonań na temat pacyfizmu. Musieliby też wyjaśnić, jak to się dzieje, że bez zmiany przekonań może dojść do zmiany naszego stosunku do nich (w szczególności przykład trzeci i czwarty).

²⁶ Milo [1984] s. 179.

²⁷ Patrz np.: Garrard, McNaughton [1998].

Internaliście zostaje trzecie – bardziej obiecujące – rozwiązanie. To, że osoby w naszych przykładach nie są motywowane przez własne przekonania moralne, mogłyby świadczyć o tym, iż – tak naprawdę – nie są to przekonania moralne. Richard M. Hare, pomysłodawca takiego argumentu, twierdzi, że ten kto nie jest motywowany przez własne przekonania moralne używa wyrażen moralnych w innym znaczeniu niż ci, którzy są motywowani – używa ich niejako w cudzysłowie. „Osoba, która uważa że to, iż jakiś czyn jest zły, nie stanowi żadnego powodu, by go nie popełniać – pisze Hare – tym samym poświadcza, że nie w pełni uchwyciła znaczenie tego słowa”²⁸. Pomijając błędne koło, do którego prowadzi takie postawienie sprawy²⁹, przed internalistą stałoby trudne zadanie wykazania, że dwie osoby żyjące w tej samej społeczności i używając tych samych wyrażen mogą twierdzić dwie różne rzeczy w zależności od swojego stanu motywacyjnego. Na przykład filozof z naszego przykładu, który nie ma motywacji by iść do wojska, choć jest przekonany, że ze względów moralnych powinien, musiałby wedle takiego stanowiska przypisywać wyrażeniom moralnym inne znaczenie niż jakiś filozof, który w takiej sytuacji poszedłby do wojska. Z kolei wypadek Phineasa P. Gage’a lub tragedia kobiety z przykładu trzeciego musiałby sprawić, że po wydarzeniach, które ich spotkały, w jakiś cudowny sposób zmieniałyby się znaczenie używanych przez nich wyrażen moralnych.

Wykorzystując te trzy powyższe sposoby obrońcy internalizmu mogą twierdzić, albo że przedstawione przez nas przypadki w rzeczywistości nie zachodzą, albo że nasz sposób ich przedstawienia nie jest trafny (np. Patryk z przykładu piątego w rzeczywistości ma motywację, ale ją w sobie „tłumi”). Internaliści mogą też w różny sposób próbować ograniczyć zakres podmiotów, do których odnosiłaby się teza głosząca, że przekonania moralne z konieczności dostarczają motywacji. I tak, oprócz wykluczenia wspomnianych już wyżej przypadków akrazji czy nieumiarkowania, zwolennicy internalizmu głoszą, że wyznawana przez nich teza odnosi się wyłącznie do ludzi „normalnych” czy też cnotliwych (czyli takich, którzy postrzegają świat we właściwy z moralnego punktu widzenia sposób³⁰). Najbardziej obiecującą i najszerzej komentowaną strategią tego typu jest pomysł Michaela Smitha [1995], który zaproponował, by tezę motywacyjnego internalizmu stosować wyłącznie do osób „praktycznie racjonalnych”. Jego wersja internalizmu głosi, że ktoś, kto posiada przekonania moralne, albo musi być mo-

²⁸ Hare [2001] s. 94.

²⁹ Rozumowanie Hare’a przyjmuje za przesłankę coś, co ma być dopiero dowiedzione: to, że przekonania moralne muszą motywować.

³⁰ Tak, np. McDowell [1978].

