



Paweł Pijas

# Etyka i kontyngencja

Bernarda Williamsa projekt etyki antyteoretycznej





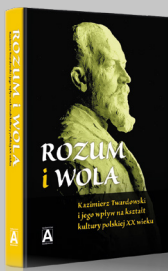
## Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

## Publikuj z nami w open access!

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), [e-mail: wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl), [tel.: 603 072 530](tel:603072530)

### POLECANE



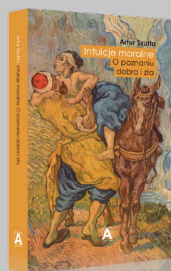
**Red.: Jacek Jadacki**  
Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku



**Andrzej Grzegorzczak**  
W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice filozoficzne



**Natasha Szutta**  
Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?



**Artur Szutta**  
Moralne intuicje. O poznaniu dobra i zła

Formaty:



# Etyka i kontyngencja

Bernarda Williama projekt etyki antyteoretycznej

Seria	Tom
<b>STUDIA Z TEORII ETYKI</b>	<b>4</b>



**Paweł Pijas**

# **Etyka i kontyngencja**

Bernarda Williama projekt etyki antyteoretycznej

Lublin 2021

Recenzenci wydawniczy: prof. dr hab. Piotr Gutowski,  
dr Katarzyna de Lazari-Radek

Przygotowanie wydawnicze:

Studio DTP Academicon | [dtp.academicon.pl](http://dtp.academicon.pl) | [dtp@academicon.pl](mailto:dtp@academicon.pl)

Redaktor prowadzący: Robert Kryński

Korekta: Ilona Turowska

Łamanie: Robert Kryński

Ilustracja na okładce: [www.Lenamo.art](http://www.Lenamo.art), Marlena Mozgawa

Projekt okładki i stron tytułowych: Mira Zyśko, Robert Kryński

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021

ISBN [ebook]: 978-83-62475-87-2

DOI: 10.52097/acapress.9788362475834

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: [wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl)

[www.omp.academicon.pl](http://www.omp.academicon.pl)

Księgarnia online: [ksiegarnia.academicon.pl](http://ksiegarnia.academicon.pl)

Książka została napisana na podstawie badań przeprowadzonych  
w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki  
(Preludium 5, 2013/09/N/HS1/00721).

Publikacja dofinansowana w ramach „Programu publikacyjnego Uniwersytetu  
Gdańskiego” oraz z funduszu badań statutowych Instytutu Filozofii  
Uniwersytetu Gdańskiego.

*Annie, Alicji, Helenie, Aleksandrowi,  
Żonie i dzieciom,  
których obecność jest dla mnie czymś więcej  
niż przygodnym faktem*





# SPIS TREŚCI

Podziękowania .....	9
Wstęp .....	13
Rozdział I	
Bernard Williams – krótka biografia intelektualna .....	21
1. Życiorys i praca akademicka .....	23
2. Dzieła .....	30
3. Znaczenie filozofii Bernarda Williamsa w kontekście anglosaskiej (meta)etyki XX wieku .....	40
Rozdział II	
Wokół absolutnego pojęcia świata .....	49
1. Absolutne pojęcie świata .....	51
2. Błędne reakcje .....	66
3. Realizm naukowy .....	73
4. Nieredukcyjny naturalizm .....	84
5. Architektura świata lokalnego .....	94
6. Podsumowanie: realizm a relatywizm .....	100
Rozdział III	
Filozofia jako dyscyplina humanistyczna .....	107
1. Nienawiść i pogarda dla filozofii a jej motywacja i styl .....	109
2. Filozofia i absolutne pojęcie świata .....	114
3. Przedmiot i cel filozofii .....	122
4. Metody filozofii .....	139
5. Podsumowanie: scjentyzm raz jeszcze .....	147

## Rozdział IV

Dwie tradycje refleksji nad moralnością .....	157
1. Pytanie Sokratesa .....	159
2. Problem amoralizmu .....	164
3. Tradycja filozofii moralności .....	171
4. Tradycja etyki .....	182
5. Podsumowanie: życie do przeżycia .....	190

## Rozdział V

Etyka i teoria albo ograniczenia filozofii moralności .....	195
1. Natura świata moralnego .....	197
2. Antyteoretyzm etyczny .....	214
3. Podsumowanie: między praktyką a teorią .....	279
Zakończenie .....	291
Bibliografia .....	295
Summary .....	307
Streszczenie .....	311

# PODZIĘKOWANIA

Książka, którą oddaję w ręce Czytelnika, to znacznie zmodyfikowana i rozbudowana wersja rozprawy doktorskiej o tym samym tytule, którą w 2016 roku obroniłem na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zmiany w stosunku do oryginału obejmują redakcję i strukturę tekstu, w tym podział na rozdziały, nowe fragmenty i nowe odniesienia do literatury przedmiotu oraz główny zamysł interpretacyjny. W czasie pisania rozprawy doktorskiej byłem przekonany, że w koncepcji etyki zaproponowanej przez Williama wyróżnioną rolę odgrywają założenia antropologiczne. Obecnie skłaniam się ku bardziej pluralistycznej interpretacji, wedle której co najmniej równie ważne są przyjęte przez brytyjskiego filozofa przesłanki epistemologiczne, metafizyczne i metafizologiczne. Jest to więc w pokażnej części nowy tekst. Zarys prezentowanej tutaj interpretacji opublikowałem w artykule „Towards a unified interpretation of Bernard Williams’s philosophical projects” w czasopiśmie *Kriterion – Journal of Philosophy* (Pijas, 2019a).

Badania, których owocem była rozprawa doktorska i jest niniejsza książka, zostały sfinansowane przez grant badawczy Narodowego Centrum Nauki (ten sam tytuł, konkurs Preludium 5, 2013/09/N/HS1/00721), a częściowo także dzięki stypendium projakościowemu Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Koszty związane z procesem wydawniczym zostały pokryte w ramach „Programu Publikacyjnego UG” oraz ze środków na działalność statutową Instytutu Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego. Dziękuję Jego Magnificencji, Prorektorowi ds. Badań Naukowych Uniwersytetu Gdańskiego, profesorowi Wiesławowi Laskowskiemu, a także Pani Dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, profesor Nataszy Szutcie, odpowiedzialnym za te dwie formy finansowego wsparcia publikacji.

Każda książka ma swoją własną historię, historię powstania. W tym przypadku nie jest to tylko historia dociekań akademickich,

## PODZIĘKOWANIA

lecz także historia rozwijającego się życia rodzinnego, a więc ostatecznie historia zarówno radości, jak i nieuchronnych trudności, które pojawiają się, gdy próbujemy pogodzić ze sobą różne życiowe role. Dlatego chciałbym podziękować dwóm grupom osób, bez których nie powstałaby ta książka.

Jedna grupa osób to środowisko akademickie i w pierwszej kolejności chciałbym tutaj podziękować Siostrze Profesor Barbarze Chyrowicz, kierownikowi Katedry Etyki na mojej dawnej uczelni. Siostra Profesor zaproponowała mi „zajęcie się” filozofią Bernarda Williama i przez jedenaście lat pełniła obowiązki opiekuna naukowego i promotora prac dyplomowych nie zawsze wtedy solidnego ucznia. Ewentualne merytoryczne i warsztatowe zalety tej książki to w znacznym stopniu zasługa Jej dobroczynnego wpływu i inspiracji.

Dziękuję także osobom, które pomogły mi w różny sposób: poprzez dyskusje konferencyjne i kularowe czy też lekturę i komentarze pod adresem większych i mniejszych części najpierw pracy doktorskiej, a później książki. Chciałbym wymienić tutaj prof. Alana P. Thomasa, prof. Mariana Kunę, prof. Stanisława Judyckiego, prof. Artura Szuttę, dr Sylwię Wilczewską, dr. Jacka Frydrycha, dr. Wojciecha Lewandowskiego, dr. Krzysztofa Kędzioreę, dr. Błażeja Gębureę, dr. Piotra Biłgorajskiego, dr. Patryka Dziurosza-Serafinowicza. Dziękuję także recenzentom wydawniczym, których krytyczne uwagi umożliwiły znaczne poprawienie jakości tekstu. Zyskał on wiele również dzięki Robertowi Kryńskiemu, wydawcy i redaktorowi, na którego wyrozumiałość, życzliwość i profesjonalizm zawsze mogłem liczyć.

Druga grupa osób, której należą się podziękowania, to moja rodzina. Dziękuję moim rodzicom, Marii i Józefowi, za liczne zachęty do rozwoju. Szczególnie dziękuję rodzicom mojej Żony, Elżbiecie i Sławomirowi, za opiekę nad dziećmi i wielokrotne zapewnienie warunków do pracy, które należy określić jako najlepsze z możliwych. Przede wszystkim dziękuję jednak Annie, mojej Żonie. Bez jej miłości, pomocy, wsparcia, wyrozumiałości, wysiłku i poświęcenia nigdy bym tej książki nie napisał.

*Miszewo, 22 listopada 2021 roku*

Chociaż niekiedy kieruje nami myśl, że świat, w którym moralność jest powszechnie szanowana i każdy z nas jest skłonny ją afirmować, byłby najlepszym ze światów, mamy w rzeczywistości głębokie i trwałe powody, aby być wdzięcznym za to, że nie jest to świat, który mamy (1981).

Świat przyrody nie jest zaprojektowany jako nasz dom (1985).

[Habermasowi] bardzo zależy na sklasyfikowaniu oponentów. Chcę wiedzieć, do jakiej grupy przeciwników należą. Mieliśmy długą dyskusję, w czasie której bardzo się martwił, czy aby nie jestem arystotelikiem lub wittgensteinistą. Powiedziałem: „sądzę, że nie jestem ani arystotelikiem, ani wittgensteinistą”. Zapytał mnie wtedy: „Kim w takim razie jesteś?”. Byłem zbyt skromny, aby powiedzieć „jestem po prostu sobą” czy coś w tym rodzaju. Odpowiedziałem więc: „A może jestem nietzscheanistą?”. To naprawdę dołało oliwy do ognia (1999b).

W istocie, prawo moralne nie istnieje, ale mamy zasoby, aby żyć ze świadomością tego faktu, a niektóre z nich bez wątpienia czekają jeszcze na odkrycie (2002).

[...] problem, na którym koncentruje się większość moich wysiłków: zrozumieć materię etyki choćby częściowo, zamiast całkowicie ją porzucić, skoro nie można jej w pełni zracjonalizować (2004).

*Bernard Williams*



# WSTĘP

**P**rawdopodobnie największy brytyjski filozof swojej epoki” („O’Grady, 2003), „Bernard Williams jest powszechnie, a chcielibyśmy także dodać, że zasadnie, uważany za jednego z najważniejszych filozofów i etyków piszących po angielsku w drugiej połowie XX wieku” (van Ackeren, Chappell, 2019, s. 1), „Współczesna filozofia moralna została tak głęboko odmieniona przez Williamsa, że gdyby odjąć jego wpływ, trudno byłoby sobie wyobrazić kształt tego, co pozostanie” (Callcut, 2009, s. 1) – to tylko kilka przykładów powtarzającej się oceny. Żyjący w latach 1929–2003 Sir Bernard Arthur Owen Williams jest opisywany w tekstach prasowych i pracach akademickich językiem pełnym superlatywów. Takich opinii nie da się w pełni wytłumaczyć ani uprzejmością wobec zasłużonego nauczyciela i kolegi, ani też zaletami samego Williamsa: gruntownym wykształceniem, brawurową inteligencją, błyskotliwym dowcipem, ostrym piórem, towarzyskim charakterem i sposobem bycia ukształtowanym przez etos angielskiego dżentelmena.

Williams wniósł do współczesnej filozofii coś niezwykłego. Jest to głęboko przemyślana, wyrafinowana próba pogodzenia charakteryzującej europejską tradycję humanistyczną wrażliwości na ludzką kondycję z autentycznym szacunkiem dla nauk przyrodniczych i kanonów racjonalności. W swych pracach Williams często podkreślał wagę prawdomówności. Nie chcąc żyć w świecie filozoficznych złudzeń, w jego odczuciu będących protezami idei religijnych, otwarcie konfrontował się z myślą, że naukowa wizja świata – której nie powinniśmy odrzucać, ponieważ sformułowaliśmy ją dzięki naszym najlepszym narzędziom poznawczym – wyklucza przekonanie o obiektywnej wadze i sensie ludzkiej egzystencji, przekonanie, w świetle którego miałaby ona być czymś więcej niż przygodnym produktem wszechświata obojętnego na nasz los. Akceptował, że nierzadko bywa tragedią. Jednocześnie wykorzysty-

## WSTĘP

wał empatię, zdolności intelektualne i erudycję, próbując pokazać, że nadzieja na autentyczne, pomyślne i spełnione życie, którą żywi większość z nas, chociaż niełatwa, nie jest bezpodstawna i może znaleźć oparcie w trzeźwym, racjonalnym i życzliwym spojrzeniu na ludzką formę życia.

Filozofia Williamsa ma zniuansowany charakter. Brytyjski filozof reprezentuje późną czy też po prostu obecną fazę rozwoju filozofii analitycznej, mającą charakterystyczne cechy, egzemplifikowane w pracach jej czołowych reprezentantów, takich autorów jak Thomas Nagel, Alasdair MacIntyre czy Hilary Putnam. Przez analogię do słynnego „zwrotu lingwistycznego” (ang. *linguistic turn*) można powiedzieć, że późna filozofia analityczna dokonała „zwrotu etycznego” (ang. *ethical turn*). Jest on rozumiany jako reorientacja zainteresowania badawczego będąca konsekwencją badań z zakresu filozofii języka, filozofii umysłu i filozofii nauki, polegająca na skupieniu uwagi na problematyce etycznej, przy regularnym odnoszeniu jej do zagadnień filozofii polityki, a zwłaszcza wyzwani, jakie stawia funkcjonowanie państw realizujących model liberalnej demokracji. Ponadto późna filozofia analityczna rezygnuje z analitycznej ortodoksji, wiary, że główną (bądź jedyną uprawnioną) metodą filozoficzną jest analiza konceptualna. Williams dopełnia jej wyniki, wykorzystując metodę genealogiczną i własne badania z zakresu historii filozofii oraz historii idei, w twórczy sposób odnosząc się do przedfilozoficznej myśli greckiej, filozofii starożytnej i myśli m.in. Kartezjusza, Davida Hume’a, Fryderyka Nietzschego czy Ludwiga Wittgensteina.

Z grupy wymienionych filozofów analitycznych wyróżnia Williamsa silny sceptycyzm. O ile poglądy Nagela, MacIntyre’a czy Putnama można zinterpretować jako określony projekt filozoficzny, posiadający wyartykułowane założenia i centralne tezy, których konsekwencje aplikuje się do bardziej szczegółowych zagadnień, to twórczość brytyjskiego filozofa ma niemal wyłącznie charakter krytyczny. Na gruncie filozofii Williams był wrogo nastawiony do konstrukcji teoretycznych. Kierował się przekonaniem, że rzeczywistość jest na tyle złożona i wielowymiarowa, że jej teoretyczna interpretacja niemal z konieczności prowadzi do zubożonego obrazu świata, a im większa spójność, zasięg i prostota teorii, tym większe



ryzyko nieuprawnionej redukcji i ślepoty na istotne własności zjawisk, które miała interpretować. To przeświadczenie szczególnie mocno widać w pracach Williama z zakresu dziedzin filozofii badających człowieka i ludzkie działanie. Bliska była mu myśl, że taka refleksja musi na poważnie zmierzyć się z faktem istnienia pierwszoosobowej perspektywy, niepowtarzalnego środowiska powstawania pragnień, uczuć, myśli i intencji każdego ludzkiego podmiotu, które może być ostatecznie nieoteoretyzowalne.

Williams nie ukrywał antypatii dla myślicieli zadowolonych z prostych rozwiązań. Poddawał ostrej krytyce różne formy irracjonalizmu, takie jak wulgarny relatywizm czy postmodernizm, odrzucał poglądy rewizjonistyczne w rodzaju utylitaryzmu, w myśl których duże fragmenty ludzkiego doświadczenia są jedynie rodzajem iluzji, irytowały go pozorujące rzetelną refleksję i wszystko obejmujące tricki intelektualne, np. modne komentarze ewolucyjne, których autorzy starają się znaleźć przyczyny całego ludzkiego behawioru i wyjaśnienie wszystkich konstruktów kulturowych w (ubogich) danych dotyczących życia naszych przodków tworzących społeczności zbieracko-łowieckie. Negatywnie odnosił się również do „filozofii szkolnej”. Chodzi o taki typ refleksji, który przesadnie koncentrując się na „izmach”, podziałach na dziedziny, stanowiska i szkoły, prowadzi do mechanicznego udzielania odpowiedzi na pytania filozoficzne, które on sam traktował jako wyraz autentycznych i głębokich problemów. Słowem, Williams nie uznawał filozoficznych dróg na skróty.

Teksty Williama odcisnęły na współczesnej filozofii ogromne piętno, zwłaszcza w dziedzinie filozofii praktycznej. Niektóre z nich, jak choćby głośne „Traf moralny” i „Racje wewnętrzne i zewnętrzne” (Williams, 1981, s. 29–39, 101–113<sup>1</sup>), były przyczyną podjęcia przez filozofów nowej problematyki i należą do najczęściej cytowanych współczesnych tekstów filozoficznych. Inne prowadziły do dostrzeżenia nowych aspektów klasycznych zagadnień. Jego twórczość została odebrana jako poważne wyzwanie rzucone

<sup>1</sup> Oba wymienione teksty zostały przetłumaczone na język polski. Pierwszy jest dostępny w zbiorze *Ile wolności powinna mieć wola?* (Williams, 1999a), drugi w tłumaczeniach A. Łukomskiej (Williams, 2010) i T. Żuradzkiego (Williams, 2019).

## WSTĘP

całej dwudziestowiecznej filozofii moralnej, a filozofowie tej rangi, co Simon Blackburn, wprost przyznają, że ich stanowisko kształtowało się w dyskusji z tezami i argumentacją Williama (Blackburn, 2019, s. 27).

Interpretacja filozofii Williama nie jest łatwa. Na przeszkodzie stają nie tylko naszkicowane powyżej cechy jego myśli, sceptycyzm i wielowątkowość, lecz także językowo-stylistyczna warstwa tekstów, w których została wyrażona. Ulubioną formą wypowiedzi Williama był filozoficzny esej. W jego dorobku oprócz zbiorów esejów znajdziemy co prawda bardziej zwarte monografie, lecz niekoniecznie są to typowe monografie akademickie, wiele w nich dygresji, skondensowanej lub niewyeksplikowanej treści, skoków pomiędzy tematami czy zabaw językiem. Natrafiamy tutaj na następujący dylemat. Albo pod naporem tych trudności zrezygnujemy z próby wypracowania systemowej interpretacji, która ukazuje związki między pytaniami, tezami i argumentami, ograniczając się do ujęć fragmentarycznych i przyczynkarskich, albo też, podejmując taką próbę, zaryzykujemy niepozabawiony podstaw zarzut, że narzucamy filozofii Williama sztuczną i nieadekwatną formę systemu filozoficznego, podczas gdy brytyjski filozof nigdy nie miał intencji jego stworzenia.

Niniejsza książka jest próbą obejścia tego dylematu. Opieram się tutaj na następującym założeniu: sceptycyzm na gruncie filozofii ma swoje źródło w określonych założeniach epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych i metafizoficznych nawet wtedy, gdy nie są one przez konkretnego autora wprost wyrażone. W takiej sytuacji należy je zrekonstruować. Postępując w ten sposób, łącząc twierdzenia wyrażone przez Williama wprost z rekonstrukcją założeń przesiąkniętej sceptycyzmem krytyki, którą kieruje pod adresem innych filozofów, spróbuję dotrzeć do „szkieletu” jego projektu filozoficznego.

Sądzę, że ów szkielet ma charakter sieci. Główne tezy są organizującymi refleksję Williama punktami węzłowymi, w których łączą się ze sobą rozstrzygnięcia epistemologiczne, metafizyczne, antropologiczne i metafizoficzne, w znacznym stopniu warunkujące tezy i argumenty formułowane na gruncie etyki, filozofii polityki i pozostałych dziedzin filozofii. Interpretuję zatem filo-

zofię Williamsa przez pryzmat modelu wypracowanego na gruncie epistemologii przez zwolenników koherencjonizmu. Ten ruch interpretacyjny wynika nie tylko z faktu, że sam Williams patrzył na ten model z sympatią i odrzucał fundacjonalizm (Williams, 1985, s. 113–114), lecz także z mojego głębokiego przekonania, że problemy filozoficzne przypominają węzeł gordyjski, mają naturę splotu: próba odpowiedzi na jakikolwiek z autentycznych problemów filozoficznych wymusza konfrontację z szeregiem innych, np. pytaniami o relację między filozofią a naukami empirycznymi (metafilozofia), zakładaną przez nas wizję świata (metafizyka) czy ocenę wartości ludzkiego poznania (epistemologia). Z tą wszakże różnicą wobec podań o Aleksandrze Wielkim, że rozcięcie filozoficznego węzła gordyjskiego mieczem prostych rozwiązań nie jest ani błyskotliwe, ani owocne.

Celem niniejszej książki jest sformułowanie takiej interpretacji filozofii Williamsa, która uchwyci zarówno jej główne założenia i tezy, jak i objemie zasięgiem eksplanacyjnym możliwie dużą część wielowątkowej spuścizny brytyjskiego filozofa. Książka ma pięć rozdziałów. Z myślą o Czytelniku znającym postać i teksty Williamsa słabo lub nieznającym w ogóle w rozdziale pierwszym przedstawiam szkic biograficzny, krótkie streszczenia jego książek oraz staram się pokazać, na czym polegało znaczenie jego dorobku intelektualnego w kontekście głównych trendów etyki anglosaskiej sprzed okresu jego akademickiej aktywności i jej pierwszych dekad. Nieznajomość postaci i tekstów Williamsa przez kogoś niezajmującego się zawodowo filozofią niekoniecznie jest powodem do wstydu. Autor *Ethics and the Limits of Philosophy* osiągnął status tzw. publicznego intelektualisty tylko w krajach anglosaskich, a poza nimi jest kojarzony głównie przez akademików, nie osiągnął międzynarodowej popularności i jego myśl nie przebiła się do kulturowego mainstreamu tak, jak to się stało choćby w przypadku Fryderyka Nietzschego, Karola Wojtyły czy Francisa Fukuyamy, których powszechnie czytano i komentowano.

Kolejne rozdziały poświęcam temu, co nazwałem punktami węzłowymi filozoficznego projektu Williamsa. Rozdział drugi służy rekonstrukcji rozstrzygnięć z zakresu epistemologii, metafizyki i antropologii, rozdział trzeci ma zaś na celu eksplikację założeń i tez

## WSTĘP

metafilozoficznych. Dopiero na tym tle przystępuję w rozdziałach czwartym i piątym do analizy wątków etycznych i metaetycznych. Chociaż prace z zakresu szeroko pojętej filozofii praktycznej stanowią ilościowo najobszerniejszą część spuścizny Williama, kładę akcent na ich powiązanie z materiałem drugiego i trzeciego rozdziału. Relatywnie niewielką wagę przypisuję rekonstrukcji kontekstu. Programowo rezygnuję z detalicznego omawiania dyskusji, w których Williams brał udział, chociaż na końcu każdego rozdziału na bazie literatury przedmiotu staram się formułować krytyczne uwagi pod adresem jego stanowiska. Czytelnik nie pomyli się, jeżeli uzna, że staram się tutaj w pierwszej kolejności zrozumieć, co Williams chciał poprzez swoje teksty powiedzieć, co z pewnością nie przychodzi bez trudu.

Główne tezy, które przypisuję autorowi *Philosophy as a Humanistic Discipline*, są następujące:

(1) Realizm naukowy – przedmioty teorii naukowych istnieją w sensie obiektywnym, w związku z czym uprawnione jest przyjęcie tezy o kognitywnej supremacji nauk przyrodniczych, które je odkrywają.

(2) Nieredukcyjny naturalizm metafizyczny – istnieją tylko przedmioty czasoprzestrzenne i ich pochodne, tych ostatnich nie da się jednak zredukować do tych pierwszych.

(3) Antropologiczny kontyngentyzm – istoty ludzkie są bytami radykalnie przygodnymi w sensie całego gatunku, poszczególnych jednostek i ludzkich wytworów.

(4) Pluralizm metodologiczny – nie istnieje jedna, wyróżniona metoda uprawiania nauki, w tym filozofii, złożony charakter zjawisk i istnienie pozapoznawczych potrzeb istot ludzkich wymuszają posługiwanie się bogatym repertuarem narzędzi konceptualnych.

(5) Humanistyczne/postanalityczne rozumienie filozofii – filozofia nie jest w ścisłym sensie dziedziną poznawczą, jej wyniki są przygodnie uwarunkowane. Filozofia powinna koncentrować się na ludzkim samorozumieniu i w ten sposób porządkować ludzką formę życia. Ze względu na podobieństwo przedmiotu i celu powinna zbliżyć się do historii.

(6) Partykularyzm moralny – materia moralna ma złożony, niejednorodny charakter, nie da się jej wiarygodnie opisać, wyjaśnić

i uporządkować za pomocą teorii etycznej, rezygnacja z niej nie oznacza jednak rezygnacji z racjonalności w etyce.

Rzecz jasna, każdą z tych tez Williams przyjmuje w charakterystyczny dla siebie sposób, obwarowując wieloma zastrzeżeniami i dookreśleniami.

Wykorzystuję trzy grupy tekstów. Pierwszą stanowią prace samego Williamsa, zbiory esejów i monografie, ze szczególnym wyróżnieniem *Ethics and The Limits of Philosophy*, pierwszy raz opublikowanej w 1985 roku, która stanowi jedyną systematyczną wykładnię jego poglądów filozoficznych i etycznych. Grupa druga to książki i artykuły wprost poświęcone filozofii Williamsa. Trzecia to prace polskich i zagranicznych autorów oraz teksty klasyczne, dostarczające, mam nadzieję, możliwie szeroką gamę narzędzi interpretacyjnych; w przypadku tekstów współczesnych staram się wykorzystać dorobek różnych tradycji, analitycznej, arystotelesowko-tomistycznej i fenomenologicznej.

Należy przy tym stwierdzić, że stan badań na filozofią Williamsa nie jest zadowalający. Większość tekstów w języku angielskim poświęcona jest jedynie jej fragmentom bądź ogranicza się do rekonstrukcji i/lub polemiki ze stanowiskiem Williamsa w jakiejś partykularnej dyskusji, podobnie w przypadku prac polskich autorów. O ile mi wiadomo, wydano do tej pory tylko jedną zwartą monografię poświęconą Williamsowi, *Bernard Williams* autorstwa Marka P. Jenkinsa (Jenkins, 2006). Niestety, w mojej ocenie wadą książki Jenkinsa jest to, że autor programowo rezygnuje z próby systematycznej interpretacji, poprzestając na chronologicznie uporządkowanej analizie tez i argumentów Williamsa w kontekście kolejnych dyskusji, w których brał on udział.



Rozdział I

# BERNARD WILLIAMS – KRÓTKA BIOGRAFIA INTELEKTUALNA

1. Życiorys i praca akademicka. 2. Dzieła. 3. Znaczenie filozofii Bernarda Williama w kontekście anglosaskiej (meta)etyki XX wieku.





## 1. Życiorys i praca akademicka

**B**ernard Williams urodził się 21 września 1929 roku. Przyszedł na świat w Westcliff-on-sea, przedmieściach Southend-on-sea – miasta położonego nad ujściem Tamizy do Morza Północnego, w odległości około 65 km na wschód od centrum Londynu. Southend-on-sea jest największym ośrodkiem miejskim ceremonialnego hrabstwa Essex. Ciekawostka: w tym mieście znajduje się najdłuższe moło na świecie, mierzące 2158 metrów długości. Williams był jedynym dzieckiem Hildy Amy (Day) Williams, sekretarki, i Owena Pasleya Denny’ego Williamsa, geodety, architekta i urzędnika Ministry of Works – ministerstwa utworzonego na potrzeby zarządzania mieniem w czasach II wojny światowej, a później dedykowanego administrowaniu budynkami rządowymi. Uczył się w niezależnej wtedy (prywatnej) szkole w Chigwell, w graniczącym z aglomeracją londyńską okręgu Epping Forest wspomnianego hrabstwa.

W wieku młodzieńczym Williams odkrył w sobie zainteresowanie filozofią. Spostrzegł, że pasjonujące go dyskusje światopoglądowe i polityczne, tak charakterystyczne dla tego etapu rozwojowego, są na gruncie filozofii prowadzone w bardziej dojrzałej formie. Dzięki stypendium w 1947 roku Williams podjął studia licencjackie (BA) w Balliol College Uniwersytetu Oxfordzkiego. Brytyjski filozof studiował w ramach programu „Greats”, który dedykowany był dziełom wielkich twórców greckiego oraz rzymskiego antyku i łączył elementy (według polskiej nomenklatury) filologii klasycznej, filozofii i historii. Do grona jego nauczycieli zalicza się m.in. R.M. Hare’a, G.E.M. Anscombe i G. Ryle’a na polu filozofii oraz E. Doddsa i E. Fraenkela w obszarze studiów klasycznych. Williams był „złotym dzieckiem” uczelni, został zapamiętany jako jeden z najinteligentniejszych i najbardziej błyskotliwych studentów w historii. Zręczny i trudny do pokonania dyskutant, prowadził nieformalne seminaria dla innych studentów, pomagał tym, którzy mieli trudności z opanowaniem materiału, pisał po łacinie, naśladowując wersy Owidiusza. Do oxfordzkiej legendy przeszedł jego egzamin końcowy z historii. Williams nieco zaniedbywał studia

historyczne i spóźnił się na niego 29 minut (minutę później byłby zdyskwalifikowany), tłumacząc, że potrzebował czasu, aby uzupełnić wiedzę. Nie przeszkodziło mu to w ukończeniu studiów z wyróżnieniem.

Po ukończeniu studiów w 1951 roku Williams odbył dwuletnią służbę wojskową jako pilot myśliwców Spitfire w ramach Królewskich Sił Powietrznych w Kanadzie. W tym okresie, w czasie wizyty w Nowym Jorku, pogłębił znajomość z przyjaciółką ze studiów, Shirley Brittain Catlin, córką zaangażowanej politycznie pisarki i akademika, która przebywała na Columbia University w Nowym Jorku, korzystając ze stypendium Fulbrighta. Po powrocie do Anglii Williams błyskawicznie piął się po szczeblach kariery akademickiej. Rozpoczął od przyjęcia zaoferowanego mu jeszcze w 1951 roku stypendium badawczego w All Souls College (1951–1954), którego nie mógł wcześniej realnie podjąć z racji służby wojskowej, by następnie przyjąć posadę wykładowcy w New College (1954–1959, oba college są częścią *alma mater* Williamsa, Uniwersytetu Oxfordzkiego). W 1958 roku spędził semestr w niedawno utworzonym University College w Legon, w Ghanie (obecnie przedmieścia Akry, stolicy kraju), która rok wcześniej – jako pierwsza kolonia brytyjska – uzyskała niepodległość.

Williams w 1955 roku poślubił Shirley Brittain Catlin (1930–2021, znaną później jako Shirley Williams, a po otrzymaniu tytułu Baronowa Williams of Crosby). Jego małżonka była jedną z pierwszych kobiet w Zjednoczonym Królestwie, której udało się zrobić błyskotliwą karierę polityczną. Piastowała szereg ważnych funkcji publicznych z ramienia brytyjskiej Partii Pracy (była nawet rozpatrywana jako kandydat na premiera), aby później z niej wystąpić i w 1981 roku założyć Partię Socjaldemokratyczną, która ostatecznie złączyła się w 1988 roku z Partią Liberalną, tworząc ugrupowanie Liberalnych Demokratów. Williams był wspomniany przez swoją żonę jako mąż wspierający jej ambicje polityczne. Sam zresztą był wieloletnim członkiem Partii Pracy (z której tylko na krótko wystąpił) i pracował w rządowych komisjach i komitetach nad regulacjami prawnymi dotyczącymi m.in. szkół publicznych, hazardu czy pornografii, a jeden z przygotowanych przez niego raportów został później przedrukowany przez Cambridge University Press jako

*Report of the Committee on Obscenity and Film Censorship* (Williams, 1979/2015). Williams opowiadał się tam za stanowiskiem liberalnym, inspirowanym poglądami Johna Stuarta Milla. Argumentował, że obscena i pornografia mogą być dopuszczone w sztuce i do użytku dla pełnoletnich, o ile nie wiąże się z tym niczyja krzywda.

Nie bez związku z karierą małżonki Williams przyjął w 1959 roku zaoferowaną mu przez A. J. Ayera posadę wykładowcy na Uniwersytecie Londyńskim (University College, 1959–1964). Jeszcze w 1955 roku, z powodu kłopotów ze znalezieniem przyzwoitego mieszkania, wspólnie z przyjaciółmi, Helgą i Hilarym Rubinsteinami, Williamsowie zdecydowali się zakupić duży dom w centrum Londynu, w którym mieszkali razem przez czternaście lat. W 1961 roku, po perturbacjach związanych z kilkoma poronieniami Shirley, przyszła na świat Rebecca, córka Williamsów. Shirley Williams wspomina, że sytuacja domowa była dynamiczna, ale wszyscy uczestnicy zapamiętali ten okres jako szczęśliwe lata: Williamsowie i Rubinsteinowie mieli bujne życie towarzyskie, wymieniali się obowiązkami związanymi z opieką nad dziećmi (Rubinsteinowie mieli trzech synów i córkę) i niejednokrotnie udzielali schronienia uciekinierom z krajów komunistycznych. W roku 1964 Williams przyjął stanowisko profesorskie w Bedford College (dalej Uniwersytet Londyński, 1964–1967).

Małżeństwo Williamsów zaczęło się rozpadać po 1967 roku. Williams zdobył wtedy niezwykle prestiżową posadę Knightbridge Professor of Philosophy (w wieku 38 lat, co było dość niezwykle) i dołączył do Kings' College na Uniwersytecie w Cambridge. Kryzys małżeński miał kilka przyczyn. Najważniejszą z nich był z pewnością romans, który Williams miał z Patricią Skinner, redaktorką w Cambridge University Press i żoną historyka, Quentina Skinnera. Skontaktowała się ona z Williamsem, aby z ramienia CUP poprosić go o napisanie krytyki utylitaryzmu w ramach dwugłosu z J.J.C. Smartem (patrz niżej: Williams, Smart, 1973). Romans ten był zresztą przedmiotem zainteresowania mediów i opinii publicznej. Ale Shirley Williams podaje we wspomnieniach kilka innych przyczyn: swoją karierę polityczną, która powodowała, że przez długie miesiące mieszkali w różnych miejscach i spędzali wspólnie tylko jeden dzień w tygodniu, nowe otoczenie

towarzyskie Williamsa z Uniwersytetu w Cambridge i rosnący konflikt wrażliwości między własnym katolicyzmem a ateizmem męża. Do rozwodu doszło w 1974 roku. Było to zresztą powodem powstania historii, którą można znaleźć w wielu wspomnieniach o Williamsie: podobno katolicki teologowie, z którymi Williams rozmawiał później w ramach zainicjowanego na prośbę Shirley Williams procesu o unieważnienie małżeństwa, byli zachwyceni, że mogą roztrząsać zagadnienia teologiczne w dyskusji z gwiazdą brytyjskiej filozofii. Ostatecznie małżeństwo unieważniono w 1980 roku. Romans z Patricią Skinner rozpoczął się około 1970 roku, rok później para zamieszkała razem, a w 1974 roku wzięła ślub. Williams miał dwóch synów z drugiego małżeństwa, Jacoba (ur. 1975) i Jonathana (ur. 1980).

W okresie po 1970 roku kariera akademicka Williamsa osiągnęła swoje apogeum. Dużo publikował, w latach 1979–1987 był rektorem Kings' College, w 1986 roku spędził semestr jako profesor wizytujący Uniwersytet Kalifornijski w Berkeley, aby później zostać stałym członkiem tamtejszego Wydziału Filozofii. Otrzymał od tej uczelni dwie prestiżowe funkcje: Monroe Deutsch Professor of Philosophy (1988) i Sather Professorship na Wydziale Studiów Klasycznych (1989). Dodatkowo, przez prawie dwie dekady (1969–1986) działał na rzecz opery, m.in. jako członek i później przewodniczący zarządu Angielskiej Opery Narodowej.

Z pracą na Uniwersytecie Kalifornijskim związany jest drugi kontrowersyjny moment w biografii Williamsa. Gdy w roku 1988 porzucił Uniwersytet w Cambridge na rzecz amerykańskiej uczelni, ogłosił publicznie, że to element drenażu talentów i demoralizacji brytyjskiego świata akademickiego, które są następstwem błędnej polityki Margaret Thatcher. Później jednak żałował, że nadał swojej decyzji rozgłos. Co prawda pozostał pracownikiem Uniwersytetu Kalifornijskiego i co roku go odwiedzał, lecz już w 1990 roku powrócił na stałe do Anglii, głównie z powodów rodzinnych, przyjmując zarazem zaproszenie Uniwersytetu w Oxfordzie do objęcia kolejnej prestiżowej pozycji, White's Professor of Moral Philosophy i dołączenia do Corpus Christi College.

W 1997 roku przeszedł na emeryturę i jednocześnie został ponownie wybrany do All Souls College, pozostając przez pewien

czas zawodowo aktywnym. Oprócz prestiżowych stanowisk akademickich Williamsa spotkało wiele wyróżnień i honorów. Warto wymienić m.in. honorowe doktoraty Uniwersytetów w Chicago i Cambridge, a także Uniwersytetu Yale i Harvarda, członkostwo w British Academy (od 1971), Royal Society of Arts (od 1993) oraz honorowe członkostwo w American Academy of Arts and Sciences (od 1983), a także nadanie tytułu szlacheckiego w 1999 roku.

W 1999 roku zdiagnozowano u Williamsa nowotwór układu krwiotwórczego zwany szpiczakiem mnogim, szpiczakiem plazmocytowym lub chorobą Kahlera. Williams w dalszym ciągu pisał, publikował i wygłaszał wykłady, ale pogarszający się stan zdrowia stopniowo wygaszał te aktywności. Przed śmiercią Williams zdążył jeszcze ukończyć ostatnią książkę oraz przygotować plan kilku kolejnych. Bernard Williams zmarł 10 czerwca 2003 roku w Rzymie w wieku 73 lat, w czasie krótkich rodzinnych wakacji. Jego ciało skremowano. Na powierników swojej spuścizny Williams wyznaczył drugą żonę, Patricię Williams, oraz zaprzyjaźnionego filozofa z młodszego pokolenia, A.W. Moore'a, obecnie profesora filozofii Uniwersytetu Oxfordzkiego.

Jakim człowiekiem był Bernard Williams? Z dostępnych wspomnień koleżanek i kolegów po fachu, artykułów prasowych i autobiograficznej książki jego pierwszej żony, Shirley Williams, wyłania się obraz wielowymiarowej osobowości i charakteru. Powszechnie podkreśla się sprawność intelektualną Williamsa, którą on sam uważał za efekt studiów klasycznych i która dobrze mu służyła w czasach dominacji paradygmatu analitycznego. Pod jej wrażeniem byli filozofowie tego kalibru co A.J. Ayer czy S. Hampshire, a G. Ryle'owi przypisuje się następującą ocenę zdolności intelektualnych Williamsa: „[Williams] rozumiał, co zamierzasz powiedzieć, lepiej niż sam to rozumiesz i widział wszystkie możliwe zarzuty przeciwko Twojej wypowiedzi, a także wszystkie możliwe odpowiedzi na te wszystkie możliwe zarzuty i to zanim skończyłeś mówić”.

Przez swoich studentów i współpracowników Williams jest wspominany dobrze. W ich opinii był życzliwym kolegą i nauczycielem, który chętnie poświęcał im czas i oferował wsparcie. W czasach studenckich pomagał nieradzącym sobie na kursach z filozofii koleżankom i kolegom, w tym swojej późniejszej, pierwszej żonie.

Wspomina się, że już sama jego obecność wyносиła dyskusje filozoficzne na wyższy poziom. Co więcej, Williams był ozdobą życia towarzyskiego w akademii, człowiekiem znanym ze swojego ciętego dowcipu, zamiłowania do plotek, zdolności do brylowania w towarzystwie i ożywiania go. Podkreśla się, że wspierał akademickie kariery kobiet i osobiście przyczynił się do umożliwienia im studiowania w ramach wcześniej zarezerwowanego dla mężczyzn Kings' College. Martha Nussbaum wspomina, że Williams był tak blisko feminizmu, jak to tylko było możliwe w przypadku mężczyzny jego czasów, który żył w elitarnym świecie anglosaskiej akademii.

Shirley Williams nie wspomina źle swojego pierwszego męża<sup>1</sup>, chociaż romans Williama z Patricią Skinner zbiegł się w czasie z chorobą i śmiercią jej matki. W swoich wspomnieniach pisze, że Williams miał czarującą osobowość i był oddanym mężem, zdolnym do poświęcania własnej kariery na rzecz kariery małżonki, i ojcem, opiekującym się ich córką z większym zaangażowaniem, niż tego wymagały ówczesne konwenanse.

Jednocześnie Shirley Williams wspomina, że jej chrześcijańska wizja świata wchodziła w konflikt z niektórymi cechami brytyjskiego filozofa. Williama drażniła pretensjonalność skrywająca niski poziom intelektualny oraz podatność na intelektualne mody, w dyskusji nie miał litości dla adwersarzy o takich cechach i używał swojego intelektu do, by tak rzec, miażdżenia przeciwników, z których pozostawały „szczątki osobowości”. Pierwsza żona Williama bierze na siebie część odpowiedzialności za fiasko ich małżeństwa. Nie powstrzymuje się jednak od uwagi, że miał on słabość do kobiet, ich zainteresowanie bardzo mu schlebiali i był daleki od roztropnego ucinania znajomości, które zagrażały stabilności małżeństwa.

Trudno przy tym uwolnić się od wrażenia, że niektóre z jego tekstów można czytać w kluczu biograficznym. Mam tutaj na myśli zwłaszcza głośny artykuł „Moral Luck” (będę do niego jeszcze wracał), w którym Williams opisuje inspirowaną losami Paula Gaugina historię twórcy, który porzuca swoje rodzinne zobowiązania, ponieważ uważa, że kolidują one z jego pragnieniem zosta-

<sup>1</sup> Jej drugim mężem był Richard Elliott Neustadt, badacz polityki z Uniwersytetu Harvarda. Byli małżeństwem od 1987 do 2003 roku, w którym Neustadt zmarł.

nia wielkim artystą. Brytyjski filozof twierdzi tam, że ewentualny sukces artystyczny hipotetycznego Gaugina może usprawiedliwić, przynajmniej z perspektywy samego malarza, podjętą przez niego decyzję o pozostawieniu rodziny. Williams był zdania, że moralność nie może obejmować wszystkich sfer życia i powinniśmy cieszyć się z faktu, że żyjemy w świecie, w którym moralność rzeczywiście ma granice. Czy nie była to próba racjonalizacji własnych życiowych wyborów?

W *Morality. An Introduction to Ethics* Williams cytuje z aprobatą słowa D.H. Lawrence'a, że powinniśmy znaleźć swój najgłębszy impuls i iść za nim (Williams, 1972/1993, s. 79). Mogłyby one być jego życiowym mottem. Gdy czytelnik poświęci chwilę na przyjrzenie się zachowanym i dostępnym publicznie jego zdjęciom i nagraniom z jego udziałem, z pewnością dostrzeże zarówno inteligencję, witalność, jak i, niekiedy, smutne, pesymistycznie spojrzenie jego oczu (zwłaszcza na zdjęciach z ostatnich lat życia). Nussbaum twierdzi, że Williams miał pesymistyczną, pozbawioną nadziei wizję ludzkiego życia, nie wierzył w możliwość zmiany świata na lepsze i drażnił go jej własny, społeczny aktywizm. Ośmiela się nawet sugerować, że rosnące zainteresowanie filozofią Nietzschego było u niego próbą racjonalizacji ciężkiej depresji lub stanu długotrwałej rozpaczki. Sprawność intelektualna, witalność i pesymizm – to połączenie cech ich autora przebija przez teksty Williama. Być może najtrafniejszym komentarzem do jego biografii są słowa tytułu jednej z książek jego ulubionego myśliciela: ludzkie, arcyłudzkie<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Nie miałem zaszczytu poznania Williama osobiście, podjąłem studia filozoficzne w dwa lata po jego śmierci. W czasie pobytu badawczego na Uniwersytecie w Tilburgu poznałem jednak ucznia Williama, Alana P. Thomasa, obecnie pracującego na Uniwersytecie w Yorku. Zamieszczoną tutaj notę biograficzną napisałem na podstawie artykułów prasowych (Jeffries, 2002; O'Grady, 2003; Lehmann-Haupt, 2003), wspomnień o Williamsie opublikowanych przez uczniów, współpracowników i redaktorów jego pośmiertnych książek (Blackburn, 2007; Burnyeat, 2006; Code, Sheffler, Stroud, 2003; Hawthorn, 2005; Nussbaum, 2003; Williams, P., 2006), dostępnych biografii (Chappell, 2018; Duignan, 2021) oraz autobiograficznej książki Shirley Williams (Williams, S., 2009). Pełne dane tych pozycji załączam do bibliografii.

## 2. Dzieła

Na dorobek filozoficzny Bernarda Williama składa się sześć zbiorów artykułów i esejów filozoficznych, jedna książka współautorska, pięć książek monograficznych oraz pewna ilość prac rozproszonych w różnych miejscach. Poniżej, z myślą o Czytelniku niezaznajomionym z twórczością brytyjskiego filozofa, przedstawiam w porządku chronologicznym krótkie streszczenia treści pierwszych dwóch grup pozycji. W przypadku książek, które stanowią zbiory artykułów opublikowanych wcześniej w czasopismach filozoficznych, niekiedy wyszczególniam najważniejsze artykuły.

### a) *Morality. An Introduction to Ethics* (Williams, 1972/1993)

Pierwsza książka Williama, którą wydano w 1972 roku. Jest to niewielkich rozmiarów (aktualne wznowienie w języku angielskim liczy 113 stron) i napisane relatywnie przystępnym językiem wprowadzenie do filozofii moralności. Nieco wbrew tytułowi książka porusza zarówno zagadnienia metaprzmiotowe, jak i przedmiotowe. W ramach pierwszej grupy problemów Williams referuje amoralizm, subiektywizm i relatywizm, różne stanowiska, które prowadzą do odrzucenia racjonalności na gruncie etyki, a następnie z nimi polemizuje. Stara się także o doprecyzowanie pojęć „dobra moralnego” i „moralności”. Opowiada się za szerokim, zdroworozsądkowym i pluralistycznym rozumieniem tych kategorii, w świetle którego obszar moralności jest wyznaczony przez nasze dążenie do pomyślnego życia oraz typowo ludzkie potrzeby i pragnienia. Druga część książki poświęcona jest wybranym teoriom etycznym. Williams omawia i krytykuje słabe punkty takich propozycji teoretycznych jak etyka eudajmonistyczna, etyka Bożych nakazów i utylitaryzm – jest to jeden z tych wątków w jego twórczości, który będzie stale powracał. Jak sugeruje sam tytuł, książka nie zawiera jeszcze wyraźnego odróżnienia etyki i filozofii moralności, kluczowego dla dojrzałej filozofii brytyjskiego autora. Książka została przetłumaczona na język polski jako *Moralność. Wprowadzenie do etyki* (Williams, 2000).



b) *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972* (Williams, 1973/1999)

Druga w porządku chronologicznym książka Williama. Jest to zbiór artykułów opublikowanych w latach 1956–1972, w którym dominują dwa tematy: problem tożsamości osobowej oraz zagadnienie trafnego rozumienia i roli racjonalności na gruncie etyki. Odnosząc się do pierwszego tematu, Williams zabiera głos w głosnej w drugiej połowie XX wieku dyskusji z zakresu filozofii umysłu. Opowiada się za tezą, że koniecznym warunkiem tożsamości osobowej jest ciągłość somatyczna, czyli posiadanie tego samego ciała w czasie. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na obecny w tym zbiorze brawurowy tekst „Sprawa Makropulosa. Refleksje nad nudą nieśmiertelności”. Williams argumentuje w nim, że rozmaite oferty życia wiecznego, które znajdziemy w religii i systemach filozoficznych, nie mogą być traktowane jako przedmiot racjonalnego pragnienia, jeśli namysł nad nimi wyjdzie od rzetelnej charakterystyki ludzkiego systemu motywacyjnego. Jest to wyraz ważnej dla brytyjskiego autora idei wierności wobec realistycznego (jego zdaniem) obrazu ludzkiego życia.

W drugiej grupie tematycznej warto wyróżnić „Ethical Consistency”, „Consistency and Realism” oraz „Morality and the Emotions”. W tych tekstach Williams przedstawia zręby swojego rozumienia racjonalności etycznej, którą postrzega jako odmienną od racjonalności teoretycznej, charakterystycznej dla ludzkiej aktywności poznawczej. W tej ostatniej ważną, o ile nie kluczową rolę odgrywają kanony logiczne, w tym norma niesprzeczności. Zasady myślenia teoretycznego wydają się jednak nie przystawać do dziedziny praktycznej, jaką jest etyka, gdyż, po pierwsze, istotnym elementem i zarazem wyrazem ludzkiego życia moralnego są emocje i uczucia, po drugie, jeśli nie będziemy starali się o wpasowanie moralności w ramy teoretyczne, to możemy dostrzec, że konflikty moralne nie wynikają z domniemanej niespójności naszej refleksji etycznej, lecz są raczej następstwem natury rzeczy. Moralność i wartości to przestrzeń konfliktu.

c) *Utilitarianism. For and Against* (Williams, Smart, 1973)

Trzecia książka w dorobku Williama to napisana razem z J.J.C. Smartem dyskusja nad utylitaryzmem. Zajmuje w niej ostre antyutilitarystyczne stanowisko: w świetle jego krytyki utylitaryzm jest zagrożeniem moralnym, ponieważ w imię zasady użyteczności i konsekwencjalistycznej metody domaga się od ludzkich jednostek poświęcenia własnej integralności, spójności życia wewnętrznego, w tym zwłaszcza wyznawanych przez siebie wartości moralnych i projektów życiowych. Williams wskazuje również na konceptualne trudności tej teorii. Do najważniejszych zalicza redukcjonistyczne założenie, że wszystkie wartości, które jesteśmy skłonni cenić, dają się sprowadzić do wartości środków do osiągnięcia stanu użyteczności, oraz nieprzystający do rzeczywistości działania model kalkulacji skutków. Williams w ostatnim zdaniu swojej części książki wyraża nadzieję, że niedługo będziemy mogli zapomnieć o utylitaryzmie.

d) *Descartes. The Project of Pure Inquiry* (Williams, 1978/2005)

Niezwykle wysoko oceniana monografia o Kartezjuszu, którą Williams pisał kilkanaście lat. Książka jest dobrym przykładem charakterystycznego dla brytyjskiego autora podejścia do historii filozofii: z jednej strony Williams unika znamiennego dla niektórych autorów analitycznych ahistoryzmu, rekonstrukcja myśli Kartezjusza jest bowiem mocno osadzona w tekstach źródłowych i kontekście historycznym, z drugiej strony celem tej rekonstrukcji nie jest wyłącznie historyczna egzegeza, lecz odniesienie historycznego materiału do współczesnej dyskusji z zakresu epistemologii, metafizyki i filozofii umysłu. Williams pyta, które elementy kartezjańskiego projektu mogą być obecnie przekonujące. Książka jest bardzo ważna z perspektywy interpretacji filozofii Williama, ponieważ można w niej znaleźć argumentację, która uzasadnia jej epistemologiczne i metafizyczne założenia, a w szczególności alektyczny, metafizyczny i naukowy realizm. Są to jednocześnie twierdzenia, które Williams interpretuje jako wartościowe elementy kartezjańskiego projektu intelektualnego.

e) *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980* (Williams, 1981)

Druga książka w karierze Williamsa będąca zbiorem esejów i artykułów. Dominują w niej teksty poświęcone filozofii praktycznej, w których pojawiają się wyraźne elementy dojrzałych poglądów Williamsa na naturę moralności. Sprzeciwia się on tutaj teoretycznej, akademickiej i filozoficznej interpretacji moralności. Argumentuje, że realna substancja życia moralnego, na którą składają się relacje międzyludzkie, uczucia, emocje, pragnienia, projekty życiowe czy charakter konkretnego podmiotu, znajdują kiepską lub wręcz deformującą reprezentację w teoretycznie zorientowanym paradygmacie filozofii moralności, który jest podłożem dominujących w anglosaskiej akademii w tej fazie aktywności intelektualnej Williamsa teorii konsekwencjalistycznych i deontologicznych. Teorie te domagają się od nas „o jedną myśl za dużo”. Oznacza to, że w następstwie interpretacji sfery moralnej przez pryzmat wymogów racjonalności poznawczej (teoretycznej), dążą do pełnego, dyskursywnego zracjonalizowania nawet najprostszyc odruchów moralnych w rodzaju chęci pomocy bliskiej osobie w sytuacji, gdy jej życie jest zagrożone („Person, Character and Morality”). Co więcej, teorie te oferują swoistą, świecką wizję zbawienia moralnego. Zdaniem Williamsa zakładają one, że moralność jest wolna od trafu i przygodności, proponują gwarancję, że postępowanie w zgodzie z ich pryncypiami prowadzi w każdej sytuacji do słusznego działania, które chroni dobro moralne („Moral Luck”). Nie jest to realistyczna propozycja. W praktyce, twierdzi Williams, nie możemy liczyć na takie gwarancje. Nasze działanie jest bowiem przygodnie uwarunkowane poprzez traf, który powoduje, że atrybucja odpowiedzialności oraz moralna ocena działania nie mogą być w pełni „obliczalny” sposób powiązane z zasadami wypracowanymi na gruncie teorii etycznych.

Warto dodatkowo zwrócić uwagę na zamieszczony w tym zbiorze artykuł „Internal and External Reasons”. Jest to jeden z najgłośniejszych i najszerzej komentowanych w drugiej połowie XX wieku artykułów z etyki, który porusza problem autorytetu i możliwości eksplanacyjnych teoretycznego namysłu moralnego i wynikającej z niego motywacji. Williams twierdzi, że zwolennicy paradygma-

tu teoretycznego w etyce przyjmują stanowisko eksternalizmu w sporze o naturę motywacji moralnej. Oznacza to, że przyjmują, iż racje działania, które są niezależne od systemu motywacyjnego i dyspozycji moralnych partykularnej osoby, mogą ją motywować do działania i zarazem je wyjaśniać. Brytyjski filozof uważa jednak, że takie rozumienie racji działania jest niespójne. W opozycji do eksternalizmu głosi stanowisko internalistyczne, w świetle którego jedynymi racjami, które mogą motywować do działania i zarazem je wyjaśniać, są racje powiązane z systemem motywacyjnym i dyspozycjami partykularnej osoby.

f) *Ethics and the Limits of Philosophy* (Williams, 1985)

Książka z 1985 roku jest prawdopodobnie najważniejszą pozycją w dorobku intelektualnym i *opus magnum* brytyjskiego filozofa. Williams przedstawia w niej swoje dojrzałe poglądy na temat moralności, racjonalności praktycznej oraz teorii etycznych i osadza je w kontekście syntezy wielu istotnych wątków z wcześniejszych prac, a w szczególności rozważań epistemologicznych i metafizycznych zamieszczonych w monografii o Kartezjuszu. Książka ta zawiera niezwykle ostrą krytykę teoretycznie rozumianej etyki.

