

# Agata Łukomska

---

## Dlaczego moralność nie może mieć pozamoralnego uzasadnienia

---

Etyka 43, 40-45

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Dlaczego moralność nie może mieć pozamoralnego uzasadnienia

*Twierdzenie (...), że szczęście jest najwyższym dobrem,  
wydaje się czymś, na co wszyscy przypuszczalnie się godzą,  
tym natomiast, czego się tu żąda, jest dokładniejsze określenie,  
czym ono jest.*

(Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*)

Tezy B. Williamsa z artykułu *Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania* bywają odrzucane jako zbyt trywialne, aby mieć jakąś doniosłość; czasem są odrzucane jako zbyt niebezpieczne, aby być prawdziwymi. Prawda, jak zwykle, leży gdzieś pośrodku. Williams ma coś ważnego do powiedzenia nam, lecz nie jest to coś, co mogłoby przewrócić nasz świat do góry nogami. Przeciwnie, może dostarczyć mu bardziej stabilnego fundamentu.

Żadna teoria etyczna, choćby miała najskromniejsze ambicje, nie obejdzie się bez adekwatnej teorii działania i racjonalności praktycznej, przed każdą też stoi zadanie wyjaśnienia we własnych kategoriach zjawisk będących przedmiotem zainteresowania psychologii moralnej. Te trzy dziedziny: teoria działania, teoria moralności oraz psychologia moralna, są ze sobą na wiele fascynujących sposobów powiązane, żadnej jednak z nich, śmiem twierdzić, nie da się zredukować do jednej z pozostałych czy choćby nawet do dwóch z nich. Dlatego niezmiernie ważne jest, byśmy, ilekroć zapuszczamy się w gąszcz problemów filozofii moralności, mieli jasność, na jakim dokładnie terenie w danej chwili się znajdujemy. W tym krótkim artykule postaram się podać kilka argumentów na rzecz tezy, że właśnie brak należytego rozróżnienia tych trzech poziomów refleksji stoi za większością nieporozumień, jakie narosły wokół głośnego artykułu Bernarda Williamsa *Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania*<sup>1</sup>. Jeśli bowiem chodzi o trafność postawionych w nim tez, widzę tu zasadniczo cztery możliwości: Williams zupełnie się myli; internalizm<sup>2</sup>, jaki proponuje, jest prawdziwy zarówno jeśli chodzi o teorię działania, jak i psychologię

<sup>1</sup> B. Williams, *Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania*, wyżej w tym numerze, s. 7-18.

<sup>2</sup> Przez internalizm (Williamsowski) rozumiem tu stale tezę o pierwszeństwie motywacji w stosunku do przekonań o powinnościach.

moralną oraz teorię moralności; brytyjski filozof ma coś istotnego do powiedzenia w jednej z tych dziedzin, ale nie w pozostałych; jego tezy dotyczą ich w różnym sensie i stopniu. Przedmiotem moich uwag będzie ta ostatnia możliwość — w istocie jestem przekonana, że tak właśnie jest z Williamsowską wersją internalizmu; będąc teorią niemal niepodważalnie prawdziwą w pewnej dziedzinie, w sposób nieunikniony rzutuje na drugą oraz może radykalnie i nieco paradoksalnie zmienić nasze spojrzenie na trzecią.

Od razu na początku pozwolę sobie odsunąć na bok problematykę jednej z tych dziedzin, mianowicie psychologii moralnej — nie dlatego, by była mało ważna (bo przeciwnie, jest ona prawdopodobnie tak punktem wyjścia, jak i dojścia konsekwentnej refleksji nad racjami), ale z powodu jej rozległości, wymagającej w tym kontekście osobnego opracowania. Jeśli ją tu przywołuję, to tylko po to, by już na wstępie wyjaśnić jedno nieporozumienie: czymkolwiek racje są dla Williamsa, z całą pewnością nie są zjawiskami psychicznymi, jak np. pragnienia; mieć rację do działania w jakiś sposób to nie to samo, co sądzić (albo czuć), że się ją ma. Możemy być świadomi istnienia jakiejś racji bądź nie i w obydwu przypadkach działać ze względu na tę rację albo zignorować ją w naszym działaniu. Ale jeśli w internalizmie nie chodzi o to, że racje są treściami *mojej* świadomości, to o co w nim chodzi?