tywowany do działania zgodnego z nimi, albo jest praktycznie irracjonalny³¹. W takim rozumieniu wszystkie przytoczone wyżej przykłady dotyczyłyby osób, które byłyby w jakiś sposób praktycznie irracjonalne. Choć dokładne rozważenie tej propozycji przekracza ramy tego artykułu, to warto zauważyć, że internalizm w wersji Smitha odsyła nas do przedstawionych na początku tej pracy innych rodzajów internalizmu (moralnego racjonalizmu i internalizmu dotyczącego racji do działania)³². Pozornie różne tezy dotyczące związku pomiędzy przekonaniem moralnym lub faktem moralnym, a posiadaniem racji do działania lub byciem motywowanym okazują się ściśle związane ze sobą. Wyjaśnienie problemu motywacji nie może – przy takim rozumieniu problemu – obyć się bez wyjaśnienia problemu racjonalności. Choć na pierwszy rzut oka nie wydaje się, by podstawowy problem z ludźmi z naszych przykładów polegał na tym, że są oni nieracjonalni – to rozstrzygnięcie tej sprawy jest tematem na inny artykuł.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną problematyczną cechę motywacyjnego internalizmu przekonania. Traktuje on postępowanie niemoralne jako pewien „błąd wykonawczy”³³: zawsze musi być ono rezultatem niewiedzy, słabości woli, nieumiarkowania, źle ukształtowanego charakteru, praktycznej irracjonalności itp. Internalizm nie dopuszcza, by ktoś z premedytacją postępował niezgodnie z tym, do czego powinny skłaniać go względy moralne – nie dopuszcza możliwości wystąpienia fenomenów nikczemności, indyferencji lub amoralizmu w ich najczystszej postaci. Internalizm potrafi co prawda wyjaśnić, dlaczego czasami, w takiej a nie innej sytuacji, ktoś postąpił niezgodnie ze swoimi przekonaniem moralnym, ale nie potrafi wyjaśnić samego bycia złym³⁴. Dlatego najpoważniejszy zarzut wobec internalizmu polega na tym, iż w pewien sposób bagatelizuje on zło.

Konkluzja

Nawet jeśli ktoś upierałby się, że podane przez nas przykłady indyferencji nie obalają wprost tezy motywacyjnego internalizmu przekonania, to z całą pewnością pokazują one, że to na internalistach spoczywa obowiązek wykazania słuszności swojej tezy, ponieważ czynią oni mocniejsze założenia metafizyczne (dotyczące istnienia związku koniecznego pomiędzy posiadaniem przekonania moral-

³¹ Smith [1995] s. 61.

³² Z tego względu Shafer-Landau [2003] s. 145 określa tezę Smitha mianem „hybrydowego internalizmu przekonania” ponieważ łączy ona cechy różnych rodzajów internalizmu.

³³ Termin ten zapożyczyłem od: Lockie [1998] s. 33.

³⁴ Patrz: tamże s. 33.

nego a motywacją do działania). O ile eksternalizm nie wyklucza, że w pewnych przypadkach faktycznie zachodzi sytuacja postulowana przez internalistów (tj. same przekonania moralne mogą motywować do działania)³⁵, o tyle internaliści odrzucają jakiegokolwiek eksternalistyczne wyjaśnienie motywacji (czyli to, że motywacja może pochodzić spoza samych przekonań). Dlatego to internalizm jest tezą, która musi dowieść swojej trafności. Nasze przykłady pokazały, że nie może przy tym odwoływać się wyłącznie – jak czynią to niektórzy filozofowie uznający to stanowisko – do pojęciowej oczywistości.

Z kolei jednym z kluczowych zadań stojących przed zwolennikami motywacyjnego eksternalizmu przekonań jest opracowanie teorii motywacji moralnej, która wyjaśniałaby praktyczność przekonań moralnych. Musiałaby ona przede wszystkim wyjaśnić, jak to się dzieje, że zasadniczo ludzie zdają się być motywowani właśnie przez swoje przekonania moralne, a ktoś, kto twierdzi, iż jest świadom wymagań moralnych, lecz nie zamierza postępować zgodnie z nimi, postrzegany jest jako dziwak. Istnieje kilka eksternalistycznych propozycji w tym zakresie, lecz żadna z nich nie wydaje się wystarczająco dopracowana. Teorie te dopuszczają, by to nie tylko przekonania moralne motywowały, lecz także jakieś istniejące niezależnie od przekonań uczucia czy pragnienia. I tak eksternaliści wyjaśniają istnienie motywacji za pomocą uczucia sympatii do innych³⁶, pragnienia, by uzasadnić swoje działania z bezstronnego punktu widzenia³⁷, lub po prostu pragnienia, by postępować zgodnie z tym, co uważa się za moralnie słuszne (które to pragnienie rozumiane jest *de dicto* a nie *de re*)³⁸. Warto zauważyć, że przyjęcie eksternalistycznego rozwiązania problemu motywacji miałyby duże znaczenie dla innych kwestii metaetycznych. W szczególności mogłoby służyć jako poważny argument przeciwko nonkognitywizmowi³⁹. Stanowisko, które tak jak nonkognitywizm zakłada, że nasze przekonania moralne w istocie rzeczy są jakimiś uczuciami, ma bowiem duży kłopot z wyjaśnieniem fenomenu indyferencji moralnej (skoro przekonania moralne są uczuciami, to jak to się dzieje, że czasami przekonaniom nie towarzyszą stosowne uczucia?). Co więcej, eksternalistyczny model wyjaśniania motywacji znacznie lepiej dawałby się pogodzić z realizmem metaetycznym, bez konieczności kwestionowania Humowskiej teorii motywacji.