Williams twierdzi tutaj, że jeśli za punkt wyjścia refleksji moralnej uznamy sokratejskie pytanie „Jak właściwie żyć należy?”, to w jej historii można odnaleźć dwie mocno różniące się założeniami tradycje myślenia. Pierwszą z nich Williams nazywa etyką. Jest to tradycja nawiązująca do filozofii starożytnej, w obrębie której refleksja moralna była rozumiana praktycznie, jako namysł nad tym, co może przybliżyć nas do stanu pomyślności, spełnienia jako człowieka. Jej reprezentanci zdawali sobie jednocześnie sprawę, jak dużą rolę w życiu moralnym odgrywają społeczne, wychowawcze i kulturowe uwarunkowania. Druga tradycja to filozofia moralności (ang. *morality*), które to określenie Williams precyzyjnie odnosi do krytykowanej już we wcześniejszych książkach teoretycznie i akademicko zorientowanej etyki, historycznie wywodzącej się z myśli oświeceniowej i zsekularyzowanej idei prawa boskiego. Brytyjski autor wyraźnie opowiada się za pierwszą tradycją. Poddaje gruntowanej krytyce najważniejsze teorie etyczne i metaetyczne

wyrośle z drugiego, zidentyfikowanego przez siebie paradygmatu, a więc etykę kantowską, utilitaryzm i kontraktualizm na gruncie etyki przedmiotowej, a na terenie metaetyki także poglądy G.E. Moore'a oraz preskryptywizm R.M. Hare'a. Podtrzymuje swoją wcześniejszą krytykę arystotelizmu i rozszerza ją na inne próby oparcia etyki na pojęciu ludzkiej natury, np. takie, które bazują na danych biologicznych.

Williams głosi w tej książce stanowisko antyteoretyczne. Sprzeciwiając się filozofii moralności w powyższym rozumieniu, brytyjski autor nie odrzuca jednak racjonalności w etyce, lecz stara się trafnie uchwycić jej swoistą naturę, która nie powinna być jego zdaniem utożsamiana z racjonalnością teoretyczną. Jego własne stanowisko to zniuansowane połączenie antyrealizmu, czyli tezy, że przekonania i sądy moralne nie mogą być rozumiane jako obiektywne, ze „słabym kognitywizmem”, wedle którego mogą być one jednocześnie wiedzą, ale jest to wiedza praktyczna, dotycząca funkcjonowania w konkretnym świecie społecznym i społecznie transmitowana. Książkę przenika duch sceptycyzmu wobec przydatności teoretycznej etyki w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie Sokratesa.

g) *Shame and Necessity* (Williams, 1993)

Niezwykła książka w dorobku Williamsa, w której wykorzystał wyniesiony ze studiów warsztat filologa klasycznego. Analizuje w niej spuściznę Ajsychołosa, Arystofanesa, Eurypidesa, Homera, Sofoklesa, Hezjoda, Tukidydesa, Platona i Arystotelesa i innych autorów starożytnych, starając się o rekonstrukcję starogreckiego rozumienia ludzkiego działania, w tym w szczególności takich kategorii jak podmiotowość, wybór, wolność czy odpowiedzialność za działanie. Celem książki jest skonfrontowanie tych idei z ich współczesnymi, postchrześcijańskimi odpowiednikami. W ocenie Williamsa starogreckie rozumienie działania cechuje większy realizm psychologiczny i brak kłopotliwych założeń metafizycznych w rodzaju założenia wolnej woli, która miałaby umożliwić podmiotowi moralnemu całkowitą autonomię wobec empirycznego kontekstu działania. Taka konfrontacja może jego zdaniem

uzmysłowić nam, które z naszych współczesnych pojęć utrudniają nam zrozumienie nas samych.

h) *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993* (Williams, 1995/1998)

Kolejny i ostatni wydany za jego życia zbiór artykułów Williamsa. Część pierwsza to teksty dotyczące filozofii działania, które są uzupełnieniem lub rozwinięciem idei zawartych w *Shame and Necessity*. Williams stara się w nich realizować postulat „minimalistycznej psychologii moralnej”, szuka wyjaśnienia ludzkiej podmiotowości moralnej, które będzie do pogodzenia ze światopoglądem naturalistycznym. W drugiej grupie tekstów brytyjski autor poświęca temu ostatniemu sporo uwagi. Ich wspólnym mianownikiem jest sprzeciw wobec inspirowanego badaniami ewolucyjnymi redukcyjnego wariantu światopoglądu naturalistycznego i uwypuklenie kulturowego i historycznego wymiaru bytu ludzkiego. Bez nich, twierdzi Williams, nie jesteśmy w stanie zrozumieć samych siebie. Trzecia grupa tekstów obejmuje dość szeroką gamę zagadnień etycznych i metaetycznych, m.in. relację między moralnością a obiektywną wizją świata, analizę stanowiska intuicjonizmu etycznego, problem resentymentu wobec własnego życia czy wartość tzw. argumentu z równi pochyłej. Mimo tematycznego rozrzutu wydaje się, że większość artykułów zebranych w tym tomie wyraża wspólny trend. Jest to charakterystyczny dla myśli „późnego Williamsa” historycyzm, podkreślanie znaczenia uwarunkowań historycznych, które – kształtując kulturę – ukształtowały zarazem pojęcia, którymi posługujemy się na gruncie refleksji moralnej i filozofii.

i) *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (Williams, 2002)

Ostatnia książka osobiście zredagowana przez Williamsa i wydana jeszcze przed jego śmiercią w 2003 roku. Obok *Shame and Necessity* jest to drugi dobitny dowód na nieszablony charakter dorobku filozoficznego Williamsa: z jednej strony *Truth and Truthfulness* jest wyrazem silnej inspiracji filozofią Nietzschego, z drugiej zaś strony akurat nie przez jej powszechnie kojarzone elementy, które

mocno rezonowały w filozofii XX wieku w nurcie postmodernistycznym czy u Richarda Rorty'ego.

Williams podkreśla, że Nietzsche był filozofem wrogo nastawionym do wszelkich form kłamstwa i odrzucania prawdomówności. Traktuje go jako sprzymierzeńca w sporze z myślicielami, których określa mianem nihilistów aletycznych (ang. *deniers*), a których aktywność intelektualna koncentruje się na podważaniu lub negowaniu czy to wartości prawdy, czy to jej społecznego i kulturowego znaczenia, czy to naszej zdolności do jej rozpoznania. Używa w tej dyskusji nietzscheańskich narzędzi pojęciowych. Proponuje wykorzystanie metody genealogicznej, ale nie w celu krytyki kultury i instytucji społecznych, lecz z intencją uzasadnienia ludzkich aktywności, które oparte są na lojalności wobec prawdy rozumianej jako wartość nieinstrumentalna. Twierdzi bowiem, że genealogia może nie tylko podważać, lecz także wzmacniać nasze przekonania, ukazując ich szlachetną genezę. Za pomocą częściowo fikcyjnej, a częściowo realnej historii genealogicznej stara się pokazać, że prawda jest elementarnym założeniem ludzkich praktyk komunikacyjnych i poznawczych, a społeczności kultywujące zorientowane na prawdę cnoty (trafność sądu i szczerść) tworzą po prostu lepsze warunki do życia. Williams, doświadczając choroby nowotworowej, nie był pewny, czy zdąży opublikować *Truth and Truthfulness* przed śmiercią, zakończenie książki jest w tym kontekście niezwykle wymowne. Przywołując słynne słowa Kurtza („Zgroza! Zgroza!”) z *Serca ciemności* Conrada (Conrad, 2015, s. 163), Williams wyraża wiarę, że lojalność wobec prawdy pozwoli nam w dalszym ciągu mierzyć się z dramatem ludzkiej kondycji w taki sposób, abyśmy nie stracili nadziei na dobre życie.

j) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (Williams, 2005)

Książka planowana przez brytyjskiego filozofa. Zredagowany przez G. Hawthorna i opublikowany już pośmiertnie zbiór artykułów i esejów poświęconych filozofii polityki, pochodzących głównie z ostatnich dwóch dekad życia Williamsa. Ich tematyka jest dość różnorodna. Dotyczą m.in. problemu legitymacji władzy, statusu

wartości i przekonań politycznych oraz problemu ich konfliktów, prawa do interwencji zbrojnej, zagadnienia cenzury czy paradoksów związanych z tolerancją. Analizy te spajają jednak dwa wspólne wątki, zasygnalizowane w tytule książki. Po pierwsze, Williams interpretuje sferę polityki jako przygodną, zależną od czynników historycznych i kulturowych, a w szczególności od ustanawiających konwencje ludzkich działań. Z tego powodu krytykuje aprioryczną postać filozofii polityki. W tym wypadku ma na myśli przede wszystkim tych zwolenników liberalizmu politycznego, którzy nie dostrzegają historyczno-kulturowego podłoża własnych poglądów, myślą ahistorycznie i uważają, że liberalizm jest najlepszym modelem społeczno-politycznym z perspektywy ludzkiej natury, którą rozumieją jednak w zbyt abstrakcyjny sposób, zazwyczaj akcentując znaczenie ludzkiej racjonalności lub pragnienia wolności. Po drugie, Williams jest zwolennikiem realizmu politycznego. Twierdzi, że materia polityczna rządzi się swoimi prawami i nie powinna być analizowana z perspektywy, która w punkcie wyjścia przyjmuje określone, np. liberalne, rozstrzygnięcia etyczne. Mimo tych zastrzeżeń Williams sam jest zwolennikiem liberalizmu. Sympatyzuje z liberalizmem strachu Judith Shklar, tj. stanowiskiem, wedle którego uzasadnieniem obowiązywania liberalnego reżimu politycznego jest to, że chroni on obywateli przed okrucieństwem władzy, które jest przedmiotem obawy realnych ludzi z krwi i kości. Docenia liberalizm również za to, że dzięki wpisanemu weń dążeniu do transparentności sprzyja kultywowaniu cnót zorientowanych na prawdę.

k) *The Sense of the Past: Essays on the History of Philosophy* (Williams, 2006b)

Drugi pośmiertny zbiór tekstów, częściowo jeszcze zredagowany przez samego Williama (a ostatecznie przez M. Burnyeata). Gromadzi teksty z zakresu historii filozofii i obejmuje prace poświęcone dziedzictwu myśli greckiej, Platonowi, Arystotelesowi, Kartezjuszowi, Hume'owi, Sidwickowi, Nietzschemu, Collingwoodowi i Wittgensteinowi. Williams podkreśla, że uprawia historię filozofii dla potrzeb samej filozofii. Podobnie jak w przypadku *Shame and Necessity* rekonstrukcja historyczna ma na celu wzbudzenie



we współczesnym czytelniku refleksji nad założeniami przyjmowanymi we współczesnych debatach filozoficznych poprzez ukazanie, jakiego typu głosy nie są w niej obecne. W tym zbiorze warto wyróżnić teksty o Nietzschem i esej poświęcony Collingwoodowi. Są one wyraźnym świadectwem zmian zachodzących w późnej fazie twórczości Williama, reorientacji zainteresowań w kierunku historii oraz znaczenia przygodnych procesów, które ukształtowały współczesne idee filozoficzne oraz naszą wrażliwość moralną i intelektualną.

1) *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Williams, 2006a)

Ostatni zbiór tekstów o charakterze akademickim, zredagowany przez powiernika spuścizny intelektualnej Williama – A.W. Moore’a. Są to w większości wcześniej opublikowane teksty (z wyjątkiem dwóch pozycji), które pochodzą z całego okresu twórczości Williama, lecz nie znalazły się w żadnym z wcześniejszych zbiorów. Dwie grupy tekstów są tutaj szczególnie warte uwagi. W pierwszej części książki można znaleźć kilka nieprzedrukowanych artykułów dotyczących zagadnień epistemologii i metafizyki, o których Williams pisał raczej rzadko, a których lektura pozwala lepiej zrozumieć ogólnofilozoficzne założenia jego prac poświęconych etyce. Z kolei w trzeciej części książki zamieszczone są teksty poświęcone metafizyce. Dwa z nich, esej tytułowy oraz wcześniej niepublikowany tekst „What Might Philosophy Become?”, są dość ważne, ponieważ były pisane w ostatnich latach życia Williama i są wyrażoną wprost syntezą poglądów brytyjskiego filozofa na – używając klasycznej terminologii – cel, przedmiot i metodę filozofii. Williams prezentuje w nich projekt filozofii jako dziedziny humanistycznej (alternatywnie: filozofii postanalizy). Miałyby to być rezygnująca ze scjentystycznie zorientowanej ortodoksji analitycznej, ale zarazem unikająca destabilizującego kanony racjonalności relatywizmu, historycznie doinformowana refleksja zmierzająca do rozumienia nas samych, naszego życia i rozmaitych form aktywności intelektualnej i praktycznej, które się na nie składają.

Williams był płodnym twórcą. Oprócz wymienionych wyżej prac na jego dorobek składają się także nieprzedrukowane później

artykuły z czasopism filozoficznych, zebrane w formie książkowej i wydane pośmiertnie teksty na temat opery (Williams, 2006c), wspomniany raport dotyczący pornografii i obsceny, edycja/redakcja monografii zbiorowych i tłumaczeń<sup>3</sup> oraz eseje i recenzje skierowane do szerszego grona odbiorców. Ta ostatnia grupa tekstów została zebrana i wydana w 2014 roku jako *Essays and Reviews 1959–2002* (Williams, 2014). Zbiór obejmuje napisane w ciągu ponad czterech dekad aktywności intelektualnej Williama teksty, które zostały opublikowane na łamach tak cenionych w świecie anglosaskim tytułów prasowych jak *London Review of Books*, *New York Review of Books*, *Observer*, *Spectator* czy *Times Literary Supplement*.

### 3. Znaczenie filozofii Bernarda Williama w kontekście anglosaskiej (meta)etyki XX wieku

Bernard Williams był z pewnością bardzo utalentowanym człowiekiem. W karierze akademickiej osiągnął chyba wszystko, co było możliwe do osiągnięcia, a został zapamiętany jako myśliciel, który swoimi tekstami zmieniał kształt i kierunek XX-wiecznych dyskusji filozoficznych w świecie anglosaskim. Czy jednak estyma, jaką powszechnie darzy się Williama, jest rzeczywiście uzasadniona? Czytelnik ma prawo być wstrzeźliwy wobec wymiernych (tytuły, funkcje, nagrody) i społecznych (uznanie, splendor, reputacja) owoców kariery akademickiej i stawiać na poważnie pytanie, co takiego Williams wniósł do filozofii i czy zostanie to zapamiętane w dłuższej perspektywie czasowej. Pytanie to jest z dwóch powodów zasadne. Po pierwsze, krytyczny namysł nad cudzymi stanowiskami jest elementem dominującym w twórczości Williama, być może jego osiągnięcia są więc w dużej mierze relatywne wobec partykularnych wątków anglosaskiej filozofii jego czasów. Po drugie, raczej nieliczne konstruktywne propozy-

<sup>3</sup> Kompletną listę publikacji filozoficznych Williama, przygotowaną przez A.W. Moore'a, znajdzie Czytelnik w pozycji: Williams 2006a.

cje brytyjskiego filozofa spotykały się z mocną krytyką. Można odnieść wrażenie, że podejmowane przez niego próby pogodzenia różnych i niekoniecznie spójnych trendów XX-wiecznej myśli, np. naturalizmu i relatywizmu, nie dają satysfakcjonujących rezultatów. Taką opinię wypowiadał choćby Hilary Putnam, który określał konstruktywne propozycje Williama mianem „ekspresji nastroju” i „wyrafinowanej refleksji nad konsekwencjami założenia [...], bronionej przez Williama w sposób, który rozpada się na drobne kawałki, gdy ktoś próbuje poddać go jakiegokolwiek próbie starannej analizy” (Putnam, 1992, s. 176).

Taka ocena dorobku Williama jest w moim przekonaniu krzywdząca. Owszem, moim zdaniem jego projekt ma słabe punkty i w kolejnych etapach prezentowanej tu interpretacji spróbuję to pokazać. Niemniej, uważam, że Williams był twórczym i oryginalnym, zasługującym na uwagę myślicielem. Jako część uzasadnienia tej oceny należy oczywiście potraktować całą treść niniejszej książki (w przeciwnym razie, czy warto byłoby poświęcać myśli Williama książkę?), ale drugą jego część chciałbym przedstawić na zakończenie tego rozdziału. W tym celu przywołam kontekst historyczny. Wybrane elementy projektu Williama umieszcze na tle trendów w anglosaskiej etyce i metaetyce, które dominowały w latach poprzedzających okres jego studiów, a więc w pierwszej połowie XX wieku, oraz w pierwszych dekadach jego intelektualnej aktywności. Rzecz jasna, będzie to tylko krótki i upraszczający szkic na potrzeby tego uzasadnienia. Całościowe i dogłębne przedstawienie historycznego kontekstu myśli Williama wykracza poza ramy tej książki, nie jest potrzebne ze względu na jej cel i powinno stanowić zadanie odrębnej pracy.

Główne wątki anglosaskiej etyki i metaetyki tego okresu można przedstawić, opisując przecinanie się dwóch par trendów intelektualnych. Pierwsza para trendów ma charakter metaetyczny, a jej pierwszym członem jest intuicjonizm etyczny, mający swoje korzenie w myśli tzw. brytyjskich moralistów XVII i XVIII wieku (m.in. Francis Hutcheson, Samuel Clarke i Joseph Butler) oraz w dokonaniach Henry’ego Sidgwicka (1838–1900). Stanowisko to wykrystalizowało się wraz z publikacją *Principia Ethica* George’a Edwarda Moore’a (1873–1958) w 1903 roku. Oprócz

Moore'a do grona najważniejszych przedstawicieli intuicjonizmu etycznego należy zaliczyć Harolda Arthura Pricharda (1871–1947), Charliego Dunbara Broada (1887–1971) i Williama Davida Rossa (1877–1971). Pomimo różnic w zapatrywaniu na szczegółowe kwestie, myśliciele ci akceptowali pewien *corpus* poglądów na naturę etyki. Opowiadali się za realizmem i kognitywizmem etycznym, w świetle których w dziedzinie moralności istnieją fakty, z którymi mogą korespondować nasze przekonania i sądy moralne. Etyka była więc według nich dziedziną poznania. Poznanie to miało mieć przynajmniej częściowo charakter aprioryczny i miało odbywać się na drodze niedyskursywnego, niezwiązanego z rozumowaniem i argumentacją, intelektualnego wglądu w prawdziwość niektórych sądów moralnych, np. „nie wolno krzywdzić niewinnego dziecka”. Intuicjoniści etyczni byli przy tym antynaturalistami. Twierdzili, że kategorie moralne nie dają się utożsamiać z kategoriami naturalnymi, w rodzaju przyjemności czy szczęścia, których treść może być zoperacjonalizowana na gruncie nauk empirycznych. Twierdzenie to wspierała słynna argumentacja Moore'a. Jego zdaniem w stosunku do każdej propozycji sprowadzenia kategorii moralnej do kategorii naturalnej można przeprowadzić tzw. test otwartego pytania – pytać przykładowo, czy aby na pewno to, co przyjemne, jest zawsze dobre. Zasadność takiego pytania wskazywać ma na brak tożsamości oby typów kategorii (Moore, 1903/2004, s. 12–17; Dancy, 2013, s. 737–740; Miller, 2003, s. 10–25; Szutta, A., 2018, s. 29–68).

Intuicjonizm etyczny wzbudził zrozumiałą reakcję krytyczną u filozofów o pozytywistycznych sympatiach. Jeśli bowiem przyjąłbyśmy główne twierdzenia intuicjonizmu, to pomijając nawet problem ich uzasadnienia i spójności<sup>4</sup>, otrzymamy dość kłopotliwą wizję świata, gdzie istnieją fakty moralne o zagadkowej naturze, a zdolność do ich poznania różni się znacząco od paradygmatycznego przypadku zdolności poznawczych, jakim są ludzkie zmysły. Dlatego filozofowie tacy jak Alfred Julius Ayer (1910–1989) czy Charles Stevenson (1908–1979) w opozycji do intuicjonistów

<sup>4</sup> Klasyczne argumenty przeciwko intuicjonizmowi etycznemu przedstawia Artur Szutta (2018, s. 69–72).

głosili antyrealizm i antykognitywizm etyczny. Twierdzili, że języka moralnego nie powinno się interpretować jako języka o domniemanych faktach moralnych, gdyż przyjmowanie istnienia takich faktów jest dalece problematyczne, lecz raczej jako językową formę ekspresji postaw lub uczuć, które żyjemy wobec określonych działań. Ich stanowisko, które określa się jako emotywizm, samo nie było jednak pozbawione problemów. Było ono oparte na kłopotliwych, pozytywistycznych założeniach i miało tę przykrą konsekwencję (przynajmniej dla tych, którzy chcieliby myśleć inaczej), że jego przyjęcie prowadziło do zdyskredytowania etyki rozumianej jako racjonalny namysł nad moralnością (Ayer, 1952, s. 102–114; Stevenson, 1945, s. 81–84; Dancy, 2013, s. 741–742; Miller, 2003, s. 26–51). Działalność obu grup spowodowała, że punkt ciężkości dyskusji w pierwszej połowie XX wieku przesunął się na poziom metaprzedmiotowy. Zainteresowanie filozofów skupiło się na pytaniach o specyfikę języka moralnego i naturę praktyk moralnych za cenę poświęcenia mniejszej uwagi problemom związanym z oceną moralną konkretnych typów działań, ponieważ, jak widzieliśmy, w dyskusji uczestniczyły stanowiska, których zwolennicy przeczyli, że taka ocena w ogóle może być na gruncie etyki wypracowana.

Ta zmiana nie wykluczyła jednak całkowicie rozważań normatywnych i były one obiektem sporu już w grupie intuicjonistów etycznych. W tym obszarze rdzeń dyskusji dotyczył sporu pomiędzy zwolennikami etyki deontologicznej, którzy postulowali istnienie różnych form systemu obowiązków moralnych, mających kierować naszym działaniem, nawet jeśli działanie w zgodzie z obowiązkiem prowadziło do tak czy inaczej pojmowanych niekorzystnych skutków, a zwolennikami konsekwencjalizmu, którzy twierdzili z kolei, że moralna wartość działania jest relatywna wobec jego skutków, tj. wartościowych stanów rzeczy, które działanie to wywołuje w świecie. Konsekwencjaliści byli najczęściej jednocześnie zwolennikami utylitaryzmu. Do zwolenników konsekwencjalizmu można zaliczyć samego Moore'a, który głosił tzw. utylitaryzm idealny, J.J.C. Smarta (1920–2012) oraz modyfikującego utylitaryzm do postaci utylitaryzmu reguł Richarda Brandta (1910–1987). Z kolei etykę deontologiczną reprezentowali intuicjoniści etyczni – Prichard,

Broad i Ross. Ważną koncepcją autorstwa ostatniego z tych myślicieli była pluralistyczna etyka obowiązków *prima facie*, w świetle której istnieje pewien zestaw podstawowych obligacji moralnych, np. sprawiedliwości czy dobroczynności, z których nie wszystkie muszą obowiązywać w kontekście konkretnego działania. Pluralizm Rossa był próbą zaradzenia trudnościom, na które natrafiała absolutystycznie rozumiana deontologiczna etyka Kanta. Wspólnym założeniem obu kierunków myślenia było to, że refleksja etyczna może doprowadzić do rozpoznania obiektywnie rozumianych racji działania, czyli racji, które są neutralne ze względu na specyficzne uposażenie konkretnego podmiotu działającego (Brandt, 1968, s. 143–186; Ross, 1930/2002, s. 1–47; Williams, Smart, 1973, s. 3–73; Driver, 2013, s. 755–757, 763–767). Dokonania Richarda Mervyna Hare’a (1919–2002), tutora Williama z czasu studiów, można interpretować jako próbę pogodzenia obu par trendów, kognitywizmu i antykognitywizmu z jednej strony, konsekwencjalizmu i deontologii z drugiej. Zaproponowane przez niego stanowisko, uniwersalny preskryptywizm, było co prawda formą antykognitywizmu, lecz zarazem Hare twierdził, że język moralności jest czymś więcej niż narzędziem ekspresji emocji. Według Hare’a wypowiedzi moralne mają charakter nakazów (preskrypcji). Od innych nakazów różnią się swoim uniwersalnym charakterem. Wypowiadać sąd moralny dotyczący pewnego działania w określonym kontekście oznacza w świetle tego stanowiska *ceteris paribus* rekomendowanie takiego działania wszystkim innym podmiotom. Język moralny ma więc pewną obiektywną treść i funkcje, które mogą być poddane racjonalnej analizie. Hare starał się połączyć wszystkie cztery kierunki myślenia w ramach swojej wyrafinowanej koncepcji dwóch poziomów myślenia moralnego, twierdził, że w większości sytuacji możemy i powinniśmy podejmować działania zgodne z naszymi intuicjami moralnymi. Te ostatnie należy jednak kontrolować z perspektywy krytycznej refleksji. Na płaszczyźnie krytycznej, rozumianej jako przestrzeń bezstronnej, nieuprzedzonej, retrospektywnej lub podejmowanej na chłodno refleksji, możemy dostrzec, że charakter uniwersalnych preskrypcji mają normy podpadające pod złotą regułę, którą można pogodzić zarówno z utylitarystyczną zasadą użyteczności, jak i z kantowskim imperatywem kategorycz-

nym (Hare, 1991, s. 451–463; Hare, 2001, s. 11–163; Dancy, 2013, s. 743–745; Driver, 2013, s. 757–757).

*Teoria sprawiedliwości* (1971) Johna Rawlsa (1921–2002) była niezwykle wpływową pracą z filozofii politycznej, mającą przełożenie na przywoływane dyskusje. Głównym celem tej książki było przedstawienie uzasadnienia dla egalitarnego, liberalnego, opartego na racjonalności i wolności obywateli modelu państwa, rządzącego się zasadami sprawiedliwości rozumianej jako ich równość i wsparcie dla najgorzej usytuowanych. Rozważania Rawlsa nie odbywały się w próżni. Miał on na myśli państwo, w którym żyje współczesne, pluralistyczne społeczeństwo, tworzone przez różnorodne grupy wyznające odmienne przekonania moralne, religijne i światopoglądowe. Uzasadnienie to odwoływało się m.in. do koncepcji stanu natury. Rawls dowodził, że gdyby każdy z obywateli, nieświadomy swojej przyszłej pozycji w społeczeństwie (zasłona niewiedzy), miał wybierać, wedle jakich zasad ma być urządzone państwo, opowiedziałby się za zaproponowanym przez niego modelem, kierując się własnym racjonalnym interesem, wszak sam mógłby znaleźć się w grupie najgorzej usytuowanych. W sensie metaetycznym Rawls proponował więc konstruktywizm, ponieważ reguły moralne miały być tutaj wypracowane przez rozum praktyczny. Autor *Teorii sprawiedliwości* był przeciwnikiem utylitaryzmu, ale nie był bezkrytycznym zwolennikiem myślenia w kategoriach deontologicznych. Uważał, że w stosunku do naszych przekonań moralnych powinniśmy stosować zasadę szerokiej, refleksyjnej równowagi, tj. modyfikować zarówno intuicyjne przekonania, jak i wypracowane racjonalnie zasady moralne, celem osiągnięcia spójności jednego i drugiego poziomu refleksji etycznej (Rawls, 1994, s. 12–264; Dancy, 2013, s. 750–751; Driver, 2013, s. 760–761; Kymlicka, 1998, s. 62–109).

Na zakończenie tego szkicu warto jeszcze wspomnieć o głośnym artykule Gertrude E.M. Anscombe (1919–2001) „Modern Moral Philosophy” (1958). Autorka formułuje w nim niezwykle surową krytykę niemalże całej nowożytnej i współczesnej filozofii moralności, poczynając od Hume’a i Kanta, a kończąc na części z wymienionych wyżej myślicieli. Rdzeń jej zarzutów dotyczy przyjmowanych w ramach tej tradycji założeń. W opinii Anscombe pojęcia filozofii

moralności, takie jak „moralny obowiązek” czy „powinność moralna”, pochodzą źródłowo z chrześcijańskiej koncepcji boskiego prawa, a w toku historii etyki odrzucono ich metafizyczne i religijne ramy, co spowodowało, że przestały być zrozumiałe, tak jak np. pojęcie prawa moralnego nie ma sensu bez odniesienia do idei prawodawcy i egzekutora praw. Ponieważ pojęcia te zachowały zarazem dawną siłę retoryczną i perswazyjną, posługiwanie się nimi wprowadza do filozofii moralności zamęt konceptualny. Anscombe postuluje, że dalsze badania w tej dziedzinie należy poprzedzić poszukiwaniami realistycznego rozumienia podmiotu moralności i jego działania, realistycznej psychologii moralnej na wzór tej, którą wydawał się przyjmować Arystoteles. Z tego powodu jej tekst uznawany jest za prekursorski dla współczesnej etyki cnót (Anscombe, 1958, s. 1–19; Szutta, N., 2017, s. 29–32).

Jak na tym tle prezentują się dokonania bohatera tej książki? Jak starałem się pokazać, filozofia moralna przed Williamsem koncentrowała się na sporach metaetycznych, które dotyczyły problemu interpretacji natury dyskursu i praktyk moralnych, oraz na sporach pomiędzy głównymi typami teorii etycznych, czyli konsekwencjalizmem i deontologią (etyka cnót stała się poważną alternatywą dla tych teorii dopiero w późniejszych dekadach). Dorobek brytyjskiego filozofa ma realne znaczenie, ponieważ udało mu się wpłynąć na trajektorię rozwoju współczesnej etyki. Można powiedzieć, że „sprowadził etykę z powrotem na Ziemię”, przez co rozumiem fakt, że etyka pod wpływem Williama stała się o wiele bardziej realistyczna i krytyczna wobec własnych założeń.

Wpływ Williama na współczesną etykę dotyczy co najmniej pięciu obszarów. Po pierwsze, brytyjski filozof, w nawiązaniu do myśli Anscombe, przeprowadził wielowymiarową i traktowaną bardzo poważnie krytykę głównych teorii etycznych i metaetycznych, a dyskusja ze sformułowaną przez niego argumentacją jest obecnie punktem wyjścia dla prób ich rehabilitacji czy obrony. Należy podkreślić, że krytyka ta dotyczyła także teorii metaetycznych. Williams atakował takie stanowiska jak emotywizm czy preskrytywizm, wskazując na to, że nie są one wiarygodnymi interpretacjami ani języka moralnego, ani doświadczenia moralnego wyrażanego w tym języku. Krytyczne nastawienie Williama do dominacji metaetyki



nad etyką przedmiotową było ważnym elementem procesu powrotu zagadnień tej ostatniej do łask filozofów analitycznych. Po drugie, Williams dał przekonującą wykładnię przyczyn, z powodu których nowożytnie i współczesne teorie etyczne mają swoje wady. Twierdził, że reprezentują one jeden paradygmat badawczy, który określał jako filozofia moralności (ang. *morality*), będący nieudanym połączeniem wymagań oświeceniowego racjonalizmu, teoretycznego namysłu nad ludzkim działaniem i zsekularyzowanej wersji chrześcijańskiej wrażliwości moralnej, w ramach którego starano się o poddanie materii moralnej wymogom dyskursywnie rozumianej racjonalności teoretycznej. W związku z tym, po trzecie, Williams opracował zręby konkurencyjnego podejścia, które nazywał po prostu etyką. Rozumiał przez to podejście antyteoretyczne, programowo rezygnujące z ambicji sformułowania teorii etycznej i zamiast tego dążące do psychologicznie realistycznego, nieredukcyjnego i zgodnego z naturalizmem metodologicznym uchwycenia złożonego charakteru ludzkiego życia moralnego, na które jego zdaniem ma wpływ wiele przygodnych czynników, takich jak wychowanie, zanurzenie w konkretnym żywiole kulturowym, emocje, uczucia, pragnienia, relacje z innymi ludźmi czy wreszcie zwyczajny traf.

Williams był twórczym myślicielem, jeśli chodzi o materiały wykorzystywane do opracowania konkurencyjnego wobec filozofii moralności paradygmatu refleksji moralnej. Alternatywy dla postchrześcijańskiego i postoświeceniowego systemu pojęć szukał Williams w dziedzictwie starożytności, a w pierwszej kolejności miał tu na uwadze przedsokratejską tradycję literacką, myśl autorów tragedii i poetów. Twierdził, że możemy tam znaleźć o wiele bardziej realistyczny obraz ludzkiego działania i psychiki niż ten, który przyjmują zwolennicy filozofii moralności, obraz czuły na tragiczny charakter ludzkiego życia. W tym sensie, po czwarte, Williams przyczynił się zarówno do pogłębienia studiów nad historią etyki, jak i do ukonstytuowania się ważnego dla współczesnej etyki zainteresowania literaturą rozumianą jako wartościowe, bardziej wartościowe od czysto technicznych analiz filozoficznych, narzędzie komunikacji doświadczenia moralnego. Warty podkreślenia elementem dokonanej przez Williama zwrotu ku historii był antyrelatywizm. Krytykując współczesnych sobie myślicieli, m.in.

zwolenników liberalizmu Johna Rawlsa, za ignorowanie historycznych uwarunkowań idei etycznych, zachowywał na polu metafizyki i epistemologii szeroko rozumiany realizm, nie idąc utartą przez wielu zwolenników historycyzmu ścieżką.

Zainteresowanie dziedzictwem starożytności łączyło się z kolejnym ważnym elementem oddziaływania Williama na współczesną etykę. Występując w opozycji do nowożytnej i współczesnej etyki, skoncentrowanej na próbach odkrycia czy ustalenia obiektywnie rozumianych reguł moralnych, brytyjski filozof głosił i uzasadniał potrzebę powrotu do historycznie wcześniejszego, starożytnego rozumienia refleksji etycznej, zgodnie z którym miała ona poszukiwać odpowiedzi na pytanie „jak należy żyć?”. Pytanie to Williams stawiał w perspektywie wyżej wspomnianego odniesienia do realnego doświadczenia moralnego ludzi z krwi i kości. Jak sam podkreślał, jednym z głównych motywów jego aktywności filozoficznej było zainteresowanie ludzkim dążeniem do autentyczności i – mimo zasadniczo pesymistycznego spojrzenia na ludzką kondycję – Williams nie ustawał w wyrażaniu nadziei, że możemy mieć w głębokim sensie spełnione, wartościowe życie. Z tego powodu, po piąte, Williams jest doceniany jako myśliciel, który przywrócił współczesnej etyce wymiar egzystencjalny.

Biorąc to wszystko pod uwagę, trudno bronić poglądu, że wpływ Williama na współczesną etykę został przeszacowany. Przeciwnie, pod wpływem Williama współczesne dyskusje etyczne wyglądają odmiennie, pojawiło się w nich wiele wątków zainicjowanych przez jego teksty, a pozostałe tematy debaty przybrały kierunek, o który się dopominał.

## Rozdział II

# WOKÓŁ ABSOLUTNEGO POJĘCIA ŚWIATA

1. Absolutne pojęcie świata. 1.1. Przekonania i wiedza. 1.2. Świat w ode-  
rwanu od perspektyw. 2. Błędne reakcje. 2.1. Scjentyzm. 2.2. Pragma-  
tyzm. 3. Realizm naukowy. 3.1. Argument z konwergencji. 3.2. Argument  
z teorii błędu. 4. Nieredukcyjny naturalizm. 4.1. Krytyka chrześcijańskie-  
go teizmu. 4.2. Naturalizm metodologiczny, naturalizm metafizyczny.  
5. Architektura świata lokalnego. 5.1. Antropologiczny kontyngentyzm.  
5.2. Poziomy kontyngencji i traf antropologiczny. 6. Podsumowanie:  
realizm a relatywizm.



# 1. Absolutne pojęcie świata

## 1.1. Przekonania i wiedza

Refleksja nad podstawowymi kategoriami epistemologii niemalże spina kłamrą twórczość Williamsa. Pojęcia kluczowe dla tej dziedziny, a zarazem kluczowe dla węzłowych punktów filozoficznego projektu brytyjskiego myśliciela, są przedmiotem analiz w jednej z pierwszych jego książek, poświęconej Kartezjuszowi *Descartes: The Project of Pure Inquiry* z 1978 roku, oraz ostatniej, wydanej niedługo przed śmiercią *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* z 2002 roku. Pierwsza z tych pozycji zarysowuje stanowisko uzupełniane w późniejszych pracach. Co ciekawe, chociaż ów szkic Williams sporządza w kontekście egzegezy filozofii Kartezjusza, a więc siłą rzeczy w odniesieniu do wysoce abstrakcyjnych i odległych od ludzkiej codzienności klasycznych problemów tej dziedziny, takich jak zagadnienia sceptycyzmu czy kryteriów wiedzy, to zawiera on już ważną dla Williamsa ideę zderzenia perspektywy teoretycznie zorientowanej filozofii z bliższą mu perspektywą refleksji skoncentrowanej na poznaniu potocznym, perspektywą opartą na „naszym zwyczajnym zainteresowaniu ludzką wiedzą” (Williams, 2006a, s. 56).

Autor *Ethics and The Limits of Philosophy* podkreśla różnicę między obiema perspektywami. Teoretycznie zorientowana epistemologia wpisuje się w założenia projektu kartezjańskiego, jest „czystym badaniem”, rozumianym jako maksymalistyczna analiza głównych kategorii poznawczych, np. wiedzy i prawdy, łącząca się z próbą obrony naszych poznawczych roszczeń przed zarzutami sceptyków lub odrzuceniem tych roszczeń, jeśli uznamy siłę tych zarzutów. Z ambicji teoretycznych wynikają szczególne zainteresowania epistemologów. Analizują oni nasze poznanie wyłącznie w kontekście wartości epistemicznych, koncentrują się na niecodziennych przykładach i radykalnych hipotezach w rodzaju kartezjańskiej hipotezy złego demona, a nasze pretensje do poznania i wiedzy weryfikują „z pozycji egzaminatora”, który nastawiony jest na ewaluację poprawności przedstawionego uza-

sadnienia tych pretensji (Williams, 1978/2005, s. 18–54; Williams, 2006a, s. 48–50)<sup>1</sup>.

Williams podkreśla, że Kartezjusz sam był świadomy niecodziennego charakteru swojego intelektualnego przedsięwzięcia. W *Rozprawie o metodzie* pisał przecież, że poszukiwanie niepowątpiewalnego fundamentu, który umożliwiłby uniknięcie poznawczych błędów oraz uzasadnienie ludzkich roszczeń do poznania i wiedzy, wymagało zawieszenia pozostałych aktywności, taktycznego wyolbrzymienia zagrożenia ze strony argumentacji sceptyków, wzięcia w nawias wszystkich żywnionych przekonań, a cały projekt motywowało krytyczne i refleksyjne spojrzenie na całokształt ówczesnej wiedzy, odebraną edukację i własne doświadczenie życiowe (Kartezjusz, 2004, s. 5–25). Brytyjski filozof był przy tym zdania, że projekt Kartezjusza, niezależnie od swojego powodzenia, pozwala wydobyć cenne intuicje związane z naszym poznaniem<sup>2</sup>, do czego niebawem wrócę. Nie zmienia to jednak faktu, że podmiot kartezjańskich medytacji znajduje się w sytuacji dalece odmiennej od sytuacji normalnego ludzkiego podmiotu poznawczego, który albo nie potrzebuje poświęcać całej swojej uwagi „czystemu badaniu”, albo z powodu braku zasobów niezwykle rzadko może to uczynić (Williams, 1978/2005, s. 31–32), albo też zwyczajnie nie jest nim zainteresowany.

Williams na polu epistemologii proponuje odmienną od kartezjańskiej strategię, którą można określić jako oddolną. Chodzi mianowicie o to, aby w punkcie wyjścia analizy skupić się na potocznych, paradygmatycznych i niekontrowersyjnych sytuacjach, w których jesteśmy skłonni przypisać pewnemu podmiotowi wiedzę o świecie, a następnie spróbować wydobyć warunki, których spełnienie umożliwiło tak rozumianą atrybucję. Pozwoli to na uniknięcie ryzyka deformacji naszego rozumienia kategorii poznaw-

<sup>1</sup> Przy czym w ostatnich dekadach można zaobserwować próby porzucenia tych aspiracji i bardziej minimalistyczne rozumienie epistemologii, która miałaby zrezygnować ze stawiania swoich tradycyjnych pytań, być przynajmniej częściowo zastąpiona przez psychologię poznawczą oraz neuronauki i koncentrować się teraz na partykularnych zagadnieniach generowanych w obszarze metodologii nauk empirycznych (Judycki, 2007, s. 71–81).

<sup>2</sup> Williams krytycznie oceniał główne kroki rozumowania Kartezjusza i korespondujące z nimi tezy. Zobacz zwłaszcza rozdział 3, 4 i 5 wspomnianej pozycji (Williams, 1978/2005, s. 57–147).

czych, które pojawia się na skutek przyjęcia obciążonej określonymi założeniami perspektywy teoretycznie zorientowanej epistemologii (Williams, 1978/2005, s. 27–28, 53–54; Williams, 2006a, s. 47–56). Williams analizuje pojęcie wiedzy w relacji do dwóch innych pojęć, tj. pojęcia prawdy i pojęcia przekonania, ponieważ ta para pojęć poprzedza pojęcie wiedzy zarówno w rozumowaniu brytyjskiego filozofa, jak i w porządku przedmiotowym (wiedza jest definiowana przez pojęcia prawdy i przekonania, a nie odwrotnie).

Wobec zagadnienia prawdy brytyjski autor zajmował stanowisko, które określał jako minimalizm. Z jednej strony uważał, że semantyczna definicja prawdy Alfreda Tarskiego<sup>3</sup> trafnie wyraża podstawowe intuicje dotyczące rozumienia i uzusu tego pojęcia, które powinny być respektowane przez każdą formę teoretycznego namysłu nad prawdą (Williams, 1995, s. 227–228; Williams, 2002, s. 63–66). Był przy tym realistą aletycznym. Wbrew filozofom, których uznawał za nihilistów aletycznych<sup>4</sup>, zwolenników tezy, że pojęcie prawdy jest nam niepotrzebne i jest wysoce wątpliwe, czy mamy odpowiednie racje, aby uznać jakąkolwiek treść propozycjonalną za prawdę (Williams, 2002, s. 5), twierdził, że prawda istnieje, dotyczy faktów i jest dla nas dostępna. Argumentował m.in., że jest wiele prostych prawd (np.: „Piszący te słowa przebywa obecnie w województwie pomorskim”), a odniesienie do prawdy jest koniecznym elementem akwizycji i stosowania języka oraz ludzkiej kooperacji (Williams, 2002, s. 1–19, 41–148; Buczyńska-Garewicz, 2003, s. 13–20). Z drugiej strony, nawiązując do Donalda Davidsona, twierdził, że:

powinniśmy sprzeciwiać się wszelkim żądaniom formułowania definicji prawdy, głównie dlatego, że prawda należy do gałęzi powiązanych pojęć, takich jak znaczenie, referencja, przekonanie i tak dalej, a lepiej spożytkujemy czas, eksplorując relacje pomiędzy tymi pojęciami niż

<sup>3</sup> Na ten temat pisał Nowaczyk (1998, s. 5–30).

<sup>4</sup> W tłumaczeniu określenia *deniers* idę za sugestią H. Buczyńskiej-Garewicz (2003, s. 10), dodając wszakże przymiotnik „aletyczny” dla odróżnienia od nihilizmu moralnego, czyli stanowiska metaaletycznego, i bardziej potocznego użycia słowa nihilizm, odnoszącego się do deprecjonowania i odrzucania wartości społecznych i moralnych.

próbując potraktować jedno lub kilka z nich jako pierwotne wobec pozostałych. Uważam też, że jeśli którekolwiek z tych pojęć ma prawo być uznane za bardziej pierwotne i zrozumiałe od pozostałych, to prawdopodobnie będzie to właśnie prawda. (Williams, 2002, s. 63)<sup>5</sup>

Dodał, że skoro na ujęcie Tarskiego powoływali się zwolennicy konkurencyjnych teorii prawdy, to prawdopodobnie nie wspiera ono żadnej z nich. Williams chciał przez to powiedzieć, że pojęcie prawdy jest pojęciem pierwotnym, transhistorycznym i transkulturowym (Williams, 2002, s. 61–62), które nie może być zdefiniowane przez odniesienie do bardziej bazowej kategorii, a prawidłowym podejściem badawczym jest analiza relacji, w jakie wchodzi to pojęcie, a nie próby sformułowania teorii prawdy. W szczególności chodzi o relację między pojęciem prawdy a konkretną dziedziną przedmiotową, w której się ono pojawia. Jeśli weźmiemy pod uwagę „fakty powierzchni” pojawiające się np. w dziedzinie poznania naukowego czy etyki, to nasza uwaga badawcza powinna koncentrować się na pytaniu, jaką rolę odgrywa to pojęcie oraz reprezentowana przez nie wartość w organizacji tej konkretnej formy naszej aktywności (Williams, 1995, s. 227–228).

<sup>5</sup> W książce wykorzystuję głównie własne tłumaczenia, ponieważ większość tekstów Williama, w tym kluczowa dla zrozumienia jego poglądów książka *Ethics and the Limits of Philosophy* (Williams, 1985), nie została przetłumaczona na język polski. Artykuły „Filozofia jako dyscyplina humanistyczna” oraz „Racje wewnętrzne i zewnętrzne” przywołuję za opublikowanymi tłumaczeniami (Williams, 2017; Williams, 2019). Eseje, które znalazły się w wydanym po polsku zbiorze (Williams, 1999a), przywołuję i samodzielnie tłumaczę, korzystając z tekstu oryginalnego (w przedrukach, które znalazły się w kilku tomach esejów zebranych). Ich opublikowany przekład uważam za niezbyt szczęśliwy i mocno utrudniający zrozumienie argumentacji brytyjskiego autora. Między innymi dlatego, że autorzy tłumaczeń mechanicznie przekładają zaimki *this* oraz *that* (jako „to”, „ten”, „tamten” itd.), których Williams, co typowe dla języka angielskiego, używa nagminnie. Jeśli jednak w kilku kolejnych zdaniach/akapitach odniesienie tych zaimków jest różne, a ich tłumaczenie niezróżnicowane, to tekst staje się trudny lub wprost niemożliwy do zrozumienia. Nie korzystam też z polskiego tłumaczenia *Morality. An Introduction to Ethics* (Williams, 2000), preferując oryginał (Williams, 1972/1993). Dane wszystkich tych pozycji znajdują się w bibliografii. Ułatwiający zrozumienie cytatów dodatki i wtrącenia od siebie wyróżniam nawiasem kwadratowym [], wszystkie inne podkreślenia pochodzą od Williama.



Przejdźmy teraz do przekonania: w języku polskim słowo „przekonanie”, podobnie jak w języku angielskim (ang. *belief*), cechuje dwuznaczność. Możemy bowiem użyć go jako potocznego odpowiednika terminów takich jak „sąd” czy „twierdzenie”, mając na myśli zdanie w sensie logicznym, czyli wyrażenie językowe, które ma wartość logiczną prawdy bądź fałszu. W takim znaczeniu słowo to pojawia się np. w wypowiedzi: „Chciałbym odkryć, co stoi za przekonaniem, że Ziemia jest płaska”. Możemy również użyć go, mając na myśli tzw. sąd w sensie psychologicznym. W tym drugim znaczeniu słowo to będzie oznaczało stan mentalny, który polega na uznawaniu przez podmiot pewnej treści propozycjonalnej za prawdę, czyli czyjeś przeświadczenie, że pewien sąd w sensie logicznym jest prawdziwy, tak jak w wyrażeniu „Jestem przekonany, że Polacy i Litwini zwyciężyli pod Grunwaldem” (Williams, 1973/1999, s. 136–137). Williams koncentruje się na tym drugim znaczeniu.

Według Williamsa odniesienie do prawdy jest konstytutywną cechą przekonania rozumianych jako stany mentalne, a cecha ta pozwala odróżnić je od innych stanów mentalnych, na przykład dyspozycji czy nawyków, które nie wchodzą w taką relację i z natury rzeczy nie mogą być kwalifikowane jako prawdziwe bądź fałszywe. Wyrażenie w rodzaju „Mój nawyk codziennego czytania jest prawdziwy”, które sugerowałoby taką kwalifikację, jest po prostu bezsensowne (Williams, 1973/1999, s. 137). W przeciwieństwie do dyspozycji i nawyków przekonania „celują w prawdę, oczekuje się, że będą prawdziwe, podpadają pod normy prawdy” (Williams, 2002, s. 67), a świadomość fałszu przekonania jest w stosunku do niego fundamentalnym zarzutem:

Prawdę mówiąc, w przypadku przekonania jest to r o z s t r z y g a j ą c y zarzut, w takim sensie, że jeśli ktoś, kto żywi pewne przekonanie, akceptuje taki zarzut, to z tego powodu powinien je porzucić, ewentualnie wycofa się ono do podświadomości: jeśli ktoś dostrzeże, że treść jego przekonania jest fałszem, to porzuca swoją wiarę w nią jedynie z tego powodu. (Williams, 2002, s. 67)<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Williams odnotowuje i poddaje analizie jeszcze wiele innych własności przekonania, głównie o relacyjnym charakterze: (1) relację do sądów w sensie logicznym,

Istnienie tak silnej relacji między przekonaniem a prawdą nie jest trudno wyjaśnić. Każdy z nas żywi ogromną liczbę przekonań, z których miazdząca większość nie jest aktualnie przedmiotem świadomego namysłu, a pochodzą one z rozmaitych, racjonalnych (wiarygodnych) i pozaracjonalnych (niewiarygodnych) źródeł: wychowania, kultury, autorytetu, grupy społecznej, emocji, pozapoznawczych mechanizmów psychicznych, dyskursywnego myślenia czy codziennej poznawczej interakcji ze światem. Przekonania budują naszą mentalną reprezentację świata (światopogląd), za pomocą której orientujemy się w nim. Presja na ich prawdziwość pojawia się, ponieważ od posiadania dostatecznie trafnego, adekwatnego w stosunku do rzeczywistości systemu reprezentacji zależy możliwość zaspokojenia podstawowych i bardziej złożonych potrzeb biologicznych i psychicznych charakterystycznych dla członków naszego gatunku, a więc zależy nie tylko moje przetrwanie, lecz także mój dobrostan.

Jesteśmy więc w naturalny sposób zainteresowani prawdziwością naszych przekonań, jesteśmy, by użyć sformułowania Williamsa, przynajmniej „minimalnie ambitnymi badaczami” (Williams, 1978/2005, s. 24). Pytanie, które w tym kontekście formułuje brytyjski filozof, brzmi tak: czy oznacza to, że powinniśmy też być zainteresowani wiedzą, innymi słowy, czy zrozumiałe dążenie do posiadania prawdziwych przekonań płynnie prowadzi do poszukiwania wiedzy? Odpowiedź Williamsa jest twierdząca i na jej poparcie przedstawia on następujące rozumowanie. Wyobraźmy sobie takiego minimalnie ambitnego badacza (MAB) zainteresowanego prawdziwością swoich przekonań, ale nieposiadającego rozbudowanej motywacji poznawczej ani nawet szczególnie refleksyjnego spojrzenia na własne przekonania. Jedyne, do czego dąży MAB, to

---

(2) relację do stwierdzeń (językowego wyrazu przekonań) i postawy szczerości, (3) relację do uzasadnienia, (4) relację do woli, (5) relację między źródłem a uzasadnieniem przekonania, (6) wyjaśniającą funkcję przekonań, (7) problem istnienia przekonań u zwierząt i SI, (8) problem samozakłamania, myślenia życzeniowego i innych irracjonalnych mechanizmów wpływających na przekonania. Tutaj pomijam większość tych zagadnień ze względu na brak bezpośredniego związku z rekonstruowanymi tezami (Williams, 1973/1999, s. 136–151; Williams, 2002, s. 79–83).

prawdziwa odpowiedź na interesujące go proste pytania rozpoczynające się od partykuł „czy”, „gdzie”, „kiedy”, np. „czy to zwierzę jest drapieżnikiem?”. Jak się wydaje, MAB pragnie przynajmniej tyle, aby znaleźć się w korespondującym z faktami stanie mentalnym, tzn. przyjąć przekonanie, że  $p$ , jeśli  $p$  jest prawdą, bądź przyjąć przekonanie  $\sim p$ , jeśli  $p$  jest fałszem (drugi człon alternatywy, idąc za Williamsem, pominę dla prostoty). Rzecz jasna, znalezienie się w takim stanie wymaga celowej aktywności, MAB jest przecież badaczem „w świecie pozbawionym magii” (Williams, 1978/2005, s. 25), a więc nie siedzi z założonymi rękami. W jaki sposób MAB powinien pokierować swoim wysiłkiem poznawczym? Biorąc pod uwagę, że przyjęcie przekonania, że  $p$  jest tożsame z uwierzeniem, że  $p$  jest prawdą, wysiłek MAB nie może lekceważyć dążenia do prawdy, w istocie powinien on przyjąć formę, która daje szansę dotarcia do prawdy. Innymi słowy, jak pisze Williams, przekonania MAB uzyskane w ten sposób powinny mieć własność „nabyte tak, że ktoś przyjmujący w ten sposób przekonania nie przyjmie ich, o ile nie są prawdziwe” (Williams, 1978/2005, s. 25). A zatem, skoro MAB rzeczywiście jest zainteresowany prawdą swoich przekonań, powinien też być zainteresowany metodami dotarcia do prawdy, i to tymi spośród nich, które są przynajmniej relatywnie skuteczne.

Czy na tym etapie można już powiedzieć, że MAB jest zainteresowany wiedzą, a jego poznawcze sukcesy są tożsame z jej zdobyciem? Zdaniem Williamsa jeszcze nie, gdyż pozostaje możliwość, że w swoim działaniu MAB jest zainteresowany prawdą i stosuje skuteczne metody badawcze, lecz zdarza mu się przyjąć przekonania na podstawie trafu, w sytuacji, gdy stosuje owe metody i przyjmuje prawdziwe przekonanie, lecz oba elementy pozostają bez związku, tzn. uzyskanie prawdziwego przekonania nie jest efektem zastosowania metody. Williams przywołuje przykład pewnej osoby  $X$ , która jest przekonana, że ktoś w jego biurze posiada samochód marki Ford. Przyjął takie przekonanie, ponieważ słyszał, jak kolega z pracy,  $Y$ , mówi o swoim samochodzie, wysiada z forda itd. Ale było to efektem przypadku lub oszustwa. Jednocześnie  $Z$ , inny pracownik biura, rzeczywiście posiada takie auto, lecz  $X$  nie dysponuje podobnymi spostrzeżeniami, z których może wywnioskować prawdziwość swojego przekonania. Trudno zatem uznać, chociaż

$X$  ma prawdziwe przekonanie i użył rzetelnych metod badawczych, obserwacji i wnioskowania, że  $X$  rzeczywiście wie, że ktoś w jego biurze ma forda. W takich przypadkach prawda przekonania pozostaje w przypadkowym związku z użytą metodą,  $X$  mógłby równie dobrze jej nie zastosować. Początkowe zainteresowanie prawdą swoich przekonań prowadzi więc MAB do przyjęcia metaprzekonania, że powinien przyjmować przekonanie  $p$ , o ile jest ono prawdziwe i o ile przyjął je w wyniku zastosowania rzetelnej metody badań, a oba warunki są powiązane nieakcydentalnie. Williams twierdzi, że jeśli zainteresowanie prawdą własnych przekonań w praktyce oznacza przyjęcie powyższych warunków, to MAB jest w rzeczywistości zainteresowany wiedzą, a przekonanie, które MAB przyjmie w efekcie podjęcia kroków respektujących te warunki, zasługuje na takie miano, co znaczy, że niezależnie od potrzeby ich bardziej szczegółowego opracowania, warunki prawdziwości, rzetelnej metody i ich nieakcydentalnego powiązania wyrażają konieczne i wystarczające warunki wiedzy (Williams, 1978/2005, s. 22–31; Williams, 1985, s. 142–143; Williams, 2006a, s. 48–50, 52–54).

Williams uważa, że dodatkową racją za przyjęciem powyższego rozumienia wiedzy jest zgodność z potocznym znaczeniem tego słowa. Dzięki temu możemy przekonująco zinterpretować zwyczajne, codzienne sytuacje, w których nazywamy wiedzą prawdziwe przekonania uzyskane dzięki empatii czy obserwacji interakcji innych ludzi ze światem (Williams, 1978/2005, s. 23; Williams, 2006a, s. 52). W kilku miejscach brytyjski autor dodatkowo kontekstualizuje swoją koncepcję wiedzy. Zauważa, że MAB lub ktoś do niego podobny nie powinien być rozumiany jako jednostka odizolowana od grupy; w czymś, co zgodnie z sugestiami Williamsa, można by określić jako „bazowa sytuacja poznawcza”, nie przypominamy Kartezjusza medytującego w samotności. Przeciwnie, jesteśmy członkami konkretnej ludzkiej społeczności. Nasze dążenie do wiedzy będzie więc zawsze dążeniem do wiedzy w ramach wspólnoty językowej zdolnej do komunikacji i dzielenia wysiłku poznawczego, wspólnoty zakorzenionej w określonym systemie pojęć, praktyk poznawczych i tradycji, za pomocą którego przechowuje ona wspólną pulę informacji o świecie. Tak rozumiana praca poznawcza zakłada i wymaga zdolności do kooperacji w ramach

wspólnoty. Będzie ona generowała nacisk na powstanie i rozwój u swoich członków dyspozycji zorientowanych na prawdę, takich jak szczerść czy trafność sądu, ponieważ niektórzy jej członkowie będą mieli „czysto pozycyjną przewagę” (Williams, 2002, s. 42–45; Williams, 1978/2005, s. 32), tzn. w przeciwieństwie do innych będą w odpowiednim miejscu i odpowiednim czasie, aby uzyskać informację potrzebną całej wspólnotie (Williams, 2002, s. 44–45)<sup>7</sup>.