Rozważania Williamsa należą w pierwszym rzędzie do teorii działania — świadczą o tym, po pierwsze, jego uwagi o uniwersalności proponowanego schematu<sup>3</sup>, a po drugie, i przede wszystkim, nacisk, jaki kładzie na wyjaśniającą funkcję racji do działania<sup>4</sup>. Nie można, zgodnie z przyjętymi przezeń założeniami, uznać za rację czegoś, co nie mogłoby stanowić *wyjaśnienia* (albo części wyjaśnienia) działania podmiotu; innymi słowy, nie może być racją do działania coś, co nie jest związane z motywacją do działania. I to związane bardzo ściśle: tym, co wyjaśnia intencjonalne działanie, jest uświadomiona bądź nieuświadomiona motywacja, by je podjąć; istnienie racji nie może być nigdy wyjaśnieniem czyjegokolwiek działania, jeśli nie objawiło się ono zaistnieniem stosownej motywacji<sup>5</sup>, a jeśli tak się stało, to podmiot działa na podstawie własnego układu motywacyjnego, zatem racja, której posiadanie mu przypisujemy, ma charakter wewnętrzny<sup>6</sup>. *Ergo*, racji zewnętrznych, którymi można by tłumaczyć czyjekolwiek postępowanie, nie ma.

Wobec takiego postawienia sprawy, z którego wewnętrzną spójnością trudno się zresztą spierać, może się jednak rodzić podejrzenie, że Williamsowski internalizm dotyczy *tylko* teorii działania, nie ma natomiast większego znaczenia dla teorii moralności. Można bowiem próbować bronić tezy, że zyskujemy dzięki niemu jedynie kryterium racjonalności ludzkiego działania, i to kryterium bliskie tautologii, a więc mało przydatne, natomiast kluczowej dla etyki definicji racjonalności praktycznej i tak musimy poszukiwać niezależnie od analizy jej procedur. W przeciwnym

<sup>3</sup> B. Williams, *Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania*, s. 12.

<sup>4</sup> Tamże, s. 8.

<sup>5</sup> Tamże, s. 13.

<sup>6</sup> Tamże, s. 14.

wypadku stajemy, jak się wydaje, wobec przynajmniej trzech kłopotliwych skutków przyjęcia internalistycznej perspektywy: po pierwsze groźby relatywizmu (skoro każdy ma powód robić tylko to, czego jest w stanie zapragnąć, to nie ma żadnej gwarancji, że istnieje choć jedna rzecz, którą w danej sytuacji powinien zrobić każdy), po drugie trudności zrozumienia, na czym miałyby polegać zjawisko moralnej przemiany, „nawrócenie” (jeśli motywacja poprzedza i warunkuje namysł, to niemal nie sposób sobie wyobrazić, by mogła kiedykolwiek doprowadzić do radykalnego zakwestionowania naszych dotychczasowych motywacji), i wreszcie, po trzecie niemożliwości wyjaśnienia właściwej wskazaniom moralnym normatywności (raczej nie ma sensu mówić, że *powinnam* zrobić coś, co tak naprawdę *chcę* zrobić). Wydaje się, że, przeniesiony na grunt etyki, tak rozumiany internalizm jest teorią bardzo kłopotliwą — stąd pokusa, by ograniczyć jego znaczenie i zasięg do samej tylko teorii działania. Nie jest to jednak możliwe, a przy tym, wbrew pozorom, wcale nie byłoby pożądane. Jak pisze Williams, „to krok w złym kierunku, sugerujący ostatecznie, że koncepcja racji wewnętrznych dotyczy tylko wyjaśnienia działania, a nie racjonalności podmiotu; co z kolei może skłaniać do poszukiwania innego rodzaju racji, związanych z jego racjonalnością. Tymczasem ta koncepcja jak najbardziej dotyczy racjonalności podmiotu: to, co poprawnie możemy mu przypisać w trzecioosobowym stwierdzeniu istnienia racji wewnętrznej, to także (...) on sam może sobie przypisać w wyniku namysłu”<sup>7</sup>. Pozwolę sobie przypomnieć kontekst, w jakim pojawiają się te słowa: skoncentrowanie się na wyjaśniającym wymiarze racji może sprawić, że uznamy, iż podmiot ma rację do podjęcia działania, które wydaje mu się pożądane na skutek niedoinformowania lub błędnej oceny sytuacji. Tymczasem, choć podjęcie tego działania nie będzie w jego przypadku nieracjonalne, ma on zarazem rację wewnętrzną dla skorygowania swoich wiadomości i działania w oparciu o dokonaną korektę. Innymi słowy, nazywanie jakiegoś działania racjonalnym jest tyleż opisem (ukazaniem wewnętrznej spójności procedur namysłu, które doprowadziły do jego podjęcia), ileż oceną (uznaniem, że sposób przeprowadzenia namysłu odpowiada jakimś zewnętrznym, decydującym o jego poprawności standardom). Pragnienia same w sobie nie są racjami, ale źródłem racji do działania; miarą racjonalności podmiotu wydaje się z tej perspektywy swoisty dystans, jaki między pragnieniem a działaniem stwarza namysł.