³⁵ Tak np. Svavarsdóttir [1999], która opowiada się za „pluralizmem motywacyjnym”, czyli tezą głoszącą, że działanie zgodne z naszymi przekonaniem moralnymi może mieć bardzo różną motywację, choć niekoniecznie wypływającą z samych przekonań moralnych.

³⁶ Patrz: Brink [1989] s. 49 powołujący się oczywiście na Hume’a.

³⁷ Railton [1986] s. 202.

³⁸ Svavarsdóttir [1999] s. 170.

³⁹ Brink [1997] s. 21.

Bibliografia

- Brink [1989] – D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Brink [1997] – D.O. Brink, *Moral Motivation*, „Ethics” (108) 1997, s. 4-32.
- Damasio [2002] – A.R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.
- Darwall [1983] – S. Darwall, *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983.
- Falk [1947] – W.D. Falk, ‘Ought’ and Motivation, „Proceedings of the Aristotelian Society” (48) 1947-48, s. 111-138.
- Frankena [1958] – W.K. Frankena, *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy* [w:] *Essays in Moral Philosophy*, red. A.I. Melden, University of Washington Press, Seattle 1958, s. 40-81.
- Foot [1972] – Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, „The Philosophical Review” (81) 1972, s. 305-316.
- Garrard, McNaughton [1998] – E. Garrard, D. McNaughton, *Mapping Moral Motivation*, „Ethical Theory and Moral Practice” (1) 1998, s. 45-59.
- Hare [2001] – R.M. Hare, *Myślenie moralne*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Hare [1998] – R.M. Hare, *Uniwersalny preskrytywizm*, przeł. A. Jedynak [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 499-511.
- Lockie [1998] – R. Lockie, *What’s Wrong with Moral Internalism*, „Ratio” (11) 1998, s. 14-36.
- Łuków [2004] – P. Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, „Diametros” (1) 2004, s. 1-31.
- Mackie [1977] – J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Pelican Books, London 1977.
- McDowell [1978] – J. McDowell, *Are Moral Reasons Hypothetical Imperatives?*, „Proceedings of the Aristotelian Society” (Supplementary Volume 52) 1978, s. 13-29.
- Mele [1996] – A.R. Mele, *Internalist Moral Cognitivism and Listlessness*, „Ethics” (106) 1996, s. 727-753.
- Milo [1984] – R.D. Milo, *Immorality*, Princeton University Press, Princeton 1984.
- Nagel [1970] – T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- Nichols [2002] – S. Nichols, *How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is it Irrational to Be Amoral?*, „The Monist” (85) 2002, s. 285-303.
- Parfit [1997] – D. Parfit, *Reasons and Motivation*, „Proceedings of the Aristotelian Society” (Supplementary Volume 71) 1997, s. 99-130.
- Radcliffe [2006] – E.S. Radcliffe, *Moral internalism and moral cognitivism in Hume’s metaethics*, „Synthese” (152) 2006, s. 353-370.
- Railton [1986] – P. Railton, *Moral Realism*, „The Philosophical Review” (95) 1986, s. 163-207.
- Roskies [2003] – A. Roskies, *Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from “acquired sociopathy”*, „Philosophical Psychology” (16) 2003, s. 51-66.

- Shafer-Landau [1998] – R. Shafer-Landau, *Moral Judgement and Moral Motivation*, „Philosophical Quarterly” (48) 1998, s. 353-358.
- Shafer-Landau [2003] – R. Shaffer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- Smith [1995] – M. Smith, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford 1995.
- Stevenson [1937] – C.L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, „Mind” (46) 1937, s. 14-31.
- Stocker [1979] – M. Stocker, *Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology*, „The Journal of Philosophy” (76) 1979, s. 738-753.
- Svavarsdóttir [1999] – S. Svavardóttir, *Moral Cognitivism and Motivation*, „The Philosophical Review” (108) 1999, s. 161-219.
- Williams [1981] – B. Williams, *Internal and External Reasons* [w:] B. Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 101-113.
- Zangwill [2003] – N. Zangwill, *Externalist Moral Motivation*, „American Philosophical Quarterly” (40) 2003, s. 143-154.