Jak widzieliśmy, MAB dąży do prawdy, ponieważ szuka prawdziwych odpowiedzi na interesujące go, bardziej partykularne pytania, co – zdaniem Williamsa – dostarcza ostatecznie motywacji do poszukiwania wiedzy. Brytyjski filozof umieszcza tę konkluzję w przytoczonej optyce społecznej. Wyprowadza stąd wniosek, że w ramach poznawczej kooperacji poszukujemy w pierwszej kolejności wiarygodnych świadków i doradców (Williams, 2006a, s. 48–49), konkretnych osób obdarzonych cenionymi przez grupę dyspozycjami poznawczymi, potrafiących odpowiedzieć na konkretne, szczegółowe pytania typu „czy...?”, „gdzie...?”, „kiedy...?”. I to one, jeśli spełniają warunki, do których uznania doszedł MAB, są punktem odniesienia dla naszego rozumienia wiedzy.

Williams podkreśla, że zrekonstruowane przez niego pojęcie wiedzy nie zawiera „bardziej ambitnych” warunków, postulowanych przez Kartezjusza i niektórych epistemologów. Chodzi mianowicie, po pierwsze, o warunek świadomości. Zgodnie z nim możemy komuś przypisać wiedzę dopiero wtedy, gdy posiada przekonania drugiego rzędu – oprócz żywienia prawdziwego przekonania jest również przekonany, że tak jest, czyli dysponuje refleksyjnym oglądem własnych przekonań, na podstawie którego powie, że wie, że wie, że *p*. Po drugie, formułuje się warunek uzasadnienia. Podmiot, który spełnia ten warunek, nie tylko posiada prawdziwe przekonanie, lecz także potrafi sformułować dyskursywnie rozumiany argument lub przywołać dane empiryczne wspierające to przekonanie. Innymi słowy, jego przekonanie jest zapośredniczone przez poznawcze racje. Wreszcie po trzecie, mowa o kartezjańskim warunku pewności (niepowątpiewalności). W ramach strategii sceptycy-

<sup>7</sup> Szczegółowym analizom obu cnót poświęca Williams rozdziały piąty i szósty przywołanej pozycji.

zmu metodycznego Kartezjusz przyjmował, że nasze poszukiwania wiedzy muszą wychodzić od przekonań pewnych i zarazem mieć je na celu. Byłyby to przekonania, przeciwko którym nie można sformułować wiarygodnych kontrargumentów sceptycznych i które nie mogą być przedmiotem wątpliwości poznawczych; tylko w ten sposób możemy uchronić się bowiem od poznawczych błędów. Jeśli chodzi o dwa pierwsze warunki, Williams pisze, że potoczne rozumienie wiedzy ich nie uwzględnia, a nawet jeśli rzeczywiście mamy powody, aby uznać ich trafność, to wymaga to dodatkowo uzasadnienia; nie możemy udawać, że odkrywamy je w języku, który na gruncie epistemologii został już wcześniej „przefiltrowany” przez kategorie teoretyczne. W potocznym rozumieniu wiedzy nie odnajdziemy też warunku pewności. Dodatkowo, zauważa Williams, nie jest on przekonujący, gdy zestawimy go z powszechnie akceptowanym współcześnie fallibilizmem, tezą, że wszystkie nasze przekonania otwarte są na dalszą weryfikację i powinny być traktowane jedynie jako hipotetycznie prawdziwe, stanowiskiem, które wydaje się trafniej wyrażać łączące się z pojęciem wiedzy dążenie do prawdy (Williams, 1978/2005, s. 27–28, 31–32, 195–197; Williams, 2006a, s. 50–52).

Stanowisko epistemologiczne, które wyłania się z powyższej argumentacji, w myśl współczesnej terminologii należy uznać za formę eksternalizmu, w świetle którego możemy zasadnie mówić o wiedzy w przypadku zajścia odpowiednich warunków zewnętrznych w stosunku do podmiotu poznania. Zwolennicy eksternalizmu twierdzą, że chodzi tutaj o wystąpienie stosownej, łączącej świat i podmiot poznania kauzalnej relacji. Powinien to być wiarygodny epistemicznie (reliabilny) proces, który przynajmniej co do zasady wywołuje prawdziwe przekonania. Przykładem takiego procesu może być wzrokowa percepcja przedmiotów fizycznych, do której w normalnych warunkach fizycznych i oświetleniowych zdolni są wszyscy standardowo rozwinięci przedstawiciele *homo sapiens* (Judycki, 1998/1999, s. 34–35).

Refleksja nad przekonaniami i wiedzą, *via* pojęcie prawdy, prowadzi Williamsa do problematyki metafizycznej. Jeśli bowiem wiedzę definiujemy dzięki odniesieniu do prawdy, to analiza kategorii poznawczych łączy się z konieczności z pytaniem o to, czego praw-

da dotyczy, lub, innymi słowy, co dokładnie jest reprezentowane przez nasze przekonania tak, że niektóre spośród nich ocenimy jako prawdziwe. Czy nasze rozumienie kategorii poznawczych zakłada jakąś wizję świata? A jeśli tak, to jaką?

## 1.2. Świat w oderwaniu od perspektyw

Nasze przekonania, zgodnie z uwagami Williamsa, celują w prawdę. Jeżeli naturalne dla nas dążenie do posiadania prawdziwych przekonań przyjmuje ostatecznie postać dążenia do wiedzy, to naszym przekonaniom musi towarzyszyć coś, co można nazwać „intuicją obiektywności”, fundamentalne przeświadczenie, że nasze poznanie nie jest jedynie halucynacją konkretnego ludzkiego umysłu lub sposobem widzenia świata, który narzuca się istotom ludzkim ze względu na ich biologiczne uposażenie. Intuicja obiektywności podpowiada nam, że świat, czyli zbiór przedmiotów (obiektów), przynajmniej w pewnym stopniu istnieje niezależnie od nas i sam z siebie jest jakiś. Brytyjski filozof poddaje tę intuicję teoretycznemu opracowaniu, formułując koncepcję absolutnego pojęcia świata (ang. *the absolute conception of the world*, dalej jako APŚ), która także po raz pierwszy pojawia się w książce o Kartezjuszu i jest dookreślana w późniejszych pracach. Odgrywa ona kluczową rolę w jego projekcie filozoficznym. Warunkuje węzłowe punkty tego przedsięwzięcia, szereg fundamentalnych rozstrzygnięć epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych i metafizologicznych, które wpływają następnie na jego stanowisko na gruncie metaetyki i etyki. Przejdę teraz do omówienia APŚ.

Pojęcie wiedzy pozwala Williamsowi wyprowadzić główne twierdzenia składające się na APŚ. Zdaniem brytyjskiego filozofa pojęcie wiedzy łączy się z:

bardzo podstawową refleksją, że jeśli wiedza jest tym, czym zdaje się być, to jest wiedzą o rzeczywistości, która istnieje niezależnie od tej wiedzy, w istocie (poza szczególnym przypadkiem, gdy zdarzyło się, że rzeczywistość, która jest przedmiotem wiedzy, to jakiś obiekt psychiczny) niezależnie od jakiegokolwiek myśli czy doświad-

czenia. Wiedza dotyczy tego, co istnieje tak czy inaczej. (Williams, 1978/2005, s. 48)

Williams uzasadnia przejście od pojęcia wiedzy do APŚ, stosując argumentację, którą można określić jako transcendentalną, to jest twierdzi, że uznanie APŚ jest koniecznym warunkiem posługiwania się pojęciem wiedzy (Stern, 2019). Brytyjski filozof argumentuje w następujący sposób. Wyobraźmy sobie, że dwie osoby, *A* i *B*, twierdzą, że mają pewną wiedzę na temat świata. Każda z nich dysponuje własną reprezentacją świata złożoną z jej przekonań, które znajdują swój początek w jej doświadczeniach oraz zasobach pojęciowych i je wyrażają. Załóżmy, że reprezentacje świata należące do *A* i *B* różnią się. Przykładem takiej sytuacji może być zajmowanie dwóch różnych miejsc, z których *A* i *B* spoglądają na świat. Jeżeli zgodzimy się, że roszczenia *A* i *B* do wiedzy są zasadne, to musi istnieć wyjaśnienie, dlaczego ich reprezentacje się od siebie różnią i jak mają się do siebie, historia, która będzie pokazywała, że *A* i *B* mają reprezentacje tego samego świata. Zdaniem Williamsa takie wyjaśnienie musi być oparte na idei świata, który zawiera zarówno osoby *A* i *B*, jak i ich reprezentacje. Brytyjski filozof zauważa, że każda z tych osób może sama pomyśleć o takim punkcie widzenia, chociaż wymaga to od niej zdystansowania się wobec własnych reprezentacji. Wyobraźmy sobie następnie, że pojawia się osoba *C*, której reprezentacje świata są bardziej inkluzywne, obejmują zarówno świat, osoby *A* i *B*, ich reprezentacje świata oraz wzajemne powiązania pomiędzy wszystkimi tymi elementami. Reprezentacje osoby *C* będą jednak dalej reprezentacjami świata. Jeśli miałyby status wiedzy, należałoby wyjaśnić, w jaki sposób świat może obejmować osoby *A*, *B*, *C*, ich punkty widzenia i wzajemne relacje między wszystkimi tymi rzeczami. Lecz jeśli wiedza jest możliwa i dotyczy „tego, co istnieje tak czy inaczej”, to takie rozumowanie nie może prowadzić *ad infinitum*, przeciwnie, musimy być ostatecznie zdolni do sformułowania koncepcji świata, który jest „podłożem” wszystkich możliwych reprezentacji (Williams, 1978/2005, s. 49–50). „Świata takiego, jakim jest on tak czy inaczej” w opozycji do „świata takiego, jaki nam się jawi” (Williams, 1985, s. 139). Chociaż Williams dopuszcza, że przynajmniej niektóre



prawdziwe przekonania wyrastające z lokalnych perspektyw można potraktować jako wiedzę (Williams, 1985, s. 139), to twierdzi, że bez odniesienia do idei świata w oderwaniu od perspektyw trudno nam koniec końców zrozumieć, jak możliwa jest wiedza i co jest jej przedmiotem (Williams, 1978/2005, s. 49, 52). Pojęcie świata, który jest podłożem wszystkich możliwych reprezentacji świata i umożliwia zrozumienie relacji pomiędzy nimi, to właśnie APŚ.

Aby wyklarować opozycję między „światem takim, jakim jest on tak czy inaczej” a „światem takim, jaki nam się jawi” Williams przywołuje i aprobejuje klasyczne rozróżnienie na własności pierwotne, czyli obiektywnie rozumiane cechy przedmiotów, oraz własności wtórne, które mają nieobiektywny charakter, co znaczy, że nie należą one do samych przedmiotów, lecz pojawiają się dopiero w ramach perspektywy konkretnego typu obserwatora, ponieważ charakterystyczny dla niego aparat poznawczy swoiście „interpretuje” własności pierwotne. W tym kluczu „świat taki, jakim jest on tak czy inaczej” to przedmioty i ich własności pierwotne. Z kolei „świat taki, jaki nam się jawi” to świat oglądany z typowo ludzkiej perspektywy, zawierający kolory, dźwięki i zapachy, których doświadczenie co prawda bazuje na detekcji własności pierwotnych, lecz pojawia się dopiero dzięki specyficznej budowie ludzkiego oka, ucha, nosa i mózgu. W świetle tego podziału APŚ konceptualizuje świat, który mógłby być przecież pozbawiony obserwatorów lub, inaczej mówiąc, istniał, zanim się oni pojawili (Williams, 1978/2005, s. 222–227).

Warto zauważyć, że na APŚ składają się tak naprawdę dwa elementy czy też dwie relatywnie odrębne tezy, a chociaż obie dotyczą ostatecznie relacji między umysłem i światem, ich wektory, by tak rzec, są skierowane w przeciwnych kierunkach. Pierwszy element wyraża ideę realizmu metafizycznego. Chodzi o przeciwstawione antyrealizmowi metafizycznemu (dawniej idealizmowi) stanowisko głoszące, że świat jako taki istnieje obiektywnie, czyli niezależnie od aktywności poznawczej ludzkich i pozaludzkich umysłów, a jeśli pojmiemy świat jako sumę przedmiotów, to według realizmu metafizycznego przynajmniej niektóre przedmioty i przynajmniej niektóre ich cechy są w ten sposób ontycznie suwerenne (Judyccki, 2001, s. 117–128; Judyccki, 2009, s. 17–22). Williams nie był dog-

matycznym realistą metafizycznym i niuansował APŚ, aby uchylić zarzut o dogmatyzm. Autor *Philosophy as a Humanistic Discipline* podkreślał, że nie utrzymuje, iż całkowite przekroczenie ludzkiego uposażenia poznawczego jest możliwe, otwarcie pisał, że akceptuje „podstawowy wgląd Kanta”, że każdy opis świata jest z konieczności opisem wykonanym przez kogoś, a więc opisem przesiąkniętym pojęciami i wychodzącym z określonej perspektywy poznawczej, co w przypadku istot ludzkich oznacza też, dodawał Williams, że jest to opis sformułowany na konkretnym etapie historii (Williams, 1978/2005, s. 230; Williams, 2017, s. 331–332).

Według Williama kantowski wgląd nie uprawnia jednak do wyprowadzenia wniosku, że wszystkie opisy świata mają z tych powodów niejako przyrodzony defekt poznawczy. Rozumiany jako niezdolność do uchwycenia obiektywnych własności świata i składających się na niego przedmiotów oraz względność wobec partykularnej perspektywy poznawczej. Pojęcia, którymi posługują się podmioty poznawcze, są w różnym stopniu zależne od ich perspektywy. Możemy to zauważyć nawet z wnętrza naszego, ludzkiego punktu widzenia i dzięki temu uporządkować nasze pojęcia w spektrum od „zależne od naszej perspektywy” (lokalne) do „w minimalnym stopniu zależne/w maksymalnie możliwym stopniu niezależne od naszej perspektywy” (obiektywne). To właśnie te ostatnie pozwalają nam przypuszczać, jaką treść może mieć APŚ. I nawet jeśli ostatecznie nie jesteśmy w stanie transcendować naszych poznawczych uwarunkowań i konkluzywnie uzasadnić, że wiemy, iż niektóre z naszych pojęć rzeczywiście wyrażają to, jaki jest świat, który „istnieje tak czy inaczej” (Williams, 1978/2005, s. 287), zdaniem brytyjskiego filozofa możemy mieć uzasadnioną nadzieję, że tak właśnie jest. W hipotetycznym scenariuszu spotkania z innymi kompetentnymi badaczami świata nie możemy spodziewać się zrozumienia dla pojęć wynikających ze swoistych cech naszej perspektywy i ludzkiej kultury, lecz jest całkiem prawdopodobne, że „obcy” będą w stanie zrozumieć język, który nie zawiera „lokalnych” pojęć, i zgodzić się, że przynajmniej do pewnego stopnia trafnie opisuje on świat (Williams, 1978/2005, s. 228–229; Williams, 1985, s. 138–139; Williams, 2017a, s. 331–332).

Drugi element APŚ to jego funkcja eksplanacyjna. Zdaniem Williamsa APŚ nie tylko służy wyrażeniu intuicji stojących za stanowiskiem realizmu metafizycznego, lecz powinno dostarczyć także ram pojęciowych dla zrozumienia relacji między obiektywnie rozumianym światem a perspektywami charakterystycznymi dla różnych rodzajów świadomych istot (Williams, 1978/2005, s. 229–230). Pojawia się tutaj wiele pytań: W jaki sposób powstają lokalne perspektywy, tak różne jak punkty widzenia odmiennych gatunków zwierząt, istot ludzkich czy ewentualnych „innych kompetentnych badaczy świata”? Jak możliwe jest świadome doświadczenie świata? Dlaczego w ogóle istnieje wiele odmiennych perspektyw na jeden i ten sam świat i jak one mają się do siebie nawzajem? Jest to ambitny i złożony cel. Nawet perspektywa jednego rodzaju istot może generować reprezentacje o różnym stopniu lokalności, przykładowo, perspektywa charakterystyczna dla członków ludzkiego gatunku rodzi nie tylko reprezentacje lokalne w sensie biologicznym, percepcje zmysłowe być może niedostępne dla innych istot, ale dostępne dla każdego standardowo rozwiniętego przedstawiciela *homo sapiens* i relatywne w stosunku do budowy jego aparatu zmysłowego, lecz także reprezentacje bardziej lokalne, charakterystyczne dla partykularnych ludzkich grup, takie jak wyobrażenia kulturowe, religijne czy moralne. Rodzi to poważną trudność. Poszczególne typy reprezentacji mogą bowiem wymagać różnych typów wyjaśnień, z których nie wszystkie rzeczywiście potrafimy sformułować, a dodatkowo możemy mieć kłopoty ze stworzeniem spójnego i przekonującego uzasadnionego obrazu, który wiązałby je ze sobą. Co więcej, Williams był świadomy tego, że zadanie to może być ostatecznie niemożliwe do realizacji. To, co mentalne, może być bowiem w podobnym stopniu niezdeteminowane przez dające się empirycznie ustalić fakty jak – w świetle słynnej argumentacji W.V.O. Quine’a – znaczenia językowe (Williams, 1978/2005, s. 282–286; Quine, 1992, s. 42–52).

Refleksja nad APŚ i wygenerowanymi przez nie trudnościami prowadzi Williamsa do konstatacji następującego „dylematu epistemicznego”, którego obecność dostrzeżę w dziejach zachodniej tradycji filozoficznej po Kartezjuszu:

Z jednej strony, absolutne pojęcie świata mogłoby być interpretowane jako zupełnie puste, rozumiane jedynie jako „cokolwiek, czym jest to, co reprezentują nasze pojęcia”. W tym przypadku nie spełni ono naszych oczekiwań, dostarczając zbyt mało treści dla idei niezależnej rzeczywistości, która wymyka się naszemu rozumieniu, pozostawiając nas zaledwie z różnymi możliwymi reprezentacjami, które możemy sobie przeciwstawiać, nie dysponując jednak niczym, co pozwala między nimi pośredniczyć. Z drugiej strony, możemy mieć pewien zdeterminowany obraz tego, jaki jest świat, niezależnie od jakiegokolwiek wiedzy czy mentalnej reprezentacji, ale wtedy obraz ten będzie podatny na zarzut, raz jeszcze, że jest to tylko jedna, partykularna reprezentacja świata, nasza własna, a nie dysponujemy niezależnym punktem podparcia, dzięki któremu możemy ją wywyższyć jako absolutną reprezentację świata (Williams, 1978/2005, s. 50; alternatywne sformułowanie: Williams, 1985, s. 138).

Williams chce przez to powiedzieć, że nawet jeśli zgodzimy się z nim, że powinniśmy przyjąć APŚ, skoro refleksja nad pojęciem wiedzy tego od nas wymaga, to jest to tylko pierwszy krok, który zostawia nas w dość niejednoznacznym położeniu, nadal bowiem musimy zmierzyć się z pytaniami o konkretną treść poznawczą, którą należy wiązać z APŚ. Czy można konstruktywnie rozstrzygnąć ten dylemat? Jak dokładnie miałby „wyglądać” świat istniejący tak czy inaczej? Czy dysponujemy odpowiednimi narzędziami, aby móc odpowiedzieć na te pytania? Williams jest przekonany, że możemy odpowiedzieć na nie w konstruktywny sposób, co więcej, uważa, że dysponujemy odpowiednio solidnymi racjami, które wspierają takie odpowiedzi.

## 2. Błędne reakcje

Do tej pory analizowałem mocno schematyczne fragmenty stanowiska, które Williams formułował na przecięciu problematyki epistemologicznej i metafizycznej. Pytania dotyczące APŚ nieuchronnie

prowadzą jednak do bardziej szczegółowych zagadnień, ponieważ poszukujemy tutaj konkretnej treści poznawczej, którą możemy powiązać z APŚ, pojęć, które faktycznie są w minimalnym stopniu zależne od lokalnej, ludzkiej perspektywy. Pojęć, co do których możemy mieć nadzieję, że rzeczywiście wyrażają to, jaki jest świat. Ten problem oczywiście nie odnosi się do pojedynczych pojęć, lecz do całych rodzin pojęć, które są pochodnymi typowych sposobów ich tworzenia i determinowania, a więc ostatecznie Williams stawia pytanie o możliwość realistycznej interpretacji różnych form aktywności intelektualnej: nauk przyrodniczych, nauk społecznych i humanistycznych, filozofii. Odpowiedź brytyjskiego filozofa pada w kontekście krytyki dwóch biegunowych przeciwnych, lecz w jego opinii w podobnym stopniu błędnych, propozycji rozstrzygnięcia tego problemu, a mianowicie scjentyzmu i pragmatyzmu. Ich wspólnym mianownikiem jest monizm, oznacza to w tym wypadku, że relacje łączące poszczególne dziedziny ludzkiej aktywności intelektualnej i obiektywnie rozumianą rzeczywistość ocenia się według pojedynczego kryterium, które nie podlega zróżnicowaniu ze względu na cechy charakterystyczne konkretnej dziedziny.

## 2.1. Scjentyzm<sup>8</sup>

Zacznijmy od scjentyzmu. Jest to termin wieloznaczny. Sam Williams łączył ze scjentyzmem wiele zjawisk obecnych w tradycji analitycznej: ahistoryzm, rozumiany jako ignorowanie historii filozofii oraz historycznego wymiaru pojęć i twierdzeń filozoficznych; antyfilozoficzne naukowe przyczynkarstwo, czyli zastępowanie klasycznej problematyki filozoficznej komentarzami do nowinek naukowych; scjentyzm dydaktyczny, tj. uczenie filozofii poprzez zaszczepianie uczniom krytykanckiej postawy; scjentyzm stylistyczny, a więc mimikrę metod naukowych w tekstach filozoficznych, która polega

<sup>8</sup> Tutaj i w dalszych partiach tego rozdziału używam terminów „nauka” i „nauki przyrodnicze” jako synonimów i tłumaczeń angielskiego *science*, nie używam natomiast pierwszego z tych terminów, gdy piszę o tzw. naukach społecznych lub naukach humanistycznych, gdy o nich mowa, zawsze używam pełnego, dwuczłonowego określenia.

na zapisie „zonglerki argumentacyjnej”, ogromnej ilości kontrprzykładów i dyrektyw interpretacyjnych, mającej upodobnić tekst do protokołu z badań empirycznych (Williams, 2017, s. 325–330; Williams, 2006a, s. 204–205). Zdaniem brytyjskiego autora są to jednak powierzchowne zjawiska, a nasza uwaga powinna skupić się na bardziej poważnej formie scjentyzmu, stanowisku na gruncie epistemologii i metafizyki.

Scjentyzm tego rodzaju jest przez Williamsa rekonstruowany jako następująca koniunkcja tez i argumentów:

(S1) Nauki przyrodnicze są rzetelną i efektywną dziedziną poznania.

(S2) Rzetelność i efektywność nauk przyrodniczych bierze się z ich metodologii (i jest przez nią zabezpieczona), która celuje w obiektywny opis świata. Metodologia nauk przyrodniczych obejmuje zbieranie danych empirycznych, poprawność logiczną, powtarzalność eksperymentów itd., są to różne sposoby wykluczania wpływu przygodnych, pozapoznawczych czynników na proces formułowania, uzasadniania i przyjmowania tez i teorii. Rzetelność i efektywność nauk przyrodniczych jest dalej potwierdzona przez technikę.

(S3) W związku z tym możemy przyjąć, że nauki przyrodnicze rzeczywiście dostarczają nam obiektywnego opisu świata, a ich intelektualny autorytet jest uzasadniony.

(S4) Wydaje się, że filozofia nie jest rzetelna i efektywna poznawczo w podobnym stopniu, jej tezy i teorie jawią się jako uwarunkowane przez przygodne i pozapoznawcze czynniki.

(S5) Wadliwość filozofii ma swoje źródło w jej metodologii, która dopuszcza wpływ takich czynników na proces formułowania, uzasadniania i przyjmowania tez i teorii. Intelektualny autorytet filozofii jest więc nieuzasadniony.

(S6) Ogólnie rzecz biorąc, nauki przyrodnicze cechuje kognitywna supremacja nad filozofią. Scjentyzm z reguły rozszerza także S4, S5, S6 na nauki humanistyczne (Williams, 2017, s. 330–337).

Williams akceptuje  $S_1$ ,  $S_2$  i  $S_3$  jako poprawną interpretację nauk przyrodniczych, powody takiego rozstrzygnięcia omówię niebawem. Jednocześnie odrzuca  $S_6$ , zauważając, że przyjęcie tej tezy zakłada prawdziwość  $S_4$  i  $S_5$ , a więc zakłada uznanie, że nauki przyrodnicze i filozofia powinny być porównywane wyłącznie na podstawie kryterium poznawczego, miarą ich wartości ma być to, do jakiego stopnia przyczyniają się one do sformułowania obiektywnego opisu świata, nasycenia konkretną treścią naszych wyobrażeń wchodzących w skład absolutnego pojęcia świata. Innymi słowy, jedynym uzasadnieniem intelektualnego autorytetu danej dziedziny mogą być racje czysto poznawcze. Jeżeli filozofia żywi roszczenia do posiadania intelektualnego autorytetu, to może je uzasadnić wyłącznie poprzez przystosowanie się do doskonalszego paradygmatu nauk przyrodniczych i naśladowanie jego metodologii.

W opinii brytyjskiego filozofa:

Scjentyzm jest raczej nieporozumieniem dotyczącym relacji między filozofią a naukami przyrodniczymi, które ciąży w kierunku asymilacji filozofii do celów lub przynajmniej do sposobów postępowania właściwych nauce. (Williams, 2017, s. 328)

Williams twierdzi, że z relatywnie niekontrowersyjnego faktu kognitywnej supremacji nauk przyrodniczych nie możemy wnioskować, iż nauki przyrodnicze są lepsze od filozofii w każdym możliwym sensie, tj. względem innych funkcji spełnianych przez ludzką aktywność intelektualną. Z tego faktu nie wynika też, że powinniśmy odrzucić filozofię jako po prostu wadliwe przedsięwzięcie. Scjentyzm zakłada monizm metodologiczny – przekonanie, że celem wszystkich form ludzkiej aktywności intelektualnej powinien być możliwie obiektywny opis świata, a zdaniem Williamsa jest to fałszywy pogląd, ponieważ ludzka aktywność intelektualna łączy się z wewnątrznie zróżnicowaną grupą celów i potrzeb. W ramach uprawiania nauk przyrodniczych szczególnie poważnie traktujemy cele i potrzeby poznawcze. Niemniej, nie wyczerpują one tej grupy. Istnieją nie mniej ważne cele i potrzeby o bardziej praktycznym czy też egzystencjalnym charakterze, a w szczególności typowo ludzka potrzeba samorozumienia, która rodzi domagające się refleksyjnej

odpowiedzi pytania o sens ludzkiego życia czy celowość różnych form aktywności, które się na nie składają, w tym także pytanie o celowość uprawiania samej nauki. Przekonanie, że nauka jest odpowiednio wyposażona, aby dostarczyć odpowiedzi na te pytania, jest zdaniem Williamsa błędne. Nauka natrafia tutaj na swoje ramowe ograniczenia, ponieważ cele i potrzeby, o których mowa, są silnie powiązane z nieobiektywnym, ludzkim, „lokalnym” punktem widzenia, który jest tylko jedną z możliwych perspektyw nakładanych na świat jako taki, a przecież nauka programowo abstrahuje od wszystkich perspektyw, realizując dążenie do obiektywnego poznania (Williams, 2017, s. 333).

W tym miejscu pojawia się niedostrzeżona przez scjentyzm przestrzeń dla innych niż nauka form aktywności intelektualnej. Pojawia się przestrzeń dla filozofii, która mogłaby mieć za zadanie operowanie w ramach lokalnej, ludzkiej perspektywy oraz czynienie zadość charakterystycznym dla niej celom i potrzebom poprzez poszukiwanie refleksyjnych odpowiedzi na wyrosłe z nich pytania (Williams, 2017, s. 333-334). Odrzucenie scjentyzmu nie oznacza jednak łatwego optymizmu wobec możliwości filozofii. Williams otwarcie stawiał pytania o to, czy i do jakiego stopnia narzędzia filozofii takie jak racjonalna analiza i intelektualny wgląd mogą być tutaj pomocne, czy filozofowie nie przyjmują zbyt pochopnie założenia, że owoce teoretycznej refleksji filozoficznej mają z perspektywy tych celów i potrzeb znaczenie takie, jakie sami filozofowie są skłonni im przypisać (Williams, 1985, s. 1-4, 21).

## 2.2. Pragmatyzm

Biegunowo przeciwna względem scjentyzmu propozycja interpretacji relacji łączących nauki przyrodnicze i filozofię z obiektywnie rozumianą rzeczywistością została sformułowana przez pragmatyzm, identyfikowany w tekstach Williamsa z poglądami Richarda Rorty'ego i Hilarego Putnama. Pragmatyzm wydaje się być wolny od monizmu metodologicznego, który uniemożliwia trafne uchwycenie specyfiki filozofii, a w związku z tym także różnic między relacjami APŚ-nauki przyrodnicze i APŚ-filozofia. Z tego też powodu



pragmatyzm jawi się jako stanowisko pluralistyczne, pozwalające, by tak rzec, na intelektualne docenienie zarówno nauk przyrodniczych, jak i filozofii.

Williams zdaje się interpretować pragmatyzm w następujący sposób:

(P<sub>1</sub>) Poszczególne dziedziny ludzkiej aktywności intelektualnej są formą praktyki i jako takie podporządkowane są ludzkim potrzebom i celom.

(P<sub>2</sub>) Ludzkie potrzeby i cele są pochodną ludzkiej formy życia.

(P<sub>3</sub>) Dlatego opis świata, który byłby niezależny od ludzkiej perspektywy, nie jest możliwy, w istocie, nie jest on możliwy nawet na gruncie nauk przyrodniczych.

(P<sub>4</sub>) Z tego powodu żadna dziedzina ludzkiej aktywności intelektualnej nie może cieszyć się kognitywną supremacją i być traktowana w uprzywilejowany sposób.

(P<sub>5</sub>) Konkretna dziedzina może cieszyć się intelektualnym autorytetem tak długo, jak długo umożliwia realizację istotnych dla ludzi potrzeb i celów (Williams, 1985, s. 136–138; Williams, 2017, s. 330–334, 340–342; Williams, 2002, s. 128–131; Williams, 2014, s. 204–215, 295–310, 320–326).

W interpretacji Williamsa pragmatyzm nie jest pluralizmem metodologicznym. Patrząc powierzchownie, może się wydawać, że pragmatyzm dostarcza pojęć, które pozwalają mówić o autonomii i autorytecie różnych dziedzin ludzkiej aktywności intelektualnej (P<sub>5</sub>), w rzeczywistości jednak – podobnie jak scjentyzm – pragmatyzm zakłada monizm metodologiczny. Jak to jest możliwe? Według pragmatyzmu wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności intelektualnej, włączając w to nauki przyrodnicze, są ograniczone przez ludzką perspektywę, a co za tym idzie – ograniczone są także ich owoce. Toteż trudno uznać, że którakolwiek z nich może sformułować obiektywny opis świata (P<sub>1</sub>–P<sub>3</sub>). Są one poznawczo ułomne

w podobnym stopniu (P4). Jest tutaj obecne jedno kryterium oceny, bliźniaczo podobne do tego, które proponował scjentyzm, a którym jest obiektywnie rozumiana rzetelność i efektywność poznawcza, nawet jeśli jednocześnie twierdzi się na gruncie pragmatyzmu, że żadna dziedzina nie broni się w świetle tego kryterium (Williams, 2017, s. 330–334).

Według Williamsa pragmatyzm bazuje na wadliwym rozumowaniu. Jeżeli bowiem dopuścimy myśl, że nauka rzeczywiście pozwala na obiektywne poznanie świata, to możemy na tej podstawie uznać, że wszystkie pozostałe dziedziny ludzkiej aktywności intelektualnej, w tym filozofia, są zbędne, stanowiąc kalekie formy działalności naukowej, które nie są w stanie dorównać jej na polu odkryć. Lecz – zdaniem brytyjskiego filozofa – zachodzi tutaj błąd braku wynikania. Ułomność filozofii i innych dyscyplin wynika z supremacji kognitywnej nauki tylko przy założeniu owego monistycznego standardu, przyjęciu, że wszystkie te dyscypliny konkurują ze sobą w tej samej lidze. Williams twierdzi, że nie ma powodów, aby przyjmować to założenie. Jak mówi obrazowo, filozofia może być gorsza od nauki w pewnych rzeczach, takich jak odkrywanie natury galaktyk, ale jest od niej lepsza w innych rzeczach, np. interpretacji tego, co w ogóle staramy się osiągnąć, parając się poszczególnymi dziedzinami aktywności intelektualnej (Williams, 2017, s. 330–334).

Brytyjski filozof zauważa, że pragmatyzm ma kłopot z interpretacją natury nauki. Wydaje się, jak twierdzi, że sami naukowcy rozumieją swoją działalność jako poszukiwanie obiektywnie rozumianego opisu świata, a wzięwszy pod uwagę skalę sukcesu poznawczego, jaki przy tym osiągają, łatwo o radykalnie niezgodny z pragmatyzmem wniosek, że nauka „działa” tylko wówczas, gdy wierzy się, że taki opis jest w ogóle możliwy. Pragmatyzm powinien dysponować jakąś odpowiedzią na ten zarzut (Williams, 1985, s. 137; Williams, 2014, s. 204–215). Williams nie znajduje jej jednak w tekstach Rorty’ego i Putnama i dlatego przytacza z aprobatą złośliwą uwagę przypisywaną S. Morgenbesserowi: „Oczywiście, że pragmatyzm jest prawdziwy, problem w tym, że nie działa” (Williams, 2002, s. 285).

Logika pragmatyzmu w rzeczywistości wyklucza autentyczny pluralizm metodologiczny. Obecny w założeniach tego stanowi-

ska monizm jest niespójny z przekonaniem, że filozofia czy inna dziedzina ludzkiej aktywności intelektualnej może wypracować własny zestaw standardów intelektualnych i na tej podstawie rościć sobie prawo do autonomicznego względem nauk przyrodniczych intelektualnego autorytetu. Z kolei teza (P<sub>4</sub>), głosząca jednakową epistemiczną ułomność wszystkich form ludzkiej aktywności intelektualnej, stawia sympatyka pluralizmu w kłopotliwym położeniu, pozbawiwszy go narzędzi intelektualnych, które pozwalają powiedzieć coś przekonującego w obliczu nagiego faktu sukcesu technicznego nauk przyrodniczych; filozofia i inne dziedziny ponownie znajdują się tutaj na straconej pozycji (Williams, 2017, s. 336).

Williamsa nie zadowala ani scjentyzm, ani pragmatyzm. Sugeruje on, że potrzebujemy zarówno rozsądnego przedstawienia i uzasadnienia intelektualnego autorytetu nauki, jak i zrozumienia odrębności i wartości innych dyscyplin, a charakterystyczny dla scjentyzmu i pragmatyzmu monizm metodologiczny wyklucza możliwość spełnienia obu tych potrzeb łącznie. Dlatego potrzebujemy bardziej pluralistycznego obrazu naszych aktywności intelektualnych.

### 3. Realizm naukowy

Williams odrzucał scjentyzm, ale naukę interpretował podobnie jak zwolennicy tego stanowiska. Twierdził, że nauki przyrodnicze są udanym przedsięwzięciem poznawczym, na gruncie którego dochodzi do realnych odkryć, a więc obiektywnie rozumianego poznania, które wyraża to, jaki jest świat sam w sobie, świat istniejący i mający pewne własności tak czy inaczej, co w żargonie Williamsa oznaczało, że nauki przyrodnicze mogą wypełnić absolutne pojęcie świata konkretną treścią poznawczą. Innymi słowy, brytyjski autor łączył realizm metafizyczny z realizmem naukowym. Williams uzasadniał realizm naukowy za pomocą kilku argumentów, których ogólny schemat polegał na wnioskowaniu z najlepszego możliwego wyjaśnienia charakterystycznych cech nauk przyrod-

nicznych. Ich konkluzją była teza realizmu naukowego, która głosi, że nauki przyrodnicze są tym, na co wyglądają, tj. dziedziną badań, pojęć, twierdzeń i teorii odnoszących się do realnie istniejących obiektów i ich własności.

Wnioskowanie z najlepszego możliwego wyjaśnienia ma charakter zawodny, a w związku z tym jego konkluzja jest jedynie prawdopodobna. Ogólny schemat jest następujący. Pierwszą przesłanką jest zdanie opisujące pewne zjawisko  $Z$ , które domaga się wyjaśnienia. Drugą przesłanką jest zdanie wyrażające hipotezę  $H$ , która wyjaśnia  $Z$  poprzez podanie prawdopodobnych przyczyn jego zajścia, przy czym warunkiem przyjęcia drugiej przesłanki jest wyraźna przewaga  $H$  nad konkurencyjnymi hipotezami z racji większego prawdopodobieństwa i zasięgu eksplanacyjnego, prostoty, elegancji, koherencji z naszą wiedzą. Jeśli ten warunek jest spełniony, to możemy wywnioskować  $H$  i uznać całe wnioskowanie za przekonujące uzasadnienie  $H^o$ . Williams formułuje trzy odrębne argumenty tego typu: argument z techniki, argument z konwergencji i argument z teorii błędu.

Argument z techniki można potraktować skrótowo, ponieważ Williams nie poświęcał mu zbyt wiele uwagi, gdyż był przekonany, że ma on silne ograniczenia, samo odwołanie się do osiągnięć technicznych bazujących na teoriach naukowych, sformułowane bez odniesienia do racji epistemicznych, nie może bowiem w pełni uzasadnić realizmu naukowego oraz intelektualnego autorytetu nauki, a przez to może powodować wrażenie, że nauka nie jest do końca tym, na co wygląda. Argument z techniki ma następującą postać. Techniczny sukces nauki jest oczywistym faktem, wydaje się, że najlepszym możliwym wyjaśnieniem tego, że owoce techniki działają w tak sprawny sposób, jest przyjęcie, że ich teoretyczne

<sup>9</sup> Wnioskowanie z najlepszego możliwego wyjaśnienia można potraktować jako wariant wnioskowania redukcyjnego, spełniający formę logiczną:  $[(p \rightarrow q) \wedge q] \rightarrow p$ , gdzie  $p$  to zdanie wyrażające postulowaną hipotezę,  $q$  to zdanie opisujące zjawisko domagające się wyjaśnienia, implikacja  $p \rightarrow q$  oznacza relację najlepszego możliwego wyjaśnienia, zaś koniunkcja  $[(p \rightarrow q) \wedge q]$  uzasadnia samo  $p$ . Termin „redukcja” przyjął się na gruncie polskim, w tradycji anglosaskiej mówi się raczej o „abdukcji”. Rzecz jasna, trudno podać wyczerpującą i niekontrowersyjną listę warunków, które musi spełniać najlepsze możliwe wyjaśnienie. Na temat abdukcji pisze Harman (1965, s. 88–95).

założenia są trafne, a więc świat rzeczywiście wygląda tak, jak mówi nam o tym nauka. Trudno znaleźć alternatywne i przekonujące wyjaśnienie podatności świata na technikę, co uzasadnia realizm naukowy (Williams, 2017, s. 335–336).

### 3.1. Argument z konwergencji

Drugim argumentem jest argument z konwergencji (od łac. *convergere* – łączyć się, zbierać się), odwołujący się do charakterystycznej dla nauk przyrodniczych unifikacji teoretycznej, synchronicznej zgody między badaczami, która obejmuje swym zasięgiem tak zagadnienia metodologiczne, jak i konkretne rozwiązania problemów badawczych. Warto na początku zauważyć, że argument z konwergencji jest relatywistycznym argumentem z niezgody *à rebours*. Do standardowego oręcza zwolennika relatywizmu należy argument, że nie możemy zaakceptować realistycznej interpretacji dziedziny, w której panuje daleko idąca niezgoda co do założeń, pojęć i konkretnych wyników, ponieważ ten stan rzeczy wskazuje, że w jej obrębie myślimy w sposób uwarunkowany przez pozapoznawcze, przygodne czynniki w rodzaju wychowania, kultury czy religii, a nie tak, jakby dochodziło tu do poznawczego kontaktu z jakąś domniemaną grupą faktów.

Williams ujmuje argument z konwergencji w następujący sposób:

W badaniach naukowych – w idealnych warunkach – powinna być osiągnięta konwergencja dotycząca odpowiedzi [na pytanie badawcze], konwergencja, której najlepsze możliwe wyjaśnienie połączone jest z wyobrażeniem, że odpowiedź ta odzwierciedla to, jaki jest stan rzeczy [...] [Takie wyjaśnienie] nie zależy ostatecznie od faktycznego zachodzenia konwergencji i ważne jest dostrzeżenie, że ten argument tego nie dotyczy. (Williams, 1985, s. 136)

Co można zestandaryzować do następującej postaci:

(P1) W nauce, w idealnych warunkach, powinna zająć konwergencja opinii.

(P<sub>2</sub>) Najlepszym możliwym wyjaśnieniem (P<sub>1</sub>) jest przyjęcie, że nauka rzeczywiście opisuje stan rzeczy (obiektywnie rozumiany świat).

(W) Nauka rzeczywiście opisuje stan rzeczy (obiektywnie rozumiany świat)<sup>10</sup>.

Charakterystyczne dla wnioskowania z najlepszego możliwego wyjaśnienia elementy tego argumentu, tj. zjawisko opisane w (P<sub>1</sub>) oraz zaproponowane w (P<sub>2</sub>) najlepsze możliwe wyjaśnienie tego zjawiska, domagają się szerszego komentarza.

Zacznijmy od (P<sub>1</sub>). Williams *explicitie* podkreśla, że nie powinniśmy rozumieć (P<sub>1</sub>) jako przesłanki empirycznej, opisującej faktyczną zgodność opinii w nauce, zachodzącą obecnie lub w historii nauki, jakkolwiek dodaje, że „trudno negocować, że historia ta odznacza się znacznym stopniem konwergencji” (Williams, 1985, s. 137). Postępuje w ten sposób, ponieważ zauważa, że w innych dziedzinach też może zachodzić zgodność opinii i to z całkowicie odmiennych powodów (Williams, 1985, s. 136). Dlatego mówi o naszym oczekiwaniu wobec nauki uprawianej „w idealnych warunkach”, co można rozumieć jako wyraz przekonania, że rygorystyczna metodologia nauk przyrodniczych eliminuje z nauki arbitralność i zapewnia spójność przekonań naukowców, jeśli tylko nie zajądą jakieś dodatkowe, negatywne warunki w rodzaju ograniczeń technicznych czy przyjęcia błędnych założeń, lub jako przekonanie o słuszności sformułowanego przez Charlesa Sandersa Peirce’a i aprobowanego przez Williama regulatywnego ideału finalnej nauki, którą wyobrażamy sobie jako stan pełnej konwergencji (Williams, 1978/2005, s. 228–230). W obu wypadkach zachodzi jednak pewna trudność: skąd mamy czerpać uzasadnienie takich przekonań, jeśli nie z obserwacji nauki, z jaką mamy do czynienia tu i teraz lub mieliśmy do czynienia kiedyś?

<sup>10</sup> Jeśli posłużymy się schematem wnioskowania redukcyjnego, standaryzacja argumentu z konwergencji będzie miała następującą postać: (P<sub>1</sub>) jeśli nauka rzeczywiście opisuje stan rzeczy (obiektywnie rozumiany świat), to w nauce, w idealnych warunkach, powinna zająć konwergencja opinii [najlepsze możliwe wyjaśnienie (P<sub>2</sub>)], (P<sub>2</sub>) w nauce, w idealnych warunkach, powinna zająć konwergencja opinii, (W) nauka rzeczywiście opisuje stan rzeczy (obiektywnie rozumiany świat).

Według potocznego przekonania poziom zgodności opinii w danej dziedzinie jest pochodną jej empirycznego zaawansowania, metodologicznego rygoru i spójności założeń teoretycznych w ten sposób, że dziedziny, w których rozstrzygnięto spory dotyczące metodologii i założeń, będą regularnie dostarczały spójne i nowe wyniki (a przez to rozszerzały swój zasięg eksplanacyjny). Wydaje się, że spory te rzeczywiście rozstrzygnięto w naukach przyrodniczych, lecz nie na gruncie nauk społecznych, nauk humanistycznych i filozofii.

W ocenie filozofów nauki i teoretyków poznania taki pogląd byłby jednak dość naiwny, ponieważ nie wspierają go ani dzieje nauki, w których można zaobserwować obecność wielu wzajemnie wykluczających się teorii i badań, ani jej strukturalne cechy, które nie eliminują ryzyka niezgody (Lugg, 1978, s. 276–292). Dodatkowo, można sugerować, że wysoki stopień niezgodności bierze się nie tyle z ułomnej metodologii i niespójnych założeń, co z uwikłania danej dziedziny w praktyczną problematykę. Przykładowo, politologia niekoniecznie stanowi wzór rygoru metodologicznego i dziedzinę o spójnych założeniach, a mimo to można wyobrazić sobie sytuację, w której politolodzy osiągną daleko idącą zgodność, jeśli chodzi o rozumienie podstawowych pojęć czy klasyfikacji. Gdy tylko wkraczają na grunt zagadnień, które mogą mieć odniesienie do bieżącej polityki, zgodność opinii zanika. Widać to na przykładzie politologicznych analiz ustrojów krajów niezachodnich, takich jak Iran i Chiny, czy też w niekończących się sporach na temat oceny reżimu generała Franco w Hiszpanii i reżimu generała Pinocheta w Chile<sup>11</sup>. Wbrew pozorom nauki przyrodnicze nie są całkowicie wolne od takich trudności. Dlatego warto postawić pytanie, w jakim

<sup>11</sup> Dla uproszczenia pomijam tutaj zagadnienie zależności interpretacji od opisu, czyli problem tego, w jakim stopniu opis zjawiska jest już jego interpretacją i w związku z tym narzuca rozstrzygnięcia o charakterze normatywnym. Kontynuując podane przykłady, można powiedzieć, że rozstrzygnięcia normatywne będą zależne od pojęć, jakimi określi się dany rząd oraz kontekst polityczny jego powstania. Użycie pojęć w rodzaju „dyktatura”, „faszizm” czy „autokracja” narzuca określoną ocenę tak samo, jak opisanie przeciwników politycznych Franco i Pinocheta jako zwolenników demokracji. Zobacz przykładowo wypowiedź na temat jednego z powyższych przypadków autorstwa politologa tradycjonalisty Jacka Bartyzela (Bartyzel, b.r.w.).

stopniu konwergencja jest cechą rzeczywistej nauki, przeszłej lub obecnej, i z tego powodu wspiera oczekiwanie wyrażone w (P<sub>1</sub>), a w jakiej mierze samo (P<sub>1</sub>) jest raczej wyrazem wiary, opartej na z góry przyjętych rozstrzygnięciach o charakterze filozoficznym czy też na potocznym, przedfilozoficznym przekonaniu o wartości nauki, biorącym się z podziwu dla jej osiągnięć.

Uznanie, że (P<sub>2</sub>) wyraża najlepsze możliwe wyjaśnienie dla (P<sub>1</sub>), nie jest oczywiste. Moglibyśmy twierdzić np., że fenomen konwergencji lepiej wyjaśniają przyczyny o charakterze niepoznawczym, rozmaite uwarunkowania ludzkich władz poznawczych, którym siłą rzeczy podlegamy, a od których nie da się uciec nawet w idealnych warunkach prowadzenia badań. Nie chodzi tu o czynniki czysto subiektywne. W nauce programowo dąży się do eliminacji wpływu tych ostatnich poprzez procedury polegające na pozytywnym (konfirmacja, weryfikacja) lub negatywnym (dyskonfirmacja, falsyfikacja) sprawdzaniu otrzymanych wyników oraz kontroli nad procesem ich uzyskiwania (powtarzalność eksperymentów, jawny charakter badań, publiczna dostępność uzasadnień), co ogranicza, przynajmniej w teorii, wpływ subiektywnego uposażenia podmiotu jedynie do roli heurystycznej. Mowa raczej o uwarunkowaniach o intersubiektywnym charakterze. Faktycznie zachodząca oraz oczekiwana konwergencja opinii w nauce mogłyby przecież być owocami nie tyle poznawczego kontaktu z faktami, co raczej specyficznej budowy wspólnego wszystkim członkom naszego gatunku aparatu poznawczego, który powoduje, że każda istota ludzka postrzega i rozumie zjawiska w podobny sposób. Gdyby tak było, należałoby skorygować brzmienie (P<sub>2</sub>), a cały argument uzasadniałby przeciwne stanowisko, jakąś formę antyrealizmu wobec pojęć i twierdzeń nauki.

Williams był przekonany, że jest to pozorna alternatywa, ponieważ dzięki (P<sub>2</sub>) w oryginalnym brzmieniu realistyczna wersja argumentu rzeczywiście opiera się na najlepszym możliwym wyjaśnieniu konwergencji w nauce. Hipoteza realistyczna, oprócz niewątpliwiej prostoty i elegancji, cechuje się też dużym zasięgiem ekspancyjnym i ogólnie pozwala lepiej zrozumieć naturę nauki. W szczególności zaś umożliwia uchwycenie, po pierwsze, dlaczego w nauce postuluje się istnienie pewnych przedmiotów i dlaczego jest to posunię-



cie eksplanacyjnie owocne, po drugie, dlaczego teorie naukowe mają poważny, niepusty treściowo charakter, i wreszcie po trzecie, dlaczego pozwalają one na wyjaśnienie, jak możliwe są odmienne percepcje świata, uzyskane na bazie odmiennych perspektyw (Williams, 1985, s. 139–140, 149–151).

Rozważmy za Williamsem naukowe wyjaśnienie wzroku, zdolności do widzenia. Przyjmijmy, że możemy odrzucić realistyczną interpretację tej teorii, odrzucić myślenie, że wzrok służy detekcji zewnętrznych przedmiotów i ma coś wspólnego ze światłem, okiem i mózgiem, co pozwala też zrozumieć, dlaczego możliwe są różne formy widzenia. Spowoduje to wiele trudności. Szczególnie problematyczne jest samo wyobrażenie sobie antyrealistycznej alternatywy, która zarazem nie kolidowałaby z innymi teoriami naukowymi, podczas gdy realizm nie generuje takich trudności i pozwala zrozumieć wiele cech tej teorii, w tym to, że działa ona w praktyce (Williams, 1985, s. 149–152).

Dlatego Williams był przekonany, że możemy uznać (P<sub>2</sub>) za rzeczywiście najlepsze możliwe wyjaśnienie (P<sub>1</sub>). Co za tym idzie, możemy potraktować argument z konwergencji jako przekonujące uzasadnienie realizmu naukowego. Jak pisze, to, co wyjaśnia konwergencję na gruncie nauki, uzasadnia także samo przedsięwzięcie badań naukowych, sugeruje, że nauka jest tym, na co wygląda, dziedziną poznawczego kontaktu z obiektywną rzeczywistością (Williams, 1985, s. 135).

### 3.2. Argument z teorii błędu

Trzeci argument to argument z teorii błędu. Williams ponownie argumentuje, że realizm naukowy jest najlepszym możliwym wyjaśnieniem zjawiska zgodności opinii w nauce, lecz tym razem ma na myśli zgodność w wymiarze diachronicznym, gdy naukowcy zgadzają się ze sobą co do powodów, dla których należało odrzucić wcześniejsze teorie naukowe i zastąpić je ich późniejszymi odpowiednikami, nawet jeśli początkowo część naukowców uważała się za zwolenników teorii z pierwszej grupy. Twierdzi, że zgoda obejmuje wyjaśnienie zmiany przez pryzmat idei poznawczego

błędu, stąd nazwa argumentu. Znowu warto zauważyć, że argument z teorii błędu jest relatywistycznym argumentem z historycznej zmienności przekonań *à rebours*, zwolennik relatywizmu argumentuje bowiem, że nie możemy zaakceptować realistycznej interpretacji pojęć i twierdzeń dziedziny, w której historyczna zmiana przekonań nie znajduje wyjaśnienia w poznawczych kategoriach.

Oto dłuższa wypowiedź Williama prezentująca argument z teorii błędu:

W trakcie badań naukowych nie zwraca się szczególnej uwagi na historię nauki i jest to znamienna cecha praktyki badawczej. [...] Rzecz jasna, koncepcje naukowe mają jakąś historię. Zgodnie jednak ze standardowym poglądem, choć historia fizyki może być interesująca, nie wpływa na rozumienie samej fizyki. Jest ona jedynie częścią historii odkryć.

Można się oczywiście poważnie zastanawiać, co to znaczy, że dana historia jest historią odkryć? Jeden z warunków uznania danej historii za historię odkryć wiąże się ze znaną koncepcją, którą chciałbym ująć następująco: późniejsza teoria lub (mówiąc ogólniej) pogląd pozwala zrozumieć siebie, wcześniejszy pogląd i proces przejścia od pierwszego do drugiego w takich kategoriach, że obie strony (zwolennicy starszego poglądu oraz zwolennicy nowego) mają powody, aby uznać ten proces za postęp. Wyjaśnienie spełniające ten warunek będę nazywać uzasadniającym. W szczególnym przypadku nauk przyrodniczych późniejsza teoria zazwyczaj wyjaśnia w swoim własnym języku pozory, które wspierały wcześniejszą teorię; co więcej, wcześniejsza teoria może być rozumiana jako szczególny lub ograniczony przypadek późniejszej. (Williams, 2017, s. 336)

Standaryzacja tego argumentu może wyglądać tak:

(P1) Wyjaśnienie historycznej zmiany na gruncie nauki, polegające na przyjęciu nowej teorii NT i porzuceniu starej teorii ST, jest akceptowane i jednocześnie traktowane jako uzasadnienie NT zarówno przez wcześniejszych zwolenników ST, jak i przez zwolenników NT, ponieważ obie grupy zgadzają się, że:

- a) przejście od ST do NT to postęp poznawczy,
- b) NT wyjaśnia, dlaczego przejście od ST do NT to postęp poznawczy,
- c) NT wyjaśnia pozorny charakter uzasadnienia ST,
- d) NT pozwala zrozumieć ST jako szczególny lub ograniczony przypadek NT.

(P<sub>2</sub>) Najlepszym możliwym wyjaśnieniem zgody, o której mówi (P<sub>1</sub>), jest uznanie historii nauki za historię odkryć, czyli poznawczego kontaktu z obiektywnie rozumianym światem. Oznacza to, że nauka rzeczywiście opisuje stan rzeczy (obiektywnie rozumiany świat).

(W) Nauka rzeczywiście opisuje stan rzeczy (obiektywnie rozumiany świat).

Poszczególne kroki tego argumentu należy opatrzyć komentarzem, szczególnie że z perspektywy współczesnej filozofii nauki sądy zawarte w jego przesłankach są kontrowersyjne. Zanim jednak do tego przejdziemy, warto pokusić się o próbę pokazania, na zasadzie kontrastu, historii zmiany, którą trudno wyjaśnić w uzasadniający sposób *vel* w poznawczych kategoriach.

Zastanówmy się nad historią zmiany ustroju, np. przekształcenia carskiej Rosji w Rosję Sowiecką. W czasie „sporu” pomiędzy zwolennikami jednego i drugiego ustroju z całą pewnością odwoływano się do poznawczych racji, obie grupy starały się o przekonujące uzasadnienie własnych przekonań i teorii o naturze władzy czy słusznym porządku państwowym, być może nawet niekiedy dochodziło między nimi do szczerzej i autentycznej dyskusji, przynajmniej do czasu uzyskania przez bolszewików przewagi. Niemniej, próby wyjaśnienia w kategoriach poznawczych powstania nowego reżimu są nieporozumieniem. Sugestia, że nowy ustrój zastąpił stary, ponieważ zwolennicy obydwu zgodzili się, że nowy ustrój jest po prostu lepszy i skutecznie odpowiada na braki i wady starego, jest bardzo nierozsądna, a być może stanowi po prostu wyraz historycznej ignorancji. Było wręcz na odwrót. W proces przejścia

od starego do nowego ustroju zaangażowanych było wiele czynników, które nie mają postaci poznawczych racji, trudno przecież w ten sposób zinterpretować użycie brutalnej siły, manipulację czy przygodne wydarzenia i procesy takie jak zwycięstwo w bitwie czy wyczerpanie społeczeństwa I wojną światową. Jest to więc historia zmiany, której wyjaśnienie jej nie uzasadnia.