Zauważmy jednak zarazem, że racjonalnym działaniem chętniej (choć może nie bardzo chętnie) nazwiemy niemal odruchowe sięgnięcie przez spragnionego po stojącą na stole pełną szklankę niż powstrzymanie się przez niego od wypicia płynu, który w rzeczywistości jest benzyną, gdy jest on przekonany, że to gin, na który ma w tej chwili wielką ochotę. Z pewnością podmiot zachowuje się tym bardziej racjonalnie, im bardziej jego zachowanie jest „dopasowane” do rzeczywistości, pod warunkiem jednak, że to „dopasowanie” wynika z żywionych przez niego słusznych i zarazem uzasadnionych przekonań co do tego, jak ta rzeczywistość wygląda. Sam

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 9.

fakt, że w szklance jest benzyna, nie jest racją do działania w jakikolwiek sposób — dlatego, że niczyjego działania nie można by nim samym wytłumaczyć<sup>8</sup>, ale też dlatego, że wymaga to istnienia podmiotu, który znajdowałby się w pobliżu, był w stanie dostrzec pełną szklankę i powiązać jej obecność z możliwością zaspokojenia pragnienia, był spragniony właśnie w tej chwili oraz zasadniczo nie trawił benzyny. Postawiony w opisanej sytuacji, taki podmiot może się zachować mniej lub bardziej racjonalnie, w dużej mierze w zależności od tego, na ile wykorzysta swoje zdolności poznawcze, ale muszą to być *jego* zdolności — mówiąc inaczej, musi tam być i musi być *kimś*.

To właśnie miałam na myśli, twierdząc powyżej, że ograniczenie internalizmu do samej tylko teorii działania byłoby błędem. Myślenie praktyczne jest zawsze *czyimś* myśleniem, także wtedy, gdy wynik namysłu bardzo odbiega od tego, ku czemu w pierwszej chwili popychało podmiot żywiołowe pragnienie. Nie będę tutaj rozwijała tej kwestii, ale w istocie jestem przekonana, że do tego samego wniosku prowadzi analiza samych procedur namysłu wraz z kluczowym dla nich pojęciem wyboru; możliwość różnego wartościowania alternatyw zakłada posiadanie jakichś wyjściowych preferencji. W każdym razie wydaje mi się niewątpliwe, że wysuwanie tezy o logicznym pierwszeństwie motywacji w stosunku do osądu praktycznego lub działania jest uzasadnione nie tylko na polu teorii działania, lecz także w bardzo szerokiej, bo obejmującej też lwią część etyki, dziedzinie teorii racjonalności praktycznej.