Zauważmy, że postęp poznawczy, o którym mówi ( $P_I$ , a–b), ma wyraźnie negatywny charakter i polega przede wszystkim na rozpoznaniu ograniczeń ST i błędnych racji ( $P_I$ , c–d), które ją wspierały, a więc na dostrzeżeniu poznawczych błędów, które popełniono. Konsekwentnie, wyjaśnienie uzasadniające przejście od ST do NT ma negatywną formę. Ze względu na schematyczną postać ( $P_I$ ) obejmuje całą historię nauki, a przynajmniej, dodaje Williams, nauki w jej nowożytnym rozumieniu (Williams, 2017, s. 338), a zatem należy stwierdzić, że według brytyjskiego autora rozwój nauki sprowadza się do realizacji następującej, linearnej formuły: NT zastępuje ST z powodu błędów i ograniczeń tej drugiej, następnie jakaś inna  $NT+1$  zastępuje NT z analogicznych powodów itd. Trudno nie dopatrzeć się tutaj echa falsyfikacjonizmu Karla R. Poppera (Popper, 1983, s. 101–117).

Tak rozumiana ( $P_I$ ) może spotkać się z co najmniej dwoma zarzutami, z których pierwszy brzmiałby, że Williams, podobnie jak w przypadku argumentu z konwergencji, przywołuje raczej wyidealizowaną wizję nauki, w której zgoda między zwolennikami konkurencyjnych teorii zachodzi na podstawie racji poznawczych w płynny sposób. Historia nauki niekoniecznie dorasta do tego ideału. W akcentującej historię nauki filozofii nauki zwraca się uwagę, że stosunkowo częstą sytuacją towarzyszącą dyskusji między zwolennikami ST i NT był swoisty „pat poznawczy”, który polegał na długim okresie względnej równowagi empirycznych i metodologicznych racji (takich jak prostota teorii czy ilość potrzebnych pomocniczych hipotez *ad hoc*), które przemawiały za jedną i drugą teorią, a czysto poznawcze rozstrzygnięcie na korzyść NT formułowano na długo po tym, jak ST już zarzucano, i nie dało się go przewidzieć w czasie trwania sporu, w grę musiały więc wchodzić inne, pozapoznawcze czynniki (Chalmers, 1993, s. 93–103).

O ile pierwszy zarzut głosi, że faktyczna historia nauki niekoniecznie jest zgodna z (P<sub>1</sub>), to drugi w ogóle podaje w wątpliwość, że kiedykolwiek mogłaby być z nią zgodna. Porównanie ST i NT czy też po prostu dyskusja między ich zwolennikami zakłada, że ST i NT mają wspólny punkt odniesienia, a oczywistym kandydatem do tej roli będą dane empiryczne, które ostatecznie miałyby wykazać przewagę NT. Lecz zdaniem niektórych filozofów nauki nic takiego nie istnieje. Twierdzą oni, że dane empiryczne są współkonstruowane przez teorię naukową, ponieważ to, co „obserwujemy”, jest zależne, po pierwsze, od przyjętej dodatkowo teorii pomiaru i instrumentów badawczych, po drugie, od założeń ontologicznych samej teorii naukowej. Dlatego poszczególne teorie mają różne empiryczne punkty odniesienia i z tego powodu są niewspółmierne. Procesu przejścia od ST do NT nie da się więc zinterpretować jako mierzonego obiektywną miarą poznawczego postępu i tym samym uzasadnić NT. Nasylenie materiału empirycznego teorią wyklucza istnienie transteoretycznych, poznawczych racji, które by tę kwestię rozstrzygały. Przejście od ST do NT ma raczej charakter nieciągły, rewolucyjny i jest motywowane dodatkowymi, pozapoznawczymi względami (Chalmers, 1993, s. 43–59, 119–131).

Jeśli taka krytyka jest trafna, poznawczy wydzźwięk (P<sub>1</sub>) ulega znacznemu osłabieniu, a wyjaśnienie przejścia od ST do NT nie może być traktowane jako wyjaśnienie uzasadniające, ponieważ musi w większym stopniu uwzględnić stosunkowo arbitralne decyzje metodologiczne i oddziaływanie na naukę czynników społecznych czy psychologicznych. Pociąga to za sobą konieczność przeformułowania (P<sub>2</sub>). W stosunku do nowej wizji zmian w historii nauki najlepsze możliwe wyjaśnienie musiałoby odwoływać się do idei konstruktywistycznych lub antyrealistycznych, podkreślających twórczą rolę ludzkiego umysłu w nauce.

Williams miał jednak wątpliwości, czy jest to słuszna krytyka. Obawiał się, że antyrealizm wyklucza możliwość sformułowania konsekwentnej i alternatywnej wizji historii nauki, a w szczególności podania przekonującej interpretacji pojęć takich jak „poznawczy postęp” czy „odkrycie naukowe”, które przynajmniej *prima facie* pasują do tego, co dzieje się na gruncie nauki, a pojawiają się w przesłankach argumentu z teorii błędu (Williams, 1978/2005, s. 232;

Williams, 1985, s. 137–138). Dlatego zachowywał przekonanie, że argument z teorii błędu jest dobrym argumentem za realizmem naukowym. Nie generuje podobnych trudności i dostarcza odpowiadającej naszym domyślnym wyobrażeniom o nauce spójnej wizji, ponieważ poprzez wyjaśnienie historii nauki uzasadnia samo jej uprawianie, pokazuje, że nauka może być tym, na co wygląda, dziedziną poznawczego kontaktu z obiektywnie rozumianą rzeczywistością.

Jeżeli zgodzimy się, że argumentacja Williama przekonująco uzasadnia realizm naukowy, to powinniśmy zaakceptować również wiele konsekwencji takiej sytuacji. Po pierwsze, realizm naukowy umożliwia wypełnienie absolutnego pojęcia świata konkretną treścią: na obiektywnie, w oderwaniu od ludzkiej perspektywy, rozumiany świat, będący przedmiotem dociekań podejmowanych przez nas i ewentualnie także przez racjonalnych badaczy pochodzących z innych gatunków, składać się będą (przynajmniej niektóre) przedmioty i oddziaływania, o których mówią nasze najlepsze teorie naukowe (Williams, 1978/2005, s. 232). Po drugie, realizm naukowy wprowadza siatkę pojęciową, która nadaje sens intelektualnemu autorytetowi nauki. Jeżeli bowiem mamy dostatecznie mocne powody, aby wierzyć, że nauka rzeczywiście i skutecznie opisuje obiektywnie rozumiany świat, to standardowy pogląd, w świetle którego intelektualny autorytet nauki wynika z faktu, że respektuje wartości poznawcze, jest trafny. Wreszcie po trzecie, nauka uzyskuje wyraźną przewagę nad innymi dziedzinami o pretensjach poznawczych, których pojęć i twierdzeń nie możemy zinterpretować realistycznie (Williams, 2017, s. 335).

## 4. Nieredukcyjny naturalizm

### 4.1. Krytyka chrześcijańskiego teizmu

Williams był zdeklarowanym ateistą. Biorąc pod uwagę, że przyjmował tezę o kognitywnej supremacji nauk przyrodniczych, a absolutne pojęcie świata interpretował przez pryzmat realizmu naukowego,

nie powinno zaskakiwać, że pojęcia i doktryny religijne rozumiał jako wytwory lokalnej, ludzkiej perspektywy, artefakty kulturowe. Nie poświęcił przy tym zagadnieniom filozofii religii zbyt wiele miejsca. Chociaż na podstawie eseju „The Theological Appearance of the Church of England: An External View” (Williams, 2014, s. 17–24) można podejrzewać, że ze względów kulturowych żywił pewną sympatię dla anglikanizmu, to chrześcijaństwo jako takie, w ślad za Nietzschem, oceniał krytycznie jako pozbawiony wiarygodności, szkodliwy zbiór błędnych przekonań i koncepcji, można, jak sądzę, ekstrapolować sformułowaną przez Williama krytykę chrześcijaństwa i uznać, że uderza ona w inne formy teizmu i religię jako taką.

Z uwag rozsianych po różnych tekstach Williama da się wyabstrahować następujące argumenty przeciwko chrześcijaństwu. Po pierwsze, język chrześcijaństwa jest w fundamentalnym sensie dwuznaczny, podatny zarówno na kognitywistyczną, jak i antykognitywistyczną interpretację<sup>12</sup>, oscyluje między znaczeniem opisowo-eksplanacyjnym, wyrażającym fakty i wyjaśnienia faktów, a znaczeniem innego typu, w świetle którego wypowiedzi w tym języku są słownym wyrazem lub ornamentem praktykowania pewnego etosu moralnego. Prowadzi to do zasadniczej trudności. Opowiadając się za pierwszym znaczeniem, natrafiamy na konflikt między językiem religijnym a innymi typami wypowiedzi opisowo-eksplanacyjnych, przede wszystkim językiem nauk przyrodniczych, a w ocenie Williama język religijny nie wychodzi z tej konfrontacji zwycięsko, ponieważ w przeciwieństwie do języka nauk przyrodniczych nie wyraża żadnej empirycznie zdeterminowanej treści. Drugie znaczenie jest równie kłopotliwe. Jeżeli bowiem traktujemy język chrześcijaństwa jako pozbawiony pretensji opisowo-eksplanacyjnych i podporządkowany moralności, to pojawia się pytanie, po co w ogóle go używamy, skoro te same treści moralne możemy wyrazić bez użycia religijnego słownictwa (Williams, 2014, s. 70–75).

<sup>12</sup> Na temat trudności generowanych zarówno przez kognitywizm, jak i antykognitywizm, proponując zarazem *via media* w postaci interpretacji bazującej na współczesnej aretologii, pisałem w artykule pt. *Aretologiczna interpretacja (chrześcijańskiej) wiary religijnej* (Pijas, 2019b, s. 97–118).

Po drugie, wiara religijna jest niespójna, a przez to nieracjonalna. Jeżeli jestem osobą wierzącą, oznacza to, że przyjmuję pewne treści, pojęcia, poglądy i koncepcje, ponieważ muszę mieć jakieś wyobrażenie tego, co jest przedmiotem mojej wiary. Jednocześnie przyjmuję coś przeciwnego. Do natury wiary religijnej należy bowiem założenie, że owe treści radykalnie przekraczają możliwości moich władz poznawczych i stanowią niepojęte tajemnice, rozsadzające, by tak rzec, ramy pojęć i koncepcji, którymi się posługuję. Te dwie cechy wydają się Williamsowi nie do pogodzenia (Williams, 2006a, s. 3–21).

Po trzecie, doktryna chrześcijańska przez swoich wyznawców jest rozumiana jako treść pochodząca z boskiego źródła i z tego tytułu prawdziwa w ostatecznym, metafizycznym sensie, doktryna ta ma po prostu wyrażać prawdziwą, absolutną naturę świata, człowieka i moralności. Jednocześnie obserwujemy – według Williamsa – coś zgoła odmiennego. Doktryna ta, tak jak wszystkie elementy ludzkiej kultury, podlega ewolucji i reinterpretacji, modyfikacjom wymuszonym przez zmianę wrażliwości moralnej swojego społecznego podłoża i przygodne wydarzenia historyczne, które ją wywołały. Przykładem takiej zmiany jest porzucenie przez chrześcijan prymitywnego obrazu wszechmocnego Boga-sędziego, który karze i nagradza zależnie od naszego postępowania. Ponownie, te dwie cechy religii wydają się nie do pogodzenia, a dostrzeżenie wpływu zmian wrażliwości moralnej czy, szerzej, naszego samorozumienia na interpretację doktryny prowadzi do porzucenia przekonania o transcendentnym źródle religii i konsekwentnego traktowania jej jako czysto ludzkiego wytworu (Williams, 1985, s. 32–33).

Chrześcijaństwo, po czwarte, w szkodliwy sposób wpływa na nasze rozumienie moralności. Doktryna chrześcijaństwa była inspiracją lub wprowadziła do refleksji moralnej cały szereg idei i koncepcji, które w ocenie Williamsa nie wytrzymują zderzenia z krytyczną refleksją i trzeźwą interpretacją ludzkiej psychologii, stanowiąc formę intelektualnej fantazji – wymieniane przez niego przykłady to idea wiecznego, nadrzędnego prawa moralnego, czy też koncepcja podmiotu moralnego, w pierwszej kolejności rozumiane go jako byt duchowy, obdarzony autonomią wobec empirycznych uwarunkowań własnego życia (Williams, 1993, s. 94–95, 103–129).



Wreszcie, po piąte, chrześcijaństwo oferuje swoim wyznawcom pewną wizję życia wiecznego, życia po śmierci, którą Williams odrzuca w brawurowym esej *Sprawa Makropolusa*, sugerując, że krytyczny namysł nad nią prowadzi do zaniku przeświadczenia, że może być ona dla nas w jakikolwiek sposób atrakcyjna. Punktem wyjścia tej krytyki jest pierwszoosobowy punkt widzenia. Mogę ocenić życie wieczne jako atrakcyjne jedynie wtedy, gdy umiem wyobrazić sobie, że moje życie tu i teraz jest powiązane z przyszłym stanem nieśmiertelności w ten sposób, że rozpoznam w nim samego siebie i będzie to *moja* nieśmiertelność. A zatem, jeśli mam być zainteresowany życiem wiecznym, to musi ono jakoś korespondować z moim obecnym systemem motywacyjnym. Williams skupia się w tym kontekście na jednym z jego elementów – na pragnieniach kategoriowych, które rozumie jako podstawowe dążenia, odpowiadające za chęć do życia i egzystencjalne poczucie sensu. Jak twierdzi, wiele więcej nie da się o nich powiedzieć, ponieważ są dalece zindywidualizowane. W życiu doczesnym jesteśmy napędzani przez takie pragnienia, a istotnym uwarunkowaniem siły ich oddziaływania są rozmaite ograniczenia ludzkiej kondycji. Lecz jeśli usuniemy te ograniczenia, a zwłaszcza ograniczenie czasowe, co jest istotnym elementem chrześcijańskiej idei życia wiecznego, to moglibyśmy zaspokoić je wszystkie i nie pozostawałoby już nic do zrobienia, poza powtarzaniem, będzie to ostatecznie prowadzić do utraty motywacji, zgorzknienia i apatii. Nieśmiertelność okaże się nudna. obrońca teizmu mógłby odpowiedzieć, że życie wieczne będzie wypełnione przez jakąś formę absorbującej aktywności, która z konieczności wyklucza nudę, lecz taka odpowiedź nie wydawała się Williamsowi szczególnie przekonująca. Jeżeli byłaby to aktywność naprawdę absorbująca, to zatracalibyśmy w niej siebie, a więc podważony byłby wstępny warunek naszego zainteresowania nieśmiertelnością. Co więcej, zbyt często wyobrażano sobie, że tą aktywnością miałyby być najwyższe spełnienie naszych władz poznawczych, filozoficzna kontemplacja. Jak kęśliwie zauważa Williams, taka wizja jest atrakcyjna jedynie dla filozofów, dla których wieczność mogłaby być wiecznym filozofowaniem. Oferowane przez chrześcijaństwo życie wieczne nie jest więc atrakcyjną ofertą, gdy weźmiemy pod uwagę

elementarne informacje na temat ludzkiej psychologii (Williams, 1973/1999, s. 82–100).

Chrześcijaństwo jest – według Williamsa – wewnętrznie niespójne oraz zarazem niezgodne z naszym doświadczeniem historycznym i moralnym, co powoduje, że „musi ostatecznie upaść” (Williams, 1985, s. 33). Wygłaszając tę prognozę, brytyjski filozof przywołuje słynne nietzscheańskie stwierdzenie „Bóg umarł” i opatruje je następującym, obrazowym komentarzem:

Słowa Nietzschego [...] mogą być zinterpretowane jako wezwanie do potraktowania Boga jako zmarłej już osoby: powinniśmy rozdzielić jego spuściznę i spróbować napisać uczciwą biografię. (Williams, 1985, s. 33)

Warto zauważyć, że Williams nie nawołuje tutaj do przyjęcia postawy wojującego ateizmu, walki z religią. Zachęca raczej do krytycznej refleksji nad wyczerpującą się (wyczerpaną?) kulturotwórczą mocą chrześcijaństwa, ponieważ ewentualny fałsz religii nie oznacza, że jest ona zjawiskiem pozbawionym wszelkiego znaczenia. Przeciwnie, w takiej sytuacji należy zastanowić się nad konsekwencjami faktu, że religia jest czysto ludzkim wytworem. Poszukać odpowiedzi na następujące pytania: Jakiego rodzaju bodźce spowodowały jej powstanie? Jakie ludzkie potrzeby zaspokaja? Co fenomen religii mówi nam o ludzkiej naturze (Williams, 2014, s. 200)?

#### 4.2. Naturalizm metodologiczny, naturalizm metafizyczny

Naturalizm w różnych postaciach jest dominującym stanowiskiem w filozofii współczesnej. Williams jest zwolennikiem naturalizmu, co znajduje odzwierciedlenie w jego tekstach, w których czytelnik nie znajdzie choćby cienia wiary w jakąkolwiek alternatywną, ogólną opcję filozoficzną, znajdzie za to kąśliwe uwagi o tym, że większość myślicieli na szczęście akceptuje naturalizm, z wyjątkiem weteranów sporu o wolną wolę (Williams, 1995, s. 67). Naturalizm

jest jednak terminem wieloznacznym, pozostaje więc pytanie, jak Williams rozumiał to stanowisko.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się dwa podstawowe znaczenia tego terminu: naturalizm metodologiczny i naturalizm metafizyczny (Judycycki, 2003, s. 17–37; Keil, 2008, s. 252–297; Kornblith, 2016, s. 147–149; Papineu, 2007/2020; Ruse, 2013, s. 383–397). Pierwsze znaczenie odnosi się do refleksji metanaukowej i oznacza stanowisko dotyczące sporu o prawomocne typy wyjaśnień na gruncie nauki. Jego zwolennicy twierdzą, że w nauce, tak jak jest ona współcześnie rozumiana, należy przyjmować tylko wyjaśnienia wskazujące na naturalne, czasoprzestrzenne przyczyny zjawisk, a przyjmowanie innych typów wyjaśnień, np. religijnych, oznacza wykroczenie poza obszar nauki. Naturalizm metafizyczny jest z kolei stanowiskiem na gruncie teorii bytu (metafizyki/ontologii). Zwolennik tego poglądu przyjmuje, że istnieją jedynie powiązane relacjami kauzalnymi czasoprzestrzenne (naturalne) obiekty, o których opowiadają nauki przyrodnicze, a wszystkie przedmioty, które wydają się mieć odmienną charakterystykę, takie jak umysły, wartości czy byty abstrakcyjne, nie podpadają pod odrębne kategorie bytów, lecz są epifenomenami bądź pochodnymi tych pierwszych. A zatem w pierwszym znaczeniu chodzi o program badawczy, w drugim zaś o metafizyczną wizję świata. W obu przypadkach można dalej odróżnić mniej i bardziej radykalne wersje naturalizmu, gdzie stopień skrajności wyznacza stosunek do wyżej wspomnianych, „nienaturalnych” zjawisk: tzw. naturalizm anty-redukcyjny dopuszcza pewien poziom ich ontycznej lub eksplanacyjnej autonomii, podczas gdy naturalizm redukcyjny (fizykalizm, materializm) dąży do ich ontycznej lub eksplanacyjnej redukcji do obiektów czasoprzestrzennych.

Relacja pomiędzy naturalizmem metodologicznym i naturalizmem metafizycznym nie ma charakteru koniecznego powiązania. Jeśli uznamy, że naturalizm to jedynie owocny i zasadny program badawczy na gruncie nauki rozumianej jako badanie przyrody, to z tego nie wynika jeszcze, że musimy odrzucić metafizyczną tezę o istnieniu supranaturalnych bytów w rodzaju Boga chrześcijańskich teistów czy wykluczyć możliwość istnienia innego rodzaju poznania poza tym obszarem, dlatego niejedyn

przeciwnik naturalizmu metafizycznego uznaje, że naturalizm metodologiczny we właściwy sposób przedstawia to, jak należy rozumieć naukę<sup>13</sup>. Rzecz jasna, w większości przypadków obie formy naturalizmu będą naturalnymi sprzymierzeńcami. Skoro nauka uprawiana na modłę naturalizmu metodologicznego wydaje się najbardziej udanym przedsięwzięciem poznawczym, to trudno odrzucić narzucający się wniosek, że dostarcza nam ona wyjątkowo wiarygodnej wizji rzeczywistości, w konsekwencji czego mamy powody uznać, że świat składa się jedynie z powiązanych relacjami kauzalnymi czasoprzestrzennych obiektów. Argumentujący w ten sposób zwolennik naturalizmu metafizycznego powinien być jednak ostrożny. Łatwo bowiem może narazić się na zarzut *petitio principii*, ponieważ akceptując naturalizm metodologiczny, w punkcie wyjścia odrzuca możliwość przyjęcia supranaturalnych oddziaływań na gruncie nauki, a skoro uzna je zarazem, że nauka jest najbardziej udanym przedsięwzięciem poznawczym, to nic dziwnego, że otrzymuje w efekcie taką, a nie inną wizję rzeczywistości. Przyjął ją już, zanim przystąpił do jej uzasadniania.

Jak widzieliśmy, Williams jest przekonany, że istnieją racje wspierające zarówno realizm metafizyczny, jak i jego interpretację w duchu realizmu naukowego, ponieważ to właśnie na polu nauk przyrodniczych udało nam się – jego zdaniem – sformułować pojęcia w minimalnym stopniu zależne od ludzkiej perspektywy poznawczej, a strukturalne cechy nauki uzasadniają pogląd w stylu Peirce’a, że nauka przybliżyła nas do poznania obiektywnej natury świata, który w związku z tym jest przynajmniej po części taki, jak opowiada nam współczesna fizyka czy biologia. Uwzględniając dodatkowo fakt, że Williams odrzucał teizm, przypisanie go do grona zwolenników naturalizmu metafizycznego wydaje się bezdyskusyjne. Brytyjski filozof jednak otwarcie odrzucał redukcj-

<sup>13</sup> Warto zauważyć, że teza o neutralnym w stosunku do metafizyki charakterze naturalizmu metodologicznego nie jest powszechnie przyjmowana. Na przykład Alvin Plantinga twierdzi, że istnieją teorie naukowe, których prawdziwość wyklucza prawdziwość centralnych sądów filozoficznego teizmu, w związku z czym zakres zjawisk „nauka neutralna” i „nauka uprawiana w świetle naturalizmu metodologicznego” nie pokrywa się (zob. Plantinga, 2014, s. 37–93).

ne formy naturalizmu, będące, jak to ujmował, „pozytywistyczną fantazją” o zunifikowanej nauce o naturze i człowieku (Williams, 1978/2005, s. 286). Odrzucał je z powodów, które wymagają omówienia jego stosunku do naturalizmu metodologicznego.

Formułując koncepcję absolutnego pojęcia świata, Williams podkreślał jej eksplanacyjne cele. Zauważał, że w ramach ludzkiej perspektywy posługujemy się pojęciami o różnym stopniu lokalności – zarówno takimi, do których mają dostęp wszyscy przedstawiciele gatunku *homo sapiens*, jak i takimi, które są właściwe i zrozumiałe dla mniejszych grup ludzkich, np. reprezentantów partykularnej kultury. To właśnie zjawiska związane z ludzką formą życia i jej możliwościami są wyzwaniem dla naturalizmu, a w szczególności dla redukcjonistycznych wariantów tego stanowiska. Gdyby za pomocą kategorii fizykalnych lub biologicznych było możliwe wyjaśnienie takich zjawisk jak poznanie matematyczne, tworzenie wyrafinowanych artefaktów kulturowych czy zniuansowanych systemów moralnych, byłaby to racja za przyjęciem redukcyjnej formy naturalizmu. Ewentualny sukces takiego programu badawczego powodowałby, że wyjaśnienia różnych warstw bytu ludzkiego, tj. jego fizjologii, psychiki, kultury, moralności itd., miałyby jednorodny charakter, ale zdaniem Williamsa nie jest to możliwe z powodów, które można dostrzec już na poziomie czysto przyrodniczego opisu istot ludzkich:

Kiedy dochodzimy do osobliwych cech istot ludzkich, natrafiamy na szczególną grupę problemów. Olbrzymią innowacją *homo sapiens* jest niezdeteminowane genetycznie uczenie się, które zarówno ze względu na swoją naturę, jak i skutki wyznacza miażdżącą różnicę etologiczną pomiędzy istotami ludzkimi i innymi zwierzętami. Każdy gatunek ma swój opis etologiczny i *homo sapiens* nie są wyjątkiem, ale w ich przypadku, wyjątkowo, bez wprowadzenia kultury nie możesz opowiedzieć etologicznej historii (pomyśl, dla przykładu, co jest bezpośrednio związane z odpowiedzią na pytanie „w jakim rodzaju miejsc śpią te istoty?”). W konsekwencji, ta opowieść prawdopodobnie będzie w znacznym stopniu odmienna w przypadku różnych grup ludzkich i to w sposób, który zazwyczaj uwzględnia historię. Opisywane istoty ludzkie będą także w wielu wypadkach

w różnym stopniu świadome tej historii. Wszystko to wynika ze specyfiki etologicznej tego gatunku. (Williams, 2002, s. 23–24)

Warto zwrócić uwagę, że Williams argumentuje tutaj w dość zaskakujący sposób. Standardowym kontrargumentem wobec redukcjonistycznych wersji naturalizmu (zarówno metafizycznego, jak i metodologicznego), na który powołują się przeciwnicy tego stanowiska, jest to, że miałyby ono nie radzić sobie z przekonującym wyjaśnieniem typowo ludzkich fenomenów o złożonym charakterze, takich jak wspomniane przed chwilą wyrafinowane artefakty kulturowe. Trudno bowiem zrozumieć, jak np. mogłoby wyglądać fizykalne czy biologiczne wyjaśnienie powstania *Lorda Jima*. Brytyjski filozof podkreśla jednak co innego. Redukcyjne formy naturalizmu nie radzą sobie już na poziomie czysto przyrodniczym, ponieważ w przypadku naszego gatunku opis etologiczny nie jest możliwy bez odniesienia do pojęcia konwencji, do poziomu wyjaśnień kulturowych i historycznych, bez których nie dysponujemy nawet adekwatnym zespołem pojęć, aby odpowiedzieć na pytania o charakterystyczne dla istot ludzkich wzorce behawioralne. Trudność powiększa się, gdy dodamy do tego problem wyjaśnienia psychiki. Nie chodzi bowiem jedynie o to, że ludzkie zachowanie jest uwarunkowane przez różnice między poszczególnymi grupami, lecz także o to, że *homo sapiens* posiadają złożone życie psychiczne o charakterze holistycznym, które jest warunkiem funkcjonowania w świecie konwencji i wiąże zachowanie z takimi zjawiskami jak posiadanie reprezentacji, formułowanie intencji, żywienie przekonań czy przypisywanie znaczenia indywidualnym przeżyciom<sup>14</sup>. Williams był zdania, że także na tym poziomie nie dysponujemy programem badawczym, który mógłby wygenerować wyjaśnienia odpowiadające założeniom redukcyjnego naturalizmu. Z powyższych powodów autor *Moral Luck* otwar-

<sup>14</sup> W szczególności miał tutaj na myśli tego rodzaju ewolucyjne wyjaśnienia ludzkiego bytu, które ignorują zjawisko reprezentacji, czyli fakt, że w przypadku *homo sapiens* nawet te wzorce behawioralne, które mają czysto biologiczne podłoże, jak np. tabu kazirodztwa, są nasiąknięte treścią kulturową, a więc mogą być wyjaśnione dopiero w odniesieniu do wyżej wspomnianych czynników (Williams, 1995, s. 100–110).

cie odrzucał takie rozumienie naturalizmu, zarówno na poziomie metafizycznym, przypisując pewien stopień suwerenności ontycznej zjawiskom, które wymykają się opisom w kategoriach czysto przyrodniczych, jak i na poziomie metodologicznym, odrzucając wiarygodność programów badawczych, które ignorują konwencjonalny i intencjonalny poziom ludzkiego bytu (Williams, 1995, s. 79–89, 123–134). Jak w takim razie rozumiał swój akces do obozu naturalistów?

Naturalizm, za którym Williams się opowiada, ma charakter eksplanacyjny i głosi, że zjawiska w świecie powinny być wyjaśniane jako naturalne, a więc nie jako skutek oddziaływań przekraczających porządek czasoprzestrzenny, lecz jako skutek oddziaływań zrozumiałych przez odniesienie do reszty natury mieszczącej się w takim porządku. Wyjaśnienia naturalne nie powinny mieć, jak widzieliśmy, charakteru redukcyjnego. Jeśli zatem naszym celem jest wyjaśnienie zjawiska wyższego rzędu wobec zjawisk fizycznych, np. fenomenu biologicznego czy psychicznego, nie możemy ignorować faktu, że zazwyczaj wpływa on zwrotnie na niższe poziomy organizacji bytu, tak jak obserwowaliśmy to na przykładzie etologii ludzkiego behawioru (Williams, 1995, s. 79–89). Z drugiej strony, zdaniem Williamsa nie możemy definiować reszty natury jako po prostu wszystkiego, co istnieje, gdyż takie wyjaśnienie będzie puste (Williams, 2002, s. 22).

Pomiędzy tymi skrajnościami Williams dostrzega następującą możliwość: w trakcie formułowania wyjaśnień własności wyższego rzędu powinniśmy w miarę możliwości tymczasowo abstrahować od ich wpływu na własności niższego rzędu i stawiać pytanie o to, w jakim stopniu własność wyższego rzędu może być zrozumiała przed odniesieniem do własności niższego rzędu. Jeżeli potrafimy formułować wyjaśnienia spełniające takie założenia, to możliwa jest niepusta i nieredukcyjna forma naturalizmu. Brytyjski filozof obrazuje ten model przykładami opartych na nim przedsięwzięć eksplanacyjnych. Zwraca uwagę, że jeszcze do niedawna witalizm, czyli pogląd, że własności materii ożywionej powinny być wyjaśniane przez odniesienie do „siły witalnej”, a nie tylko do jej własności fizykochemicznych, był realną opcją teoretyczną na gruncie biologii, jednak postęp w naukach biologicznych pokazał, że własności mate-

rii ożywionej mogą być niepusto wyjaśniane i w relacji do danych fizykochemicznych. Podobny charakter ma – zdaniem Williamsa – psychologia moralności. We współczesnej psychologii moralnej można zaobserwować próby wyjaśnień złożonych zachowań i przeżyć moralnych przez odniesienie do pozamoralnych mechanizmów psychicznych i protomoralnych zachowań u bardziej rozwiniętych ssaków, co Williams postrzega jako dalekie echo „minimalistycznej psychologii moralnej” Nietzschego. Sukces takich programów badawczych polega na dostarczeniu odpowiedzi na pytania o to, jak mogły powstać zjawiska, które sprawiają kłopoty redukcjonistycznym formom naturalizmu, i dlaczego są takie, jakie są (Williams, 2002, s. 22–27; Williams, 2006b, s. 299–310).

## 5. Architektura świata lokalnego

### 5.1. Antropologiczny kontyngentyzm

Ateizm i naturalizm metafizyczny zazębiają się z antropologicznymi poglądami Williamsa. W poświęconych antropologii tekstach brytyjskiego filozofa nie ma wyłożonej *expressis verbis* teorii antropologicznej, są za to fragmentaryczne szkice, z reguły pisane jako analizy założeń tej czy innej dyskusji etycznej. Sądzę jednak, że dostarczają one dostatecznie dużo materiału, aby uzasadnić interpretacyjny krok, który chciałbym teraz wykonać.

Twierdząc, że do głównych filarów filozoficznego projektu Williamsa, obok tez epistemologicznych i metafizycznych, należy zaliczyć także specyficzną koncepcję antropologiczną, którą określam jako antropologiczny kontyngentyzm. Jej rdzeniem byłaby teza, że byt ludzki jest radykalnie przygodnym bytem. Fakt zainteresowania zjawiskiem przygodności nie uszedł uwadze komentatorów filozofii Williamsa (Cottingham, 2009, s. 24; Nussbaum, 2009, s. 213–215), a korespondowało ono z rosnącym wpływem, jaki na poglądy brytyjskiego filozofa wywierały nietzscheańskie idee. Jak należy rozumieć tezę, że byt ludzki jest bytem radykalnie przygodnym?



Termin „przygodność” (kontyngencja) na gruncie filozofii funkcjonuje od dawna. Ma tu techniczne, odbiegające od potocznego znaczenie, które dodatkowo zmienia się zależnie od dyscypliny filozoficznej, w której jest używany. W obrębie metafizyki i teologii naturalnej odnosi się do egzystencjalnego statusu bytu. Byt przygodny to taki, którego istnienie jest możliwe, ponieważ nie ma on sprzecznych własności, ale zarazem nie jest ono konieczne, gdyż jest zależne od działania przyczyn, które mogą, ale nie muszą wcześniej zajść. Przykładem bytu przygodnego będzie dowolny organizm. Z kolei w ramach (filozofii) logiki termin ten odnosi się do wartości logicznej zdań. Zdanie przygodne to takie, które ani nie jest konieczne prawdziwe, ani nie jest koniecznie fałszywe, a jego wartość logiczna zależy od tego, czy korespondujący z nim fakt, proces czy stan rzeczy faktycznie ma lub miał miejsce. Przykładem takiego zdania byłoby zdanie „Unia Lubelska została zawarta w 1569 roku”. W obu przypadkach przeciwieństwem przygodności będzie konieczność, w pierwszym kontekście odnosi się ona do istnienia takiego bytu, którego istnienie nie jest w żaden sposób zewnętrznie uwarunkowane i wypływa z natury tego bytu, w drugim zaś do prawdy bądź fałszu zdań, których wartość logiczna jest niezależna od wydarzeń świata empirycznego (Kment, 2021; Reichenbach, 2021). Niemniej, Williams używa tego terminu w mniej technicznym sensie. Jako ogólnego określenia na status ontyczny zjawiska, które mogło przyjąć odmienny kształt lub w ogóle nie zaistnieć, jeśli jakiegoś wydarzenia historii naturalnej, ludzkiej historii albo jednej i drugiej jednocześnie miałyby nie mieć miejsca. Innymi słowy, Williams określa terminem „przygodny” zjawiska, które są jedynie faktami.

Z perspektywy antropologicznego kontyngentyzmu istnienie człowieka jest jedynie faktem. Znajduje on wyjaśnienie na gruncie nauk biologicznych w ramach teorii ewolucji, która jako przyczynę pojawienia się na świecie ludzkiego gatunku wskazuje selekcjonowane przez mechanizm doboru naturalnego losowe mutacje genetyczne wśród naszych ewolucyjnych przodków. Wyjaśnienie to dotyczy zarówno samego egzystencjalnego faktu istnienia bytu ludzkiego, jak i jego poszczególnych własności.

Dlaczego stanowisko to określiłem jako radykalne? Należy zauważyć, że połączenie odrzucenia teizmu i akceptacji naturalizmu

metafizycznego wyklucza możliwość, że istnienie człowieka oraz cel jego egzystencji znajdują uzasadnienie poza procesem ewolucyjnym, a więc w jakimś głębokim, metafizycznym czy kosmicznym wymiarze. Radykalizm analizowanego stanowiska uwyrażnia skonstrastowanie go z odrzuconym przez Williama chrześcijańskim teizmem. Myśl chrześcijańska również przyjmuje tezę, że całe stworzenie, w tym istoty ludzkie, są bytami przygodnymi, ponieważ akt twórczy Boga nie był niczym uwarunkowany, lecz był aktem jego wolnej woli. Jednocześnie, przygodność stworzenia ma, jeśli mogę tak powiedzieć, drugą stronę medalu. Jest ona „wyrównana” przez fakt relacji pomiędzy stworzeniem a stwórcą, gdyż wedle tej optyki stworzone byty przygodne są tworamibytu, który sam nie jest już przygodny, lecz przysługuje mu ontyczna konieczność. Przygodne stworzenie jest więc tutaj wpisane w szerszą perspektywę transcendujących przygodność intencji i celów bytu koniecznego. Zwolennik teizmu może powiedzieć, że chociaż byt ludzki jest przygodny, to jego istnienie nie jest przypadkiem, ma obiektywną, metafizyczną podstawę i cel takiej samej natury, wyznaczony przez stwórcę. Antropologiczny kontyngentyzm to odmienne spojrzenie. Według Williama istnienie bytu ludzkiego nie jest częścią żadnego metafizycznego scenariusza, w którym mamy do odegrania pewną rolę, a „świat przyrody nie jest zaprojektowany jako nasz dom” (Williams, 1985, s. 111). Świat jest całkowicie obojętny wobec istnienia człowieka i jego dążeń.

Twierdzenie, że byt ludzki jest bytem radykalnie przygodnym, wyraża główny nerw antropologicznego kontyngentyzmu. Można przedstawić tę koncepcję „w wyższej rozdzielczości”, jeśli przyjrzymy się temu, w jaki sposób przygodny charakter bytu ludzkiego objawia się na poszczególnych poziomach jego organizacji. John Cottingham, komentując ten wątek twórczości Williama, mówi o poziomach przygodności (Cottingham, 2009, s. 26–28).

## 5.2. Poziomy kontyngencji i traf antropologiczny

Według Williama przygodność bytu ludzkiego objawia się przynajmniej na czterech poziomach. Po pierwsze, brytyjski filozof mówi o przygodności w sensie biologicznym, nasz gatunek jest bowiem

owocem historii naturalnej, w ramach której życie organiczne podlega procesowi ewolucji (Williams, 1995/1998, s. 100–110). Jeśli ewolucja przyjęłaby inną trajektorię, ludzki gatunek mógłby w ogóle nie pojawić się na świecie. Podobnie byłoby, gdyby historia naturalna potoczyła się inaczej ze względu na jakieś bezpośrednio niezwiązane z ewolucją biologiczną wydarzenie, na przykład katastrofę kosmiczną, która uczyniłaby naszą planetę miejscem nienadającym się do życia dla ssaków. Co więcej, „kierunek” ewolucji mógłby być inny jeszcze w jednym sensie. Mechanizmy ewolucyjne, być może w połączeniu z makrozdarzeniami ekologicznymi, mogłyby wygenerować inny gatunek zamiast naszego, na tyle odmienny, że z trudem dostrzegalibyśmy podobieństwo do nas lub naszych ewolucyjnych przodków i kuzynów, pomijając fakt, że nie byłoby wtedy perspektywy, z której moglibyśmy sformułować taką ocenę.

Ktoś mógłby powiedzieć, że przygodność w sensie biologicznym nie ma większego znaczenia. Czysto teoretyczna możliwość, że ludzki gatunek mógłby nie powstać, mógłby mieć inne właściwości lub realizowałby nieco inny wzorzec etologiczny, nie wnosi wiele do jego analizy, jeśli jego istnienie jest już faktem. Brytyjski filozof nie zgodziłby się z takim postawieniem sprawy. Ewolucyjne pochodzenie człowieka oznacza, że ludzkie zdolności, dzięki którym powstaje kulturowy ludzki habitat, są dziełem ślepych sił przyrody, a jeśli dołączymy do tego spostrzeżenie, że rozwijały się one intensywnie, skokowo i szybko, to możemy z tego wywnioskować, że ludzka forma życia „jest do pewnego stopnia rozgardiaszem” (Williams, 1995/1998, s. 109). Dlatego istoty ludzkie znajdują się prawdopodobnie w sytuacji, w której żaden indywidualny lub grupowy *modus vivendi* nie będzie dla nich optymalny.

Jak widzieliśmy, Williams sprzeciwiał się redukcyjnej wizji człowieka. Twierdził, że biologiczne rozumienie naszego gatunku wymaga użycia kulturowych kategorii, ponieważ kultura i biologia przenikają się wzajemnie, a skoro jednocześnie kultura jest bytem, który powstaje, trwa i znika w ramach historii, wymaga także spojrzenia na historię, w istocie, nie historię naturalną, lecz ludzką historię. W ten sposób dochodzimy do drugiego poziomu, na którym fenomen kontyngencji dotyka ludzkiego bytu. Istoty

ludzkie funkcjonują w konkretnym kulturowym otoczeniu, a każda ludzka kultura jest w dużym stopniu ukształtowana przez wiele różnorodnych ludzkich przedsięwzięć, takich jak pojęciowe i techniczne innowacje, zwyczaje ustanowione przez tradycje lub niepolite jednostki, kolektywne działania w wielkiej skali, w rodzaju bitew czy polityki ekonomicznej itd. Czyli ma przygodny charakter. Williams twierdzi, że jeśli prześledzimy genezę jednostek kultury, np. norm lub instytucji, to odkryjemy, że „na początku był czyn”<sup>15</sup> (Williams, 2005, s. 24), co znaczy, że są one uwarunkowane przez kulturotwórcze ustanowienie konwencji. Według brytyjskiego filozofa jest tak nawet wtedy, jeśli partykularny twór kultury jest odpowiedzią na uniwersalnie ludzkie wyzwanie. W świetle dostępnych danych antropologicznych i historycznych odpowiedź ta mogła być inna, co możemy zaobserwować, gdy śledzimy, na ile różnych sposobów poszczególne społeczności ludzkie radziły sobie z takimi problemami jak głód, wychowanie potomstwa, władza i kooperacja, dziedziczenie majątku czy relacje z innymi grupami (Williams, 1995/1998, s. 79–81).

Kultura trwa i jest transmitowana dzięki psychologicznym dyspozycjom ludzkich jednostek. Zdolność do życia w świecie kultury (a mówiąc precyzyjniej, w konkretnym świecie społecznym, gdyż nie istnieje kultura jako taka) zależy od przynależności do grupy i posiadania partykularnej społecznej historii, dzięki czemu dyspozycje te są nabywane i rozwijane. W taki sposób ujawnia się trzeci poziom przygodności ludzkiego bytu, jakim jest indywidualna tożsamość. W ogromnym stopniu zależy ona od okoliczności historycznych, w których przyszło nam żyć, a także od naszej historii społecznej, czyli przebiegu procesu socjalizacji. Wszystko to mogło wyglądać inaczej, gdyż jest owocem przygodnego procesu historycznego. Moja tożsamość wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby moje nastoletnie lata przypadły na okres II wojny światowej albo gdybym urodził się w średniowiecznej Japonii. Ma to szczególne znaczenie, gdyż elementem mojej tożsamości jest projekt życiowy. Williams rozumiał przez to pojęcie charakterystyczny dla każdej jednostki upragniony scenariusz życiowy, będący odpowiedzią

<sup>15</sup> Cytat z *Fausta* Goethego.

na jej pragnienia i dążenia, od realizacji którego zależy jej motywacja do życia. W innych okolicznościach historycznych i przy odmiennym przebiegu socjalizacji mój projekt życiowy mógłby wyglądać inaczej<sup>16</sup> (Williams, 1981, s. 5–19, 101–113; Williams, 2017, s. 337–342).

Ostatni poziom wpływu przygodności na ludzki byt dotyczy ludzkiego działania. Jest ono przygodnie uwarunkowane w wielu aspektach, interferując z czynnikami i zdarzeniami, nad którymi nie mamy świadomej kontroli. W kontekście moralnym Williams określił to zjawisko jako traf moralny. Wspominam o nim później, a szczegółowo omawiam w rozdziale piątym, gdy będzie mowa o krytyce, jaką brytyjski filozof formułuje na podstawie analizy trafu moralnego pod adresem pewnej tradycji filozoficznej refleksji moralnej. Chciałbym jednak na chwilę nawiązać do terminologii z obszaru tej dyskusji, aby rozjaśnić i podsumować koncepcję antropologiczną, którą przypisałem Williamsowi. W dyskusji nad trafem moralnym Thomas Nagel wyróżnia jego cztery rodzaje: (1) traf konstytutywny odnosi się do moralnej tożsamości podmiotu, która może być przedmiotem oceny moralnej; (2) traf okoliczności dotyczy kontekstu, w jakim przyszło nam działać; (3) traf przyczynowy to wpływ uprzednich wydarzeń w świecie na moje działanie; (4) wreszcie traf skutków, który obejmuje to, jak świat

<sup>16</sup> Można argumentować, że moja tożsamość ma konieczny charakter przynajmniej na poziomie biologicznym. Mój materiał genetyczny jest bowiem w chwili poczęcia zdeterminowany materiałem genetycznym moich rodziców. W świetle tego faktu trudno nadać jakiś sens przekonaniu, że mógłbym być np. członkiem innego gatunku albo, co ważniejsze, mógłbym mieć inny ludzki materiał genetyczny. Kim bowiem byłoby owe „ja”, do którego odnoszę się w takich rozważaniach? W odniesieniu do koncepcji antropologicznego kontyngentyzmu jest to jednak argument o ograniczonym zasięgu. Po pierwsze, tego rodzaju konieczność zachodzi w warunkach ukształtowanych przez przygodną historię ewolucji, która potoczyła się w określony sposób, a więc ostatecznie istoty ludzkie są bytami przygodnymi, nawet jeśli ten argument jest poprawny. Po drugie, w znacznym stopniu wpływające na moją tożsamość środowiskowe oddziaływanie na to, co „wynika” z materiału genetycznego, w dalszym ciągu ma tutaj charakter przygodny. Przykładowo, nawet jeśli miałbym ten sam materiał genetyczny, moja tożsamość mogłaby wyglądać zupełnie inaczej, gdyby moi rodzice, zanim przyszedłem na świat, wyjechali z komunistycznego kraju, jakim moja ojczyzna była w chwili moich narodzin.

kształtuje następstwa mojego działania (Nagel, 1979, s. 28). Proponuję, aby wprowadzić termin „traf antropologiczny” przez analogię do propozycji terminologicznej Nagela. Miałby on nazywać analizowane powyżej zjawisko wpływu przygodnych czynników na różne warstwy ludzkiego bytu, który dostrzegamy, gdy uświadomimy sobie, że nasza tożsamość, środowisko, uwarunkowania i faktyczny przebieg naszego życia mogłyby wyglądać inaczej, czyli znajdują się właśnie pod wpływem trafu. Konstytutywny oraz dotyczący okoliczności traf antropologiczny wyrażałby biologiczną i kulturową przygodność ludzkiego bytu. Przyczynowy i skutków traf antropologiczny odnosiłby się natomiast do bardziej zindywidualizowanego wymiaru przygodności ludzkiego bytu, jakim jest bieg losu konkretnego człowieka. W tym sensie kontyngentyzm antropologiczny demonstruje podstawową architekturę lokalnego świata ludzkiego, skontrastowanego ze światem rozumianym przez pryzmat absolutnego pojęcia świata.

## 6. Podsumowanie: realizm a relatywizm

Autor *Problems of the Self* podkreślał, że nie miał ambicji stworzenia teorii wiedzy (Williams, 1978/2005, s. 50). Zagadnienia epistemologii jako takiej, oprócz książki poświęconej Kartezjuszowi, były przedmiotem jedynie kilku jego prac, a przez schematyczne uwagi pragnął tylko wyklarować rozumienie podstawowych kategorii poznawczych, aby wykorzystać je na potrzeby analizy problemów, które bardziej go interesowały. Warto podkreślić, że jego refleksje teoriopoznawcze są dość odległe od klasycznie rozumianej epistemologii. Nie tylko dlatego, że Williams stroni tutaj od ambicji teoretycznych, lecz także z tego powodu, że podkreśla znaczenie podmiotowego i społecznego wymiaru wiedzy, preferując mówienie o „ludzkiej wiedzy”, rozumianej jako wiedza osób, a nie jako korpus wiedzy. Kąśliwie zauważa, że klasyczna epistemologia traktuje zagadnienie wiedzy tak, jakby uosobieniem jej kanonów była postać sawanta (Williams, 2006a, s. 56).

Reliabilistyczne i eksternalistyczne stanowisko, które wyłania się z przywołanych tekstów Williamsa, stoi w opozycji do internalizmu, którego zwolennicy podkreślają, że oprócz prawdziwości przekonania za warunki wiedzy powinniśmy uznać także czynniki podmiotowe takie jak świadomość przekonania (świadomość drugiego rzędu) czy zdolność do jego uzasadnienia. Należy dodać, że w *Ethics and The Limits of Philosophy* Williams wyraża preferencję dla nielinearnego, holistycznego rozumienia wiedzy. Przywołuje metaforę statku autorstwa Otto Neuratha, wedle której nasze zabiegi poznawcze przypominają reperowanie statku, który płynie przez otwarte morze, co oznacza, że „kwestionujemy, uzasadniamy lub poprawiamy niektóre z naszych przekonań” (Williams, 1985, s. 113), traktując pozostałe jako trafne czy niezmiennne, ale nie powinniśmy zajmować się próbami kwestionowania czy uzasadniania wszystkich naszych przekonań naraz. W tekstach Williamsa trudno znaleźć wyrażone wprost uzasadnienie tego modelu. Wydaje się jednak, że na podstawie wcześniejszych kroków interpretacyjnych można zrekonstruować pewne uzasadnienie nie wprost: model holistyczny dobrze współbrzmi z antyredukcjonizmem brytyjskiego myśliciela, ponieważ nie wymaga opracowywania globalnej, zunifikowanej teorii rzeczywistości i jest otwarty na szeroko rozumiany pluralizm metodologiczny.

Epistemologiczne i metafizyczne tezy Williamsa wywołały spory odzew krytyczny. Kontrowersje dotyczą wszystkich kluczowych wątków: idei absolutnego pojęcia świata oraz jej potencjału eksplanacyjnego, realizmu metafizycznego i jego interpretacji po linii realizmu naukowego, przyjętego rozumienia nauk przyrodniczych. Omówię teraz trzy główne zarzuty, z którymi się spotkały.

Pierwszy zarzut dotyczy problemu wewnętrznej spójności APŚ i epistemicznego dylematu, przypomnijmy, między zagrożeniem, że idee, które wykorzystujemy do opracowania realistycznej intuicji metafizycznej, okażą się treściowo puste, a niebezpieczeństwem, że analiza treści tych pojęć zaprowadzi do wniosku, że są one podatne na relatywistyczną interpretację. Autorem, który szczególnie dobitnie twierdził, że Williamsowi nie udało się rozwiązać tego dylematu, był Hilary Putnam (Putnam, 1990, s. 163–178; Putnam, 1992, s. 80–107; Putnam, 2001, s. 605–614). Według interpretacji

Putnama Williams stara się o udowodnienie tezy, że nauki przyrodnicze, a zwłaszcza fizyka – czy też mająca z nią wiele punktów styecznych fizyka przyszłości, mogą wypełnić APŚ konkretną treścią poznawczą. Miałoby tak być, ponieważ zdaniem Williamsa fizyka opisuje świat w kategoriach własności pierwotnych. A zatem w oderwaniu od perspektyw podmiotów poznających i ich lokalnych uwarunkowań oraz za pomocą pojęć, które interpretujemy realistycznie dzięki kauzalnemu powiązaniu między ich przedmiotami i naszym aparatem poznawczym. Putnam twierdzi jednak, że tak rozumiane APŚ jest wewnętrznie sprzeczne. Z jego punktu widzenia Williams stara się pokazać, że między pojęciami naukowymi a światem zachodzi relacja korespondencji. Lecz w rzeczywistości niczego takiego nie ma, ponieważ, po pierwsze, przedmiotowe odniesienie naszych pojęć jest relatywne w stosunku do wybranego języka (schematu pojęciowego), po drugie, różne języki odmiennie definiują podstawowe kategorie ontyczne, co dotyczy też obiektów opisywanych przez fizykę, po trzecie, gdyby Williams miał rację, sama referencja naszych pojęć w jakiś sposób musiałaby mieć absolutny charakter, czyli należeć do treści APŚ. Według Putnama użycie pojęć naukowych do opisu świata wymaga jednak decyzji o przyjęciu określonego schematu pojęciowego, do czego świat nas nie zmusza. W związku z tym Williams mógłby ostatecznie zaproponować jedynie perspektywiczne, zależne od pewnego schematu konceptualnego, rozumienie APŚ, co jest oczywiście niezgodne z jego zamiarami, lecz na co, jak złośliwie dodaje Putnam, mógłby zgodzić się nawet Richard Rorty.

Drugi zarzut celuje w możliwości eksplanacyjnej APŚ, które mają być ważnym atutem tej koncepcji. Zdaniem Williamsa APŚ umożliwia wyjaśnienie, w jaki sposób powstają i dlaczego są, jakie są, reprezentacje świata charakterystyczne dla różnych gatunków istot obdarzonych świadomością. Lecz taki cel może być w istocie nie do zrealizowania. Ekstrapolując nasze obserwacje zwierząt, możemy uznać, że teoria umysłu, którą się posługujemy, a więc zdolność do rozpoznania u innych gatunków życia mentalnego i jego konkretnych treści, bazuje na podobieństwie formy życia, to znaczy, że jesteśmy w stanie dokonać tak rozumianej atrybucji, o ile jesteśmy w znacznym stopniu podobni do danego gatunku.



Dlatego stosunkowo dobrze radzimy sobie z rozpoznaniem życia mentalnego w przypadku naczelnych czy nawet psów. Nasza teoria umysłu napotyka jednak trudności, gdy odnosimy się do gatunków, których forma życia jest nam dość „obca”, takich jak obdarzone zdolnością echolokacji nietoperze czy uznawane za niezwykle inteligentne i posiadające zdecentralizowany układ nerwowy głowonogi, np. ośmiornice (Nagel, 1979, s. 165–180; Godfrey-Smith, 2018). Może to oznaczać, że nigdy nie będziemy w stanie zidentyfikować niektórych postaci świadomości z racji braku podobieństwa biologicznego. Lecz nawet jeśli nie powinniśmy wyprowadzać aż tak daleko idącego wniosku, problem atrybucji pozostaje w grze, ponieważ w przypadku każdej istoty obdarzonej świadomości możemy mówić o charakterystycznej perspektywie, która konstytuuje właściwe dla niej widzenie świata. Umożliwia doświadczenia, które determinują, jak to jest nią być. Wbrew eksplanacyjnemu optymizmowi Williamsa John McDowell (McDowell, 2002, s. 122–126; Blackburn, 2009, s. 9–15) zwraca uwagę, że tak rozumiane perspektywy mogą być niewyjaśnialne w odniesieniu do APŚ właśnie z powodu biologicznego kontrastu między nami i „innymi kompetentnymi badaczami świata”. Kontrastu, który uniemożliwi im jakąkolwiek konceptualizację charakterystycznych dla nas doświadczeń, np. widzenia kolorów, i *vice versa*.

Trzeci z kolei zarzut odnosi się do relacji, która według Williamsa łączy poznanie naukowe i APŚ. Brytyjski filozof twierdzi, że jest ona nieomal konieczna, ponieważ APŚ trafnie wyraża cel poznania naukowego oraz dostarcza nauce epistemologicznych i ontologicznych założeń, których przyjęcie pozwala przekonująco wyjaśnić charakterystyczne cechy poznania naukowego, konwergencję teoretyczną i ewolucję nauki w kategoriach kauzalnych („bycia kierowanym przez świat”). Krytycy, którzy skądinąd podzielają respekt, który Williams żywi dla poznania naukowego, argumentują jednak, że korespondująca z APŚ wizja nauki to granicząca ze scjentyzmem fantazja. Według Nicholasa Jardine’a (Jardine, 1995, s. 32–42) przedstawiony przez Williamsa obraz procesu, który miałby prowadzić wspólnotę uczonych-detektorów rzeczywistości do powszechnej zgody na uznanie konkretnej teorii naukowej, jest kontrowersyjny. Nie odpowiada on realiom pracy badawczej. Gdy

weźmiemy je na poważnie pod uwagę, to okazuje się, że konwergencja wokół konkretnej teorii naukowej to finał dość złożonego procesu, który obejmuje tak różnorodne czynniki jak kalibracja instrumentów badawczych, próby replikacji wyników, publikacje naukowe, debaty nad uzyskanymi wynikami i ich interpretacje itd. Nie jest jasne, czy potrafimy w duchu Williama przedstawic ten proces jako kauzalnie wiarygodną i wyłącznie poznawczo umotywowaną drogę od obiektywnie rozumianego świata do zgody opinii. Co więcej, maksymalistycznej interpretacji dążeń nauki, którą Williams formułuje w swoich tekstach, można przeciwstawić ujęcie minimalistyczne, w świetle którego praktyka badawcza to najczęściej zmundne posuwanie się krok po kroku, gdzie punktami orientacyjnymi są dotychczas uznawane teorie, technicznie (inżynierijnie) rozumiane sukcesy praktyczne lub prognostyczne oraz w ogólności wiedza-tło, będąca wypadkową wiedzy zgromadzonej przez wspólnotę badaczy na konkretnym etapie historii nauki. Do Jardine'a dołącza tutaj Christopher Hookway oraz wspomniani już Putnam i McDowell (Jardine, 1995, s. 38–39; Hookway, 1995, s. 46–67; Putnam, 1990, s. 171; McDowell, 2002, s. 126–129). W opinii tego ostatniego problem interpretacji natury nauki sprowadza się do bliźniaczego dylematu w stosunku do epistemicznego dylematu, który Williams spostrzega w trakcie refleksji nad AŚP: możemy dążyć do sformułowania transhistorycznej koncepcji nauki, która wykorzystuje wysoce abstrakcyjne idee w rodzaju „prostoty” lub „sprawdzianu empirycznego”, lecz ryzykujemy wtedy, że taka koncepcja dostarczy jedynie pustych wyjaśnień natury nauki. Możemy też próbować stworzyć koncepcję, która będzie oparta na pochodnych względem konkretnych teorii naukowych ideach, ale wtedy pojawia się niebezpieczeństwo zbyt wąskiego i nieadekwatnego wyjaśnienia, czym jest nauka. McDowell konkluduje, że Williams zastępuje realistyczny obraz nauki złudzeniem stworzonym na potrzeby poszukiwań archimedesowego punktu ludzkiego poznania (McDowell, 2002, s. 129).

W rozdziale trzecim przyjrę się temu, w jaki sposób poglądy Williama na naturę wiedzy, rzeczywistości i poznania naukowego kształtowały jego stanowisko metafizyczne. Jestem przekonany, że brytyjski filozof słusznie był oskarżany o scjentyzm, ale nie jest

to jedyny nieprzekonujący element jego stanowiska. Obszerniejsza i wiarygodna krytyka wymaga jednak podążenia za Williamsem tam, gdzie w kontekście absolutnego pojęcia świata stawia on pytanie o możliwość nierelatywistycznej, realistycznej interpretacji pojęć należących do innych niż nauki przyrodnicze dziedzin ludzkiej aktywności intelektualnej, tj. w pierwszym rzędzie filozofii, ale też nauk społecznych i humanistycznych.



Rozdział III

# FILOZOFIA JAKO DYSCYPLINA HUMANISTYCZNA

1. Nienawiść i pogarda dla filozofii a jej motywacja i styl. 2. Filozofia i absolutne pojęcie świata. 2.1. Odwrócony argument z konwergencji. 2.2. Odwrócony argument z teorii błędu. 3. Przedmiot i cel filozofii. 3.1. Filozofia jako lokalna forma rozumienia. 3.2. Zadania filozofii. 3.3. Interpretacja, sens i nadzieja. 4. Metody filozofii. 4.1. Metoda analizy konceptualnej. 4.2. Metoda genealogiczna. 4.3. Metoda alienacji. 5. Podsumowanie: scjentyzm raz jeszcze.



## 1. Nienawiść i pogarda dla filozofii a jej motywacja i styl

Czy filozofia może nam dostarczyć wiedzy? Czy pojęcia i twierdzenia filozofii wyrażają to, jaki jest świat w obiektywnym sensie, a więc treść absolutnego pojęcia świata? Jak należy rozumieć relację między nauką a filozofią? Czy pojęcia i twierdzenia filozofii mogą być interpretowane realistycznie, czy należą raczej do świata lokalnego? Jakimi metodami należy uprawiać filozofię? Metafilozoficzna refleksja, która zmierza do odpowiedzi na powyższe pytania, w zwartej formie pojawia się dopiero w późniejszych tekstach Williama (z ostatniej dekady XX i pierwszych lat XXI wieku, przed śmiercią w 2003 roku). Jest ona zarazem domknięciem epistemologicznych i metafizycznych rozstrzygnięć obecnych już we wcześniejszych pracach. W niniejszym rozdziale będę rekonstruował metafilozoficzne stanowisko autora *Moral Luck*, zaczynając od jego rozważań nad elementarnym problemem motywów, które kierują nas ku filozofii. Williams rozważa je w kontekście przeszkód, na które natrafiają.

Monizm metodologiczny, reprezentowany przez scjentyzm i pragmatyzm, nie jest jedyną przeszkodą na drodze do sformułowania pluralistycznego obrazu ludzkich aktywności intelektualnych. Filozofia (i inne wspomniane wcześniej dziedziny, które tutaj pomijam dla porządku argumentacji, ale do których czasami będę wracał<sup>1</sup>) natrafia także na inną przeszkodę. Chodzi mianowicie o łączącą się z uczuciem pogardy postawę całościowego sceptycyzmu wobec filozofii, znaną dość dobrze filozofom akademickim m.in. z praktyki dydaktycznej czy walk z akademicką biurokracją. Wymusza ona permanentną gotowość filozofa do obrony wartości uprawianej przez siebie dyscypliny. Wywołuje to irytację i wyczerpanie, a niekiedy ostatecznie także uległość i przyjęcie tej postawy. Można ulec złudzeniu, że sceptycyzm wobec filozofii jest cechą współczesnego świata. Obecna kultura intelektualna, zorientowa-

<sup>1</sup> Na temat wyzwań stojących przed współczesną humanistyką Williams pisał w książce *Essays and Reviews 1959–2002* (Williams, 2014, s. 267–274).

na utylitarnie i biurokratycznie, z pewnością jest dla niego żyzną glebą, ale Williams przypomina swoim czytelnikom, że sceptycyzm wobec filozofii jest jej rówieśnikiem (Williams, 2014, s. 363). Wystarczy przypomnieć sobie los Sokratesa.

Według brytyjskiego myśliciela sceptycyzm wobec filozofii wspierają zasadniczo trzy argumenty, które prowadzą do konkluzji o rosnącym stopniu radykalności. Najłagodniejsza forma krytyki brzmi następująco: pytania filozoficzne wyrażają realne problemy i dziedzina ta mogłaby pomóc w czymś przeciętnej dorosłej osobie, ale nie jest to możliwe ze względu na obecną, wymagającą, akademicką formę filozofii: specjalizację, techniczny język, przywiązanie filozofów do abstrakcji i teorii. Wzmacniając krytykę, można powiedzieć tak: pytania filozoficzne wyrażają realne problemy, ale albo dla przeciętnej dorosłej osoby są one nieinteresujące, gdyż w żaden namacalny sposób nie łączą się z jej potrzebami i celami, albo też filozofia ich nie rozstrzyga, nie dostarczając żadnych odpowiedzi. Wreszcie, najostrzejsza wersja prowadzi do całościowego potępienia filozofii: filozofia jest z natury bezużyteczna, to dziedzina bezowocnego pustostłowa, strata czasu w porównaniu z rzeczywiście wartościowymi zajęciami, których kiedyś upatrywano w aktywności religijnej lub politycznej, a dziś w prowadzeniu badań naukowych (Williams, 2014, s. 364–365).

Zdaniem Williamsa najostrzejszy rodzaj krytyki łatwo jest odeprzeć. Takiej argumentacji nie da się wyprowadzić, jeżeli pozostajemy w sferze badań naukowych czy innej, niefilozoficznej aktywności, zakłada ona bowiem konkretne rozstrzygnięcia na gruncie metafizyki, filozofii nauki czy aksjologii. Jest więc samozwrotna, ponieważ wymaga uprawiania filozofii. Brytyjski filozof ironicznie dodaje, że ktoś, kto próbuje w ten sposób uzasadnić antyfilozoficzny sceptycyzm, zrobiłby lepiej, gdyby poświęcił swój czas na prowadzenie badań naukowych (Williams, 2014, s. 365). Williams więcej uwagi poświęca pierwszemu i drugiemu argumentowi. Próba ich podważenia wymaga jego zdaniem refleksji nad pytaniem o to, co w ogóle motywuje ludzi do zajmowania się filozofią i jakie cele pragną dzięki temu zrealizować.

Williams twierdzi, że do filozofii prowadzą dwa rodzaje motywacji: pragnienie zaspokojenia ciekawości poznawczej i niesienia



pomocy innym. Pierwsza z nich prowadzi do filozofii zorientowanej teoretycznie i pojawia się w reakcji na zdziwienie wywołane przynajmniej pozorną niespójnością lub zagadkowym charakterem wielu wyobrażeń centralnych dla ludzkiego życia, dotyczących np. natury ludzkiego działania czy związków pomiędzy różnymi sposobami wartościowania. Druga prowadzi do różnych form filozofii praktycznej. Niektóre z nich oferują wizję spełnionego i pomyślnego życia, inne zaś proponują *quasi*-religijną ofertę zbawienia, wyzwolenia z ograniczeń ludzkiej kondycji poprzez przemianę „ja”, społeczeństwa lub nawet całej ludzkości. Williams dodaje, że oczywiście nie każda próba realizacji tych celów przyjmuje postać filozofii. Równie dobrze mogą one przyświecać religii, aktywności politycznej czy rozpalać wyobraźnię uczestników dyskusji w barze. Filozofia pojawia się dopiero wtedy, gdy debata staje się „bardziej refleksyjna, teoretyczna lub systematyczna” (Williams, 2014, s. 364; Williams, 2004, s. 81–82), a dyskutowane problemy odniesione są do innych teoretycznych i abstrakcyjnych zagadnień.

Zdaniem Williamsa te dwa motywy są ze sobą mocno związane. „Filozofia, która zajmuje się pomocą, nie może być oddzielona od filozofii, która stara się nam pomóc w rozumieniu” (Williams, 2014, s. 366), ponieważ „droga do jakiegoś pomocnego rozwiązania jest nie tylko trudna, lecz nie da się jej przewidzieć, a to, co pcha ludzi do jej przemierzenia, niekoniecznie ma coś wspólnego z chęcią pomocy” (Williams, 2014, s. 365). Nie chodzi wyłącznie o to, że koncentracja na praktyce może spowodować przeoczenie trafnych rozwiązań praktycznych problemów. Powiązanie intelektualnej ciekawości i chęci pomocy sięga głębiej i wyraża naturę samej filozofii, a ktoś, kto pragnie uprawiać tę dziedzinę, powinien mieć jej realistyczny obraz. W celu rozjaśnienia tej kwestii Williams przywołuje problem wolności słowa. Zagadnienie to prowadzi nie tylko do praktycznych pytań o to, jak należy ją chronić, lecz także do kwestii bardziej teoretycznych: Dlaczego ją cenimy? Jakie inne wartości chroni? Jakie idee polityczne wyraża? Jak wolność słowa ma się do prawdy i wiedzy naukowej? Jaka jest natura tych ostatnich, a jeśli mamy do nich dostęp, to czy ograniczają, czy podtrzymują one wolność słowa? Jak widać, zagadnienie wolności słowa

odnosi nas do problematyki etycznej, politycznej, metafizycznej i zagadnień filozofii nauki (Williams, 2014, s. 366).

Problemy tego rodzaju są skomplikowane, czasochłonne, wymagają technicznego języka i przyjęcia odpowiednio abstrakcyjnej perspektywy, która umożliwi krytyczny namysł nad różnymi aspektami zagadnienia. Pokazuje to, dlaczego dwa pierwsze argumenty wspierające antyfilozoficzny sceptycyzm są nieprzekonujące. Techniczny charakter filozofii i brak bezpośredniego powiązania z potrzebami „normalnych, dorosłych osób” są po prostu następstwem skomplikowanej natury zagadnień filozoficznych. W tym miejscu swojej refleksji Williams przywołuje postać Platona. Przypomina, że z pewnością był on patronem filozofii zdolnej do transformacji jednostki i społeczeństwa, lecz jednocześnie umieścił nad wejściem do swojej Akademii napis „Niech nie wchodzi nikt nieobeznany z geometrią”, który miał odstraszyć umysły niezdolne do precyzyjnego i abstrakcyjnego myślenia (Williams, 2014, s. 365–366).

Obawy i oceny związane z omówionymi powyżej zastrzeżeniami wobec filozofii według Williamsa nie są jednak całkowicie bezpodstawne. Techniczny, abstrakcyjny styl może być na miejscu w przypadku refleksji filozoficznej graniczącej z fizyką teoretyczną czy podstawami logiki, ponieważ wymaga tego natura analizowanych problemów. W innych dziedzinach filozofii techniczny styl jest jednak poważnym ograniczeniem. Zwłaszcza w obszarze filozofii praktycznej potrzebny jest język przystający do realnego życia jednostek i społeczeństw oraz zrozumiały dla nich, język mający literackie atuty, język, który pozwoli wybrzmieć powadze napotkanych tam problemów. Williams twierdzi, że wiele współczesnych tekstów analitycznych jest zwyczajnie nudna. Myśląc o nich, dodaje, trudno odpędzić się od wątpliwości, czy jest w ogóle ktoś, komu są one potrzebne (Williams, 2014, s. 367–370; Williams, 2006a, s. 204–206).

Krytyka filozofii wychodząca od obserwacji jej niekonkluzywnego charakteru również nie jest pozbawiona podstaw. Sami filozofowie żywią wątpliwości co do statusu i wartości własnej dziedziny, a niektóre orientacje metafizyczne, jak widzieliśmy, poprzez źle pojęty pluralizm jeszcze te wątpliwości sankcjonują. Według Williamsa z tej perspektywy można doceniać niektóre założenia filozofii analitycznej. Nacisk na klarowność i argumentację oraz

programowa rezygnacja z maksymalistycznie rozumianej spekulacji powodują, że filozofia analityczna ma coś do zaoferowania, gdy pytamy o wzorzec rzetelnego uprawiania filozofii (Williams, 2006a, s. 202–203; Williams, 2014, s. 367–370).

Filozofia będzie więc ostatecznie wartościowym i poważnym przedsięwzięciem, jeśli nie będzie zapominać o obu swoich głównych motywach – ciekawości poznawczej i chęci pomocy, a także o związkach między nimi, mając jednocześnie na uwadze potrzebę dostosowania swojego stylu do natury analizowanych problemów. Filozofia wysokiej próby będzie broniła się sama. Powaga jej tonu będzie wynikać z intelektualnej staranności i doboru języka, który pozwoli prawdzie wybrzmieć (Williams, 2014, s. 369), a Williams ostrzeża przed efektem, jaki może przynieść rozerwanie tej sieci motywów i obranie drogi na skróty:

Często mamy współcześnie do czynienia z krytyką kultury i rzekomą filozofią, które – gdy patrzymy powierzchownie – wydają się zajmować niezwykle palącymi zagadnieniami, nieco zbyt teatralnie ubolewając nad końcem ludzkości czy horrorami XX wieku. Oferują one łatwo dostępną i momentalnie imponującą eschatologię. Niektórzy myśliciele traktują to jako wzór powagi. Już tylko z powodu ich przesłania, które głosi, że to, co jest naprawdę ważne, z miejsca ma robić na nas wrażenie, takie teksty znajdują się po złej stronie filozofii. Nie między literaturą a filozofią (co stanowi odrębną historię), nie między retoryką i stwierdzeniem oczywistości, lecz pomiędzy kiczem z jednej strony a prawdomównością z drugiej. Styl podporządkowany prawdomówności – przynajmniej na gruncie filozofii – nie sprawi raczej, że to, co tekst ma wspólnego z naszymi najpilniejszymi problemami, będzie z miejsca oczywiste, ponieważ filozofia interesuje się mniej oczywistymi przyczynami i konsekwencjami naszych spraw. (Williams, 2014, s. 369)

W ocenie Williamsa motywacja prowadząca do uprawiania filozofii jest sama w sobie wartościowa. W jaki zatem sposób filozofia może uniknąć wspomnianych zagrożeń i jak możemy podtrzymać nadzieję, że będzie produktywną, wartościową dziedziną refleksji? Przejdę teraz już bezpośrednio do analizy metafizycznego stanowiska Williamsa. Dostarcza ono odpowiedzi na to pytanie

w trzech jego aspektach: (1) wartości poznawczej twierdzeń filozofii, (2) jej przedmiotu i celu oraz (3) metod.

## 2. Filozofia i absolutne pojęcie świata

### 2.1. Odwrócony argument z konwergencji

Głównym punktem odniesienia współczesnej refleksji metafizycznej są oczywiście nauki empiryczne. Z racji wymiernych sukcesów eksplanacyjnych, technicznych i prognostycznych ich metodologia stała się wzorcem oceny pretensji kognitywnych innych obszarów ludzkiej aktywności intelektualnej takich jak filozofia czy nauki humanistyczne. Williams dokonuje oceny aspiracji poznawczych filozofii właśnie poprzez porównanie jej z naukami empirycznymi. Jak widzieliśmy, brytyjski filozof był przekonany, że dysponujemy solidnymi racjami, które na gruncie problemu interpretacji poznania naukowego przemawiają za odrzuceniem relatywizmu i akceptacją realizmu naukowego, tj. stanowiska, w świetle którego (przynajmniej niektóre) pojęcia i twierdzenia naukowe opisują obiektywnie rozumiany świat. W terminologii Williama: wyrażają absolutne pojęcie świata. Czy zdaniem autora *Problems of the Self* dysponujemy podobnie silnymi racjami, które przemawiałyby za odrzuceniem relatywizmu i przyjęciem realistycznej interpretacji, gdy myślimy o pojęciach i twierdzeniach filozofii?

Podobnie jak w przypadku refleksji metanaukowej Williams przywołuje argument z konwergencji i argument z teorii błędu. W ich świetle analizuje w swoich tekstach przykłady pojęć i twierdzeń z zakresu szeroko rozumianej filozofii praktycznej (etyki i filozofii polityki), lecz jednocześnie twierdzi, że wnioski z analizy sięgają poza obszar tych dziedzin (Williams, 2017, s. 337)<sup>2</sup>. Interpretuję to

<sup>2</sup> We fragmentach *Ethics and The Limits of Philosophy*, do których odwołuję się w niniejszym rozdziale, Williams kontrastuje „to, co naukowe” (ang. *scientific*)

tak, że wnioski z tych analiz wyrażają ocenę poznawczych pretensji filozofii jako takiej (być może z wyjątkiem obszarów filozofii, które stanowią spekulatywne przedłużenie problematyki naukowej) i służą Williamsowi do konstrukcji własnego stanowiska metafizycznego.

W przypadku argumentu z konwergencji możemy zacząć od refleksji nad stanem faktycznym. Czy na gruncie filozofii możemy zaobserwować analogiczny wobec sytuacji w nauce poziom zgody ekspertów, który mógłby być podstawą do przypuszczenia, że zgadzają się oni ze sobą, ponieważ ich filozoficzne przekonania są przede wszystkim efektem poznawczego kontaktu z obiektywnie rozumianym światem? Tak niestety nie jest. Wśród filozofów panuje ogromna niezgoda opinii, która obejmuje swoim zasięgiem więcej niż tylko zagadnienie trafności tego czy innego przedmiotowego stanowiska. Spór sięga znacznie głębiej. Rozbieżność przekonań filozofów dotyczy także, a może przede wszystkim, fundamentalnych dla tej dziedziny rozstrzygnięć metaprzmiotowych, odpowiedzi na pytania o właściwy cel, przedmiot czy metodę uprawiania filozofii. Przekonują o tym liczne przykłady. Trudno dostrzec istnienie wspólnie akceptowanego zbioru rozstrzygnięć metodologicznych, gdy przywołamy choćby zwolenników tomizmu i naturalistycznie zorientowanych filozofów analitycznych czy zwolenników różnych teorii etycznych. Ten stan rzeczy trwa zasadniczo przez całe dzieje filozofii i przekracza poziom niezgody obecny w dyscyplinach empirycznych (Rescher, 2015, s. 7–9).

Williams nie wyklucza, że w przypadku pojęć i twierdzeń należących do filozofii zgoda opinii jest możliwa, przecież możemy wyobrazić sobie co najmniej prawdopodobny scenariusz, że w pewnej perspektywie czasowej przynajmniej w niektórych dziedzinach

---

i „to, co etyczne” (ang. *ethical*) (Williams, 1985, s. 135–156). Biorąc jednak pod uwagę, że twierdzenia Williamsa z tej książki płynnie wpisują się w refleksje metafizyczne obecne zarówno we wcześniejszych, jak i późniejszych pracach, przedstawiam je jako element jednego ciągu argumentacyjnego i dla spójności narracji piszę o przeciwstawieniu nauk przyrodniczych i filozofii. Dwa późniejsze eseje wyraźnie sugerują (Williams, 2006a, s. 204; Williams, 2017, s. 328), że Williams swoje metafizyczne rozważania odnosi do wszystkich dziedzin filozofii oprócz filozofii będącej spekulatywnym przedłużeniem nauk empirycznych (np. filozofia fizyki) i formalnych (np. filozofia matematyki).

filozofii zajdzie daleko idąca konwergencja. Niejeden filozof twierdził, przykładowo, że coś takiego będzie miało miejsce w przypadku filozofii polityki. Wydaje się, że podstawowe rozstrzygnięcia aksjologiczne liberalnej filozofii polityki, takie jak przywiązanie do reżimu demokratycznego, formalnej równości wobec prawa i praw człowieka, już wyznaczają lub niebawem będą wyznaczać ramy dyskusji w tej dyscyplinie. W porównaniu z naukami przyrodniczymi filozofia być może nie wypada więc tak błado. Niemniej, chociaż wbrew takim optymistycznym historiom Williams podkreśla, iż nie możemy ignorować faktu, że w przypadku nauk empirycznych i filozofii różnica poziomu konwergencji jest znacząca, to i tak zaznacza, że faktyczny poziom zgodności opinii nie jest tutaj kluczowy. Podstawowe pytanie, jak poprzednio, dotyczy najlepszego możliwego wyjaśnienia ewentualnej konwergencji (Williams, 1985, s. 134–136).

Gdy w kontekście wyjaśnienia fenomenu konwergencji porównamy pojęcia i twierdzenia filozofii oraz nauk empirycznych, zdaniem Williamsa dostrzeżemy istotną różnicę. Pojęcia i twierdzenia nauki jawią się jako uniwersalne, co oznacza, że wszyscy standardowo rozwinięci przedstawiciele naszego gatunku, być może także reprezentanci innych ras racjonalnych badaczy świata mogą je rozumieć. Jedynym warunkiem jest zrozumienie kontekstu teoretycznego tych pojęć i twierdzeń. W przypadku pojęć i twierdzeń filozoficznych sytuacja wygląda odmiennie, ponieważ wydaje się, że zachodzi istotne powiązanie między zdolnością do używania określonego zbioru tych pojęć i twierdzeń a przynależnością do konkretnej grupy społecznej (Williams, 1985, s. 138–150; Williams, 2017, s. 331–334). Jak wygląda to powiązanie?

W stosunku do koncepcji filozoficznych możemy wyobrazić sobie postać życzliwego obserwatora, który dużo wie na temat grupy, przyjmuje jej koncepcje, rozumie znaczenie składających się na nie pojęć, pojmuje ich odniesienie przedmiotowe, kontekst użycia i całe zaplecze teoretyczne. Mimo to nie potrafi szczerze ich wypowiadać jako własnych pojęć i twierdzeń. Taka sytuacja może np. mieć miejsce, gdy życzliwy obserwator ateista przygląda się chrześcijańskim teistom albo zwolennik utylitaryzmu myśli o kimś, kto formułuje zblizoną ocenę moralną konkretnego działania, ale nie

na podstawie przesłanek utylitaryzmu, lecz opierając się na innej teorii etycznej. Zdaniem Williama takiemu obserwatorowi brakuje:

Zdolności [...] zaangażowanych w znajdowanie swojego miejsca w pewnym świecie społecznym, a nie tylko w świecie fizycznym, a to oznacza przede wszystkim ten lub tamten konkretny świat społeczny, ponieważ istoty ludzkie z pewnością nie mogą żyć poza kulturą i zarazem jest wiele odmiennych kultur, w których mogą żyć, a które posługują się odmiennymi pojęciami. (Williams, 1985, s. 150)

Według Williama pojęcia i twierdzenia filozofii nie mają więc bezpośredniej styczności z obiektywnie rozumianym światem. Są one raczej pochodną konkretnego świata społecznego lub kultury, do których należy posługujący się nimi człowiek, są możliwe do sformułowania jedynie dzięki przyjęciu partykularnej perspektywy. W paradygmatycznym przypadku będą stanowiły przygodnie i historycznie uwarunkowaną, konkretną odpowiedź na uniwersalnie ludzką potrzebę, tak jak związane z poznaniem pojęcia i twierdzenia zachodniej filozofii są partykularną odpowiedzią na fundamentalne zapotrzebowanie ludzkich wspólnot na prawdziwe informacje o świecie i koordynację pracy epistemicznej (Williams, 2017, s. 339–340).

W przeciwieństwie do pojęć i twierdzeń naukowych pojęcia i twierdzenia filozoficzne nie mają więc obiektywnego charakteru. Ponieważ ich różnorodność wynika z różnic kulturowych, wyjaśnienie zgody lub niezgody opinii na tym polu „będzie prawdopodobnie musiało nadejść ze strony nauk społecznych” (Williams, 1985, s. 150). Oznacza to, że w pierwszej kolejności nie będzie ono oparte na racjach poznawczych. Przeciwnie, zdaniem brytyjskiego filozofa wyjaśnienie to będzie nadawało priorytet różnicom i podobieństwom w procesie szeroko rozumianej socjalizacji, a jeśli faktycznie będziemy mieli do czynienia z konwergencją opinii, to będzie ona oparta na wspólnej formie życia społecznego (Williams, 1985, s. 154–155).

Williams twierdzi, że alternatywne wyjaśnienie musiałyby przebiegać zgodnie z duchem arystotelizmu. Zakładać, że pewne uniwersalne cechy ludzkiego bytu mogą być podłożem uniwersalnego

systemu pojęć i twierdzeń filozoficznych, ponieważ niezależnie od różnic kulturowych wszystkie istoty ludzkie mają wspólną ludzką naturę. W jego opinii byłoby ono jednak dość wadliwe. Moglibyśmy spodziewać się jedynie ubogich rezultatów, ponieważ ludzka natura wydaje się niemalże nieskończenie plastyczna, co umożliwia jej zróżnicowany rozwój pod auspicjami różnych kultur i na dodatek według wielu zaskakujących prawidłowości (Williams, 1985, s. 30–53). W związku z tym takie wyjaśnienie nie spełni warunków najlepszego możliwego wyjaśnienia. Najlepsze możliwe wyjaśnienie (rzadko) konwergencji lub (znacznie częściej) jej braku w filozofii wiąże się z antyrealistyczną interpretacją pojęć i twierdzeń tej dziedziny.

Przywołam jeszcze jeden obraz, aby wyklarować rozumowanie Williamsa. Podobnie jak w przypadku poznania naukowego możemy wyobrazić sobie sytuację idealnych warunków dla dyskusji filozoficznej. Jej uczestnicy będą w pełni przestrzegać najlepszych kanonów racjonalności. Ich rozumowania będą formalnie poprawne, w punkcie wyjścia będą oni przyjmować możliwie wiarygodne przesłanki oparte na poprawnym rozumieniu ewentualnych relewantnych informacji empirycznych, a dyskusja będzie wolna od erystyki i złej woli uczestników. Mimo to w dalszym ciągu niezgoda opinii jest bardzo prawdopodobna. Jeśli uczestnicy dyskusji wywodzili się z różnych kultur lub grup społecznych, możemy spodziewać się braku wspólnie akceptowanych konkluzji, a realnym owocem całej aktywności będzie co najwyżej wzrastające rozumienie wzajemnych różnic. Być może jednak uczestnicy dyskusji ostatecznie dojdą do wspólnie akceptowanych konkluzji. Ale w takim wypadku według Williamsa powinniśmy podejrzewać, że reprezentują oni tak naprawdę jedną kulturę albo że doszło do społecznej konwersji jednego z nich.

Wszystko to oznacza, że poznawcze pretensje filozofii są kłopotliwe. Próba obrony filozofii przed standardową argumentacją relatywisty, który powołuje się na synchroniczną niezgodę opinii, zdaniem Williamsa nie może się powieść. Nie może się powieść, nawet jeśli poziom zgodności opinii byłby znacznie wyższy niż w rzeczywistości. Nie może się powieść, ponieważ realistyczna interpretacja pojęć i twierdzeń tej dziedziny pozostaje w konflikcie



z wysokim stopniem wiarygodności takiego ich wyjaśnienia, które nie przywołuje kategorii poznawczych.

## 2.2. Odwrócony argument z teorii błędu

Jak wygląda sytuacja w przypadku drugiego argumentu, który uzasadniał realizm naukowy? Według argumentu z teorii błędu możemy przyjąć realistyczną interpretację pojęć i twierdzeń pewnej formy aktywności intelektualnej, o ile potrafimy pokazać, wbrew krytycznym uwagom relatywisty, że w jej przypadku historyczna zmienność przekonań znajduje wyjaśnienie w kategoriach poznawczych. Możliwa jest dla niej teoria błędu. Czyli konstrukcja teoretyczna, która wyjaśnia, dlaczego w tej dziedzinie pewne pojęcia i twierdzenia z przeszłości zostały zarzucone, a wyjaśnienie to odwołuje się do poznawczo istotnych racji. Czy tak jest w przypadku filozofii? Czy możemy zinterpretować historię filozofii w sposób, który wspiera jej poznawcze aspiracje?

Przyjrzyjmy się dłuższemu ustępowi z tekstu Williamsa:

W filozofii w każdym razie nie brak idei, które, jak wszystkie idee, mają swoją historię, lecz w znacznej mierze nie jest to historia uzasadniająca. [...] Jeżeli zapytamy, dlaczego posługujemy się takimi, a nie innymi pojęciami etycznymi i politycznymi – zamiast, powiedzmy, tymi, które były rozpowszechnione w przeszłości – możemy przedstawić argumenty, które zmierzają do uzasadnienia naszego stanowiska w konfrontacji z innym stanowiskiem, np. idei równości i równych praw przeciwko ideom hierarchii. Możemy też przyjąć odmienne podejście, dokonując namysłu nad historyczną opowieścią o tym, jak właśnie te, a nie inne idee stały się naszymi ideami, opowieścią o tym (kontynuując ten przykład), w jaki sposób nowożytny świat i jego system wartości zajęły miejsce *ancien régime'u*. Kiedy zastanawiamy się nad relacją między tą historią a argumentami, które formułujemy przeciwko wcześniejszym koncepcjom, odkrywamy jednak, że opowieść ta jest w istocie historią samych tych form argumentacji: formy argumentacji, które możemy nazwać liberalnymi, stanowią centralną część akceptowanego przez nas światopoglądu.

Jeżeli prześledzimy, w jaki sposób te formy argumentacji wzięły górę, to zobaczymy, że zwyciężyły, ale niekoniecznie w wyniku racjonalnej dyskusji. Jeżeli liberalne idee miałyby zwyciężyć w dyskusji, zwolennicy ancien régime'u musieliby dzielić ze zwolennikami rodzącego się liberalizmu jakąś koncepcję na temat przedmiotu sporu, lecz nie jedynie w tym trywialnym sensie, w którym dotyczy on sposobu życia czy organizacji społeczeństwa. Musieliby zgodzić się, że istnieje jakiś cel, taki jak racjonalność, wolność czy cokolwiek innego, któremu liberalne rozwiązania będą lepiej służyć lub będą go lepiej wyrażać. Nie ma zbyt wielu powodów, aby sądzić, że w przypadku tak radykalnej zmiany jak ta, która się dokonała, istniała tego rodzaju zgoda, przynajmniej do czasu, gdy proces zmian miał się już ku końcowi. Sporne idee wolności, racjonalności itp. same były uwikłane w proces zmiany. Jeżeli liberałowie nie wygrali dyskusji w sensie, o jakim piszę powyżej, to wyjaśnienie sposobu, w jaki liberalizm zwyciężył – a zatem i wyjaśnienie, w jaki sposób liberalne idee stały się naszymi ideaми – nie ma charakteru uzasadniającego. (Williams, 2017, s. 337–338)

Podawany przez Williamsa przykład jest wymowny. Mogłoby się wydawać, że faktyczne przejście<sup>3</sup> od hierarchicznego do liberalnego modelu filozofii politycznej spełnia warunek wyjaśnienia uzasadniającego. Oto bowiem w wielu miejscach na świecie większość uczestników dyskusji zgodzi się, że porzucenie stanowiska hierarchicznego i zastąpienie go liberalnym poglądem może być rozumiane jako postęp poznawczy, więcej nawet – jako postęp moralny. Czy rzeczywiście jednak możemy ten proces wyjaśnić w interesujący nas tutaj sposób?

Klucz do interpretacji tego fragmentu wydaje się znajdować we frazie „gdy proces zmian miał się już ku końcowi”. Ponieważ według Williamsa pomiędzy stronami sporu zachodziła radykalna niezgodna, sięgająca aż do poziomu pojęć, którymi w ogóle można by ją wyrazić, perspektywa racjonalnie rozumianego konsensusu

<sup>3</sup> Dodajmy, że jeszcze za życia Williamsa nie było ono globalne, a wydarzenia po jego śmierci, w tym obecne, wydają się tym bardziej wspierać jego pesymizm w starciu z liberalnymi optymistami.

była od samego początku wykluczona. Liberalizm nie mógł więc wygrać w dyskusji. Zasugerowany przez Williama obraz zwycięstwa liberalizmu interpretuję więc następująco: na początku zwolennicy rodzącego się liberalizmu byli mniejszością, prześladowaną lub traktowaną jako ekstrawagancka grupa, później jednak przygodne zmiany historyczne spowodowały, że liberalizm zyskiwał zwolenników, aż do momentu uzyskania przewagi, gdy pojawiła się dostatecznie duża presja społeczna, moralna i polityczna, aby uczynić życie zgodnym z wcześniejszymi zapatrywaniami i samo ich głoszenie niekompatybilnym z życiem i opinią większości społeczeństwa. To, że jesteśmy obecnie liberalni, jest w pierwszej kolejności wyjaśnione przez wydarzenia historyczne. Jak mówi Williams: „historia [...] stworzyła zarówno nas, jak i ów pogląd jako coś, co jest nasze” (Williams, 2017, s. 341), a więc historii o genezie tego poglądu nie potrafimy odseparować od historii argumentów, którymi byśmy go wspierali.

Williams proponuje rozpatrzeć ten sam przykład jeszcze w innym aspekcie. Zmiany historyczne na polu nauk przyrodniczych i filozofii można analizować przez pryzmat pojęcia kryzysu teoretycznego. W tym pierwszym przypadku będzie to w pierwszej kolejności kryzys eksplanacyjny. Określona teoria naukowa przestaje sobie radzić z wyjaśnianiem nowo odkrytych zjawisk albo też pojawiają się liczne anomalie, których teoria ta nie przewiduje i nie potrafi zaabsorbować. Naukowcy, twierdzi Williams, zgodzą się, że mają do czynienia z kryzysem eksplanacyjnym. Jeśli jednak chodzi o kryzys bądź kryzysy systemu lub idei filozoficznych, takich jak omawiana wyżej hierarchiczna wizja świata, to ich załamywanie się nie polega na odkryciu ograniczeń eksplanacyjnych, lecz raczej na uświadomieniu sobie przez ludzi, że nie spełniają one dłużej funkcji legitymizacji porządku społecznego i nie warto już w nich pokładać wiary i zaufania. Williams twierdzi, że proces zmiany obiektu wiary i zaufania nie jest historią uzasadniającą (Williams, 2017, s. 338).

Jeśli wnioski z analizy tego przykładu, jak sugeruje brytyjski filozof, można rozciągnąć na większość filozofii, to historia filozofii nie ma charakteru uzasadniającego. Jest to po prostu historia. Zamiast historii błędów i ograniczeń wcześniejszych teorii i twierdzeń, co

uzasadniałoby ich odrzucenie i zastąpienie poznawczo trafniejszymi pomysłami, mamy opowieść o uwarunkowanych przygodnymi wydarzeniami ideach. Zdaniem Williamsa nie jest to materiał, na podstawie którego można formułować teorię błędu dla filozofii.

Według brytyjskiego filozofa nie możemy uznać, że najlepsze możliwe wyjaśnienie zmian, które mają miejsce w historii filozofii, odwołuje się do racji poznawczych. Argumentacja relatywistyczna prowadzi więc raz jeszcze do wniosków antyrealistycznych. Kognitywne aspiracje filozofii okazują się ponownie nieuzasadnione i dlatego jej pojęcia i twierdzenia nie powinny być rozumiane tak jak pojęcia i twierdzenia nauki, jako poznawczo wartościowe próby poznania obiektywnie rozumianego świata.

### 3. Przedmiot i cel filozofii

#### 3.1. Filozofia jako lokalna forma rozumienia

Przeprowadzone przez Williamsa porównanie filozofii i nauk empirycznych nie wypada dla filozofii zbyt dobrze. Jak pisze filozofia „nie ma szans być wszystkim tym, na co wygląda” (Williams, 1985, s. 135). Brytyjski filozof ma tu na myśli kognitywny dyskurs o naturze świata. Analiza strukturalnych cech filozofii w kontekście analogicznej analizy strukturalnych cech nauki prowadzi do wniosku, że filozofia nie jest dziedziną obiektywnie rozumianego poznania, pomimo swych poznawczych aspiracji. Pojęcia i twierdzenia filozofii są podatne na relatywizującą interpretację. Pokazuje ona, że są one historycznie i kulturowo względne, co ostatecznie oznacza, że są jedynie wyrazem charakterystycznie ludzkiej perspektywy postrzegania świata i wynikających z niej prób jego zrozumienia (Williams, 1978/2005, s. 287). W następstwie poprzednich ustaleń możemy to twierdzenie dodatkowo wyeksplikować. Jeśli bowiem pojęcia i twierdzenia filozofii są relatywne w stosunku do świata społecznego, a ten ostatni powstaje, trwa i zamiera w ramach przygodnego procesu historycznego, to pojęcia i twierdzenia filozofii po

prostu dziedziczą cechy swoich ludzkich autorów, naznaczonych trafem antropologicznym.

Co z samą koncepcją absolutnego pojęcia świata? Twierdzenia, które się na nią składają, rzecz jasna nie są twierdzeniami nauki, są one przecież wynikiem standardowo rozumianej refleksji filozoficznej, która w tym wypadku obejmuje fundamentalne składowe naszych wyobrażeń o świecie i poznaniu, pojęcia takie jak przekonanie, prawda, wiedza i obiektywizm. Widzieliśmy, że Williams uznawał absolutne pojęcie świata za historycznie uwarunkowane osiągnięcie intelektualne. Czy mimo to nie możemy twierdzić, że jest ono czymś więcej niż produktem lokalnej perspektywy, uwarunkowanej typowo ludzkim sposobem postrzegania świata? Odpowiedź Williamsa ma zniuansowany charakter:

Może się wydawać [...], że musi istnieć przynajmniej jedna część filozofii, która ma absolutny status: ta mianowicie, która wyjaśnia, dlaczego nauki przyrodnicze mogą dostarczać wiedzy o naturze rzeczy, podczas gdy nauki społeczne, potoczne poznanie zmysłowe itd. nie mogą tego zrobić (co w konsekwencji powoduje, że nie możemy nawet zgodzić się, jak dużo innej wiedzy posiadamy). Ale ta część filozofii konstytuowałaby niemal całość filozofii. Czy w takim razie nie jest tak, że nawet minimalna nadzieja na absolutne pojęcie świata kończy się, tak jak kończyły się inne bardziej ambitne nadzieje, na konkluzji, że sama filozofia jest wiedzą absolutną – być może nawet najwyższą formą wiedzy absolutnej? Jest to konkluzja, którą w przeciwieństwie do wcześniejszych myślicieli, musimy rozważnie ocenić jako *reductio ad absurdum*. Nie jesteśmy zmuszeni do jej akceptacji. Absolutny status filozofii nie zostanie wymuszony jedynie przez to, że istnieje jakieś absolutne pojęcie świata, lecz raczej z tego powodu, że wiedzielibyśmy, że istnieje i czym ono jest. [...] Potrzebujemy pewnej rozsądnej idei, czym miałyby być taka koncepcja, ale nie zgodziliśmy się, że jeśli nią dysponujemy, to musi być ona przedmiotem wiedzy. Absolutna koncepcja świata została potraktowana jako założenie wiedzy o świecie, a to właśnie ona jest naszym celem. Wymagać, że oprócz wiedzy powinniśmy także wiedzieć, że wiemy, [...] to wymagać więcej – bardzo prawdopodobne, że zbyt dużo. (Williams, 1978/2005, s. 287)

Jeśli przypomnimy sobie, że w epistemologii Williams opowiadał się za eksternalizmem, powyższa wypowiedź staje się czytelna. Absolutne pojęcie świata jest założeniem pojęcia wiedzy. Z tego powodu jest ono niezbędne dla naszego rozumienia, w jaki sposób ludzka wiedza jest w ogóle możliwa i do czego dążymy w ramach naszych aktywności poznawczych. W szczególności pozwala nam ono wyjaśnić, dlaczego poznanie naukowe można traktować jako wiedzę w obiektywnym sensie. Ale zarówno sama ta koncepcja, jak i jej zastosowanie do interpretacji ludzkiego poznania to uwarunkowane historycznie i kulturowo owoce refleksji filozoficznej, wyraz naszej lokalnej perspektywy, w ramach której staramy się w tym przypadku o zrozumienie podstaw poznania. Nie możemy zatem składających się na nią twierdzeń interpretować jako wiedzy w obiektywnym sensie. Byłby to bowiem krok w stronę internalizmu, stanowiska, które wydaje się wymagać od nas maksymalistycznie rozumianej „transparentności epistemicznej”, zdolności do pełnego, samoświadomego i dyskursywnego uzasadnienia nie tylko przekonań, które są kandydatami do miana wiedzy, lecz także samych założeń ludzkiego poznania.

Williams oddała kognitywne roszczenia filozofii, bez przeszkód można go więc uznać za zwolennika poznawczej supremacji nauk przyrodniczych. Istotne dla zrozumienia jego stanowiska metafizycznego jest jednak uświadomienie sobie, co zdaniem brytyjskiego filozofa nie wynika z tego rozstrzygnięcia. Supremacja poznawcza nauk przyrodniczych dotyczy wiedzy w sensie obiektywnym. Chodzi o taki opis świata, który wykorzystuje pojęcia w minimalnym stopniu zależne od swoistych uwarunkowań ludzkich podmiotów poznania i umożliwia wypełnienie absolutnego pojęcia świata konkretną treścią poznawczą. Ale z tego nie wynika, twierdzi Williams, że lokalne, perspektywiczne formy wiedzy nie są możliwe (Williams, 1985, s. 139). Inaczej mówiąc, z faktu, że absolutne pojęcie świata jawi się jako konieczny warunek sensowności naszego pojęcia wiedzy, nie wynika, że wiedzą może być tylko to, co ma na celu opis tak rozumianego świata. Do narzucającego się w tym miejscu pytania o to, jak należy rozumieć lokalne formy wiedzy, wróć za chwilę.

Co więcej, według Williamsa fakt poznawczej supremacji nauk przyrodniczych nie oznacza także, że inne dziedziny ludzkiej aktyw-

ności intelektualnej, takie jak filozofia czy nauki humanistyczne, są pozbawionym sensu bezwartościowym przedsięwzięciem. Tylko na gruncie scjentyzmu taki wniosek jest możliwy. Ale jak widzieliśmy, w opinii autora *The Sense of the Past* scjentyzm oparty jest na błędzie monizmu. Zwolennik scjentyzmu mylnie zakłada, że potrzeby poznawcze są jedyną kategorią potrzeb, którym próbujemy sprostać dzięki naszym intelektualnym zdolnościom. Tak jednak nie jest. Oprócz potrzeb poznawczych istoty ludzkie mają też potrzeby praktyczne i egzystencjalne, w tym nadrzędną wobec nich potrzebę sensu, zrozumienia własnego życia, aktywności, które się na nie składają i nadania im znaczenia. Poznanie naukowe może być najskuteczniejsze na polu odkryć. Gdy jednak stawiamy sobie inne cele, szczególnie powyższe, które uwikłane są w lokalną, ludzką perspektywę, pojęcia i twierdzenia naukowe, programowo od niej abstrahujące, mogą być niezbyt przydatne (Williams, 2017, s. 333–334). Potrzebujemy wtedy narzędzi, które mogą pomóc formułować odpowiedzi dla nas, istot ludzkich. Odpowiedzi, które będą rezonowały w ramach naszej perspektywy i jako takie będą zawierać wiele idei, które nie zaliczają się do absolutnego pojęcia świata, lecz mają lokalny charakter, a im bardziej są lokalne, tym bardziej są zależne od przygodnych sił, które uformowały naszą kulturę i osobowość jej konkretnych reprezentantów.

W tej przestrzeni brytyjski filozof dostrzega niszę dla filozofii. Jeśli pojęcia i twierdzenia nauki okazują się nie do końca kompatybilne z tymi spośród ludzkich potrzeb, które są uwikłane w lokalną, ludzką perspektywę, to mimo kognitywnej supremacji nauk przyrodniczych pojawia się miejsce na autonomiczne przedsięwzięcie filozoficzne. Istoty ludzkie potrzebują przecież narzędzi, aby uporządkować swój własny, ludzki świat. Filozofia, rozumiana jako refleksyjne rozumienie podstawowych pojęć, które go budują, może pomóc nam w nim nawigować. Relacje między tymi pojęciami są bowiem dalekie od oczywistości. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest fakt, że pochodzą one z różnych epok historycznych i źródłowo stanowiły składniki odmiennych schematów pojęciowych, nie wszystkie ich założenia i towarzyszące im oryginalnie wyobrażenia w dalszym ciągu do nas przemawiają. Williams tak widzi podstawowe zadanie filozofii. Jednocześnie był sceptyczny

co do faktycznych możliwości filozofii lub przynajmniej niektórych typów filozofii, aby je zrealizować (Williams, 1985, s. 1–2; Williams, 2017, s. 340, 342–343).

Brytyjski filozof zauważa, iż ktoś mógłby powiedzieć, że powyższe rozumienie miejsca filozofii wśród innych dziedzin skazuje ją na zadania pozbawione sensu. Jeśli bowiem w ramach własnej perspektywy myślę, wykorzystując pewien zestaw pojęć, a jednocześnie – poddając je refleksji – dostrzegam, że są one produktem przygodnego procesu historycznego, to między jedną a drugą aktywnością zachodzi nieusuwalny konflikt. Dlatego nie mogę wierzyć w wartość tych pojęć i wynikającego z nich spojrzenia na świat, nie mogę się z nimi w pełni identyfikować, jeżeli zarazem wiem, że są one moje jedynie w wyniku trafu. Czy nie jest aby tak, że świadomość przygodnego charakteru ludzkiej perspektywy, świadomość procesów, które ją kształtują, w tym w pierwszej kolejności procesu historycznego, rodzi przekonanie, że ja i moje pojęcia znajdujemy się jedynie w tym samym czasie i miejscu? Zdaniem Williamsa byłby to wariant problemu alienacji, trawiącego filozofię od czasów nowożytnych. Interpretuje on go jako jeszcze jeden wyraz mentalności scjentyistycznej, rodzącej w tym kontekście przekonanie, że pojęcia, którymi dysponujemy, byłyby wartościowe tylko wtedy, gdyby mogły być przedmiotem racjonalnego wyboru spośród wszystkich możliwych pojęć. Williams twierdzi, że jest to scjentyistyczna iluzja. Dodaje, że jeśli dostatecznie uważnie przyjrzymy się przygodności naszych pojęć, to odkryjemy, że proces historyczny ukształtował zarówno nas, jak i nasze pojęcia, a problem alienacji w ogóle nie zachodzi. Jesteśmy przecież nie mniej przygodni od naszych pojęć. Dla ludzi reprezentujących pewien punkt widzenia, np. członków zachodnich społeczeństw przeświadczonych, że każdy człowiek jest celem samym w sobie i z tego powodu przysługują mu określone prawa (prawa człowieka), pewne rzeczy, jak choćby pożądana forma relacji międzyludzkich, jawią się w taki, a nie inny sposób. Nie oznacza to przyjęcia myśli w rodzaju „według mnie, według mojej perspektywy tak jest”. W opinii Williamsa oznacza to natomiast, że ci ludzie tak widzą świat, dla nich tak po prostu jest, nie ma niczego bardziej podstawowego, za pomocą czego można by to przeświadczenie uzasadnić, ponieważ proces historyczny, któ-



ry ich ukształtował, jest nieodwracalny i wyklucza alternatywne spojrzenie (Williams, 2017, s. 342–346).

Z tego wszystkiego wynika, jak Williams rozumie przedmiot filozofii. W podstawowym sensie, w jakim mówi się o przedmiocie materialnym pewnej dziedziny, rozumianym jako to, co wraz z całym swoim uposażeniem jakościowym jest przez nią badane, byłby nim świat, ale nie świat rozumiany przez pryzmat koncepcji absolutnego pojęcia świata, świat widziany z perspektywy w maksymalnie możliwym stopniu abstrahującej od partykularnych punktów widzenia podmiotów poznania, czyli obiektywnie rozumiany świat, lecz świat ludzki. A mówiąc ściślej, lokalne pojęcia i koncepcje, którymi posługują się ludzie, aby ten świat opisać i zrozumieć. W sensie przedmiotu formalnego, a więc specyficznego dla danej dziedziny aspektu, punktu widzenia, z którego patrzymy na obiekt badań, byłyby nim owe pojęcia w wymiarze odnoszenia się do ludzkich potrzeb praktycznych i egzystencjalnych.

Identyfikując w ten sposób przedmiot filozofii, Williams dokonuje zarazem istotnego rozstrzygnięcia metafizycznego. Jeśli bowiem pojęcia, których używamy, są owocem przygodnego procesu historycznego, to ich adekwatne rozumienie nie może być wyłącznie następstwem apriorycznej analizy pojęciowej; kto tak uważa, myśli w sposób anachroniczny<sup>4</sup>. Filozofia powinna w większym stopniu brać pod uwagę empiryczne uwarunkowania naszych pojęć. Dlatego Williams postuluje, aby filozofia na poważnie zaczęła spoglądać w kierunku osiągnięć historii, szerzej nauk społecznych, aby rozumiała samą siebie przez analogię do tych dziedzin, co w efekcie oznacza, że filozofia powinna być traktowana jako element szer-

<sup>4</sup> W tym miejscu brytyjski filozof dokonuje dość zaskakującego spostrzeżenia (i zarazem porównania). Zauważa, że – podobnie jak zwolennicy marksizmu – wielu współczesnych filozofów zachowuje się tak, jakby po realizacji ich postulatów (np. liberalnej demokracji) miało już nie być przyszłości, która przyniesie zmianę. Myślą tak, jakby współczesne schematy myślowe były wieczne (Williams, 2017, s. 346). Oznacza to, że filozofia może być anachroniczna zarówno dlatego, że ignoruje przeszłość i przygodny status naszych pojęć, jak i dlatego, że nie jest otwarta na przyszłość, która może być tak różna od terażniejszości, że z perspektywy współczesnego myślenia trudno byłoby nam się „tam” odnaleźć.

szego przedsięwzięcia dociekań w ramach nauk humanistycznych (Williams, 2017, s. 325–326, 340).

### 3.2. Zadania filozofii

Według Williamsa zadaniem filozofii jest przede wszystkim namysł nad tym, co konstytuuje ludzki świat. Skoro jednak teza ta łączy się z antyrealistyczną interpretacją pojęć i twierdzeń filozofii, która w przekonaniu brytyjskiego autora nie jest dziedziną obiektywnie rozumianego poznania, to natychmiast narzuca się pytanie, do czego miałby prowadzić ten namysł? Innymi słowy, czym dokładnie będą owoce udanej refleksji filozoficznej? Odpowiedź Williamsa ma dość złożony i zniuansowany charakter i spróbuję ją teraz zrekonstruować na tle poprzednich ustaleń.

Zacznę od pojęcia wiedzy. Jak wiedzieliśmy, brytyjski filozof nie twierdzi, że perspektywiczny, czyli lokalny charakter jakiejś grupy pojęć z definicji wyklucza możliwość, że mogą one konstytuować wiedzę. Przykładem, który to obrazuje, są pojęcia związane z percepcją wzrokową. Jeśli przywołamy warunki wiedzy, których dokonana przez Williamsa analizę zrekonstruowałem w rozdziale drugim, to nie widać wśród nich takiego, który powodowałby, że np. sąd „trawa jest zielona” nie mógłby być wiedzą. Sądy percepcyjne, chociaż są perspektywiczne, mają zarazem istotną w tym kontekście własność. Ich najlepsze możliwe wyjaśnienie, które obejmuje wskazanie przyczyn, dlaczego odróżniamy niepoprawne i poprawne sądy percepcyjne, jednocześnie na podstawie znanych nam obiektywnych własności świata, które utożsamiamy z jego absolutnym pojęciem, uzasadnia realistyczną interpretację tej drugiej grupy sądów. (Williams, 1985, s. 139–140, 149–150).

W przypadku nasączonych przygodną treścią kulturową pojęć filozoficznych nie dysponujemy analogicznym wyjaśnieniem. Zdaniem Williamsa odpowiedź na pytanie, czy możemy tutaj mówić o wiedzy, zależy jednak ostatecznie od tego, do jakiego stopnia będziemy starali się rzecz rozstrzygnąć na bazie modelu wiedzy teoretycznej, który wiąże pojęcie wiedzy z kategoriami obiektywności i realizmu. Próby myślenia w tym kierunku napotykać trudności

omówione w kontekście argumentu z konwergencji i argumentu z teorii błędu. Możliwe jest jednak inne podejście, w świetle którego będziemy mówić o wiedzy o charakterze praktycznym, która służy pomyślnemu poruszaniu się w obrębie tego czy innego, lecz w każdym przypadku konkretnego świata społecznego. Wiedzę tego typu można wpisać w faworyzowany przez Williama na polu epistemologii „oddolny model wiedzy”. Jeśli bowiem założymy, że takie przekonania praktyczne mogą być prawdziwe (tzn. rzeczywiście jest prawdą, że w konkretnym świecie społecznym należy poruszać się tak a tak), jeśli zarazem żywiący je ludzie faktycznie uznają je za prawdziwe, a między jednym i drugim zachodzi nieakcydentalny związek, to zdaniem Williama nie widać przeszkód, aby mówić w tym przypadku o lokalnej formie wiedzy (Williams, 1985, s. 142–148).

Williams zarazem zauważa, że przynajmniej część owej lokalnej wiedzy może mieć jednak implikacje o szerszym zasięgu. Jeśli poddamy ją krytycznej refleksji, to okaże się, że z bardziej zdystansowanego punktu widzenia można dostrzec, że jest ona oparta na rozmaitych założeniach na temat świata, które mogą wchodzić w kolizję z bardziej obiektywnym rozumieniem rzeczywistości, np. wiedzą naukową. Wiara w praktyki magiczne lub rasistowskie uprzedzenia mogą być egzemplifikacją takich założeń. Gdy przyjmująca je społeczność stanie się odpowiednio refleksyjna, zdolna do przyjęcia zewnętrznej w stosunku do swych pojęć perspektywy, to najprawdopodobniej porzuci je, gdyż nie będzie już w stanie w nie wierzyć bez hipokryzji. Williams dostrzega tutaj nieco paradoksalną zależność. Okazuje się, że w sytuacji, w której jesteśmy skłonni traktować lokalne przekonania jako formę wiedzy praktycznej, powinniśmy jednocześnie uznać „dobitnie antysokratejską konkluzję” (Williams, 1985, s. 148), że refleksja może zniszczyć wiedzę.

Z powyższych powodów Williams sądzi, że poszukiwanie wiedzy nie jest szczególnie owocnym celem, który można postawić przed filozofią. Zamiast tego proponuje praktyczną reorientację tej dziedziny<sup>5</sup> i przyjęcie, że głównym celem filozofii powinna być

<sup>5</sup> W filozofii od początku jej dziejów obecne było przekonanie, że jest ona dziedziną doniosłą w sensie praktycznym. W wielu doktrynach starożytnych (Platon, szkoły

raczej „próbą *to make best sense of* naszego życia, a także naszych aktywności intelektualnych w sytuacji, w jakiej się znajdujemy” (Williams, 2017, s. 328). Celowo przytoczyłem tę kluczową frazę w oryginale<sup>6</sup>. Adekwatne ujęcie myśli Williamsa wymaga bowiem w tym miejscu połączenia komentarza translatorskiego i dalszej analizy przedstawionej przez niego argumentacji.