Ale jeśli tak jest, jeśli znaczenia tezy Williamsa nie da się zbagatelizować, uznając ją za przejaw przesadnego skupienia się na „mechanice” ludzkiego działania, to konsekwencje jej przyjęcia będą rzeczywiście bardzo poważne. Przede wszystkim będziemy musieli zrezygnować z przeciwstawiania refleksji uczuciom — praktyki tak przecież powszechnej — a w każdym razie zdać sobie sprawę z tego, że rozmaitych przejawów, jakie znajduje ona w języku moralności, nie można brać dosłownie. Jeśli za każdym osądem, co należy w danej sytuacji zrobić, stoi jakiś element subiektywnego układu motywacyjnego podmiotu, to wynik jego refleksji nigdy nie sprzeciwia się wszystkim jego pragnieniom („dyspozycjom do wydawania pewnego rodzaju ocen, wzorcom reakcji emocjonalnych, osobistym zobowiązaniom...”<sup>9</sup>), a tylko niektórym spośród nich — zapewne tym, które w obliczu dokonanego (lepiej lub gorzej) przez podmiot osądu sytuacji „przegrały” z innymi. Namysł nie może nas wobec tego nigdy doprowadzić do zakwestionowania *wszystkich* naszych dotychczasowych motywów, a zatem, o ile nie mamy pewności, że jakiś podzbiór subiektywnego układu motywacyjnego jest właściwy wszystkim ludziom, o tyle jak najbardziej uzasadnione jest podejrzenie, że przyjęcie perspektywy proponowanej przez Williamsa wiąże się z jednej strony z groźbą relatywizmu, a z drugiej z koniecznością uznania niemożliwości radykalnej zmiany postawy moralnej przez jakikolwiek realnie istniejący podmiot.

<sup>8</sup> Tamże, s. 12.

<sup>9</sup> Tamże, s. 11.

Inna sprawa, czy powinno nas to niepokoić. Wszystko wskazuje na to, że ludzie, jako istoty fizycznie podobnie ukształtowane, mające podobne potrzeby, przechodzące w swoim rozwoju osobniczym niemal identyczny proces socjalizacji i dzielące wspólne środowisko, podzielają także wystarczająco wiele rozmaitych pragnień, by mówić o znacznym podobieństwie ich subiektywnych układów motywacyjnych — relatywizm na tym poziomie jest raczej problemem teoretycznym niż praktycznym. Podobnie w praktyce nie zależy nam prawdopodobnie na tym, by ktoś żyjący niemoralnie (np. my sami) był w stanie w imię powinności wznieść się ponad wszystkie swoje skłonności; wyrzeczenie się jednych w imię drugich w większości przypadków spełnia kryteria „nawrócenia”. Jeśli te problemy wzbudzają nasz niepokój, to moim zdaniem przede wszystkim dlatego, że wydaje nam się, iż wskazania rozumu praktycznego zależne od jakiejś przypadkowej motywacji, a więc niemające absolutnego charakteru, nie mogą być normatywne. Trzy kłopoty związane z przyjęciem tez Williamsa, które wymieniłam na początku, sprowadzają się faktycznie do jednego — do problemu normatywności. Mówi się przecież, że kto chce celu, chce także środków; jeśli ogólnym schematem myślenia praktycznego jest wyszukiwanie właściwych środków do celu, a o tym, co jest dla nas celem, decyduje ostatecznie jakaś przedrefleksyjna motywacja czy motywacje, to wszystko, co namysł przedstawia nam jako powinność, jest w rzeczywistości tym, czego chcemy jako środka do celu właśnie. Czy jest sens twierdzić, że się *powinno* coś, czego w rzeczywistości się *chce*?

Przed wszystkim to zwyczajnie nieprawda, jakobyśmy chcąc celu, musieli chcieć także środków. Jeżeli chcę pobrać pieniądze z bankomatu, to tym, czego chcę, podejmując odpowiednią czynność, jest pewna ilość pieniędzy (a może nawet to, co mam zamiar za nie kupić). Powiedzenie, że skoro *chcę* pobrać pieniądze, *chcę* też poczekać w kolejce, *chcę* włożyć do aparatu odpowiednią kartę, *chcę* wybrać język, w którym przeprowadzana będzie transakcja, *chcę* wystukać swój PIN itd., jest sensowne tylko o tyle, o ile jest to „chcę” teorii działania (jeśli wykonałam czynność wpisywania numeru PIN, to musiałam mieć odpowiednią motywację), a wówczas, jak już widzieliśmy, nie jest to specjalnie cenna informacja. Z punktu widzenia racjonalności praktycznej wszystkie te czynności są nie tym, co *chcę*, ale co *powinnam* zrobić, skoro chcę pobrać pieniądze z bankomatu. Taki jednak „roztropnościowy” rodzaj normatywności w równym stopniu dotyczy względów moralnych, jak i pozamoralnych, i z pewnością nie oddaje szczególnej normatywności nakazów moralności, która sprawia, że przynajmniej czasami niektóre z nich odczuwamy jako bezwarunkowe. Każdy nakaz „roztropnościowy” ma to do siebie, że pozostaje w mocy dopóty, dopóki cel, dla którego refleksja powołała go do istnienia, nie został osiągnięty lub porzucony; by skorzystać z podanego wyżej trywialnego przykładu, powinność wykonania tych wszystkich czynności ustaje z chwilą, gdy pobiorę pieniądze lub zrezygnuję z całego przedsięwzięcia. Tymczasem dla moralności wydaje się charakterystyczne to właśnie, że jej nakazy odczuwamy jako zewnętrzne w stosunku do naszych pragnień i niezależne