Williams określa cel filozofii za pomocą bogatego znaczeniowo wyrażenia idiomatycznego *to make sense of something*, które sprawia sporo trudności w tłumaczeniu. Samo *to make sense* powinno być tłumaczone jako „być sensownym”, „być zrozumiałym”, „być klarownym” czy „być przystępnym”, jest to więc wyrażenie, za pomocą którego przypisujemy pewnemu zjawisku dostępność poznawczą, cechę inteligibilności. Zgodnie z uzusem językowym zjawiskiem tym może być niemal wszystko: wyrażenie językowe, rozumowanie, teoria naukowa, książka, zachowanie, stan rzeczy czy proces. *To make sense* w połączeniu z przyimkiem *of* zmienia znaczenie. Staje się wtedy określeniem czynności poznawczej, która polega na uchwyceniu natury czy też „treści” takiego zjawiska, wyrażeniem, które jest synonimem czasownika *to understand*, wtedy tłumaczy się je poprzez „zrozumieć” czy „pojąć”.

*To make sense of X* zakłada *X makes sense*. Gdyby samo zjawisko nie miało intelligibilnego charakteru, jego natura czy też „treść” nie byłaby dostępna poznawczo, nie miałyby ono w sobie niczego, co daje się pojąć lub zrozumieć. A zatem *to make sense of* wyraża czynność o charakterze receptywno-poznawczym. Inaczej mówiąc,

---

hellenistyczne) szczególnie akcentowano praktyczne konsekwencje uprawiania filozofii, tzn. możliwość transformacji własnego życia dzięki poznaniu rzeczywistości. Pomimo pozornej zbieżności, która może być tematem odrębnego studium, należy zauważyć, że filozofowie starożytni uznawali, że teoretycznym twierdzeniom filozofii przysługuje wartość poznawcza, podczas gdy Williams wartość poznawczą w ścisłym sensie przypisuje wyłącznie poznaniu naukowemu. Na temat starożytnego rozumienia filozofii jako praktyki pisał Hadot (2004, s. 53–233).

<sup>6</sup> We wspomnianym wcześniej, własnym tłumaczeniu przytaczanego tekstu, idąc za sugestią recenzenta, przełożyłem tę frazę jako „rozumienie”, jednocześnie przedstawiając wyjaśnienie, dlaczego ten przekład nie wyraża w pełni intencji Williamsa (Williams, 2017, s. 328). Ograniczenie tego tłumaczenia będzie zrozumiałe z perspektywy przedstawionych dalej uwag.

chodzi o jakiś rodzaj kognitywnego kontaktu między podmiotem, który rozumie czy też pojmuje dane zjawisko, a samym zjawiskiem jako tym, co jest rozumiane czy pojmwane.

Jeżeli powyższe uwagi są trafne, to użyta przez Williama fraza *to make sense of* nie może być oddana jako „rozumienie”. Takie tłumaczenie implikowałoby bowiem, że chodzi tutaj o czynność o charakterze poznawczym, a jest to wykluczone poprzez kontekst, z którego wiemy, że brytyjski filozof traktuje pojęcia i koncepcje filozoficzne jako element świata lokalnego, następstwo patrzenia na świat z ludzkiej perspektywy, która dodatkowo podlega kulturowej wariacji i przygodnym, historycznym uwarunkowaniom. Williams rezerwuje zadania poznawcze dla nauk przyrodniczych. Ludzka perspektywa jest w filozofii czynnikiem twórczym, który dodaje do świata zjawiska wcześniej w nim nieobecne, czyli partykularną treść kulturową. Czy w związku z tym *to make sense of* należałoby raczej tłumaczyć niereceptywnie? Jako twórcze działanie intelektu, które z obiektywnego punktu widzenia jest w jakimś stopniu arbitralne, ponieważ świat można postrzegać przez pryzmat wielu różnych kodów kulturowych, z których każdy służy „oswojeniu” świata, uczynieniu go zrozumiałym dla danej grupy i ostatecznie tworzy odrębny lokalny świat? Warto tutaj zauważyć, że aktywne działanie intelektu może być co najmniej trojakiemu rodzaju. Po pierwsze, może być ono pasywnie twórcze w obrębie całego gatunku, ponieważ biologiczno-psychiczna budowa ludzkiego aparatu poznawczego formatuje daną nam treść poznawczą w określony sposób, który przebiega poza zasięgiem naszej woli i świadomości oraz sprawia ostatecznie, że w podstawowym sensie prawie wszyscy *homo sapiens* widzą świat podobnie. Po drugie, może być ono pasywnie twórcze w mniejszej skali. Kultura każdej konkretnej społeczności warunkuje punkt widzenia jej członków, co również zachodzi poza zasięgiem ich władz poznawczych i powoduje, że przedstawiciele różnych grup ludzkich mogą odmiennie percypować tak podstawowe kategorie ludzkiego myślenia, jak choćby czas, przestrzeń, natura czy wspólnota. Po trzecie zaś intelekt może być aktywnie twórczy. Jest tak wtedy, gdy pewien podmiot poznania podejmuje próbę przełamania dotychczas obowiązującego standardu myślenia o jakimś zjawisku bądź też stara się o nada-

nie sensu zjawisku, które wcześniej wydawało się nieinteligibilne. Czy w takim razie *to make sense of* ma aktywny czy też receptywny charakter?

Szczęśliwie, sugestię dotyczącą rozumienia *to make sense of* możemy znaleźć u A.W. Moore'a, powiernika filozoficznej spuścizny Williamsa. Moore wykorzystuje to wyrażenie we własnej definicji metafizyki w *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, swojej książce z 2012 roku i zamieszcza tam jego krótką analizę; książka jest zresztą dedykowana Williamsowi, a Moore przyznaje we wstępie, że poglądy Williamsa wyraźnie wpłynęły na jej treść i jego własne stanowisko. Według Moore'a w wyrażeniu *to make sense of* wybrzmiewają echa znaczeń obu słów składowych, *make* i *sense*. Sens może być tutaj rozumiany jako znaczenie, cel lub wyjaśnienie zjawiska, a zatem jest szerszą kategorią niż poznanie, chociaż je obejmuje, jak pisze Moore: „sens [...] może obejmować z jednej strony poszukiwanie czegoś, z powodu czego warto żyć, być może nawet poszukiwanie sensu życia, z drugiej zaś strony odkrywanie, jak działa świat, np. poprzez uchwycenie odpowiednich praw przyrody” (Moore, 2012, s. 5). Z kolei *make* wskazuje na kreatywny aspekt *to make sense of*:

Podczas gdy samo *making sense* dotyczy bycia inteligibilnym, *making sense of something* dotyczy przetwarzania czegoś do zrozumiałej postaci, uwzględniając wszystkie skojarzenia z przetwarzaniem, jakie ma to wyrażenie. W istocie, chciałbym pozostawić otwartą furtkę dla myśli, jakkolwiek dziwaczna mogłaby się ona z początku wydawać, że sens jest wytwarzany z rzeczy, tak jak chleb robimy z wody, mąki i drożdży. (Moore, 2012, s. 6)

A zatem *making sense of* ma charakter hybrydowy, jest zarówno twórczym, jak i receptywnym aktem intelektu. Biorąc uwagi Moore'a za punkt odniesienia, jestem przekonany, że w kontekście filozofii Williamsa trafne tłumaczenie tego wyrażenia nie może mieć jednostronnie poznawczego wydźwięku, obecnego w polskich słowach „rozumieć” i „pojąć”, lecz powinno wyrażać jego złożoną naturę. Dlatego sądzę, że należy je tłumaczyć jako „interpretować”. Czasownik ten bowiem może być zasadnie użyty w sytuacji, gdy

mamy na myśli aktywność intelektualną, której przedmiotem jest szeroko rozumiany ludzki świat, a więc fakty uwarunkowane lokalną, ludzką perspektywą, a która jednocześnie ma także twórczy wymiar i nosi znamiona autora lub, szerzej, kręgu społecznego, z którego autor się wywodzi, interpretacja może być zarówno odczytywaniem, jak i nadawaniem sensu.

W świetle powyższych rozważań można dookreślić, jak Williams rozumie cel filozofii. Zadaniem tej dziedziny ma być wypracowywanie jak najlepszej interpretacji ludzkiego życia, w tym rozmaitych (intelektualnych i praktycznych) aktywności, które się na nie składają, życia, które zawsze przebiega w partykularnym kontekście historyczno-kulturowym. Brytyjski filozof rozumie to na sposób praktyczny. W ostatniej swojej książce przedstawia bardziej szczegółowe rozumienie, czym miałyby być takie interpretacje, jaką mają strukturę i jakim kanonom są podporządkowane.

### 3.3. Interpretacja, sens i nadzieja

Kategorią organizującą narracje jest sens (zob. *to make sense of something*). W ujęciu Williamsa jest to kategoria normatywna, w świetle której narracje są poddawane ocenie, a w konsekwencji akceptacji lub odrzuceniu przez partykularną ludzką społeczność. Jak w takim razie należy ją rozumieć?

W ramach języka potocznego kategoria sensu jest daleka od jasności, może odnosić się do znaczenia, treści czy sedna wyrażenia językowego, ale może też dotyczyć jego spójności logicznej czy prawdziwości. Kategoria ta precyzowana jest na gruncie semiotyki. Gdy używamy jej w technicznym sensie, mamy na myśli wstępny warunek potraktowania jakiegoś ciągu znaków jako wyrażenia językowego, polegający na jego syntaktycznej poprawności i zrozumiałym dla użytkowników charakterze, co razem sprawia, że może być on używany do realizacji którejś z funkcji języka. Kategoria sensu nie jest przy tym tożsama z kategorią prawdy. Sensowność dotyczy wszystkich klas wyrażen wyróżnianych przez semiotykę, a więc nazw, zdań i funktorów, podczas gdy prawda (bądź fałsz) jest orzekana jedynie o zdaniach, czyli wypowiedziach wyrażają-

cych sądy w sensie logicznym. W przypadku tych ostatnich zachodzi interesująca zależność prawdy (fałszu) od sensu. Jeżeli pewien ciąg znaków ma być zdaniem, to w pierwszej kolejności musi być on sensowny, lecz nie przesądza to o jego wartości logicznej. Na przykład zdanie „Sokrates był Polakiem” jest wyrażeniem sensownym, a więc poprawnie zbudowanym, zrozumiałym i możliwym do zakomunikowania dla użytkowników języka polskiego, lecz zarazem jest to zdanie fałszywe, które błędnie przypisuje Sokratesowi cechę, której ten w rzeczywistości nie posiadał. Zdania mogą być fałszywe, zachowując przy tym sensowność (Blackbourn, 2004, s. 367; Frege, 1977, 60–88). W świetle tych uwag można powiedzieć, że na gruncie semiotyki sensowność będzie minimalnym warunkiem sensowności w szerszym znaczeniu, gdy mówimy o sensowności interpretacji, lecz nie będzie jej wyczerpywać. Jednocześnie rozróżnienie sensu i prawdy pomoże nam trafnie zrekonstruować to szersze znaczenie.

Zdaniem Williamsa bazową strukturą interpretacyjną, w której pojawia się sens w szerszym rozumieniu, jest tzw. mała narracja. Jest to rodzaj historii, którą możemy opowiedzieć na temat określonego faktu lub zbioru faktów w taki sposób, że potrafimy zrozumieć sekwencję wydarzeń oraz jej wynik. Co oznacza, że rozumiemy zależności między faktami i ich skutki. Inaczej mówiąc:  $p$  jest dla mnie sensowne, o ile potrafię sformułować historię, która mówi o  $p$  w taki sposób, że poszczególne wydarzenia układają się w zrozumiały ciąg tak, jak opowiada o tym ta historia (Williams, 2002, s. 235). Według brytyjskiego filozofa istnieją dwa podstawowe warianty małej narracji. Pierwszym z nich jest wyjaśnienie danej sekwencji wydarzeń poprzez odwołanie się do prawidłowości o charakterze naturalnym, w takim przypadku elementy historii podpadają pod określone prawa przyrody, które mówią o ich powiązaniu relacjami o charakterze kauzalnym, przy czym Williams zauważa, że nie potrzebujemy pełnej wiedzy na temat tych relacji, aby taka historia miała sens (Williams, 2002, s. 233). Drugim wariantem jest opowieść o intencjach, decyzjach i ich skutkach, czyli narracja właściwa dla ludzkich działań. Poszczególne elementy historii są tutaj spojone i zrozumiałe dzięki pojęciu intencji, nawet wtedy, kiedy nie potrafimy wyczerpująco i w pełni wiarygodnie powią-



zać w ten sposób faktów, ponieważ narracja opowiada o złożonym i długo trwającym przedsięwzięciu, które z natury rzeczy wymaga elastyczności wobec sytuacji, które nie zostały pierwotnie wzięte pod uwagę, a więc wymaga zmiany intencji sformułowanych w punkcie wyjścia (Williams, 2002, s. 233–234). Małe narracje mogą być poddawane analizie i syntezie. Analiza małych narracji polega na ich dekompozycji na możliwie proste i niezależne od siebie fakty, podczas gdy synteza ma na celu stworzenie większej struktury eksplanacyjnej, takiej jak narracja historyczna, tożsamościowa czy teoria naukowa (Williams, 2002, s. 234).

Narracje mają pewną szczególnie interesującą cechę. Mogą one być prawdziwe i sensowne, ponieważ nie zakłamują faktów i rozumiemy, w jaki sposób wiążą je ze sobą, jednak zarazem nie przemawiają do nas, nie utożsamiamy się z nimi. Przykładem takiej sytuacji byłaby historia o dokonaniu zbrodni w imię religii. Możemy wysłuchać jej, gdy próbujemy zrozumieć akt terroru, pojmujemy wtedy sekwencję wydarzeń, intencje, które je wywołały, a także sam kontekst sformułowania tych intencji, ale nie akceptujemy ich i oceniamy je negatywnie. Sens może być tłumaczony, aby umożliwić jego zrozumienie reprezentantom różnych grup, ale w przeciwieństwie do prawdy nie jest apodyktyczny. Mogę uznać, że dana historia ma sens dla innej osoby, mogę stwierdzić, że historia ta pomaga mi zrozumieć działania tej osoby, gdy analizuję je z mojej perspektywy, lecz wcale mnie to nie zmusza do utożsamienia się z intencjami, o których opowiada historia. Wręcz przeciwnie, przypisując im jakiś sens, mogę je całkowicie odrzucić jako wynik błędnego rozumowania czy godnego potępienia systemu wartości (Williams, 2002, s. 234–235).

Obserwacja tej cechy prowadzi Williamsa do stwierdzenia, że sens jest psychologicznie i kulturowo względny. Chociaż mogę pojąć sens obcej opowieści, to jej przyjęcie będzie zależne od tego, czy koresponduje ona z moją jednostkową lub grupową tożsamością i daje się powiązać z charakterystycznymi dla niej pojęciami, pragnieniami i interesami. Przy czym powiązanie to nie jest w pierwszej kolejności wynikiem operacji myślowych lub świadomego wyboru. Tożsamość jest raczej rodzajem rusztowania, zbiorem dyspozycji, na bazie których w określony sposób reagu-

jemy na pewne sensory, niektóre z nich przyjmując, a inne odrzucając. Tożsamość może zatem, by tak rzec, nastrajać na pewne typy historii. Kontynuując poprzedni przykład zbrodni w imię religii: jestem w stanie uchwycić sens, jaki swojemu działaniu przypisuje terrorysta, być może jestem nawet w stanie pojąć, dlaczego wybrał takie cele i środki, jakie wybrał, ale sens jego narracji, chociaż rozumiały, nie rezonuje we mnie i go odrzucę (Williams, 2002, s. 236–238).

Istotną własnością narracji jest także to, że im bardziej jest złożona, tym w większym stopniu ma twórczy charakter. Williams zauważa, że narracje o dużym zasięgu eksplanacyjnym miałyby tłumaczyć ogromną liczbę jednostkowych faktów, które same z siebie nie są uporządkowane, co umożliwia powiązanie ich za pomocą różnorodnych relacji w ramach odmiennych historii. Wybór jednej z nich należy do nas i zależy od tego, kim jesteśmy. Zatem konkretna forma makronarracji będzie pochodną preferencji, którą kieruje się autor, a ta z kolei zazębia się z jednostkowym lub grupowym interesem, który jest przez niego reprezentowany, oraz z interesem audytorium, do którego narracja jest skierowana, co przekłada się na faworyzowanie określonego sposobu łączenia ze sobą faktów. Sens nie jest zatem dostatecznie zdeterminowany przez prawdę. Takie postawienie sprawy może jednak niepokoić: skoro możliwe są różne interpretacje tych samych faktów, to kategoria sensu staje się arbitralna, względna wobec interesu stojącego za konkretną narracją, a dostatecznie silna presja ze strony interesu być może jest w stanie doprowadzić do zupełnego oderwania sensu od prawdy i sformułowania opowieści, która – jakkolwiek fałszywa – przedstawia sens chętnie przyjmowany przez słuchaczy (Williams, 2002, s. 240–250). Jak Williams odpowiada na ten problem?

Według brytyjskiego filozofa teza, że kategoria sensu jest całkowicie arbitralna, jest niemożliwa do utrzymania, ponieważ sens – choć nietożsamy z prawdą i niedostatecznie przez nią zdeterminowany – nie może być od niej całkowicie odseparowany. Sama prawda jest zaś niezależna od woli i interesu. Prawda ma charakter apodyktyczny; gdy dotrze do mnie prawdziwość pewnego przekonania, to muszę uznać je za własne. Tej konieczności

nie znosi możliwość samozakłamania, przyjęcia postawy wysiłku traktowania prawdziwego (fałszywego) przekonania, jak gdyby było fałszywe (prawdziwe), ponieważ samozakłamanie zakłada właśnie jakąś postać świadomości tego, co jest prawdą. W związku z tym narracje zakłamujące fakty lub wykorzystujące niewiarygodne metody ich łączenia mają niewiele sensu lub są go zupełnie pozbawione. Fakt, że w stosunku do grupy faktów można sformułować wiele równorzędnych, czyli w podobnym stopniu zgodnych z faktami interpretacji, jest wynikiem istnienia wielu grup, których interes domaga się wytłumaczenia danej sekwencji zdarzeń. Każda z tych interpretacji musi być jednak zgodna z prawdą, inaczej jej sens byłby bez trudu podważony (Williams, 2002, s. 240–250). Dobrze tę sytuację obrazuje istnienie wielu historycznych narracji dotyczących tych samych wydarzeń. Mogą one nie zawierać kłamstw, a jednak ich konkluzje będą całkowicie odmienne. Czytelnym przykładem może być to, jak zależnie od punktu widzenia uznaje się Napoleona za tyrana i destabilizatora porządku bądź jako wyzwoliciela spod jarzma despotów. Warto tutaj przywołać wcześniejsze ustalenie terminologiczne. Sfera faktów należy do absolutnego pojęcia świata, a więc do rzeczywistości rozumianej obiektywnie, istniejącej i posiadającej określoną strukturę i własności niezależnie od perspektywy postrzegających ją podmiotów. Z kolei przestrzeń interpretacji faktów (sensu) rozpościera się tam, gdzie postrzegamy świat przez pryzmat bardziej lokalnych pojęć i koncepcji, których celem jest zaspokojenie rozmaitych ludzkich potrzeb, fakty nie determinują tej sfery w jednoznaczny sposób. Możemy zatem wyróżnić przynajmniej następujące, główne rodzaje interpretacji. Istnieją interpretacje rzetelne wobec faktów i sensowne, ponieważ odpowiadają na potrzeby jakiejś jednostki lub grupy. Oprócz tego mamy interpretacje rzetelne wobec faktów, ale sensu pozbawione, ponieważ nie wyrażają żadnego interesu, z którym ktoś mógłby się utożsamić, interpretacje sensowne, chociaż mające „poznawcze luki” z racji braku lub niemożliwości weryfikacji faktów, na których się opierają, a także interpretacje skazane na bezsensowność z racji braku rzetelności wobec faktów, nawet jeśli jest to ukrywane, np. dzięki propagandzie.

Narracje nadające sens intelektualnym i praktycznym aktywnościom ludzkich jednostek mogą mieć różną formę i wydźwięk. Mogą to być opowieści akcentujące tragizm i trudności ludzkiej egzystencji, mogą to być również opowieści o charakterze ironicznym, nauczające dystansu do specyficznie ludzkich sposobów przeżywania i rozumienia życia. Mogą to być także opowieści akcentujące fenomen nadziei, czyli teleologicznej postawy wiary, że indywidualna lub też grupowa historia prowadzi w kierunku, który jest rozeznawany jako zmierzający do dobrostanu (Williams, 2002, s. 241).

Z perspektywy pojęć narracji i sensu można zrozumieć, dlaczego Williams był przekonany, że na gruncie filozofii pojęcie wiedzy nie jest aż tak istotne. Jeśli filozofia ma nam pomóc w zinterpretowaniu ludzkiego świata i odnalezieniu się w nim, nie zapominając jednocześnie o jego przygodnej i pluralistycznej naturze, to o wiele istotniejsze od problemu wiedzy okazuje się, jakie przesłanie przynosi filozofia. Dlatego Williams uznaje, że kluczowym aspektem lokalnych pojęć i przekonań jest ostatecznie to, czy wzbudzają w nas poczucie ufności. Co sprowadza się do tego, że okazują się stabilne w ramach krytycznego namysłu (w tym analizy z perspektywy obiektywnie rozumianej wiedzy), nie wymagają od nas samozakłamania i zarazem mogą być pomocne w tworzeniu takiej interpretacji naszego życia, która będzie odpowiadać ludzkim potrzebom, czyli wypełniać życie sensem, chronić przed rozpaczą i dawać nadzieję na pomyślność. Jeśli krytyczna refleksja nie będzie ich niszczyć, to oznacza to, że rzeczywiście możemy im zaufać. Jest rzeczą interesującą, że brytyjski filozof stosunkowo dużo uwagi poświęca akurat pojęciu nadziei, co można odczytywać jako poszukiwanie remedium na pesymistyczne wnioski wynikające z przyjęcia antropologicznego kontyngentyzmu. Jak podkreśla, nie mamy gwarancji, że to właśnie opowieści o nadziei okażą się dla nas najważniejsze i będą pozytywnie przechodzić test krytycznej refleksji. Wyraża jednak nadzieję, że w obliczu wyzwania ludzkiego losu i tragedii, które są udziałem niektórych spośród nas, takie narracje w dalszym ciągu będą możliwe do sformułowania, a przez to będą rodzić kontrmotywację dla rozpacz (Williams, 2002, s. 267–269; Williams, 1985, s. 170–171; Altham, 1995, s. 164).

## 4. Metody filozofii

### 4.1. Metoda analizy konceptualnej

Williams miał ambiwalentny stosunek do tradycji analitycznej i promowanych przez nią metod. Z jednej strony nie da się zaprzeczyć, że brytyjski autor sam był wychowankiem tej tradycji, uczniem m.in. G.E.M. Anscombe, Gilberta Ryle'a i Richarda Hare'a, a metoda analizy pojęciowej dominowała w jego pracach z pierwszego okresu twórczości. Mamy więc powody, aby uznać go za filozofa analitycznego. Z drugiej strony Williams był daleki od analitycznej ortodoksji, otwarcie negował przynależność do niej i kokietował czytelników swoim statusem renegata (Williams, 2006a, s. 201), a wraz ze zwrotem historycystycznym, charakteryzującym drugą fazę jego filozofii, pojawia się w jego tekstach wyraźne zainteresowanie innymi metodami filozoficznymi i zwerbalizowana świadomość ograniczeń metody analizy pojęciowej.

Metoda analizy pojęciowej wykorzystuje techniki oparte na logicznej teorii języka (semiotyka) i logice formalnej. Polega na próbie uchwycenia koniecznych i przygodnych relacji między pojęciami językowymi, które są traktowane jako wehikuł ludzkiego poznania, najczęściej w nadziei, że w ten sposób dojdzie do uchwycenia koniecznych i przygodnych relacji między reprezentowanymi przez te pojęcia przedmiotami w świecie (Szubka, 2008, s. 87–185). Williams doceniał, że poprzez metodę analizy pojęciowej tradycja analityczna promuje rygor intelektualny. Daje się on sprowadzić do trzech rzeczy. Po pierwsze, metoda ta jest naturalnym sprzymierzeńcem jasnego i klarownego języka filozoficznego, który sprzyja transparentnej dyskusji filozoficznej. Po drugie, filozofia analityczna, opierając się na wiedzy logicznej, trafnie wskazuje, że w filozofii muszą obowiązywać jakieś standardy poprawności, które będą chroniły tę dziedzinę przed intelektualnym kuglarstwem. Wreszcie po trzecie, metoda analizy pojęciowej sprzyja skromnej i rzetelnej refleksji, którą przeciwstawia się tutaj maksymalistycznym i dalece spekulatywnym teoriom formułowanym na gruncie innych tradycji. Zalety metody analizy pojęciowej nie mogą jednak

przesłaniać jej ograniczeń (Williams, 2017, s. 338–339, 346; Williams 2006a, s. 202–203).

Metoda analizy pojęciowej jest ograniczona ze względów językowych. Sprzyja tworzeniu specyficznego, filozoficznego żargonu, języka technicznego, przesiąkniętego specjalistyczną terminologią i niestety niemal zupełnie niezrozumiałego dla osób, które na co dzień nie pracują jako filozofowie akademicy. Jest to dalece kłopotliwe. Chociaż istnieją problemy filozoficzne, które ze względu na swój wysoce abstrakcyjny charakter wymagają właśnie takiego języka, filozofia ograniczona do niego pozbawia się środków wyrazu, potrzebnych jej, gdy zajmuje się zagadnieniami innej natury, np. takimi, które są społecznie i egzystencjalnie ważne. Uznanie, że językowa ekspresja i kreatywność są w takim przypadku bez znaczenia, jest błędem. Williams retorycznie pyta, czy wyróżnione wśród kanonicznych figur historii filozofii miejsce, jakie analityczna filozofia moralna przyznaje Platonowi, Hume'owi czy Johnowi Stuartowi Millowi, jest rzeczywiście niezależne od ich talentu literackiego, który umożliwił plastyczne i przejmujące przedstawienie analizowanych zagadnień? Według Williamsa w filozofii chodzi nie tylko o staranne mówienie prawdy, lecz także o staranie się, aby prawda wybrzmiała (Williams, 2006a, s. 204–206).

Metoda ta wzbudza także wątpliwości dotyczące jej intelektualnego autorytetu. Jak zauważa Williams, myślenie analityczne oraz dążenie do precyzji i jasnego języka mogą charakteryzować inne dziedziny akademickie, np. historię, filozofia nie wyróżnia się tutaj niczym specjalnym. Rodzi to następujące złożone pytanie. Na czym dokładnie ma polegać wyjątkowy wkład filozofii w rozumienie takiego czy innego zjawiska, a w związku z tym, jak poważne założenie czynią filozofowie, którzy są przekonani, że wyniki metody analizy pojęciowej mają autorytatywny status i faktycznie wnoszą coś istotnego, np. do badań nad świadomością (umysłem) czy dyskusji nad problemami moralnymi? Williams był sceptyczny wobec tego założenia (Williams, 2017, s. 325–326, 335–337).

Najpoważniejsze ograniczenie metody analizy pojęciowej polega jednak na jej ahistorycznych założeniach, uznaniu, że filozofia to dziedzina czystej, transhistorycznej racjonalności, a jej problemy, pojęcia i twierdzenia mają eternalną esencję, która jest niezależ-

na od procesu historycznego i możliwa do wydobycia właśnie za pomocą tej metody. Takie założenie jest nie do przyjęcia w świetle wcześniej omówionej argumentacji prowadzącej do odrzucenia poznawczych pretensji filozofii. Przeciwnie, zarówno pytania stawiane przez filozofię, jak i to, w jaki sposób się na nie odpowiada, Williams interpretuje jako historycznie uwarunkowane kwestie i dlatego domaga się uzupełniania wyników dostarczanych przez metodę analizy pojęciowej owocami innych metod, które dostatecznie serio traktują historyczny charakter problematyki filozoficznej (Williams, 2014, s. 405–414). W tym celu sam stosuje metodę genealogiczną oraz metodę alienacji. Brytyjski filozof był zdania, że filozofia porzucająca analityczną ortodoksję zasługuje na nową kwalifikację i dlatego aprobował termin filozofii postanalitycznej (Williams, 2006a, s. 200).

## 4.2. Metoda genealogiczna

Williams realizował postulat zbliżenia filozofii do historii poprzez stosowanie metody genealogicznej. W *Truth and Truthfulness* została ona poddana namysłowi metodologicznemu i zastosowana do badań nad ideą prawdy, prawdomównością i powiązanimi z nią dyspozycjami, trafnością sądu i szczerością. Metoda genealogiczna jest zapewne w pierwszej kolejności kojarzona z Fryderykiem Nietzschem i myślicielami pokroju Michela Foucaulta, którzy uważali się za jego kontynuatorów. W tym kontekście jest rozumiana jako badanie historycznego rodowodu jednostek kultury, takich jak idee, poglądy, instytucje czy nawet całe dziedziny refleksji, które służy ukazaniu ich przygodnego charakteru, odsłonięciu realnych i często nagannych motywów ich powstania oraz ewolucji, co z kolei ma na celu zachwianie powiązanych z nimi przekonań i praktyk. W takim ujęciu metoda genealogiczna ma wyraźnie krytyczny rys, jest narzędziem tzw. filozofii podejrzeń. Sam Nietzsche przedmiotem swoich badań genealogicznych uczynił moralność chrześcijańską, sugerował, że wywodzi się ona z prymitywnych i godnych potępienia uczuć zazdrości, zawiści czy resentymentu, że jest wyrazem słabości i myślenia stadnego, a jej rozmaite historyczne stadia słu-

żyły spętaniu możliwości twórczych i silnych jednostek (Nietzsche, 2003b, s. 5–11). Ktoś, kto uzna zaproponowaną przez Nietzschego wizję, może mieć poważne kłopoty z autentyczną akceptacją tej postaci moralności.

W literaturze przedmiotu pojawia się jednak szersze rozumienie metody genealogicznej, w świetle którego jest to metoda wyjaśniająca jednostki kultury poprzez analizę procesu, w wyniku którego powstały, prawdopodobnie powstały lub mogły powstać. Przy takim rozumieniu genealogia obejmuje także teorie stanu natury. Edward Craig stara się w uporządkowany sposób podzielić różne formy metody genealogicznej na subwersyjne („wywrotowe”) i uzasadniające, na takie, które dany cel realizują przypadkowo i celowo, na odnoszące się do realnej historii i fikcyjne oraz na wykorzystujące ideę stanu natury i nie. Szerokie rozumienie genealogii pozwala objąć tą nazwą wiele teorii znanych z historii filozofii, ale i nauki. Jako przykłady genealogii Craig traktuje m.in. wyjaśnienie powstania monoteizmu autorstwa Hume’a, ewolucyjne wyjaśnienie pochodzenia człowieka sformułowane przez Darwina czy teorię o powstaniu państwa Hobbesa (Craig, 2007, s. 181–184).

Williams rozumie genealogię jako metodę zgodną z akceptowanym przez siebie antyredukjonistycznym naturalizmem<sup>7</sup> zarówno w metafizycznym, jak i metodologicznym znaczeniu tego terminu. W sensie metafizycznym genealogia *ab initio* traktuje badane przez siebie jednostki kultury jako byty historycznie przygodne, powstające, trwające i ulegające zniszczeniu w wyniku ludzkiej aktywności, w ramach uwarunkowań wytyczonych przez historię naturalną. W sensie metodologicznym genealogia spełnia ogólny schemat naturalistyczny. Zgodnie z tym poglądem należy szukać wyjaśnienia bytów złożonych, „wyższych” w kategoriach bytów prostych, „niższych”. W przypadku bytów kulturowych będzie to oznaczało próbę ich wyjaśnienia, a w szczególności wyjaśnienia faktu ich powstania przez pryzmat empirycznej wiedzy o człowieku, w odniesieniu do biologii i nauk społecznych. Próbę powiązania

<sup>7</sup> Warto zauważyć, że nie jest to konieczne założenie. Z perspektywy teistycznego antynaturalizmu metoda genealogiczna mogłaby np. służyć krytycznemu lub konstrukcyjnemu badaniu rodowodu jakiejś formy praktyki religijnej, akceptując przy tym założenie, że istnieje rzeczywistość, do której ta praktyka się odnosi.



naszego rozumienia tego, co wydaje się, że jest specyficznie ludzkie i transcending prawa przyrody, z resztą naszej wiedzy o świecie (Williams, 2002, s. 22–27).

W świetle podziału Craiga metoda genealogiczna stosowana przez Williamsa odwołuje się do idei stanu natury i realnej historii oraz ma charakter celowo uzasadniający. Idea stanu natury to dla brytyjskiego filozofa użyteczna fikcja, eksperyment myślowy, a nie odniesienie do jakiegoś określonego etapu na ewolucyjnej drodze rozwojowej naszego gatunku, o której mamy dość skąpe informacje. Idea stanu natury powstaje na skutek abstrakcji. Przedstawia nam istoty ludzkie posiadające wszystkie elementarne ludzkie zdolności kognitywne (zmysły, zdolność do racjonalnego namysłu i komunikacji językowej) oraz biologiczne i psychiczne wyposażenie (instynkty, potrzeby, funkcjonowanie w grupie itd.), ale bez kulturowego wyrafinowania i w tym stanie pozbawione analizowanej jednostki kultury. Fikcja stanu natury zdaniem Williamsa pozwala nam prześledzić scenariusz „wypracowania” tej jednostki kultury z bardziej podstawowych ludzkich zasobów. W ten sposób w duchu naturalistycznym ujawnia jej powiązania z „niższymi” elementami ludzkiej biologii i psychologii oraz pokazuje rozmaite jej własności i funkcje, prawdopodobnie trudne do dostrzeżenia z perspektywy obciążonej historią i bagażem kulturowym. Analiza tego typu może pokazać, że pewne jednostki kultury mają charakter konieczny. To znaczy, że są uniwersalne w obrębie naszego gatunku i musiały pojawić się i trwać, jeśli weźmiemy pod uwagę, jaką istotą jest człowiek. Według Williamsa można w ten sposób uzasadnić istnienie danej instytucji i nasze przekonanie, że jest ona czymś pożądanym, a w niektórych wypadkach pozwala też zrozumieć, dlaczego traktujemy ją jako coś „wyższego”, posiadającego autoteliczną wartość niezależnie od pragmatycznych funkcji, które realizuje (Williams, 2002, s. 20–39).

W ramach fikcji stanu natury metoda genealogiczna pozwala na poziomie apriorycznym zanalizować i funkcjonalnie wyjaśnić jednostki kultury, dostarczając nam ogólnego schematu dla ich rozumienia. Następnie genealogia przechodzi do realnej historii. Ogólny, aprioryczny schemat jest wtedy wypełniany partycularną treścią konkretnej kultury, która w toku przygodnego procesu

historycznego wypełnia go swoistą dla siebie treścią. W ramach własnych badań genealogicznych Williams dowodził, że ze względu na nasze potrzeby poznawcze i komunikacyjne mamy uzasadnioną skłonność do traktowania prawdy jako wartości autotelicznej i cenięcia u innych członków wspólnoty dyspozycji nakierowanych na prawdę, a zarazem śledził, jaki konkretny kształt to przekonanie i te dyspozycje przyjęły w kulturze szeroko rozumianego świata zachodu (Williams, 2002, s. 39–40).

### 4.3. Metoda alienacji

Postulat zbliżenia filozofii do historii Williams realizował także poprzez refleksję nad historią filozofii. Widzieliśmy, że zdaniem brytyjskiego autora historia filozofii nie jest historią odkryć czy też historią racji poznawczych, a w związku z tym nie może być traktowana jako historia uzasadniająca realistyczną interpretację pojęć i twierdzeń filozoficznych, lecz należy w pierwszej kolejności rozumieć ją jako historię zmiany. Rodzi to ciekawą konsekwencję. Twierdzenia zbudowane za pomocą tych pojęć i tworzące teorie filozoficzne nie powinny być oceniane w kategoriach prawdy i fałszu, przynajmniej w sensie wiedzy teoretycznej, ale z tego wynika, że nie są też po prostu fałszywe, tak jak zarzucone na gruncie nauki wadliwe teorie. A skoro tak, to w jaki sposób współczesna filozofia powinna traktować to, o czym opowiada historia filozofii? Próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie prowadzi Williamsa do konstrukcji własnej metody badań z zakresu historii filozofii, metody, która okaże się integralną częścią jego projektu filozoficznego.

Williams wprowadza rozróżnienie między historią filozofii a historią idei. Nie chodzi tutaj o całkowitą separację obu dziedzin, gdyż są one pokrewne ze względu na ten sam przedmiot – koncepcje z przeszłości, a uprawianie jednej z nich do jakiegoś stopnia wymaga także kompetencji z zakresu drugiej, lecz o bardziej zniuansowane różnice dotyczące produktu badań oraz sposobu podejścia do historii. Historia idei jest przede wszystkim historią. Powinna zatem skupić się na dostarczeniu rzetelnej w stosunku do faktów wizji przeszłości naszego życia intelektualnego, co wymaga skupienia

się na kontekście historycznym, synchronicznym aspekcie koncepcji filozoficznych, i zadaniu wydobywania ich sensu, tak jak był on wtedy rozumiany. Z kolei historia filozofii jest w głównej mierze filozofią. Oznacza to, że jej głównym celem ma być rekonstrukcja poglądów z przeszłości ze względu na potrzeby filozofii jako filozofii, co prowadzi do zaakcentowania diachronicznego wymiaru koncepcji filozoficznych, śledzenia ich losów historycznych biegnących po linii przyczyny sformułowania – oddziaływanie na późniejszą filozofię – znaczenie dla współczesnych debat (Williams, 2006b, s. 257).

Tak pomyślana historia filozofii ostatecznie skupia się na tym, co jej bohaterowie mają nam do powiedzenia. Pojawia się tutaj pewne niebezpieczeństwo, gdyż wśród współczesnych historyków filozofii pojawiają się dwie tendencje, które w praktyce uniemożliwiają tego typu komunikację. Pierwszą z nich jest triumfalny anachronizm. Jest to postawa swego czasu bardzo popularna wśród historyków filozofii wywodzących się z kręgu filozofów analitycznych, postawa polegająca na ignorowaniu dystansu, minionego czasu, który oddziela nas od filozofów z przeszłości, i traktowanie ich jako pełnoprawnych uczestników teraźniejszych debat. Prowadzi ona do nieporozumień. Chodzi nie tylko o uznanie, jak obrazowo mówi Williams, że „zmarli mają nam do powiedzenia w zasadzie to samo, co żywi” (Williams, 2017, s. 326), lecz także o niedające się obronić techniki interpretacyjne, w świetle których tekst historyczny należy przetłumaczyć, wtłoczyć w ramy obecnej debaty i za pomocą współczesnych narzędzi i skojarzeń znaczeniowych oceniać trafność wyrażonych w nim tez i argumentów. Takie podejście ostatecznie pozbawia historię filozofii sensu, ponieważ uwspółcześnione teksty historyczne z trudem mogą uchodzić za przedmiot badań jakiegokolwiek dziedziny, która ma w nazwie słowo „historia” (Williams, 2006b, s. 258–259). Lecz równie problematyczne jest biegunowo przeciwne podejście, które można nazwać postawą antykwariusza. Polega ona na kierowaniu się przekonaniem, że czasu, który oddziela nas od filozofów z przeszłości, nie możemy w żaden sposób przekroczyć, że zaproponowane przez bohaterów historii filozofii konstrukcje intelektualne są już na zawsze zagrzebane w przeszłości, pozostaje nam traktowanie ich jako pamiątek, swoistej kolekcji osobliwości z dziejów ludzkiej myśli. Podejście to zaciera granicę między histo-

rią filozofii a historią idei (Ackeren van, 2019, s. 54–55, 58). Koniec końców obie tendencje prowadzą więc do uprawiania czegoś, co nie może już dłużej uchodzić za historię filozofii, a z tego powodu nie rodzi owoców, które mogą być przydatne dla filozofii jako filozofii.

Williams proponuje podejście badawcze, które uniknie obu wyżej omówionych skrajności. Skoro historia filozofii ma zachować swój historyczny charakter, a jednocześnie ma być przydatna dla filozofii jako takiej, to musi rzetelnie opracowany materiał historyczny poddać racjonalnej rekonstrukcji, która umożliwi odniesienie go do współczesnych dyskusji, brytyjski filozof wyraźnie sugeruje taki kierunek w kontekście etyki (Williams, 1985, s. v). Lecz czemu konkretnie ma służyć to odniesienie? Odpowiedź na to pytanie Williams znajduje u Nietzschego, którego następujące słowa, w oryginale odnoszące się do filologii klasycznej, ale przez Williamsa przytoczone w kontekście filozofii, cytuje z aprobatą w kilku miejscach (Williams, 1993, s. 4; Williams, 2006b, s. 259):

[N]ie wiedziałbym, jaki sens miałyby filologia klasyczna w naszych czasach, jak nie ten, by działać w nich niewczesnie – to znaczy wbrew czasowi i przez to na czas i, mam nadzieję, na korzyść czasu, który przyjdzie. (Nietzsche, 2003a, s. 64)

A sam dodaje:

[Postacie z przeszłości] nie opowiadają nam jedynie o sobie. Mówią nam o nas. Czynią to w każdym przypadku, w którym pozwolimy im mówić, ponieważ mówią nam o tym, kim jesteśmy. Jest to oczywiście najbardziej ogólny cel naszych prób oddania im głosu. Mówią nam nie tylko o tym, kim jesteśmy, ale także kim nie jesteśmy. Mogą zdemaskować fałsz albo stronniczość, albo ograniczenia naszych wyobrażeń o nas samych. (Williams, 1993, s. 19–20)

A zatem historia filozofii ma służyć wywoływaniu wrażenia kontrastu, które powstaje, gdy zestawimy współczesne koncepcje z alternatywnymi wizjami z przeszłości. Nie są one alternatywne w tym sensie, że moglibyśmy je przyjąć, porzucając filozofię i świat współczesny. Nie możemy udawać, że nic nie zmieniło się w filozo-

fii i jej naukowo-społecznym podglebiu, i fantazjować o cofnięciu czasu. Williams miał zbyt ostro wyrobiony zmysł historyczny, aby dopuścić takie, jak mówi, „reakcyjne” myśli (Williams, 1993, s. 6). Wprost stwierdzał, że „to, co umarło, jest pozbawione życia” (Williams, 1993, s. 7). Ale jest to użyteczny kontrast. Pozwala bowiem spojrzeć na współczesną filozofię z intelektualnego dystansu, przyrzeć się jej narzędziom i idiosynkrazjom ze świadomością, że nie jest ona jedyną możliwą formą refleksji filozoficznej, co więcej, umożliwiała dostrzeżenie jej ograniczeń poprzez uchwycenie tego, jakie zagadnienia są przez nią nieświadomie lub z premedytacją pomijane czy też ignorowane (Williams, 1993, s. 1–21; Williams, 2006b, s. 257–259). Chodzi zatem o wywołanie stanu, który van Ackeren nazywa alienacją (Ackeren van, 2019, s. 54).

Sądzę, że van Ackeren trafnie dopatruje się tutaj odrębnej metody filozoficznej, której źródłem jest zainteresowanie historycznym wymiarem koncepcji filozoficznych, a którą wyróżnia cel polegający na podporządkowaniu faktycznego materiału historycznego potrzebom współczesnej filozofii. Konsekwencje stosowania przez Williamsa metody alienacji są poważne. Wspiera ona żywiony przez niego sceptycyzm wobec wielu charakterystycznych cech współczesnej filozofii i etyki, a niektóre z kluczowych argumentów dla etycznej części filozoficznego projektu brytyjskiego autora są, jak zobaczymy, owocem tej metody (Ackeren van, 2019, s. 59–68). Jej zastosowanie wyraźnie widać w *Shame and Necessity*, książce poświęconej konfrontacji greckich idei moralnych z ich nowożytnymi i współczesnymi następcami.

## 5. Podsumowanie: scjentyzm raz jeszcze

Zaproponowana przez Williamsa koncepcja filozofii humanistycznej (czy też postanalitycznej) ma meandryczny charakter<sup>8</sup>. Jest on

<sup>8</sup> Zapożyczyłem to określenie od prof. Piotra Gutowskiego, któremu dziękuję za tę sugestię.

następstwem podejmowanych przez brytyjskiego filozofa wysiłków, aby w duchu pluralizmu metodologicznego pogodzić przekonanie o kognitywnej supremacji poznania naukowego i naturalistyczny obraz rzeczywistości z typową dla szeroko pojętej tradycji humanistycznej świadomością historycznych i kulturowych uwarunkowań ludzkiego sposobu pojmowania świata. Williams chciał w ten sposób ominąć trudności skrajnych, monistycznych programów metafizycznych, takich jak scjentyzm i pragmatyzm. Czy koncepcja filozofii, która jest owocem jego eklektycznej wrażliwości intelektualnej, ma przekonujący charakter, czy jest to raczej niestabilna konstrukcja myślowa, która rozsypie się przy uważnej analizie? Drugi człon alternatywy wydaje się szczególnie kłopotliwy. W świetle rozwijanej tutaj interpretacji etyczne i metaetyczne poglądy Williamsa, a więc najważniejsza część jego projektu filozoficznego, są uwarunkowane przez omawiane do tej pory rozstrzygnięcia epistemologiczne, metafizyczne, antropologiczne i metafizyczne. Dlatego ewentualne defekty intelektualne tych ostatnich ciążyłyby na wiarygodności tych pierwszych.

Propozycja traktowania filozofii jako dziedziny humanistycznej oraz założenia tej propozycji mogą rodzić wiele zarzutów. Chciałbym skupić się tutaj na czterech spośród nich, które wydają mi się najistotniejsze: (1) jej samozwrotności, (2) wątpliwości, czy rzeczywiście ma ona pluralistyczny, antyscjentystyczny charakter, (3) wiarygodności jej naturalistycznych założeń, (4) jej adekwatności w stosunku do celów, które autor *Moral Luck* wyznacza filozofii. Przejdę teraz do ich omówienia.

(1) Zarzut samozwrotności dotyczy antyrealistycznej interpretacji pojęć i twierdzeń filozofii. Williams twierdzi, że ze względu na zależność od lokalnej, ludzkiej perspektywy i jej przygodnych uwarunkowań nie wyrażają one obiektywnie rozumianego świata i są podatne na relatywizującą interpretację. Dlatego jego zdaniem dyskurs filozoficzny nie może być interpretowany w kategoriach poznawczych. Może być (jedyne? co najwyżej? aż?) próbą refleksyjnego rozumienia i zarazem nadawania sensu ludzkim sprawom, praktycznym i intelektualnym aktywnościom, które składają się na nasze życie. Filozofia nie jest więc obiektywnie rozumianą wiedzą. Przeciwno takiej propozycji można wysunąć następujący

argument: jeśli pojęcia i twierdzenia filozofii nie mogą mieć wartości poznawczej, to pojęcia i twierdzenia wyrażające metafizyczne stanowisko przyjęte przez Williama także nie mogą jej mieć. W świetle jego własnych założeń muszą być potraktowane jako relatywne wobec historii i kultury. Nie dotyczą one filozofii jako takiej, lecz są raczej następstwem przygodnie uwarunkowanej formacji społecznej, którą Williams reprezentował, świadectwem stosunku zachodniej, kapitalistycznej, liberalnej kultury wobec abstrakcyjnego, nieempirycznego i spekulatywnego namysłu nad światem. Problem samowrotności stanowiska Williama można wyrazić jeszcze w inny sposób. Jeśli w stosunku do pojęć i twierdzeń filozofii antyrealizm jest stanowiskiem słusznym, to czy nie oznacza to, że pozostałe tezy sformułowane przez brytyjskiego filozofa nabierają relatywnego charakteru? Albo czy Williams głosi swoje poglądy z intencją uniwersalistyczną czy nie? Czy tezy te celują w ujęcie obiektywnych własności zjawisk, do których się odnoszą, czy też głoszone są z pełną świadomością, że w świetle przyjętych założeń metafizycznych stanowią jedynie pewną lokalną formę konceptualizacji tych fenomenów? W innym świecie społecznym ta konceptualizacja może przecież wyglądać inaczej. Brytyjski filozof dokłada starań, aby obronić swój projekt filozoficzny przed zarzutem relatywizmu, a jego odpowiedź na ten zarzut nie została uznana za w pełni przekonującą. Analizę tej odpowiedzi muszę jednak przenieść do ostatniego rozdziału z racji jej uwikłania w problematykę etyczną.

(2) Drugi zarzut łączy się z omawianą wcześniej kwestią scjentyzmu. Widzieliśmy, że zaproponowana przez Williama interpretacja ludzkiego poznania, intelektualnego autorytetu i obiektywności jest mocno powiązana z jego stanowiskiem na polu filozofii nauki. Nauki przyrodnicze są według niego tym, na co wyglądają, teoretycznym wyjaśnieniem, jaki naprawdę jest świat. Miałoby tak być dlatego, że najlepsze wyjaśnienie ważnych własności przedsięwzięcia naukowego, konwergencji w wymiarach diachronicznym i synchronicznym, jest oparte na relewantnych racjach poznawczych. W przypadku filozofii jest inaczej. Poziom konwergencji jest znacznie mniejszy, a nawet gdyby zbliżył się do tego, który obserwujemy w naukach przyrodniczych, znajdowałby inne wyjaśnienie, ponieważ dzieje

filozofii zdają się uwarunkowane przez przygodne czynniki. Dlatego Williams odrzuca kognitywne pretensje filozofii i zastępuje je praktycznie zorientowanymi celami. Powierzchniowo patrząc, wydaje się, że Williams rzeczywiście odrzuca monizm metodologiczny i proponuje autentyczny pluralizm, ponieważ twierdzi, że nauki przyrodnicze i filozofia mają odmienne przedmioty i cele. Sądzę wszakże, że w swojej krytyce scjentyzmu brytyjski filozof zatrzymuje się w pół drogi. Jeśli nauki przyrodnicze i filozofia są rzeczywiście odmiennymi rodzajami aktywności intelektualnej, to ocenianie ich kognitywnych aspiracji w świetle jednego i tego samego zespołu standardów jest co najmniej kontrowersyjne. Ale Williams dokładnie to proponuje. Zanim przedstawi koncepcję filozofii jako dyscypliny humanistycznej, oddala kognitywne aspiracje filozofii na podstawie negatywnego wyniku porównania jej do nauk przyrodniczych. Narzędzia pojęciowe, które temu służą, zapożyczone są z filozofii nauki. Idea konwergencji, teorii błędu czy oparte na idei postępu naukowego pojęcie wyjaśnienia uzasadniającego z całą pewnością pochodzą z filozofii nauki. Czy to nie jest forma scjentyzmu? Jeśli nauki przyrodnicze i filozofia są naprawdę niezależnymi od siebie dziedzinami, to czy filozofii nie powinna przysługiwać autonomia intelektualna, polegająca na posiadaniu własnych standardów sukcesu poznawczego? Warto w tym miejscu odróżnić dwie kwestie. Prawdopodobnie warto być przekonanym, że filozofia nie powinna twierdzić niczego, co stoi w sprzeczności z wiedzą naukową, jakkolwiek dość często trudno powiedzieć, co dokładnie nauka ma do powiedzenia na temat problemów filozoficznych i jakie tezy filozoficzne są sprzeczne z jej ustaleniami. Ale czymś zupełnie odmiennym jest twierdzenie, że nauka i filozofia grają na tym samym boisku i wedle tych samych zasad. Można zapytać, dlaczego Williams stara się poddać scjentyzm krytyce, jeśli jego własny program metafizyczny nie jest od scjentyzmu aż tak daleki, oraz dlaczego mówi o autonomicznym charakterze filozofii, jeśli w rzeczywistości trudno o nim mówić na podstawie jego argumentacji. Williams twierdzi przecież, że pojęcia i twierdzenia filozofii są zależne od wiedzy naukowej. Mogą one pełnić rozmaite praktyczne funkcje, pomagać nam orientować się w świecie społecznym, interpretować i nadawać sens różnym naszym aktyw-



nościom, ale wiedza praktyczna na nich oparta może ulec zniszczeniu, jeśli okaże się, że jej przesłanki są niezgodne z twierdzeniami nauki. Pytania te są wyrazem wątpliwości, czy metafizyczny program Williamsa można uznać za autentyczną postać pluralizmu metodologicznego. Problem scjentyzmu w filozofii Williamsa nie ogranicza się do wizji nauki, jaką ten przyjmuje, niezależnie nawet od jej wiarygodności jako interpretacji poznania naukowego, ale polega przede wszystkim na tym, że jego ocena wartości poznawczej filozofii (i nauk humanistycznych) jest dokonana za pomocą kategorii wziętych z refleksji metanaukowej. Niekonsekwentny charakter dokonanej przez Williamsa krytyki scjentyzmu jest dostrzegany w literaturze przedmiotu (Rorty, 2002; Wojtysiak, 2015, s. 36–38).

Program metafizyczny Williamsa oparty jest więc na założeniu, że paradygmat nauk przyrodniczych wyznacza poprawny zespół kryteriów oceny osiągnięć poznawczych filozofii. Filozofia mogłaby generować obiektywnie wartościowe poznanie, jeśli wbrew swoim ograniczeniom zdolna byłaby do opisu świata samego w sobie, czyli w maksymalnie możliwym stopniu niezależnie od partykularnych cech ludzkiej grupy obserwatorów. Warto zauważyć, że jest to pogląd pokrewny temu, co Linda Zagzebski nazywa „przewodnimi zasadami filozofii oświecenia” (Zagzebski, 2011, s. 394–397). W świetle tych ostatnich odpowiednim kandydatem do miana obiektywnie rozumianej wiedzy byłoby racjonalne przekonanie, rozumiane jako przekonanie oparte na przesłankach, które może zaakceptować każda zwyczajna, pozbawiona kognitywnych ograniczeń, ludzka osoba, niezależnie od swoich osobliwych cech, np. przynależności kulturowej czy wyznawanej religii. Status przekonania niedających się pogodzić z tymi zasadami staje się problematyczny. Są one traktowane jako nieracjonalne i nie są uznawane za potencjalnych kandydatów do miana wiedzy, a problem ten dotyczy m.in. przekonania pochodzących od autorytetu, z tradycji, opartych na świadectwie czy uczestnictwie w życiu wspólnoty, a patrząc dziedzinowo – przekonania moralnych, estetycznych, religijnych czy politycznych. W następnych dwóch rozdziałach przyjrzy się temu, jak w kontekście tych trudności Williams proponuje rozumieć wiedzę moralną.

Wyprowadzone z refleksji metanaukowej kryteria oceny wartości poznawczej wydają się w rzeczywistości nie przestawać do filozofii. Warto zauważyć, że w ramach współczesnej filozofii można znaleźć zwolenników tak pozornie anachronicznych poglądów, jak dualizm metafizyczny czy indeterminizm w sporze o istnienie wolnej woli. Co więcej, charakterystyczną cechą filozofii jest nieustanne zainteresowanie własną przeszłością. Do interesujących przykładów należą współczesne odrodzenie etyki cnót, która bazuje na unowocześnionym, ale jednak ewidentnie arystotelesowskim systemie pojęciowym, czy też w istocie próby podejmowane przez samego Williama, aby zarzucić analityczną ortodoksję na rzecz historycznie zorientowanej (i doinformowanej) filozofii, co nastąpiło przecież po okresie radykalnego ahistoryzmu w filozofii analitycznej. Podobne powroty całych konstelacji idei wydarzają się w historii filozofii dość często. Trudno zrozumieć, w jaki sposób mogłyby one zostać wpisane w scenariusz linearnego postępu w nauce, z całą pewnością przyjmowany przez Williama w parze z koncepcją wyjaśnienia uzasadniającego i traktowany jako przesłanka krytyki poznawczych aspiracji filozofii. Jeśli filozofia rzeczywiście miałaby być formą aktywności intelektualnej, która jest autonomiczna wobec nauk przyrodniczych, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby realizowała nieliniarny scenariusz własnego rozwoju.

(3) Trzeci z zarzutów dotyczy głoszonego przez Williama naturalizmu metafizycznego. Jest to oczywiście wielki temat filozoficzny, którego bardziej szczegółowa analiza przekracza ramy tej książki<sup>9</sup>, celowo nie odnosiłem się do niego w drugim rozdziale, a w tym miejscu chciałbym do niego nawiązać tylko w takim zakresie, w jakim łączy się z metafizycznymi poglądami brytyjskiego filozofa. Naturalizm metafizyczny zazębia się u Williama z antropologicznym kontyngentyzmem. Są to założenia, na których opiera się interpretacja pojęć i twierdzeń filozofii jako pojęć i twierdzeń o charakterze lokalnym, które mogą być krytykowane i podważane z perspektywy pojęć i twierdzeń mniej zależnych od typowo ludzkiej perspektywy oraz które są zależne od przygodnych czynni-

<sup>9</sup> Trudności generowane przez to stanowisko przedstawiają m.in. Nagel (2012) oraz Judycki (2003, s. 17–37).

ków, a nie tylko porządku relewantnych racji poznawczych. Takie ustawienie relacji między tymi dwoma grupami pojęć i twierdzeń będzie jednak krytycznie oceniane przez zwolenników bardziej maksymalistycznie rozumianej filozofii.

Pojęcia i twierdzenia mniej zależne od typowo ludzkiej perspektywy w dalszym ciągu są jednak ludzkimi narzędziami poznawczymi. Ludzkie poznanie zaś ma z definicji charakter aspektywny, co oznacza, że ujmuje rzeczywistość jedynie z pewnego punktu widzenia, a w przypadku pretendującego do obiektywności poznania naukowego jest to zasadniczo aspekt ilościowy (matematyzowalny) obiektów poznania. Spojrzenie naukowe pomija więc lub upraszcza inne, trudne do zmatematyzowania własności zjawisk. Dlatego można powiedzieć, że każda próba utożsamienia poznania naukowego z poznaniem obiektywnym będzie narażona na podstawowy błąd teoriopoznawczy, który tradycyjnie określa się mianem błędu *pars pro toto*, czyli potraktowania części (niektórych własności przedmiotów) jako całości (wszystkich własności przedmiotów), ta trudność pojawia się także wtedy, kiedy ostrożny zwolennik naturalizmu (taki jak Williams) będzie twierdził, że ma na myśli jedynie wyjaśnianie „złożonego” przez „proste”, a nie redukcję czy identyczność w sensie metafizycznym. W nieco innym kontekście, ale w trafny sposób tę trudność naturalizmu opisyje Max Scheler:

Teoria naturalistyczna z zasady zapoznaje podstawowy fakt, że „prawdziwy” świat zawsze jest „bogatszy” od świata danego [tego, którego doświadczamy]. Tak jak naturalistyczna filozofia jest ona w ogóle spekulacją *à baisse*. Podchodzi ona do wszystkiego z fałszywym aksjomatem, że to, co aktualnie najprostsze i pod względem aksjologicznym najniższe (co najłatwiej pojąć – to prawda – „rozumowi ludzkiemu” zastanawiającemu się nad kierowaniem i opanowaniem świata, a to dlatego, że zasadniczo jest to najłatwiejsze do opanowania oraz najłatwiejsze i w najszerszym zakresie możliwe do przekazania, w przeciwieństwie do czegoś skomplikowanego i pod względem aksjologicznym wyższego), posiada również charakter *ontologicznego prius* i ontologicznej przyczyny; jak gdyby byt i wartości musiały się stosować do potrzeb i wygody „rozumu” wprowadzającego schematy w celach praktycznych. (Scheler, 1986, s. 276–277)

Zdaniem Schelera filozoficzne teorie, które utożsamiają poznanie naukowe z obiektywnym obrazem rzeczywistości, lekceważą podstawowy fakt dotyczący ludzkiego poznania, a mianowicie to, że nasze poznanie nigdy nie wyczerpuje rzeczywistości. Dlatego też ich zwolennicy przyjmują dodatkowe, ogólnoredukcjonistyczne twierdzenie. Głosi ono, że to, co może być poznane dzięki metodom naukowym, a więc jest o tyle ontycznie proste, że może być przedstawione za pomocą zmatematyzowanych pojęć naukowych, jest zarazem przyczyną i materią pozostałych zjawisk. Błąd *pars pro toto* nie odnosi się do naturalizmu metafizycznego tylko przy założeniu, że wszystkie byty mają jedynie takie własności, które właśnie tak można opisać lub wyjaśnić. Ale dokładnie taka teza jest rdzeniem stanowiska naturalistycznego i przedmiotem sporu, a rozstrzygnięcie w punkcie wyjścia na jej rzecz oznacza z kolei inny rodzaj teoriopoznawczego błędu, tj. *petitio principii*. Jeśli naturalizm jest ostatecznie niespójny lub trudny do niearbitralnego uzasadnienia, a Williams zdawał sobie sprawę z trudności tego stanowiska (Williams, 2002, s. 22–27), to wiele elementów jego filozoficznego projektu, w tym idee metafizyczne, nabiera kłopotliwego charakteru, gdyż są one zależne od tezy naturalizmu.

(4) Powiązany z trudnościami naturalizmu metafizycznego jest również czwarty zarzut, którego autorstwo można przypisać Johnowi Cottinghamowi (Cottingham, 2009, s. 36–38). Odrzucając kognitywne aspiracje filozofii, Williams twierdzi, że w ramach namysłu filozoficznego powinniśmy skupić się na tym, aby nasze idee i koncepcje wzbudzały naszą ufność i dawały nam nadzieję. Są to cele zorientowane praktycznie. Brytyjskiemu filozofowi chodzi mianowicie o to, że idee i koncepcje filozofii powinny być stabilne w warunkach krytycznej refleksji, w tym konfrontacji z obiektywną wiedzą naukową, i umożliwiać taką interpretację ludzkiej kondycji, abyśmy zachowali wiarę w sensowność naszego życia i składających się na nie aktywności. Według Cottinghama zaproponowana przez Williama koncepcja filozofii zbliża się w tym aspekcie do myśli chrześcijańskiej. W tej ostatniej cnota nadziei jest rozumiana jako zdolność do podtrzymywania wysiłku woli w oczekiwaniu na realizację dobra, którego pragniemy. Jednocześnie myśl chrześcijańska ugruntowuje nadzieję w Bogu. Jest on tutaj swoistym gwarantem

dobra, istotą, która przez osobową relację z człowiekiem jest w stanie wyzwolić go z rozmaitych przygodnych ograniczeń, które mogą stać się przeszkodą w dążeniu do dobra. Brytyjski filozof odrzuca jednak tego typu optykę. Zaproponowaną przez Williama koncepcję filozofii w pewnym sensie wieńczy pojęcie nadziei, ale wydaje się, że nie ma ona swojego adekwatnego odniesienia. Ostateczną konkluzją metafizycznego stanowiska Williama zdaje się więc być pesymizm.

W czwartym i piątym rozdziale, podejmując temat etycznych i metaetycznych twierdzeń filozoficznego projektu Williama, zobaczymy, czy i w jak dużym stopniu dzielą one teoretyczne zalety i wady swoich założeń z zakresu epistemologii, metafizyki, antropologii i metafizologii. Skądinąd niezwykle wartościowy wkład autora *Truth and Truthfulness* we współczesną etykę zdaje się napotykać rozmaite trudności teoretyczne dokładnie w tym punkcie, w którym jego etyczne i metaetyczne twierdzenia okazują się dziedziczyć trudności rozstrzygnięć przyjętych przez niego na gruncie „bardziej bazowych” dyscyplin filozofii.



## Rozdział IV

# DWIE TRADYCJE REFLEKSJI NAD MORALNOŚCIĄ

1. Pytanie Sokratesa. 2. Problem amoralizmu. 3. Tradycja filozofii moralności. 3.1. Korzenie historyczne. 3.2. Teoria działania i główne założenia. 4. Tradycja etyki. 4.1. Zasięg historyczny. 4.2. Teoria działania i główne założenia. 5. Podsumowanie: życie do przeżycia.





## 1. Pytanie Sokratesa

Szeroko rozumiana etyka dominowała wśród zainteresowań teoretycznych Williamsa. Teksty poświęcone etyce przedmiotowej, etyce stosowanej, metaetyce, teorii wartości, filozofii polityki czy filozofii działania stanowią większość jego dorobku akademickiego, wyrażają rdzeń jego projektu filozoficznego i to przede wszystkim z nimi jest kojarzony. Jest to dorobek zdominowany przez krytyczną wobec konkurencyjnych stanowisk refleksję. Ten i kolejny rozdział poświęcam analizie dokonań Williamsa na polu filozofii praktycznej, a w zgodzie z zaproponowaną w niniejszej książce interpretacją jego filozofii odnoszę je do twierdzeń epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych i metafizologicznych rekonstruowanych w rozdziale drugim i trzecim.

Williams lokuje swój namysł etyczny w orbicie pytania Sokratesa: „Jak właściwie żyć należy?” (Platon, 2003, 352D). Sokrates wypowiada je w pierwszej księdze platońskiego *Państwa*, w czasie dyskusji nad relacją między pomyślnością i cnotą sprawiedliwości, podczas intensywnej wymiany argumentów z Trazymachem, sofistą głoszącym poglądy, które możemy dziś określić jako relatywizm i amoralizm. Pytanie Sokratesa oczywiście nie było pierwszym wyrazem ludzkiej refleksji nad moralnością. Jej ślady możemy znaleźć wcześniej, w będących owocem ustnych podań najstarszych utworach literackich, u presokratyków, autorów starotestamentowych czy we wschodniej tradycji filozoficznej. Możemy też domniemywać, że moralność była przedmiotem ludzkiego namysłu od chwili, gdy ludzka forma życia zaczęła przypominać naszą. Pytanie Sokratesa wprowadzało jednak istotne *novum*. Było zaproszeniem do zdyscyplinowanej i racjonalnej analizy ludzkiego działania, a dwa pokolenia później, jak zauważa Williams, mamy do czynienia z wyodrębnieniem się etyki jako dziedziny filozofii i powstaje pierwszy w kulturze zachodniej traktat poświęcony jej problematyce, *Etyka nikomachejska* Arystotelesa (Williams, 1985, s. 2).

W historii etyki, zauważa Williams, pojawiały się inne pytania badawcze. Refleksję nad moralnością rozpoczynano m.in. od takich pytań jak „Co jest naszym obowiązkiem?”, „W jaki sposób

możemy być dobrzy?” czy „Jak możemy osiągnąć szczęście?”. Zdaniem brytyjskiego filozofa to jednak pytanie Sokratesa jest „najlepszym punktem wyjścia dla filozofii moralnej” (Williams, 1985, s. 4). Dlaczego? Odpowiedzi dostarcza analiza założeń tego pytania.

W świetle sformułowanej w ramach semiotyki teorii pytań każde pytanie ma jakieś założenia. Są to wyrażające pewną wizję świata zdania, których prawdziwość jest warunkiem sensowności danego pytania, a nawet proste pytania mają wiele założeń i są oparte na stosunkowo złożonej wizji świata. Przyjrzyjmy się, przykładowo, założeniom dość zwyczajnego pytania „O której odjeżdża pociąg do Warszawy?”. Zakłada ono, że (1) istnieje połączenie kolejowe pomiędzy Warszawą a miejscem, w którym znajduje się lub które ma na myśli autor pytania, (2) na tym połączeniu kursują pociągi, (3) autor pytania spodziewa się, że jeden z nich odjeżdża do Warszawy, a gdy przyjmiemy nieco bardziej abstrakcyjną perspektywę, dostrzeżemy, że pytanie to zakłada również, że (4) istnieją takie pojazdy jak pociągi, (5) pociągi są zdolne do przemieszczania się pomiędzy miastami, (6) istnieje Warszawa, (7) płynie czas i wreszcie (8) istnieje świat, w którym wszystko to ma miejsce. Ta lista nie jest kompletna, gdyż jej ostateczny kształt zależy od używanych pojęć i przyjętego poziomu abstrakcji. Warto dodać, że semiotyczna teoria pytań podkreśla też znaczenie partykuły pytania, czyli wyrażenia komunikującego jego niewiadomą, której kształt językowy wyznacza zakres właściwych odpowiedzi<sup>1</sup>. Właściwą odpowiedzią na wspomniane pytanie nie będzie „biologia” czy „samochodem”, nawet jeśli są to w pełni poprawne odpowiedzi na inne pytania.

Wróćmy teraz do pytania Sokratesa: „jak właściwie żyć należy?”. Na początku swojej analizy Williams zauważa, że ma ono charakter uniwersalny, Sokrates wyraża je za pomocą formy bezosobowej („należy żyć”), a więc nie ma na myśli żadnej partykularnej grupy ludzi, lecz każdą osobę zdolną do zrozumienia tego pytania, uznania je za ważne i poszukiwania nań odpowiedzi, czyli co do zasady

<sup>1</sup> Jeśli pytanie ma prawdziwe założenia, określa się je jako trafne. Pytanie zasadne to takie, które wyraża uzasadnioną wątpliwość poznawczą i na które możemy odpowiedzieć. Co nie znaczy, że potrafimy udzielić rozstrzygającej odpowiedzi (Hajduk, 2007, s. 57–59).

ma na myśli wszystkich ludzi. Już sama forma językowa pytania łączy się tutaj z istotnym założeniem. Bazuje ona na przekonaniu, że każdemu człowiekowi możemy powiedzieć coś ważnego i użytecznego na temat ludzkiego życia, co z jednej strony nie jest zeterminowane przez jego konkretną perspektywę, a z drugiej strony może posłużyć do jej modyfikacji czy uporządkowania (Williams, 1985, s. 4–5, 19–20).

Następnie Williams stwierdza, że pytanie Sokratesa nie jest pytaniem momentalnym, ale ma charakter refleksyjny. Użyte w nim słowo „właściwie” nie odnosi się do jakiegoś konkretnego epizodu w ludzkim życiu czy jednego typu sytuacji i dlatego pytanie Sokratesa nie jest tożsame z pytaniem „co powinienem (tu i teraz lub w takiej sytuacji) zrobić?”. Domaga się przyjęcia raczej dłuższej perspektywy czasowej. A także odpowiedzi wyrażającej pewien trwały i przejawiający się w różnych kontekstach styl czy wzorzec działania, nawet jeśli tym wzorcem jest „rób to, na co w danej chwili masz ochotę” (Williams, 1985, s. 4–5, 18–20).

Co więcej, Williams uważa, że pytanie Sokratesa jest pytaniem praktycznym, ale nie jest z konieczności pytaniem etycznym. Zdaniem wielu filozofów jest tak, twierdzi Williams, że istnieje wyraźna różnica między tymi kategoriami pytań, ponieważ istnieje ostra granica dzieląca moralny i pozamoralny porządek działania, a racje z porządku moralnego powinny zawsze przeważać pozostałe względy praktyczne. Pytanie Sokratesa niczego takiego jednak nie zakłada. Zawiera ono wyrażenie „należy żyć”, ale nie musi ono być rozumiane jako wyrażenie moralne, jest to raczej otwarta formuła pozwalająca na stawianie dalszych pytań o to, jakie znaczenie dla naszego działania i życia mają racje pochodzące z różnych wymiarów życia praktycznego, gdzie oprócz racji moralnych możemy wziąć pod uwagę także względy polityczne, wagę naszych własnych uczuć, pragnień, preferencji i relacji łączących nas z innymi osobami czy relewantne dla naszych praktycznych wyborów dane naukowe. Warto tutaj dodać coś jeszcze. Brytyjski filozof pisze nie bez ironii, że należy mieć świadomość, jak wiele zakłada się, przyjmując, że to akurat racje wypracowane w akademickich tekstach z zakresu etyki, domeny dyskursywnej, abstrakcyjnej i zorientowanej na utworzenie teorii refleksji, miałyby mieć jakieś

uprzywilejowane czy rozstrzygające znaczenie dla odpowiedzi na pytanie Sokratesa i być traktowane wyjątkowo poważnie. Zauważa, że pytanie Sokratesa jest w pewnym sensie przedmiotem każdej interesującej książki. Inaczej mówiąc, w opinii Williama pytanie Sokratesa nie przesądza, w jaki sposób powinniśmy rozumieć relację między moralnością a innymi sferami ludzkiego życia, nie rozstrzyga, jakiego typu względy praktyczne powinny być traktowane priorytetowo w naszym życiu, nie determinuje, że to właśnie na gruncie filozoficznej etyki i w formie teorii znajdziemy najlepszą na nie odpowiedź (Williams, 1985, s. 1–6, 11–18).

Dodatkowo, wydaje się, że pytanie Sokratesa jest w niewielkim stopniu obciążone teoretycznie. W przeciwieństwie do alternatywnych pytań, które stawiano w historii etyki, nie rozstrzyga w punkcie wyjścia, że namysł moralny powinien być prowadzony z użyciem konkretnych kategorii i pojęć, takich jak np. „obowiązek”, „dobro” czy „szczęście”. Jest to istotne z obawy przed błędem *petitio principii*. Gdybyśmy bowiem z góry założyli, że istnieje uprzywilejowana grupa kategorii i pojęć, która powinna być używana do formułowania odpowiedzi na pytanie Sokratesa albo gdybyśmy w punkcie wyjścia przyjmowali, że pytanie Sokratesa powinno być zastąpione bardziej szczegółowym pytaniem o obowiązki czy szczęście, ryzykowalibyśmy, że już u początku refleksji etycznej przesądzimy na rzecz takiego czy innego stanowiska (Williams, 1985, s. 4–5, 6–11).

Z bardziej abstrakcyjnej perspektywy można dostrzec kolejne, bardziej fundamentalne założenia pytania Sokratesa, o których Williams nie pisze zawsze *explicite*. Skoro zastanawiając się nad odpowiedzią na pytanie „jak właściwie żyć należy?”, można uwzględnić różnego typu racje praktyczne, to oznacza to, że w sferze ludzkiej praktyki w ogóle istnieją jakieś racje, pewien racjonalny porządek, w obrębie którego możemy się poruszać. Wydaje się, że jest to nierozzerwalnie powiązane z trzema innymi założeniami. Po pierwsze, jeśli pochodzące z różnych źródeł racje praktyczne można oceniać i ważyć, jeśli można ostatecznie uznać, że taka czy inna racja przeważa nad pozostałymi, jeśli można sformułować odpowiedź na pytanie Sokratesa („należy żyć tak i tak”), to oznacza to, że ludzkie działanie i życie jest otwarte na wymiar normatywny. Może

być oceniane i wartościowane jako mniej lub bardziej poprawne, cokolwiek by to dalej znaczyło. Po drugie, jeżeli możliwe jest opowiedzenie się za pewną racją działania, co w praktyce sprowadza się do sformułowania wyrażającej decyzję intencji, a następnie podjęcia zrodzonego z niej aktu, to wskazuje to na fakt, że człowiek jest autorem własnego życia, nawet jeśli z powodu zewnętrznych lub wewnętrznych ograniczeń nie wszystkie decyzje udaje nam się wprowadzić w życie. Pytanie Sokratesa zakłada w takim razie, że każdy z nas może kierować własnym życiem, a mówiąc wprost – że istnieje przestrzeń wolności<sup>2</sup>. Wreszcie po trzecie, chociaż pytanie Sokratesa wyrażone jest bezosobowo, to ma znaczenie pierwszoosobowe. Decyzje i intencje to zjawiska, które mają miejsce w obrębie pierwszoosobowej perspektywy konkretnego podmiotu, a ludzkie działanie rozumiemy jako ich następstwo. Oznacza to, że pytanie Sokratesa potrzebuje takiej odpowiedzi, która będzie mogła rezonować z subiektywnym „siedliskiem” naszej aktywności. Pytanie to należy ostatecznie, by użyć słów Williama, do „bazowych pytań życia” (Williams, 1985, s. 2) każdego z nas i każdy z nas szuka na nie odpowiedzi. Jest to więc pytanie egzystencjalne (Williams, 1985, s. 18–21).

W historii refleksji etycznej możemy znaleźć różne typy odpowiedzi na pytanie Sokratesa, a każda z nich konstituuje odmienną tradycję namysłu moralnego. Williams wyodrębnia trzy takie tradycje: (1) „tradycję” egoizmu/amoralizmu, w świetle której możemy odpowiedzieć na pytanie Sokratesa, całkowicie ignorując względy moralne, (2) tradycję etyki, która wykorzystuje dziedzictwo myśli starożytnej i odpowiada na to pytanie w kategoriach praktyczno-mądrościowych oraz (3) tradycję filozofii moralności, która nawiązuje do osiągnięć filozofii nowożytnej i szuka odpowiedzi możliwie ścisłej, racjonalnej i ujętej w formę teorii (Williams, 1985, s. 6–18). Kolejne części tego rozdziału poświęcone są krytycznym uwagom Williama na temat tych tradycji. Nie omawiam ich jednak w kolej-

<sup>2</sup> „Wolność” jest oczywiście terminem niejednoznacznym, wplątany w bogatą problematykę filozoficzną, używam go tutaj w możliwie potocznym znaczeniu, pewne uwagi na temat tego, jak Williams rozumie wolność, znajdują się w dalszej części tego rozdziału, gdy będę omawiał faworyzowaną przez brytyjskiego filozofa tradycję odpowiedzi na pytanie Sokratesa.

ności chronologicznej i są ku temu ważne powody: chociaż idee związane z tym, co brytyjski autor określa filozofią moralności, są historycznie najpóźniejsze, to w całej historii filozofii, w tym współcześnie, da się odnaleźć filozofów, którzy myśleli według kanonów tradycji etyki. Od pewnego momentu historycznego są to po prostu konkurencyjne tradycje. Wybór scenariusza prezentacji uzasadnia też sama logika stanowiska Williama. W poprzednim rozdziale starałem się pokazać, że do analizy moralnego dziedzictwa starożytności czy też, ogólniej, materii z zakresu historii filozofii i historii idei Williams wykorzystywał metodę alienacji. Polega ona na wydobyciu kontrastu między obecną a historycznie wcześniejszymi formami refleksji moralnej. Ma na celu uświadomienie tych różnic, a dzięki temu odkrycie, jakie elementy doświadczenia moralnego są przez współczesny punkt widzenia błędnie reprezentowane lub pomijane. Zaproponowana przez Williama interpretacja tradycji etyki będzie więc zroszczała dopiero na tle rekonstrukcji tradycji filozofii moralności.

## 2. Problem amoralizmu

Jak widzieliśmy, Williams twierdzi, że pytanie Sokratesa jest pytaniem praktycznym, ale nie jest z konieczności pytaniem etycznym. Jeśli rzeczywiście tak jest, to możemy sobie wyobrazić taką odpowiedź na to pytanie, która w całości ignoruje porządek moralny i opiera się wyłącznie na egoistycznych racjach. Wynikającą z niej postawę można określić jako amoralizm. Williams przedstawia analizę zjawiska amoralizmu w kilku tekstach (m.in. Williams, 1972/1993, s. 3–13; Williams, 1973/1999, s. 250–265; Williams, 1985, s. 22–29), które zawierają pokrewne uwagi.

Zdaniem brytyjskiego filozofa już od czasów Platona<sup>3</sup> istnieje w filozofii swoiście moralizatorska tendencja, aby samą możliwość

---

<sup>3</sup> Williams szczegółowo analizuje platońskie rozumienie problemu amoralizmu w książce *The Sense of the Past* (Williams, 2006b, s. 97–107).

przyjęcia postawy amoralizmu traktować jako moralne zagrożenie i to nie byle jakie, lecz podważające uniwersalność reguł moralnych i motywację do ich przestrzegania. W ramach takiego myślenia przyjmuje się następującą zależność: „jeżeli na polu filozofii nie uda się uzasadnić życia zgodnego z moralnością [...], będziemy narażeni na relatywizm, amoralizm i chaos” (Williams, 1985, s. 22). Z tej perspektywy zjawisko amoralizmu miałoby prowokować pytanie o globalne uzasadnienie moralności (w terminologii Williama „punkt archimedesowy”, Williams, 1985, s. 29). Moralność byłaby czymś niestabilnym, póki nie wykażemy, że reguły moralne obowiązują powszechnie, co znaczy, że z tego czy innego powodu ignorujący je amoralista żyje w błędzie, nie dostrzega, że jego postawa jest niespójna, nieracjonalna czy też oparta na błędnym rozpoznaniu rzeczywistości, a więc powinien ją porzucić (Williams, 1985, s. 23). Williams stawia sobie za cel ustalenie rzeczywistej skali zagrożenia zrodzonego przez amoralizm.

Williams twierdzi, że jeśli traktujemy zagadnienie amoralizmu jako kontekst, w którym stawiamy problem globalnego uzasadnienia moralności, to byłoby dobrze, gdyby pytania, na które ma ono odpowiadać, zostały odpowiednio doprecyzowane. Nie jest bowiem oczywiste, czy potrzebujemy takiego uzasadnienia i czemu ma ono służyć. Brytyjski filozof ma tutaj na myśli trzy konkretne kwestie: (1) przeciwko komu ma być skierowane to uzasadnienie, tzn. co cechuje kogoś, kto żyje poza moralnością, (2) z jakiej pozycji, tj. przy jakich założeniach, możemy je sformułować oraz (3) do kogo ono ma być skierowane, czyli kto będzie odbiorcą takiego uzasadnienia (Williams, 1985, s. 23).

Zaczynając od pierwszej kwestii, Williams szuka precyzyjnej i realistycznej wizji przeciwnika moralności. Sugeruje, że w punkcie wyjścia powinniśmy założyć, że do pewnego stopnia amoralista jest normalnym człowiekiem: ma swoje pragnienia oraz plany życiowe i w zgodzie z nimi, kierując się racjonalnym namysłem, podejmuje i uzasadnia własne decyzje i działania, jest zdrowy psychicznie i nie ma zaburzeń empatii<sup>4</sup>. Modelem amoralisty nie powinien

<sup>4</sup> Empatię dzieli się na poznawczą i emocjonalną. Przez empatię poznawczą rozumie się zdolność do poznawania cudzych stanów mentalnych i uczuciowych. Na

być psychopata. Jeśli życie poza moralnością ma być rzeczywistą, atrakcyjną alternatywą, a sam amoralista faktycznym przeciwnikiem w sporze, to nie możemy wyobrazić go sobie jako kogoś odrażającego lub niemieszczącego się w elementarnych kanonach zdrowia psychicznego. To, co odróżnia amoralistę od zwyczajnych ludzi, to przede wszystkim ignorowanie potrzeb i interesów innych osób, a więc kierowanie się wyłącznie własnymi, egoistycznymi motywami. Nie musi być tak, że amoralista jest całkowicie niezdolny do aktów sympatii wobec ludzi. Może np. troszczyć się o swoich bliskich. Problem jednak w tym, że nie dostrzega bądź ignoruje znaczenie tego faktu. Jeśli bowiem potrzeby jego bliskich rodzą racje, które uzasadniają troskliwe działania wobec nich, to potrzeby innych ludzi mogą rodzić analogiczne racje (Williams, 1972/1993, s. 4, 9–12; Williams, 1973/1999, s. 258–260).

Williams odróżnia amoralizm w powyższym sensie od pewnych pokrewnych postaw i poglądów. Amoralizm nie powinien być mylony z egoizmem etycznym, stanowiskiem, w świetle którego każdy powinien dążyć do realizacji własnego, egoistycznie rozumianego interesu, ponieważ amoralista nie może przyjmować uniwersalnego punktu widzenia, który jest niezbędny, aby sformułować stanowisko egoizmu etycznego. Amoralizmu nie należy również mieszać z etyką woli mocy *à la* Nietzsche. Przekonanie, że życie poza moralnością jest wyrazem odwagi lub innej cnoty charakterystycznej dla ponadprzeciętnych jednostek, konstytuuje już stanowisko moralne, gdyż zakłada, że istnieje pewien wzór moralny, który warto kulturować, nawet jeśli zdolni są do tego tylko

---

tej zdolności bazuje empatia emocjonalna, polegająca na uczuciowej reakcji na rozpoznane uprzednio stany (Baron-Cohen, 2011, s. 15–42). Chociaż empatia emocjonalna zakłada empatię poznawczą, relacje między nimi mogą mieć różny kształt, a one same mogą przybierać różne „modalności”. Np. sadysta to ktoś zdolny do poznawania i reagowania na uczucia innych osób, chociaż forma tej reakcji, tj. satysfakcja wynikająca z zadawania innym cierpienia, budzi moralny sprzeciw. W swojej książce Cohen podaje interesującą typologię różnych zaburzeń rozwojowych (autyzm i zespół Aspergera, narcyzm itd.) opartą na idei, że ich przyczyną jest genetyczne i/lub nabyte upośledzenie jednej i/lub drugiej zdolności. Analogiczne odróżnienia na poznawczy i emocjonalny komponent empatii można znaleźć już wcześniej w tradycji fenomenologicznej (Scheler, 1986).



nieliczni ludzie<sup>5</sup>. Jeśli amoraliscie zależy na spójności własnych poglądów, w ogóle powinien unikać sformułowań o zabarwieniu etycznym. W przypadku gdy ktoś uniemożliwia mu realizację własnych pragnień lub działa na jego szkodę, amoralista powinien reagować mniej więcej tak, jak reagujemy na skutki działania praw przyrody – akceptować, że rzeczy tak się mają, a nie żywić urazę czy czuć się niesprawiedliwie potraktowanym (Williams, 1972/1993, s. 4–7; Williams, 1973/1999, s. 253–256).

Tak rozumiany amoralizm Williams dodatkowo zestawia ze sceptycyzmem. Jeśli potraktować amoralizm jako wariant sceptycyzmu, to zachodzi istotna różnica między nim a sceptycyzmem na innych polach, takich jak sceptycyzm dotyczący realnego istnienia świata zewnętrznego czy sceptycyzm dotyczący istnienia i możliwości poznania innych umysłów niż własny. Nawet jeśli te ostatnie rodzą praktyczne implikacje, to mają głównie teoretyczno-spekulatywną naturę i dotyczą problemu wiedzy. Jak obrazowo wypowiada się Williams, nie istnieje żadna mieszcząca się w granicach zdrowia psychicznego wizja ludzkiego życia, która mogłaby być na nich oparta, gdyż alternatywa dla życia, w którym wierzymy, że istnieje świat zewnętrzny zamieszkały przez innych ludzi obdarzonych życiem umysłowym, „jest alternatywą dla samego życia” (Williams, 1985, s. 24). Amoralizm ma odmienny charakter. Jakkolwiek Williams utrzymuje, że nie jest możliwe, aby moralność została odrzucona przez wszystkich ludzi czy też wszystkie ludzkie społeczności, to jednak bez trudu możemy sobie wyobrazić, i w istocie tak właśnie jest, że pewne jednostki funkcjonują poza nawiasem reguł moralnych. Amoralizm jest więc rzeczywistą alternatywą. Mówiąc precyzyjnie, alternatywa ta ma charakter pasożytniczy, amoralista jest w stanie ignorować względy moralne i odnosić z tego tytułu pewne egoistyczne korzyści tylko dlatego, że większość społeczeństwa jest zdolna do zachowań altruistycznych, przestrzega reguł moralnych i może być eksploatowana. Co więcej, wszystkie elementy życiowego projektu amoralisty, jego pragnienia i dążenia mają społeczne

<sup>5</sup> Co nie zmienia faktu, że w opinii Williamsa trudno jest przekonująco uzasadnić tezę, według której wyjątkowym jednostkom przysługują specjalne prerogatywy (zob. Williams, 1973/1999, s. 254–255).

pochodzenie, zarówno w sensie przyczynowym, jak i pojęciowym (Williams, 1972/1993, s. 5–6, Williams, 1973/1999, s. 252).

Amoralizm różni się od sceptycyzmu jeszcze tym, że trudno wyobrazić sobie jego umiarkowaną formę. W standardowym ujęciu sceptyk to ktoś, kto wątpi, nie wie, czy  $p$  – ani nie twierdzi, że  $p$ , ani nie twierdzi, że nieprawda, że  $p$ , gdzie  $p$  reprezentowałoby zdanie teoretyczne w rodzaju „Istnieje świat na zewnątrz ludzkiego umysłu” czy „Przynajmniej niektóre ludzkie przekonania naprawdę są wiedzą”. Wątpienie nie oznacza tutaj negatywnej pewności, że  $p$  jest fałszem. Dlatego już starożytni sceptycy, zauważa Williams, dążyli do pogodzenia sceptycyzmu z wizją życia praktycznego, w której kierowanie się na co dzień prawdopodobnym świadectwem zmysłów i rozumu było dopuszczalne (Williams, 1985, s. 25). Być może takie połączenie jest możliwe. W wypadku sceptycyzmu etycznego wydaje się to jednak szczególnie trudne, ponieważ mamy kłopoty z wyobrażeniem sobie kogoś, kto używa języka moralnego, np. wyrażen będących ekspresją aktów obietnicy, ale czyni to tylko hipotetycznie, w rzeczywistości zawieszając sąd w każdym przypadku. Trudność tę zwiększa to, że moralny sceptyk siłą rzeczy musi działać w świecie. Jako podmiot działania będzie zapewne wchodził w interakcję z innymi podmiotami i będzie zmuszony do tłumaczenia w języku moralności własnych działań i decyzji, tak jak to czynią inni ludzie. W takich warunkach mielibyśmy kłopoty z myśleniem, że sceptyk jest człowiekiem dobrej woli i nie jest oszustem. Konsekwentny sceptycyzm moralny wydaje się więc możliwy do pomyślenia jedynie w radykalnej formie, jako amoralizm, tj. wybór życia, które w całości ignoruje wymogi moralne (Williams, 1985, s. 25–26).

Dysponując trafnym obrazem przeciwnika moralności, można przyjrzeć się drugiej kwestii, czyli założeniom dyskusji z nim. Poszukiwanie punktu archimedesowego moralności, na podstawie którego można poddać amoralizm krytyce, zakłada, że moralność jest wtórna, a zachowania egoistyczne są pierwotne. W spektrum motywacyjnym od egoizmu do altruizmu z natury mielibyśmy być bliżej pierwszego bieguna. W związku z czym ciężar dowodu spoczywałby na tych, którzy skłonni są myśleć, że należy żyć w zgodzie z wymogami tak czy inaczej rozumianej moralności.

Założenie to jest jednak błędne. Przeczą mu banalne, obserwowalne fakty: jak widzieliśmy w rozdziale drugim, charakterystyczną cechą naszego gatunku jest kulturowa, a więc społeczna forma życia, a każda kultura zawiera jakąś wizję moralności. Amoralista to postać wyjątkowa. Jego pasożytniczy tryb życia jest możliwy tylko dlatego, że większość ludzi kieruje się moralnością, innymi słowy, powszechny amoralizm wydaje się niemożliwy, a zagrożenie dla moralności z powodu istnienia amoralnych jednostek jest wyolbrzymione (Williams, 1972/1993, s. 7–9; Williams, 1985, s. 26, 28)<sup>6</sup>.

Dyskusja z amoralizmem zakłada także, że amoralista w ogóle będzie chciał w niej uczestniczyć i przynajmniej potencjalnie możemy go przekonać. Jeśli amoralista rzeczywiście żywi ograniczoną w swym zakresie sympatię do innych ludzi, pomagając innym na skutek kaprysu lub przywiązania do swoich bliskich, to możemy próbować pokazać mu, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby poszerzył zasięg swojej życzliwości. W opinii Williamsa wiara, że to musi się udać, jest jednak bezpodstawna. W przypadku, gdy amoralista odbiega nieco od powyższego, życzliwego obrazu, i bliżej mu do psychopaty, próby przekonania go za pomocą racjonalnej i abstrakcyjnej argumentacji filozoficznej będą oczywiście z góry skazane na porażkę i jest wysoce wątpliwe, czy właśnie to powinniśmy robić. Ale nawet próby przekonania „zdrowego psychicznie” amoralisty mogą być bezcelowe. Przecież zawsze może

<sup>6</sup> Warto zauważyć, że patrząc krytycznie na tezę o primacie, pierwotnym charakterze egoizmu w stosunku do moralności, Williams wydaje się bliższy relewantnym danym empirycznym niż myśliciele rozumiejący tę relację na odwrót. W interesującej książce *Małpy i filozofowie* zoolog ewolucyjny Frans de Waal argumentuje, że to, co nazywa „teorią fasady”, myślenie, że człowiek jest z natury egoistyczny i amoralny, moralność zaś to jedynie powierzchowny, fasadowy i ewentualnie zgodny z naszym egoistycznym interesem skutek socjalizacji, nie wytrzymuje empirycznej krytyki. Możemy bowiem zaobserwować, że (proto?) zdolności moralne występują u naszych ewolucyjnych kuzynów, co wskazuje na to, że były obecne już u naszych wspólnych ewolucyjnych przodków, a więc ich istnienie poprzedza pojawienie się ludzkiego gatunku. Skłonność do życia w systemie moralnym musi być zatem w nietrywialnym sensie elementem ludzkiej natury. De Waal łączy teorię fasady z poglądami T. Hobbesa, T. Huxleya, a w łagodniejszej postaci także J. Rawlsa i przeciwstawia jej poglądy K. Darwina (de Waal, 2006, s. 3–58).

przestać słuchać i odmówić dalszego udziału w dyskusji, a gdy uda nam się przyprzeć go do przysłowiowego muru i pokazać, że jego poglądy wsparte są arbitralnymi czy niespójnymi racjami, może i tak odpowiedzieć, że w gruncie rzeczy nie obchodzi go arbitralność czy spójność własnych poglądów (Williams, 1985, s. 22–23). A zatem idea dyskusji z amoralizmem ma ostatecznie niespójne założenia. Zakłada wrażliwość jej uczestników na racje moralne, do których należy przecież traktowanie serio prawdy czy wymogów racjonalności, ale w punkcie wyjścia przyjmujemy, że amoralista to ktoś, kto jest zdolny do ignorowania takich racji w imię egoistycznych pobudek. Williams sugeruje swoim czytelnikom, aby w tym miejscu zastanowili się, „do czego nada się sformułowane przez profesora uzasadnienie moralności, gdy ktoś wyłamie drzwi, zmiażdży jego okulary i wywlecze go na zewnątrz” (Williams, 1985, s. 23).

Przechodzimy teraz do trzeciej kwestii. Okazuje się, że uzasadnienie moralności niekoniecznie mądrze jest adresować do amoralisty. Według Williamsa poprawnym adresatem jest raczej owa większość, mieszkańcy świata moralnego, na których decyzje i działania mają wpływ społecznie transmitowane dyspozycje moralne. Uzasadnienie moralności nie powinno być traktowane jako uzasadnienie w ścisłym sensie. Brytyjski filozof pisze, że:

Uzasadnienie, którego poszukuje [filozof], jest faktycznie przeznaczone dla osób, które przeważnie żyją w świecie moralnym, a cel takiego dyskursu nie dotyczy kogoś, kto prawdopodobnie i tak nie będzie go słuchał. Będzie ono raczej polegało na uspokajaniu obaw, pokrzepianiu i przekazywaniu wglądów tym, którzy będą słuchać. Jeśli [...] uzasadnienie to jest skierowane do wspólnoty, która jest już wspólnotą moralną, to polityka dyskursu etycznego, włączając w to filozoficzną refleksję moralną, będzie wyglądała inaczej [niż w przypadku, gdy próbujemy przekonać amoralistę]. Jej celem nie będzie kontrola wrogów wspólnoty lub moralnych bumelantów, lecz pomoc w nieustannym podtrzymywaniu wspólnoty ludzi mających już dyspozycję do słuchania takich uzasadnień i zebranych razem dzięki niej, pomoc poprzez podawanie racji. (Williams, 1985, s. 26–27)

Powyższą wypowiedź warto wpisać w kontekst uwag z poprzednich rozdziałów. O tym, czy jestem osobą zdolną do przestrzegania reguł moralnych przyjętych w mojej wspólnotie, decydują ostatecznie dyspozycje mojego charakteru ukształtowane w szeroko rozumianym procesie socjalizacji, na który wpływ ma wiele przygodnych czynników. W większości przypadków proces ten kształtuje dojrzałą, zdolną do altruizmu jednostkę. Dzięki temu ludzkie społeczności mogą trwać właśnie jako ludzkie społeczności, nawet jeśli niekiedy proces ów, także w wyniku działania wielu przygodnych czynników, niekiedy nie kończy się sukcesem. W obliczu tych faktów filozoficzna refleksja nad moralnością nie powinna dążyć do (zapewne skazanych na porażkę) prób przekonania „odszczerpieńców”. Zdaniem Williamsa jej zasoby należy wykorzystać raczej po to, aby usprawnić rozumienie skomplikowanej rzeczywistości moralnej tak, aby ci, dla których jest ona naturalną przestrzenią funkcjonowania, czyli większość z nas, mogli widzieć w niej sensowny element własnego życia.

### 3. Tradycja filozofii moralności

Omówienie tradycji filozofii moralności i tradycji etyki chciałbym poprzedzić krótkim komentarzem translatorskim. Rozróżnienie na *ethics/ethical* i *morality* pojawia się u Williamsa w tekstach zebranych później w książce *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980* (Williams 1981) i zostaje wyraźnie wyartykułowane w pierwszym rozdziale *Ethics and The Limits of Philosophy* (Williams, 1985, s. 1–21). Nie jest natomiast obecne wcześniej, jak sugeruje tytuł jego pierwszej książki, *Morality. An Introduction to Ethics* (Williams, 1972/1993).

Przełożenie na język polski powyższego odróżnienia sprawia pewne kłopoty. Słów „etyka/etyczny”, „moralność/moralny” i pokrewnych używa się zamiennie nawet w języku akademickim (jeszcze raz: a tytuł pierwszej książki Williamsa pokazuje, że podobnie jest w języku angielskim). Uzus językowy nie respektuje więc

postulowanego niekiedy odróżnienia, w świetle którego termin „moralność” ma charakter opisowy (wedle jakich reguł, wartości żyje  $x$ ?), a termin „etyka” ma charakter normatywny (jak powinno się żyć, jakie działania są słuszne albo dobre?). Tak czy owak, Williams nie ma na myśli odróżnienia tego typu. W jego optyce tradycja etyki rozumie moralność szeroko, a *morality* to dla niego jedna z historycznych form namysłu moralnego, która posługuje się wąskim ujęciem moralności oraz ma specyficzne cele i założenia. Obie tradycje myślenia mają charakter normatywny. Według Williama w *morality* obecne są tendencje moralizatorskie, ale w języku polskim „moralizatorstwo” nie musi łączyć się z głównymi cechami, które brytyjski filozof przypisuje tej tradycji, czyli racjonalizmem i nastawieniem teoretycznym. Staram się oddać ducha rozważań Williama, tłumacząc *morality* jako „filozofia moralności”. Przy czym brytyjski filozof otwarcie pisze, że „*morality* nie jest wytworem filozofów”, lecz jest raczej zbiorem wyobrażeń moralnych każdego z nas (Williams, 1985, s. 174). Mogłoby to sugerować, że ma na myśli szerszy prąd kulturowy, a nie tylko refleksję filozoficzną. Jednak tam, gdzie definiuje i analizuje *morality*, Williams odnosi się do dzieł filozoficznych. Dlatego uważam, że „filozofia moralności” jest trafnym tłumaczeniem, a szersze tendencje kulturowe, których owocem jest *morality* rozumiana jako paradygmat refleksji filozoficznej, wspominam poniżej w ramach paragrafu o korzeniach historycznych tego stylu myślenia.

Tam, gdzie mam na myśli perspektywę neutralną w stosunku do odróżnienia etyki i filozofii moralności, posługuję się ogólniejszymi sformułowaniami i staram się pisać o refleksji moralnej, filozoficznej refleksji nad moralnością lub po prostu filozofii, gdzie odniesienie do problematyki moralnej tej ostatniej wynika z kontekstu.

### 3.1. Korzenie historyczne

Williams wyróżnia tradycję filozofii moralności w wyraźnej inspiracji poglądami G.E.M. Anscombe, przedstawionymi w głośnym artykule *Modern Moral Philosophy*, o którym wspominałem w rozdziale pierwszym. Używa nawet tytułowej frazy z artykułu brytyjskiej

filozof (np. Williams, 1985, s. 191) i nie jest odosobniony w dopatrywaniu się odrębnego paradygmatu refleksji moralnej, który jest charakterystyczny dla myśli nowożytnej i który miał dominować w anglosaskiej etyce przynajmniej do końca pierwszej połowy XX wieku. Podobne spostrzeżenia znajdziemy m.in. u dwóch myślicieli, którzy działali w zbliżonym do Williama czasie, tj. Charlesa Taylora (ur. 1931; Taylor, 1995, s. 132–155) i Alasdaira MacIntyre’a (ur. 1929; MacIntyre, 1996, s. 21–127)<sup>7</sup>.

Wzorcowym przykładem filozofii moralności jest dla Williama etyka Immanuela Kanta. Ale oprócz Kanta brytyjski filozof zalicza do reprezentantów tej tradycji także utilitarystów oraz większość kluczowych postaci anglosaskiej etyki do lat 70. XX wieku, myślicieli takich jak Ross, Hare czy Rawls. Paradygmat ten miałby zatem obejmować zarówno konsekwencjalizm, deontologię i teorie kontraktualne, jak i XX-wieczną metaetykę (Williams, 1981, s. 1–5; Williams, 1985, s. 174, 178–180).

Williams twierdzi, że filozofia moralności ma skomplikowane korzenie historyczne. Poszczególne elementy tego paradygmatu nie są wynikiem zaplanowanej i logicznie starannej refleksji, lecz raczej stanowią owoce różnych etapów przygodnego procesu historycznego, zespół nawarstwiających się idei (Williams, 1985, s. 16). Chociaż idee te funkcjonują we współczesnej etyce, ich oryginalny kontekst został odrzucony i z tego powodu są one nieinteligibilne. Brytyjski filozof nie kreśli szczegółowej genealogii filozofii moralności<sup>8</sup>, ale wspomina lub sugeruje trzy najważniejsze źródła tego stylu myślenia, a mianowicie chrześcijańską doktrynę moralną, ideologię oświeceniową oraz kulturę polityczną charakterystyczną dla późnej nowożytności i czasów współczesnych<sup>9</sup>. Poniżej staram się krótko przedstawić tło ideowe, które ma na myśli. Pozwoli to

<sup>7</sup> Williams dostrzega to podobieństwo, jednak zarazem podkreśla różnice między sobą oraz Taylorem i MacIntyre’em (zob. Williams 2005, s. 53–54).

<sup>8</sup> Bardziej rozbudowaną analizę genezy filozofii moralności czytelnik może znaleźć w przytoczonych pozycjach Taylora i MacIntyre’a.

<sup>9</sup> Williams rzadko wspomina tutaj o protestantyzmie (np. Williams, 2006b, s. 38). Warto zauważyć, sformułowane w ramach paradygmatu filozofii moralności teorie etyczne, czyli różne odmiany deontologii i konsekwencjalizmu, zostały stworzone przez filozofów, którzy działali w obrębie krajów protestanckich (niezależnie od swojego osobistej postawy religijnej). Sądzę, że mogłoby to dość

lepiej zrozumieć zarówno Williama prezentację, jak i krytykę głównych założeń filozofii moralności, z których pierwszą przedstawię niebawem, a druga będzie przedmiotem kolejnego rozdziału.

Filozofia moralności inspirowana jest trzema elementami chrześcijańskiej wizji moralnej. Po pierwsze, chodzi o koncepcję boskiego prawa, w świetle której stwórca świata jest jednocześnie legislatorem i egzekutorem moralności, a z tego powodu jego wymagania należało traktować jako stały element konstrukcji świata i jako autorytatywne wobec tych, które pochodzą z indywidualnych pragnień czy choćby reguł działalności politycznej. W tym sensie chrześcijaństwo nadaje regułom moralnym niezwykle wysoki priorytet (Williams, 1985, s. 190–193; Anscombe, 1958, s. 5). Po drugie, w swojej doktrynie moralnej chrześcijaństwo akcentuje znaczenie intencji, której treść, czyli zamiar działania zgodnego lub niezgodnego z boskim prawem, jest podstawą moralnej wartości czynu. Z pojęciem intencji łączy się trzecia płaszczyzna, na której chrześcijaństwo wpływa na filozofię moralności. Jest to mianowicie koncepcja podmiotu moralnego, która jest założeniem etyki opartej na intencji, wedle chrześcijańskiego nauczania człowiek jest bytem kompozytywnym, złożonym z ciała i duszy, a ta ostatnia jest obdarzona władzą wolnej woli. Dzięki niej moralna wartość intencji jest chroniona przed empirycznymi uwarunkowaniami działania. Niezależnie bowiem od wpływu wywieranego przez środowisko działania na nie samo i na jego skutki wolna wola pozostaje niezdeteminowana i dlatego ponoszą odpowiedzialność i ewentualną moralną winę w zależności od tego, czy moim zamiarem jest kierowanie się w postępowaniu boskim prawem, czy też nie (Williams, 1973/1999, s. 228; Williams, 1993, s. 158–159).

Drugim nurtem, który inspirował przedstawicieli filozofii moralności, była ideologia oświeceniowa. Można ją interpretować jako reakcję na wydarzenia wczesnej nowożytności doby renesansu i baroku, tj. dynamiczny rozwój nauki, ale zarazem rozłam na łonie zachodniego chrześcijaństwa, którego następstwem były krwawe wojny religijne oraz upadek świata społecznego opartego na hierar-

---

dobrze tłumaczyć (dostrzegany przez Williamsa) swoiście purytański element tego paradygmatu, o którym piszę w następnym paragrafie.



chicznych więziach feudalnych. Charakterystyczną cechą tej ideologii był radykalny, rewizyjny racjonalizm. Inspirując się sukcesami będącego dziedzictwem m.in. Bacona, Galileusza i Kartezjusza matematycznego przyrodoznawstwa, wierzono, że ludzki rozum – dzięki niewielkiej liczbie założeń badawczych, językowi matematyki oraz metodzie eksperymentalnej – jest zdolny odkryć konieczne i powszechnie obowiązujące prawa przyrody, nawet jeśli w konsekwencji oznacza to podanie w wątpliwość wizji świata zbudowanej na poznaniu potocznym. Kumulacja sukcesów tak rozumianej nauki doprowadziła do zdeprecjonowania systemu pojęciowego dominującej wcześniej arystotelesowskiej fizyki. Odrzucono wizję, wedle której świat jest zbiorem hierarchicznie uporządkowanych, naturalnie dążących do realizacji potencjału swojej gatunkowej natury przedmiotów, ponieważ za pośrednictwem poznania naukowego nie poznajemy głębokiej natury przedmiotów, lecz tylko ich zmysłowo obserwowalne własności. Uznano, że podstawowe oddziaływania w świecie nie mają charakteru teleologicznego. W świetle danych nauki świat wydawał się zbiorem przedmiotów podporządkowanych uniwersalnym, deterministycznym prawom przyczynowo-skutkowym (Kamiński, 1998, s. 76–94).

W przełożeniu na problematykę filozofii praktycznej ideologia oświeceniowa proponowała daleko idącą rewizję wcześniejszych historycznie kategorii. Uważano, że moralność oparta na tradycjach, więziach społecznych, namiętnościach, religii czy kulturze nie zdaje egzaminu i prowadzi do nieuniknionych konfliktów, przyjmujemy przecież różne systemy tego typu, a odpowiadają za to czynniki znajdujące się poza zasięgiem naszej woli. Nikt nie decyduje, że przyjdzie na świat w konkretnej kulturze albo że zajmie określoną pozycję społeczną. Dlatego starano się o rewizję moralności według wskazówek rozumu. Wierzono, że rozumowo uzasadniona moralność może mieć obiektywny, niezależny od przygodnych czynników charakter i może być podstawą pokojowego współżycia ludzi różniących się religią czy kulturą. Przy czym ludzkiej racjonalności nie rozumiano już na modłę Arystotelesa, jako władzy integrującej różne części ludzkiej natury, lecz raczej jako wyróżnioną zdolność, która jest jednak stale narażona na konflikt z nimi, skoro są one podatne na działanie przygodnych

czynników. Aby zabezpieczyć obiektywność moralności, starano się podporządkować ją wymogom modelu racjonalności naukowej. Poszukiwano więc takiego ujęcia, które pozwoli sprowadzić ją do systemu możliwie niewielkiej liczby pryncypiów, które będą tworzyć spójny logicznie układ, imitując w ten sposób teorie przyrodoznawstwa. Oświecenie przeciwstawiało się Arystotelesowi jeszcze w jednym sensie. Stagiryta rozumiał moralność przez pryzmat kategorii dobra, które utożsamiał z realizacją społecznej i rozumnej natury człowieka, lecz jeśli wedle omawianej ideologii nie znamy głębokiej natury zjawisk, lecz tylko ich zmysłowo postrzegalne przejawy, to nie wiemy, czym jest ludzka natura i czym ostatecznie jest też ludzkie dobro, a przeszłość pokazała nam, że nie powinniśmy narzucać naszej wizji dobra innym ludziom. Stąd oświecenie dokonało zwrotu w kierunku tzw. racjonalności instrumentalnej. Jeśli poznanie ludzkiej natury i dobra leży poza zasięgiem naszych zdolności poznawczych, to po ustaleniu podstawowych pryncypiów moralnych należy raczej skupić się na poszukiwaniu sprawnych metod rozstrzygania, jakie konsekwencje te pryncypia rodzą dla oceny moralnej różnych typów działań (Berlin, 1993, s. 26–30; Berlin, 2002, s. 1–4; MacIntyre, 1996, s. 83–127).

Trzecim źródłem inspiracji dla paradygmatu filozofii moralności jest późnonowożytna i współczesna kultura polityczna. Williams miał tutaj na myśli ukształtowaną pod wpływem ideologii oświeceniowej i wpisaną w idee liberalnego reżimu politycznego i państwa prawa kulturę polityczną tzw. świata zachodniego. Sprowadza się ona do sposobu, w jaki ustalane są działania aparatu państwowego. Podstawowym wymogiem jest tutaj transparentność poczynań władzy, co znaczy, że obywatele państwa mają prawo domagać się poznania uzasadnienia działań podejmowanych przez aparat państwowy, a uzasadnienie to powinno być dyskursywnie wyprowadzone z obowiązującego prawa i podlegać kontroli niezależnych od władzy instytucji. Na które to prawo domyślnie (tutaj rys kontraktualny) wszyscy obywatele wydali zgodę (Williams, 1985, s. 18, 99).

Ideowa geneza filozofii moralności jest oczywiście daleka od spójności. Chrześcijańska wizja moralności, ideologia oświeceniowa i współczesna kultura polityczna, chociaż są rozmaicie powiązane i mogą być traktowane jako różne stadia ewolucji typowo zachod-

niego sposobu myślenia, nie są elementami tego samego systemu pojęciowego i stanowią odpowiedź na różne pytania. Nie zmienia to faktu, że według Williama stanowiły źródła idei będących podłożem dominującego za jego życia typu akademickiej refleksji moralnej w świecie anglosaskim. Jak zatem wyglądają główne założenia i twierdzenia tradycji filozofii moralności, która z nich wyrosła?

### 3.2. Teoria działania i główne założenia

W opinii Williama filozofia moralności jest swoistą odmianą namysłu moralnego<sup>10</sup>. Ten paradygmat szczególnie wyróżnia „jego duch, jego zasadnicze cele oraz ogólny obraz życia moralnego, który z niego wynika” (Williams, 1985, s. 174). Kategorią organizującą refleksję jest tutaj pojęcie obowiązku moralnego. Brytyjski filozof zauważa oczywiście, że w codziennym, potocznym dyskursie moralnym używamy pojęcia obowiązku jako poręcznego sposobu odniesienia się do niektórych wymogów moralnych, w które wierzymy, np. zobowiązań wynikających ze złożenia obietnicy. Na gruncie filozofii moralności pojawia się jednak specyficzne rozumienie tego terminu, zasygnalizowane połączeniem z przydawką „moralny” (Williams 1985, s. 174).