od tego, co aktualnie jest celem naszych działań; jeśli ktoś jest przekonany, że nie wolno kłamać, przyzna się do tego przekonania (przynajmniej przed sobą) zawsze i wszędzie. Czy w proponowanym przez Williama modelu racjonalności praktycznej jest miejsce na tego rodzaju normatywność?

Brytyjski filozof tłumaczy to zjawisko po prostu szczególnym przywiązaniem, jakie żyjemy dla pewnych podzielanych społecznie wartości i postaw, które są po części bardzo konkretne i bez wątpienia uwarunkowane kulturowo<sup>10</sup>; to fakt, że identyfikujemy się z nimi w bardzo wysokim stopniu, sprawia, że wyniki motywowanego nimi namysłu, pod względem procedur nieróżniącego się od pozamoralnych operacji rozumu praktycznego, interpretujemy jako nadrzędne w stosunku do wszystkich innych. Ta odpowiedź może rozczarowywać, ale sądzę, że znacznie większe zastrzeżenia mamy prawo mieć w stosunku do odpowiedzi konkurencyjnych, tych w każdym razie, które źródło normatywności moralności upatrują w samych procedurach dochodzenia do przekonań o charakterze moralnym. By było bowiem racjonalne, takie przekonanie musi być uzasadnione, a będzie takie tylko wtedy, gdy zyska je podmiot zarazem zdolny dostrzec istotne fakty i zmotywowany do tego, by się nimi zainteresować, podmiot, który już jest *kimś* i czegoś *chce*. Ale jeśli tak, to jego przekonanie, że coś powinien w sensie moralnym, będzie sądem „roztropnościowym”, normatywnym w nie większym stopniu niż wszystkie inne zalecenia rozumu praktycznego. Między innymi dlatego Derek Parfit mógł napisać, na pozór wbrew Williamsowi<sup>11</sup>, że wszystkie racje mają charakter zewnętrzny<sup>12</sup>; procedury racjonalności praktycznej nie są żadną podstawą dla szczególnej normatywności moralności. Jeśli w ogóle istnieją jakieś racje o charakterze ściśle moralnym, to muszą pochodzić spoza nich.

To wcale nie musi oznaczać, że jesteśmy skazani na jakiś rodzaj emotywizmu, natomiast prawdopodobnie stanowi przesłankę dla pracy nad skonstruowaniem teorii wartości, która będzie „trzymała dystans” w stosunku do teorii działania i racjonalności praktycznej. Jak długo jednak nie wykaże ona, że jakieś wartości mają uniwersalny charakter, Bernard Williams pozostawia nas z paradoksalnym wnioskiem: albo absolutyzm, albo normatywność.

### Why Morality Cannot Have a Non-Moral Justification

The theses of Bernard Williams's paper *Internal and External Reasons* are sometimes dismissed as too trivial to be of any consequence, and sometimes rejected as almost too dangerous to be true. The truth, as always, lies somewhere in the middle. Williams does have something important to tell us, but it is not going to turn our moral universe upside down. It can, on the contrary, give it more solid foundations.

<sup>10</sup> Zob. np. *Czego dotyczy moralność*, [w:] B. Williams, *Moralność*, Warszawa, Aletheia 2000, s. 105–114.

<sup>11</sup> B. Williams, *Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania*, s. 16.

<sup>12</sup> D. Parfit, *Reasons and motivation*, [w:] R. Shafer-Landau, *Metaethics*, Routledge 2008, s. 197.