Filozofia moralności interpretuje moralność w duchu oświeceniowego racjonalizmu i idei nowożytnego dyskursu politycznego (Williams, 1985, s. 17–18, 101). Pytanie Sokratesa „jak właściwie żyć należy?”, rozumiane jako zaproszenie do objęcia moralną refleksją całości ludzkiego życia, uszczegóławia do formy „co powinienem czynić?”, ponieważ takie posunięcie umożliwia związanie namysłu moralnego z teorią działania. Zarazem pozwala to oderwać go od kłopotliwej kwestii ustalenia normatywnego wzorca ludzkiego

<sup>10</sup> W oryginale Williams używa określenia *the peculiar institution* (Williams, 1985, s. 174). Czytelnika może zainteresować fakt, że jest to aluzja do sformułowania, które w południowych stanach USA było używane jako eufemizm zastępujący słowo „niewolnictwo”. Brytyjski filozof czyni w ten sposób aluzję do „kolonialnego”, paternalistycznego wymiaru filozofii moralności, która rości sobie pretensje do dyktowania ludziom, w jaki sposób powinni żyć (Jenkins 2006, s. 69).

życia i dóbr koniecznych do jego realizacji, do czego zapraszało pytanie Sokratesa. Pytanie o to, co powinienem czynić, znajduje odpowiedź w formie obowiązku moralnego, który, o ile ciąży na mnie, obliuguje mnie do podjęcia lub zaniechania pewnego typu działania (Williams, 1985, s. 54). W jaki sposób można ustalić, co dokładnie jest moim obowiązkiem? Odpowiedź na to pytanie jest zrelatywizowana do przyjętej teorii etycznej, z których każda stara się, w zgodzie z teoretycznym, redukcyjnym modelem racjonalności, wskazać możliwie niewielką liczbę elementarnych zasad moralnych, pryncypiów opartych na pewnym rozumieniu podstawowych praw, interesów czy potrzeb każdego człowieka, a następnie racjonalnie z nich wyprowadzić kształt obowiązku moralnego w odniesieniu do specyficznego typu działania, np. kłamstwa, użycia przemocy czy aborcji. Przykładowo, na gruncie utylitaryzmu takim pryncypium jest zasada użyteczności. W świetle tej teorii w konkretnej sytuacji powinienem wybrać takie działanie, które z perspektywy tego pryncypium jest najkorzystniejsze – np. okłamać, jeśli skutkiem kłamstwa będzie ocalenie czyjśóg życia. Wedle filozofii moralności działanie zgodne z obowiązkiem moralnym jest moralnie słuszne, z kolei działanie przeciwko obowiązkowi będzie działaniem niesłusznym, pociągającym za sobą winę moralną (Williams, 1985, s. 14–18, 128, 176–181; Loudon, 2007, s. 105–106).

Filozofia moralności ustala obowiązki moralne z teoretycznego punktu widzenia. Większość ludzi skłonna jest spontanicznie wierzyć, że partykularny kontekst ich życia ma moralne znaczenie i dlatego powinni szczególną troską otoczyć najbliższych, swoje otoczenie, normy rodzimej kultury, małą i dużą ojczyznę, a także własne uczucia, pragnienia i projekty. Według filozofii moralności nie jest to oczywiste. Perspektywa teoretycznego namysłu zakłada bowiem bezstronność, trzecioosobowy punkt widzenia, wedle którego partykularne względy mają wtórne znaczenie i powinny ustąpić wobec racji wyprowadzonych z pryncypiów moralnych w racjonalny sposób. To założenie jest odzwierciedlone już na poziomie preferencji terminologicznych. Filozofia moralności posługuje się pojęciami, które oderwane są od konkretnych moralnych kodów kulturowych, zastępuje zdeterminowane treściowo określenia takie jak odważny czy miłosierny abstrakcyjną terminologią obowiązków

moralnych. To wszystko nie oznacza, że filozofia moralności całkowicie wyklucza partykularne racje działania. Pokazuje to jednak, że zgodnie z tym paradygmatem mogą być one w namyśle praktycznym brane pod uwagę tylko o tyle, o ile ich słuszność da się racjonalnie, na bazie teorii, obronić – tak jak w przypadku etyki kantowskiej, wedle której kierowanie się partykularnym względem, np. przedkładanie ochrony życia najbliższych nad ochronę życia obcych, może być dopuszczone, o ile maksyma, która zezwala na takie postępowania, przejdzie test imperatywu kategorycznego. Innymi słowy, partykularne względy moralne mają znaczenie, jeśli można je podporządkować kategorii obowiązku (Williams, 1981, s. 1–5; Williams, 1985, s. 14, 123).

Bezstronna perspektywa teoretycznego namysłu w filozofii moralności jest traktowana jako źródło obiektywizmu. Uważa się, że jest ona nadrzędna w stosunku do zastanego świata społecznego, który opiera się na wielu regułach traktowanych jako reguły moralne, ale nietrafnie, ponieważ nie wytrzymują one racjonalnej krytyki z perspektywy teorii etycznych. Filozofia moralności umożliwia wyjaśnienie, dlaczego miałyby to być zabobony i uprzedzenia. Dlatego w stosunku do świata społecznego przyjmuje zazwyczaj nastawienie reformatorskie, rewizyjne, które, jak odnotowuje Williams, pozwalało jej odnieść liczne zasługi na polu walki o równość między ludźmi (Williams, 1985, s. 93–119, 195–196).

System wyprowadzonych z pryncypiów teorii obowiązków generuje priorytetowo rozumiane racje działania. Zgodnie z klasycznym poglądem Kanta filozofia moralności zakłada, że jedynie racje moralne mają kategoryczny status, w przeciwieństwie do wszystkich innych względów, które możemy brać pod uwagę w ramach praktycznego namysłu. Racje działania wynikające np. z porządku politycznego czy estetycznego powinny wobec nich ustąpić. Mają one jedynie hipotetyczną naturę, są „zakotwiczone” w naszych pragnieniach czy przekonaniach, a w przeciwieństwie do nich obowiązki moralne są bezwarunkowe, łączą się z nakazem realizacji tego, do czego jesteśmy zobligowani, a więc wprowadzają do naszego namysłu swoistą praktyczną konieczność, uchylającą „słabsze” racje działania (Williams, 1985, s. 178, 184, 189). Jednocześnie to właśnie przestrzeń obowiązków moralnych zakreśla

obszar moralności. Względy praktyczne, które nie podpadają pod nie, według filozofii moralności mają pozamoralny charakter, należą do przestrzeni prywatnych, subiektywnych preferencji (Williams, 1985, s. 179–181; Louden, 2007, s. 107–110).

W ocenie Williamsa filozofia moralności zakłada, że konflikty moralne mają pozorną naturę. W naszym życiu niekiedy stajemy przed tragicznymi, dylematycznymi wyborami: czujemy, że powinniśmy wybrać działanie *A* i zarazem powinniśmy wybrać działanie *B*, lecz wiemy przy tym, że nie jest możliwe zrealizowanie zarówno *A*, jak i *B*. Wydaje się nam, że nasze powinności moralne wchodzą ze sobą w kolizję. Jeśli jednak obowiązki moralne wynikają z pryncypiów teorii, a ta podpada pod standardowe w myśleniu teoretycznym kanony racjonalności, to istnienie skonfliktowanych zobowiązań moralnych wskazywałoby na sprzeczność w ramach teorii. Obowiązki moralne jako takie nie są wszakże ze sobą sprzeczne. Nie widać powodu, dla którego mielibyśmy uznać np., że na poziomie zdań teorii moralny zakaz wyrządzania krzywdy niewinnym ma wchodzić w kolizję z nakazem *pacta sunt servanda*. Źródła naszego doświadczenia konfliktu moralnego muszą więc leżeć gdzie indziej. Według paradygmatu filozofii moralności albo wynika ono z naszego błędu poznawczego, tj. sytuacji, w której mylnie zinterpretowaliśmy implikacje teorii, sądząc, że na naszych barkach spoczywają obowiązki *A* i *B*, a więc jest złudzeniem poznawczym, albo też podleganie pod jeden z tych obowiązków jest wynikiem naszej wcześniejszej winy (Williams, 1973/1999, s. 166–186; Williams, 1985, s. 176; Louden, 2007, s. 106).

Powinność zakłada możliwość. Pojęcie obowiązku, o ile ma zachować swój sens, może być aplikowane do partykularnej sytuacji praktycznej tylko o tyle, o ile faktyczne spełnienie obowiązku lub niewypełnienie go leżą w zasięgu możliwości podmiotu moralnego. Napór konieczności uchyla obowiązek. Przykładowo, jako ratownik morski jestem zobligowany do ratowania życia i zdrowia tonących, ale gdyby w obszarze mojej pracy nagle pojawiły się fale tsunami i kontynuowanie działań ratunkowych groziłoby również moją śmiercią, mój obowiązek może być potraktowany jako uchylony, w wyniku śmierci nie mógłbym przecież już nikogo więcej uratować. Jeśli rzeczywiście nie mam wyboru, trudno utrzymywać,

że jestem do czegoś zobligowany. Takie spojrzenie na obowiązki moralne powoduje, że różne istotne aspekty analizy moralnego działania, takie jak przypisywanie i pociąganie do odpowiedzialności, wymaganie czegoś od innych, odczuwanie żalu za popełnione zło czy swoistej, dobrze rozumianej dumy moralnej, którą może odczuwać wypełniający obowiązki człowiek, są na gruncie filozofii moralności ściśle skorelowane z pojęciem wolności. Jeśli empiryczne uwarunkowania działania odbierają mi wolność decyzji, to działanie nie podlega kwalifikacji moralnej. Nawet jeśli odczuwam wtedy żal lub ktoś obwinia mnie za popełniony czyn, a z tej perspektywy trudno mówić wtedy o czynie *sensu stricto*, to są to zjawiska pozamoralne, oparte na niezrozumieniu rzeczywistości moralnej (Williams, 1985, s. 7–8, 177–178, 192–193). Ten element filozofii moralności Williams porównuje do pelegianizmu. Założenia filozofii moralności miałyby gwarantować, że tzw. zasługa moralna jest oparta wyłącznie na decyzjach mojej woli i zupełnie autonomiczna w stosunku do światowych wydarzeń – tak oto, niejako jedynie dzięki własnemu wysiłkowi, jestem w stanie wybawić się od zła moralnego (Williams, 1985, s. 7–8, 38, 194–195; Loudon, 2007, s. 110–112).

W powyższy sposób brytyjski filozof rozumie główne założenia i elementy teorii działania charakterystyczne dla paradygmatu filozofii moralności. Szukając poręcznych określeń i próbując podsumować jego uwagi, można powiedzieć, że według Williamsa filozofia moralności to tradycja, która w refleksji moralnej akcentuje racjonalność, nastawienie teoretyczne, bezstronność, abstrakcję od przygodnych, indywidualnych i zbiorowych uwarunkowań działania oraz stara się o precyzyjne odróżnienie działań podlegających kwalifikacji moralnej od działań jej niepodlegających. Przejawia cechy będące dziedzictwem jej ideowych protoplastów. Obecna w ramach tego paradygmatu wizja moralności to echo chrześcijańskich, oświeceniowych i demokratycznych idei.

## 4. Tradycja etyki

### 4.1. Zasięg historyczny

Williams tradycję filozofii moralności kontrastuje z tradycją etyki. Zgodnie z założeniami metody alienacji celem tego posunięcia jest odkrycie, jakie elementy doświadczenia moralnego są przemilczane, nieobecne lub błędnie reprezentowane w dominującej w czasach nowożytnych i współczesnych formie filozoficznego dyskursu moralnego, czyli właśnie w tradycji filozofii moralności. Williams nie jest jedynym współczesnym etykiem, który posługuje się zabiegiem tego rodzaju. Między innymi pod wpływem oddziaływania myśli brytyjskiego filozofa stał się on niemalże żelaznym elementem repertuaru argumentacyjnego współczesnej etyki cnót, która nawiązując do myśli klasycznej, w szczególności zaś do etyki Arystotelesa i jego chrześcijańskiego kontynuatora, św. Tomasza z Akwinu, stara się ukazać rozmaite idiosynkrazje filozofii moralności. Wystarczy podać za przykład poglądy wspomnianego już Alasdaira MacIntyre'a.

Od MacIntyre'a i innych filozofów zaliczanych do współczesnej etyki cnót odróżnia jednak Williamsa to, że na patrona swojego przedsięwzięcia wybiera Nietzschego. Idąc jego śladami, głównym punktem swoich analiz czyni idee etyczne obecne w szeroko rozumianej starogreckiej tradycji literackiej, a nie myśl Platona, Stagiryty, Akwinaty czy innych myślicieli czasów przednowożytnych (Williams, 1993, s. 9–18; Williams, 2006b, s. 45–46). Williams ma tutaj na myśli dzieła m.in. Homera, Sofoklesa, Eurypidesa, Ajschylosa i Tukidydesa. W tym kontekście rola filozofii greckiej jest dwuznaczna. Z jednej strony, w kontraście do swojej opinii o przedstawicielach filozofii moralności Williams pisze z aprobatą o wielu elementach etycznych stanowisk Platona i Arystotelesa (o innych myślicielach starożytnych, w tym o szkołach epoki hellenistycznej, wypowiada się rzadko lub wcale). Docenia zwłaszcza powagę i rozmach pytań stawianych przez pierwszego i empiryzm drugiego z wielkich Greków. Z drugiej strony, dostrzega w ich systemach filozoficznych załączki lub podstawy idei, które później



zostaną rozwinięte przez filozofię moralności, przede wszystkim mowa tutaj o intelektualizmie etycznym i optymizmie metafizycznym. W pierwszym przypadku chodzi o przypisywanie ludzkiej racjonalności i życiu kontemplatywnemu przesadnego znaczenia moralnego. Natomiast w drugim o konstruowanie teorii metafizycznej, w świetle której świat jest w ostatecznym sensie dobry, co znaczy, że jego natura odpowiada moralnym dążeniom człowieka i może być z nimi zharmonizowana (Williams, 2006b, s. 36–46).

W *Shame and Necessity* brytyjski filozof występuje przeciwko tzw. progresywnej interpretacji starogreckich idei moralnych. Ma na myśli anachroniczne podejście, wedle którego pojęcia filozofii moralności wyrażają dojrzały i rzeczowo trafny sposób rozumienia rzeczywistości moralnej, co oznacza, że filozofia moralności i właściwy jej sposób interpretacji moralności są owocami poznawczego postępu, a starogreckie idee działania, odpowiedzialności, wstydu itd. są zasadniczo ograniczone lub błędne. Williams przypisuje progresywizm dwóm wpływowym filologom klasycznym – Bruno Snellowi (1896–1986) i Arthurowi Adkinsowi (1929–1996). W kontraście do tego poglądu proponuje „wyzwolenie Greków”, przez co rozumie rekonstrukcję ich światopoglądu bez podporządkowywania go współczesnym kategoriom moralnym, dążenie do oddania im głosu zainspirowane ideą badań z zakresu antropologii kulturowej. Williams nie neguje przy tym oceny, że w wielu sprawach postęp moralny rzeczywiście miał miejsce. W tym duchu jednoznacznie interpretuje odrzucenie instytucji niewolnictwa i równouprawnienie kobiet, obecność niewolnictwa i przedmiotowe traktowanie kobiet to dwa spośród powodów, z racji których – wbrew szkolnej, apollińskiej wizji – świat Greków był w wielu aspektach mroczny, brutalny i szowinistyczny. Twierdzenie, że postęp objął wszystkie wymiary życia moralnego, jest jednak nieporozumieniem. Williams utrzymuje, że Grecy mieli trzeźwe spojrzenie na ludzką kondycję, nie patrzyli na nią przez pryzmat intelektualnych i religijnych złudzeń, w związku z czym ich idee moralne często wykazują o wiele więcej realizmu niż nasze, które są dziedzictwem filozofii moralności (Williams, 1993, s. 1–20; Long, 2007, s. 162–178).

Tradycja etyki nie jest przez Williama traktowana jako zamknięty etap w historii idei. Jest to raczej konkurencyjny wobec filozofii

moralności paradygmat myślenia, którego zwolenników znajdziemy poza starożytną Grecją, nawet jeśli nie czyni tego *explicite*, brytyjski filozof wydaje się zaliczać do niego wszystkich tych myślicieli, którzy są wrażliwi na przygodne uwarunkowania rzeczywistości moralnej. W zbliżonych kontekstach wymienia m.in. Nietzschego, Collingwooda i Berlina<sup>11</sup>. Z tej perspektywy można by się zastanowić, czy współczesna etyka cnót, akcentująca znaczenie dobrostanu i realizacji ludzkiego potencjału, uwikłana w tzw. psychologię pozytywną, na pewno zostałaby przez Williama przyjęta z uznaniem. Zostawiając to pytanie na marginesie, przejdę teraz do rekonstrukcji głównych założeń, które Williams przypisuje tradycji etyki.

#### 4.2. Teoria działania i główne założenia

U Williama główną rolę w interpretacji tradycji etyki zdaje się grać idea przygodności. Jak twierdziłem w rozdziale drugim, antropologiczne poglądy brytyjskiego filozofa można interpretować jako antropologiczny kontyngentyzm – stanowisko, wedle którego byt ludzki, zarówno w sensie gatunku, jak i ludzkich jednostek oraz ich indywidualnych losów, jest radykalnie przygodnym bytem, dotkniętym działaniem trafu antropologicznego. To właśnie „czułość na traf” tradycji etyki przesądza o akcesie Williama do tego paradygmatu.

Paradygmat etyki jest oparty na szerokim pojęciu moralności. Autor *The Sense of the Past* proponuje, aby rozumieć to w następujący sposób: „[etyka] odnosi do nas i do naszych działań wymagania, potrzeby, roszczenia, pragnienia i, ogólnie mówiąc, życie innych ludzi” (Williams, 1985, s. 12).

Tradycja etyki zakłada, że moralność jest zjawiskiem podległym przygodnym uwarunkowaniom. Greckie tragedie pokazują losy jednostek, które pod wpływem działania fatum, boskich wyroków i interwencji, podejmują fatalne, skazane na niepowodzenie i dru-

<sup>11</sup> Zob. m.in. eseje poświęcone Nietzschemu i Collingwoodowi w *The Sense of the Past* (Williams, 2006b, rozdz. od XX do XXIV), Berlinowi w *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (Williams 2005, rozdz. V).

zgotące ich życie działania. Tak jak król Edyp, tytułowy bohater dramatu Sofoklesa, który nie jest świadomy, że zamordował własnego ojca i poślubił własną matkę, albo Ajax, który w przypływie gniewu odchodzi od zmysłów, zabija zdobyte owce i bydło, a gdy dochodzi do siebie, odkrywa ujmę na swoim honorze bohatera wojennego i popełnia samobójstwo. Gdyby historie te rozumieć literalnie, twierdzi Williams, jako historie o religijnej treści, nie miałyby one dla współczesnego odbiorcy większego sensu. Brytyjski filozof podkreśla jednak, że w większości wypadków boskie interwencje w los bohaterów tragedii nie powinny być rozumiane jako ograniczający wolność tych ostatnich przymus, polegają one raczej na podpowiedziach, uwyrażnieniu racji działania, które uznają oni za własne. Tragedie można odczytać w kluczu areligijnym i właśnie dlatego poruszają one współczesnego odbiorcę. Z tej perspektywy interwencje bogów będą artystycznym przedstawieniem odczuwanej przez bohatera konkretnej historii konieczności działania, która wypływa z jego tożsamości. Ajax musiał odebrać sobie życie, ponieważ splamił swój honor, zabijając w szale zwierzęta. Jako odbiorcy utworu czujemy, że musi on postąpić tak, jak postępuje, ze względu na to, kim jest. Zdaniem Williama tradycja literacka greckiego antyku wyraża świadomość faktu, że świat nie jest przyjaznym miejscem, w którym moralnie wartościowe dążenia człowieka są gwarancją, że tragiczne wydarzenia ominą jego życie (Williams, 1993, s. 16–74, 164–165; Williams, 2006b, s. 45–46, 49–59).

Tradycja etyki uznaje charakter człowieka za centrum jego moralnej tożsamości. Jest to zbiór dyspozycji, do którego w pierwszej kolejności zalicza się charakterystyczne dla danej jednostki tendencje emocjonalno-kognitywno-behawioralne, dyspozycje, które mogą być kwalifikowane jako wady lub zalety moralne; te ostatnie tradycyjnie określa się jako cnoty, sprawności moralne. Obok cnót i wad do dyspozycji charakteru Williams zalicza także pragnienia kategoryczne i życiowe projekty. Twierdzi, że każdy człowiek ma pewien ewoluujący w trakcie swojego życia zbiór fundamentalnych pragnień i zamiarów, których realizacja lub udaremnienie łączy się z doświadczeniem sensu (celowości) życia lub jego brakiem, a więc tworzy podstawowy impuls motywacyjny (Williams, 1981, s. 5–15; Williams, 1985, s. 6–11, 34–37; Williams, 2006b; s. 37–44).

Co istotne, charakter człowieka podlega jego świadomej kontroli tylko w pewnym stopniu i nie jest jako taki obiektem wyboru. Powstaje w wyniku złożonego procesu oddziaływania kształtujących jednostkę różnych czynników, takich jak przyrodzone talenty i temperament, wychowanie, internalizacja wzorców społecznych i kulturowych, doświadczenie życiowe czy wreszcie jej własne decyzje. Tradycja etyki wyraża świadomość, że moralne funkcjonowanie człowieka jest zależne od tego, w jaki sposób został on ukształtowany, a ten proces nie zawsze musi kończyć się czymś, co ocenimy jako sukces. Dlatego jej przedstawiciele podkreślają wagę empirycznego kontekstu, a zwłaszcza politycznych i społecznych uwarunkowań procesu wychowawczo-rozwojowego. Nie jest przypadkiem, że Platon i Arystoteles akcentują zazębianie się moralnego i politycznego wymiaru refleksji praktycznej, mając świadomość, że w dobrze urządzonym państwie łatwiej jest ukształtować moralnie dobrego człowieka. Z tego powodu Williams twierdzi też, że tradycja etyki ma charakter pluralistyczny. Zakłada ona, że moralność nie jest autonomiczna wobec pozostałych sfer życia praktycznego, zwłaszcza relacji społecznych i politycznych, a refleksja etyczna powinna być otwarta na racje działania pochodzące z tych porządków i charakterystyczne dla nich wartości. Co więcej, głoszony przez tradycję etyki ideał dobrego charakteru nie ogranicza się do sfery moralnej. Według tego paradygmatu w pełni dojrzały i godny naśladowania człowiek to nie tylko ktoś, w kogo charakterze przeważają moralne zalety, lecz jest to zarazem osoba spełniona w roli członka rodziny, obywatela, a niekiedy też polityka (Williams, 1985, s. 6, 19, 34–35, 38–40; Williams, 2006a, s. 75; Williams, 2006b, s. 43).

Tradycja etyki podkreśla wagę pierwszoosobowego punktu widzenia. Charakter konkretnego człowieka konstryuuje specyficzny punkt widzenia, matrycę, która w swoisty sposób formatuje jego świadome i nieświadome doświadczenie świata. Williams podkreśla, że nie należy tego rozumieć w zbyt racjonalistyczny sposób. Posiadanie charakteru nie polega na tym, że moje rozumowania praktyczne są wzbogacone o jakieś dodatkowe przesłanki, nie polega na tym, przykładowo, że jeśli elementem mojego charakteru jest cnota dobroczynności, to znaczy, że zawsze wtedy, gdy

znajdę się w sytuacji, w której mogę pomóc komuś w potrzebie, będę zaczynał proces formułowania własnej decyzji od uznania sądu, że powinienem wyciągać pomocną dłoń do potrzebujących. Charakter manifestuje się o krok wcześniej w sposób, który nie musi być nawet uświadomiony. Jeśli rzeczywiście jestem człowiekiem wspierającym innych w potrzebie, to pewne ścieżki działania, pewne motywacje i racje praktyczne w ogóle mogą nie pojawić się w moim myśleniu i emocjonalnej reakcji na spostrzeżenie człowieka w potrzebie. Na przykład „nie przyjdzie mi do głowy” w tym momencie, aby sprawić sobie egoistycznie rozumianą przyjemność lub – korzystając z okazji – dodatkowo go skrzywdzić. Charakter jest zatem odpowiedzialny za kształt i treść pierwszoosobowego doświadczenia moralnego (Williams, 1985, s. 10–11; Williams, 1981, s. 124–131). Warto zauważyć, że reprezentanci tradycji etyki apelują do pierwszoosobowej perspektywy odbiorcy na różne sposoby: twórcy dramatów przez artystyczną formę publicznego przedstawienia, Platon poprzez refleksję w postaci dialogu, zaś Arystoteles za pomocą przywołania dostępnego każdemu potocznego doświadczenia.

Tradycja etyki proponuje praktyczne rozumienie wiedzy moralnej. Jeśli „poprawne” życie moralne jest zależne od mojego charakteru, czyli zbioru dyspozycji do działania, który powstaje na skutek przygodnych oddziaływań i moich życiowych wyborów, to wiedza o tym, w jaki sposób należy prowadzić własne życie, nie przypomina dyskursywnej wiedzy teoretycznej i ma swoistą naturę. Nie może polegać na akceptacji pewnego zbioru powiązanych logicznie sądów o świecie. Według tradycji etyki zdobywanie wiedzy moralnej przypomina raczej uzyskiwanie innych postaci kompetencji praktycznych, np. jazdy konnej czy walki wręcz, których nie można nauczyć się z książek, lecz jedynie dzięki praktyce i interakcji z innymi ludźmi (Williams, 2006a, s. 74; Annas, 2011, s. 1–51).

Z perspektywy tradycji etyki należy zaakcentować, że wiedza moralna różni się od wiedzy teoretycznej także tym, że nie angażuje jedynie ludzkiego intelektu. Bez trudu jesteśmy w stanie wyobrazić sobie człowieka, który moralność rozumie czysto teoretycznie, wie, że nie powinno się postępować tak a tak, lecz jednocześnie nie odczuwa żadnej emocjonalnej motywacji do działania w zgo-

dzie z wymogami moralności. Z perspektywy tradycji etyki ktoś taki tak naprawdę nie ma wiedzy moralnej. Skoro wiedza moralna bazuje na odpowiednio ukształtowanym charakterze, to oprócz wymiaru intelektualnego, rozumienia, że należy działać w pewien sposób, ważnym jej elementem będzie także dyspozycja emocjonalna, zdolność do odpowiedniej reakcji emocjonalnej w stosunku do wydarzeń w moim otoczeniu i odczuwanie w związku z tym stosownej motywacji do działania. Dlatego wiedza moralna będzie tu rozumiana jako czynnik integrujący różne władze bytu ludzkiego (Williams, 1985, s. 35–36).

Tradycja etyki uznaje, że celem funkcjonowania zgodnie z wymogami moralności i zarazem celem ludzkiego życia jest osiągnięcie szczęścia. Nie chodzi jednak o szczęście rozumiane powierzchownie i subiektywnie, hedonistycznie, jako stan kumulacji czy przewagi przyjemnych doświadczeń, ale o eudajmonię, obiektywnie rozumianą życiową pomyślność (Williams używa tutaj terminu „dobrostan”). Polega ona na zaspokojeniu głęboko ludzkich potrzeb i pełnym, zharmonizowanym rozkwicie ludzkich zdolności. Eudajmonia jest możliwa do osiągnięcia dzięki mądrości, którą można rozumieć jako cnotę, umożliwiającą poznanie, co składa się na tak rozumiane życie, i scalającą pozostałe dyspozycje charakteru tak, aby były sprawnymi środkami jej realizacji (Williams, 1985, s. 33–34; Williams, 2006b, s. 40–43, 189–197).

Williams zauważa, że z racji swojego eudajmonistycznego charakteru tradycja etyki spotyka się z zarzutem egoizmu. Moralność bowiem jest tutaj wpisana w pierwszoosobową perspektywę i właściwe ludziom dążenie do stanu pomyślności i dlatego można twierdzić, że tradycja etyki podporządkowuje życie moralne, w tym troskę o innych ludzi, egoistycznym celom. Innym sposobem wyrażenia tego zarzutu jest stwierdzenie, że tradycja etyki bazuje na kulturze Hellenów, a kultura ta była kulturą wstydu. Chodzi mianowicie o to, że Grecy byli wychowani w kulcie honoru oraz rywalizacji, a wartości te były chronione przez kształtowaną od najmłodszych lat dyspozycję do odczuwania wstydu, negatywnej, nieprzyjemnej emocji związanej z porażką i byciem postrzeganym jako człowiek słaby i podatny na zranienie, która rzekomo miałyby nie wychodzić poza egoistyczną optykę przyjemności i przykrości

(Williams, 1993, s. 77–78). W opinii brytyjskiego filozofa jest to jednak nieporozumienie i to na trzech poziomach. Po pierwsze, zarówno Platon, jak i Arystoteles byli przeciwnikami hedonizmu i odrzucali tezę, że pomyślność polega na zaspokajaniu egoistycznych żądz (Williams, 1985, s. 32). Można tutaj dodać obserwację, że wśród starożytnych etyków hedoniści stanowili mniejszość. Po drugie, według Williamsa tradycja etyki jest tylko formalnie egoistyczna. To znaczy, że proponuje taką wizję życia, która może być atrakcyjna dla każdego człowieka, a czyni to, przywołując racje, które „mają przemówić do tej osoby w kategoriach czegoś, co jej dotyczy, tego, kim będzie jako osoba, która posiada tego typu charakter” (Williams, 1985, s. 32; Williams, 2006b, s. 40). Formalnie egoistyczne uzasadnienie nie kłóci się z tym, że człowiek o dobrym charakterze obejmuje swoją troską innych ludzi. Co więcej, biorąc pod uwagę empiryczną charakterystykę człowieka, tj. stadną naturę naszego gatunku oraz głęboko zakorzenioną w niej psychofizyczną potrzebę utrzymywania relacji z innymi osobnikami, trudno byłoby wyobrazić sobie nawet, jak można trafnie zinterpretować pojęcie ludzkiego dobrostanu bez odniesienia do społecznego wymiaru ludzkiego życia. Wspominałem o tym, omawiając zaproponowaną przez Williamsa analizę problemu amoralizmu. Wreszcie po trzecie, wstyd nie powinien być rozumiany jako czysto egoistyczna emocja, ponieważ dyspozycja do jego odczuwania łączy się z internalizacją społecznych oczekiwań i motywuje do działań, które mają charakter kooperacji (Williams, 1993, s. 75–102)<sup>12</sup>.

Chciałbym podkreślić, że akces Williamsa do tradycji etyki nie jest bezkrytyczny. Jeśli zgodnie z główną tendencją współczesnej etyki cnót uznalibyśmy, że patronem tej tradycji jest Arystoteles, a samą etykę zrozumiemy jako dziedzinę, którą należy uprawiać za pomocą narzędzi filozoficznych wypracowanych przez Stagirytę i co najwyżej „unowocześnionych”, to brytyjski filozof nie zaliczyłby samego siebie do tego obozu. Wróć do tej kwestii w ostatnim rozdziale.

<sup>12</sup> Z perspektywy współczesnych koncepcji psychologicznych i neoarystotelizmu o interpersonalnym charakterze wstydu pisze Kristjánsson, potwierdzając uwagi Williamsa z *Shame and Necessity* (2018, s. 87–101).

Podsumowując, należy stwierdzić, że w porównaniu do filozofii moralności tradycja etyki proponuje wyraźnie odmienną wizję życia i namysłu moralnego. Jest to tradycja akceptująca przygodne, zwłaszcza społeczno-polityczne, determinanty moralności, akcentująca pierwszoosobowy, praktyczny i mądrościowy charakter namysłu moralnego, poszukująca takiej wizji życia, która może być przedmiotem pragnienia każdego człowieka. Miałoby to być życie, w którym różne ludzkie aktywności i charakterystyczne dla nich wartości są zintegrowane w jedną, spójną całość.

## 5. Podsumowanie: życie do przeżycia

Uważny czytelnik z pewnością odgadnie, którą tradycję filozoficznej refleksji moralnej Williams preferuje. W istocie, z perspektywy przyjętej przez niego filozoficznej wizji świata paradygmat filozofii moralności jawi się jako nic więcej niż zsekularyzowana proteza chrześcijańskiej wizji moralnej. To, co z niej w dalszym ciągu rezonuje u współczesnego człowieka, zostało w filozofii moralności wpisane w ramy oświeceniowego światopoglądu. Tradycja etyki, która posiłkuje się zdroworoządkową psychologią moralną, podkreśla wielowymiarowość i praktyczny charakter materii moralnej, mierzy się z myślą, że życie ludzkie jest otwarte zarówno na dobro moralne, jak i na tragedię, jest o wiele bliższa intelektualnej wrażliwości brytyjskiego filozofa.

W ostatnim rozdziale przyjrzą się krytyce, którą Williams formułuje pod adresem filozofii moralności. Krytyka ta koncentruje się na teoriach etycznych, owocach tego paradygmatu, dotyczy wszystkich ważniejszych propozycji na tym polu, a wychodzi z koncepcji świata moralnego, charakterystycznej dla autora *Moral Luck*. Jeśli prezentowana w tej książce interpretacja jest trafna, koncepcja ta da się odczytać jako następstwo rozstrzygnięć na poziomie epistemologii, metafizyki, antropologii i metafizologii. Będzie to koncepcja świata naznaczonego przygodnością, ukształtowanego na skutek działania kontyngentnych procesów, historii naturalnej i historii



ludzkiej, w którym życie każdego z nas nosi piętno zjawiska, które nazwałem trafem antropologicznym. Paradoksalnie, Williams zauważa, że jest to świat o wiele bliższy światu starogreckiego, niż mogłoby się na pozór wydawać. Nie ma on oczywiście na myśli jakiejś niedorzecznej etycznej nostalgii za modelami życia reprezentowanymi przez starożytnych herosów, poetów, obywateli czy polityków, lecz konstatację natury historycznej: jeśli chrześcijaństwo odchodzi w niebyt, to znika zarazem bariera, która oddziela nas od antyku (Williams, 1985, s. 198).

W świecie, który nie został zaprojektowany jako nasz dom, każdy z nas ma życie do przeżycia. Czytelnik, którego zaintrygowało to, że Williamsa określano jako najważniejszego etyka anglosaskiego drugiej połowy XX wieku, chciałby się zapewne dowiedzieć, jakie podpowiedzi dla własnych zmagających z pytaniem Sokratesa może wyczytać z jego tekstów. W tym miejscu Czytelnika może spotkać rozczarowanie. W tekstach Williamsa nie ma żadnej normatywnej propozycji, „treściwej” wizji życia moralnego, która byłaby swoistą kontrą, atrakcyjną alternatywą wobec tych, które zrodziła filozofia moralności.

W zasadzie Williams wyraźnie broni tylko dwóch rozstrzygnięć o etycznym charakterze. Pierwszym z nich jest wspomniane w rozdziale drugim przekonanie o wartości prawdomówności i wierności prawdzie, sąd, że życie oderwane od prawdy jest gorsze od życia, które ją respektuje. Patrząc z perspektywy moralnej, nie jest to rozstrzygnięcie pozbawione znaczenia. Ma ono jednak bardziej ramowy niż substancjalny charakter i nie prowadzi bezpośrednio do żadnej konkretnej odpowiedzi na jakiegokolwiek szczegółowe pytanie, od którego zależy to, jak pokieruję własnym życiem. Drugim rozstrzygnięciem jest teza o moralnym znaczeniu charakteru i pragnień kategorycznych jednostki. Williams wiąże ją z tradycją etyki, a jak zobaczymy w ostatnim rozdziale, jest to ważny punkt wyjścia dla pewnego fragmentu sformułowanej przez niego krytyki filozofii moralności. To wszystko to jednak zbyt mało, aby mówić o normatywnej koncepcji etycznej. Przeciwnie, Williams-sceptyk wątpił, że można własnym życiem sterować z perspektywy abstrakcyjnej, racjonalnej refleksji filozoficznej, ponieważ sądził, że życie rozgrywa się „poniżej poziomu teoretycznego”. Nie ozna-

czało to wszakże, że całkowicie odrzucał możliwość, że filozofia może pomóc nam w lepszym zrozumieniu problemów etycznych i ich relacji do innych wyzwań stojących przed ludzkim myśleniem i działaniem. Może pokazać, że przynajmniej niektóre z naszych pojęć i przekonań moralnych mają charakter stabilny. Wytrzymują krytykę z poziomu obiektywnej wiedzy naukowej, korespondują z charakterystycznymi dla ludzkich istot potrzebami i dążeniami oraz mogą być elementem szerszego obrazu świata, w którym ludzkie życie ma sens.

Każdy z nas ma życie do przeżycia. Traf antropologiczny rozstrzyga, że przychodzimy na świat w konkretnym miejscu i czasie, rozwijamy się w ramach partykularnej kultury i środowiska społecznego, jest to kontekst, w którym przychodzi nam odkryć nasze pragnienia, nasze ja i ukształtować własny projekt życiowy. Williams zachęca nas do ich realizacji. W większości wypadków będą to pragnienia i projekty, które obejmują potrzeby i pragnienia innych osób, a więc mające wyraźny aspekt moralny. Realizacja pragnień i projektów życiowych może sprawić, że moje życie będzie warte przeżycia. Ale o tym nie decyduje ich charakter moralny, ale to, że są moje i jestem w stanie podjąć się ryzyka ich realizacji, ponieważ realizacja każdego pragnienia i każdego projektu jest jednocześnie jakąś stratą, czy to z perspektywy współżycia z innymi ludźmi, czy to z perspektywy moich własnych potrzeb (Williams, 1972/1993, s. 73–81; Williams, 1973/1999, s. 259–260).

W zakończeniu *Ethics and The Limits of Philosophy* brytyjski filozof pisał:

To, w jaki sposób konkretna osoba lub konkretna społeczność może godzić własne życie z refleksją, samorozumieniem i krytycyzmem, jest pytaniem, na które filozofia, sama z siebie, nie może odpowiedzieć. Jest to pytanie, na które należy odpowiedzieć poprzez refleksyjne życie. Odpowiedź ta musi zostać odkryta lub przyjęta w wyniku indywidualnego lub społecznego procesu, którego wyniku zasadniczo nie da się przewidzieć. Filozofia może odegrać rolę w tym procesie, tak jak odgrywa rolę w rozpoznaniu tego pytania, ale nie może być jego substytutem. [...] [Optymistycznie wierzę] w dalszą możliwość sensownego, indywidualnego życia ludzi, którzy nie

odrzucają społeczeństwa i w istocie w znacznym stopniu dzielają wyobrażenia życiowe z innymi ludźmi. Miałyby to być zarazem życie dostatecznie odmienne od życia innych ludzi, zarówno w wymiarze jego zawłości i nieuporządkowania, jak i w aspekcie świadomych wyborów, aby mogło uchodzić za rzeczywiście *czyjś*. Filozofia może pomóc stworzyć społeczeństwo, w którym większość ludzi będzie mogła wieść takie życie, nawet jeśli musi ona wciąż uczyć się, jak to najlepiej robić. Być może niektórzy ludzie otrzymają nawet od filozofii pomoc w prowadzeniu takiego życia. Nie będzie to jednak, jak zakładał Sokrates, każda refleksyjna osoba, a pomoc ta nie będzie mogła zaczynać od zera. (Williams, 1985, s. 200–202)



## Rozdział V

# ETYKA I TEORIA ALBO OGRANICZENIA FILOZOFII MORALNOŚCI

1. Natura świata moralnego. 1.1. Ontologia moralna: antyrealizm i pluralizm wartości. 1.2. Epistemologia moralna: między kognitywizmem i antykognitywizmem. 2. Antyteoretyzm etyczny. 2.1. Idea teorii etycznej. 2.2. Przeciwno teorii etycznej. 2.2.1. Doświadczenie moralne. 2.2.2. Emocje moralne. 2.2.3. Integralność osoby. 2.2.4. Granice obowiązku moralnego. 2.2.5. Traf moralny. 2.3. Krytyka partykularnych teorii etycznych. 2.3.1. (Neo)arystotelizm: natura ludzka i pomyślność. 2.3.2. Kantyzm: realny podmiot moralny i królestwo celów. 2.3.3. Utylitaryzm: aporie użyteczności, aporie kalkulacji. 2.4. Partykularyzm moralny. 3. Podsumowanie: między praktyką a teorią.



# 1. Natura świata moralnego

## 1.1. Ontologia moralna: antyrealizm i pluralizm wartości

Poprzednie rozdziały pokazują, że Williams przyjmował bardzo konkretną wizję świata. Składają się na nią interpretowany w duchu realizmu naukowego naturalizm metafizyczny, powiązany z tym stanowiskiem ateizm oraz antropologiczny kontyngentyzm. Rekonstrukcję proponowanej przez autora *The Sense of The Past* zniuansowanej koncepcji moralności rozpocznę od aspektu ontycznego, silnie zakorzenionego w tej wizji.

Sposób istnienia zjawisk moralnych, czyli właśnie ich status ontyczny, bada ontologia moralna – jeden z działów metaetyki, w ramach którego zadaje się m.in. następujące pytania: czy fakty moralne istnieją obiektywnie, przynajmniej do jakiegoś stopnia niezależnie od doświadczenia podmiotów moralnych? jaka jest natura owych faktów moralnych – czy są to fakty dotyczące stanów rzeczy, działań czy może ich autorów? jakie są rodzaje tych faktów, ile ich jest i czy są między nimi jakieś relacje? Pytania te są raczej luźno powiązane. Określony typ odpowiedzi na jedno z nich nie musi implikować konkretnej odpowiedzi na inne. Przykładowo, ktoś może twierdzić, że własności moralne nie istnieją niezależnie od doświadczenia podmiotów moralnych, a więc nie istnieją realnie, a mimo to przyjmować bardziej szczegółowe tezy na ich temat. Sądzić choćby, że istnieją różnorodne fakty moralne, ponieważ istnieje (relatywnie do podmiotów moralnych) wiele wartości.

Nie będę przywoływał skomplikowanych, nie zawsze klarownych, współczesnych podziałów stanowisk z zakresu ontologii moralnej. Williams komentował je okazynie i z dystansem, pisał, że w stosunku do niektórych zagadnień metaetyki „nie ma żadnego interesującego poglądu” (Williams, 1995, s. 229). Wykorzystam jedynie niektóre terminy z tego obszaru do scharakteryzowania jego stanowiska<sup>1</sup>. Zacznę od przypomnienia analiz z rozdziałów

<sup>1</sup> Podziały te łączą się z podziałami stanowisk w epistemologii moralnej. Stanowiska kognitywistyczne (sądy moralne mogą być sądami w sensie logicznym) mogą,

drugiego i trzeciego. Jak widzieliśmy, Williams przeciwstawiał tam pojęcia i twierdzenia nauk przyrodniczych pojęciom i twierdzeniom innych dziedzin, posługując się przy tym kryterium stopnia zależności od ludzkiej perspektywy. Następnie twierdził, że tę pierwszą grupę możemy interpretować w duchu realizmu. Twierdzenie to wspierały dwa argumenty – argument z konwergencji, odnoszący się do synchronicznej zgody opinii wśród naukowców, oraz argument z teorii błędu, bazujący na idei diachronicznej zgody opinii między nimi. Jednocześnie uznawał, że pojęcia i twierdzenia filozoficzne nie przechodzą testu tej argumentacji. Oznaczało to, że nie powinniśmy interpretować ich w analogiczny sposób, przyjmując ich realistyczną wykładnię, powinniśmy raczej uznać, że są one ściśle powiązane z ludzką perspektywą postrzegania świata oraz z tożsamością używających ich podmiotów i dlatego są zrelatywizowane do warunkujących te rzeczy czynników biologicznych, kulturowych i historycznych. Rekonstruując argumentację Williamsa, zgodnie z jego własnymi sugestiami, dokonałem ekstrapolacji jej konkluzji. Autor *Ethics and the Limits of Philosophy* analizuje bowiem problem realistycznej interpretacji pojęć i twierdzeń filozofii na przykładzie pojęć i twierdzeń filozofii praktycznej, etyki i filozofii polityki. Płynnie stąd jasny wniosek. Williams jest zwolennikiem antyrealizmu moralnego, stanowiska, w świetle którego własności moralne nie istnieją w obiektywny sposób, niezależnie od doświadczenia podmiotów moralnych. Zjawiska te pojawiają się dopiero w obrębie ludzkiej perspektywy i mają lokalny charakter (epistemologiczne konsekwencje tych rozstrzygnięć analizuję w następnym punkcie).

---

ale nie muszą (minimalizm, teoria błędu) łączyć się z realizmem. Stanowiska antykognitywistyczne (emotywizm, ekspresywizm, *quasi*-realizm) wydają się jednocześnie formami antyrealizmu. Realizm dzieli się dalej na warianty naturalistyczne i antynaturalistyczne, redukcyjne i antyredukcyjne. Nie jest jasne, jak te stanowiska przekładają się na tezy przedmiotowe, ponieważ: a) warianty tej samej teorii przedmiotowej (np. utylitaryzmu) są głoszone przez zwolenników różnych stanowisk metaetycznych, b) niektóre teorie trudno wpisać w te podziały: czy etyka Kanta jest antyrealistyczna, czy też jest formą stanowiska pośredniego – nie jest ani realizmem, ani antyrealizmem, lecz konstruktywizmem? Czy relatywizm to antyrealizm, czy też partykularystyczna forma realizmu? Dwa informatywne wprowadzenia proponują Miller (2003, s. 1–9) i Copp (2006, s. 4–35).



Williams dookreśla swój antyrealizm moralny na poziomie filozofii języka, analizując charakterystyczne cechy pojęć moralnych i zachowując rezerwę w stosunku do monistycznych prób ich interpretacji, które w myśl podejścia redukcjonistycznego zakładają, że cały język moralny jest jednorodny i służy jednej funkcji, np. ekspresji emocji czy postaw. Zdaniem brytyjskiego filozofa należy zwrócić szczególną uwagę na dwa zestawy cech języka moralnego. Po pierwsze, ma on określoną budowę syntaktyczną (strukturalną): wyrażenia moralne z reguły są używane w trybie oznajmującym (w funkcji deskryptywnej) do wypowiedzania sądów, a w związku z tym podlegają standardom trafności, podpadają pod prawa dotyczące relacji formalno-logicznych i co do zasady nie mają charakteru autobiograficznego (Williams, 1995, s. 229). Aby rozjaśnić tę grupę cech, którą Williams przypisuje językowi moralnemu, weźmy za przykład wypowiedź „Jan zachował się tchórzliwie”. Wydaje się, że wyrażenie to ma standardową formę zdania w sensie logicznym i nic nie odróżnia go od typowych przypadków zdań deskryptywnych, np. „*Colloquium charitativum* odbyło się w 1645 roku”. Przypisuje ono pewnemu „obiektoowi” określoną cechę. Taka atrybucja może być więc oceniana jako poprawna lub nie. Jan bądź to zachował się tchórzliwie, bądź też było inaczej. Podobnie jak ekumeniczny zjazd pod auspicjami króla Władysława IV Wazy bądź miał miejsce w 1645 roku, bądź też nie miał. Jeśli powyższa wypowiedź rzeczywiście ma formę zdania w sensie logicznym, to z konieczności będzie też zachowywała się w sposób zdeterminowany prawami logiki. Jeśli jest ona fałszywa, to jej negacja da zdanie prawdziwe itd. Widać także wyraźnie, że nie jest to wypowiedź autobiograficzna. Trudno pomyśleć, aby ktoś, kto wypowiada te słowa, dążył do ekspresji samego siebie, przeciwnie, taka osoba realizuje intencję opisu czegoś, co jest zewnętrzne w stosunku do niej (Jan). Wszystko to są „fakty powierzchni” dotyczące języka moralnego (zob. rozdz. drugi) (Williams, 1995, s. 229).

Po drugie, język moralny jest niejednorodny, zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym. Istnieje wiele różnych zestawów pojęć moralnych, które dodatkowo nawet w ramach jednej grupy pojęć podlegają ewolucji w czasie (Williams, 1995, s. 233, 237). Brytyjski filozof za kluczowe uważa odróżnienie „gęstych” i „rzad-

kich” pojęć moralnych. Przykładami pojęć rzadkich są „dobry” czy „słuszny” (Williams, 1995, s. 233), a są to pojęcia, które z reguły są używane dopiero w wyniku abstrakcyjnego i krytycznego namysłu moralnego, mają ubogą treść oraz słaby ładunek motywacyjny, jeśli nie zostają powiązane z teorią etyczną lub innym systemem normatywnym<sup>2</sup>, który dostatecznie je zdeterminuje (Williams, 1985, s. 127–128). Z kolei przykładami pojęć gęstych są „tchórz”, „kłamstwo”, „brutalność” czy „wdzięczność”, a – jak zauważa Williams – w różnych kulturach można odnaleźć bardziej egzotyczne przykłady (pomyślmy chwilę o japońskim kodeksie Bushido). Charakterystyczną cechą tych pojęć jest ich deskryptywno-normatywny charakter: służą one zarówno do opisu osób, ich cech i działań, jak i jednocześnie, gdy są aplikowane do partykularnej sytuacji, dostarczają racji działania (Williams, 1985, s. 140).

Williams odrzuca monistyczne strategie interpretacji gęstych pojęć moralnych. Jeśli taka strategia jest obierana przez zwolennika realizmu, to musi on twierdzić, że obserwowalny w świecie pluralizm tych pojęć ma ostatecznie tylko pozorną naturę, która skrywa ich zunifikowany charakter. Brytyjski filozof uznaje, że taka interpretacja musiałaby proponować teorię błędu dla pojęć moralnych. Lecz w rzeczywistości nie zaproponowano takiej teorii, a bez niej realistyczna interpretacja zasługuje jedynie na miano blefu (Williams, 1995, s. 241–242). Z kolei zwolennicy antyrealizmu muszą dokonać skomplikowanej reinterpretacji syntaktyki języka moralnego, twierdząc, że tak naprawdę wypowiedzi moralne nie realizują funkcji deskryptywnej, lecz inną funkcję o charakterze pozapoznawczym. W opinii Williamsa takie próby rzadko kiedy są przekonujące. Z reguły w punkcie wyjścia zakładają one pozytywistyczną ideę dychotomii faktu i wartości, a więc odrębności języka deskryptywnego i języka normatywnego, a następnie „odkrywają ją” w języku moralnym. Jest to zła filozofia języka (Williams, 1995, s. 228–232; Williams, 1985, s. 129–130).

Stanowiskiem tego typu, któremu autor *Moral Luck* poświęca więcej słów krytyki, jest stanowisko jego własnego nauczyciela,

<sup>2</sup> Można w tym miejscu przywołać argumentację Anscombe, o której wspominałem w ostatniej części pierwszego rozdziału.

uniwersalny preskryptywizm Richarda Hare'a. Hare twierdził, że język moralny ma budowę dwuwarstwową: pierwsza warstwa ma charakter deskryptywny i suponuje pewien zbiór warunków, po spełnieniu których konkretne wyrażenie moralne może być zastosowane. Druga warstwa, normatywna, ma naturę preskrypcji. Wyraża powinność moralną, która odnosi się do kontekstu opisywanego przez warstwę deskryptywną, a która ma charakter uniwersalny, tak że użycie danego wyrażenia przez podmiot zakłada pod rygorem sprzeczności, że rekomenduje on to działanie każdej osobie, która znalazłaby się w takiej samej sytuacji (Hare, 1991, s. 451–460). Według Williama teoria Hare'a jest w pewnym sensie wzorcowym przykładem XX-wiecznej metaetyki. Jest tak dlatego, że uniwersalny preskryptywizm jest oparty na idei dychotomii faktu i wartości, zakłada, że natura moralności może być odkryta na poziomie języka i jednocześnie zachowuje istotną dla tradycji filozofii moralności ideę, że powinności moralne mają uniwersalny i apodyktyczny status (Williams, 1985, s. 120–124).

Brytyjski filozof twierdzi, że podstawowa idea kryjąca się za teorią Hare'a nie przystaje do realnego języka moralnego. Nie jest bowiem tak, że język złożony z gęstych pojęć moralnych daje się w łatwy sposób zdekomponować na elementy deskryptywne i preskryptywne, a ten drugi element może być utożsamiony z rekomendacją o uniwersalnym charakterze. Jak zauważa, stanowisko to nie jest trafne w stosunku do wypowiedzi oceniających jako takich, już choćby dlatego, że sądy estetyczne nie spełniają warunku preskrypcji (Williams, 1985, s. 124). Co więcej, absolutyzuje ono znaczenie samej preskrypcji. Jeśli bowiem zgodzimy się, że – formułując wypowiedź oceniającą – jednocześnie rekomenduję pewne działanie, a więc przedstawiam rację za jego podjęciem, to i tak pomiędzy samym działaniem a tą racją jest zawsze pewna próżnia, którą muszą wypełnić indywidualne preferencje i inne elementy pierwszoosobowej perspektywy podmiotu (Williams, 1985, s. 125–127).

W praktyce deskryptywna i normatywna warstwa języka moralnego są nierozdzielnie związane, stanowiąc unię faktu i wartości. Gdyby było inaczej, można by się posługiwać pewnym pojęciem

moralnym, np. pojęciem „honoru”, biorąc pod uwagę rekomendowane przez nie działanie, ale bez podzielenia punktu widzenia, który pozwala dostrzec, do jakich partykularnych sytuacji odnosi się to pojęcie. Nie wydaje się to możliwe. A w szczególności, racja działania, która łączy się z tym pojęciem, jest możliwa do przyjęcia dopiero wtedy, gdy podzielamy konstytuujące ów punkt widzenia interesy i potrzeby, odzwierciedlające kulturę moralną społeczności, która posługuje się danym pojęciem (Williams, 1985, s. 140–142).

Według Williamsa:

Wydaje się wystarczająco oczywiste, że jeżeli zamierzamy zrozumieć, jak pracują pojęcia etyczne i w jaki sposób się zmieniają, musimy mieć jakiś wgląd w formy życia społecznego, w których one funkcjonują. Co prawda, podejście językowe [reprezentowane przez Hare’a i współczesną metaetykę] w teorii tego nie neguje, lecz w jego ramach nie zadaje się żadnych pytań, które pomogłyby osiągnąć nam taki wgląd lub zrobić z nim cokolwiek na polu filozofii, gdybyśmy go zdobyli. (Williams, 1985, s. 131)

Powiązanie pojęć moralnych z tożsamością ich użytkowników prowadzi Williamsa do przyjęcia stanowiska, które określa jako dyspozycjonizm (Williams, 2006a, s. 74). Jest to forma projekttywizmu, zgodnie z którą własności moralne „spoczywają” w psychologicznych dyspozycjach podmiotów moralnych, co oznacza, że są one projektowane na świat przez ich punkt widzenia, nasączone właściwymi dla ich kultury i reprezentującymi potrzeby i interesy jej przedstawicieli gęstymi pojęciami moralnymi. Dyspozycjonizm jest zgodny z antyrealizmem, a jednocześnie nie wymaga deformacji naszego intuicyjnego rozumienia języka moralnego. Własności moralne jawią się w ramach lokalnego punktu widzenia, ale podobnie jak inne zjawiska, doświadczane przez nas w ramach typowo ludzkiej perspektywy, np. kolory, są percypowane w sposób pasywny, wyrażony deskryptywną naturą tego języka (Williams, 2006a, s. 74–75; Williams, 1985, s. 9–11, 51).

Powyższe rozstrzygnięcia oraz będąca ich następstwem historyczno-społeczna optyka to dla Williamsa powody przyjęcia rady-

kalnego pluralizmu aksjologicznego. Skoro bowiem postrzegamy wartości przez pryzmat pojęć moralnych, którymi się posługujemy, a te ostatnie są uwarunkowane przez społecznie transmitowane dyspozycje moralne, to świat wartości jest intensywnie zróżnicowany. Różne rodzaje wartości (np. utylitarne, religijne, moralne) są pokłosiem rozmaitych ludzkich interesów i potrzeb. Jeśli dodamy do tego, że przygodna historia ludzkich społeczności poprowadziła je w różnych kierunkach, a w obrębie kultury moralnej nawet jednej społeczności możemy doszukać się rozmaitych wpływów historycznych – dla obrazu można tutaj przywołać *dictum* dotyczące kultury europejskiej, według którego jej filarami są grecka filozofia, prawo rzymskie i religia judeochrześcijańska – to nie-spójność pojęć moralnych, konflikty wartości, ich niewspółmierne charakter oraz fakt, że jako moralnie wartościowe traktujemy takie kategorie „obiektów” jak cechy charakteru, intencje, działania, skutki działań, nie powinny zaskakiwać. W związku z tym żaden rodzaj wartości, twierdzi Williams, nie ma wyróżnionego, nadrzędnego statusu. A więc nie ma „mocy” uchylania roszczeń do naszej lojalności ze strony pozostałych wartości tak, że w sytuacji wyboru między nimi wiemy na pewno, że powinniśmy opowiedzieć się po jednej stronie, bez względu na stratę po drugiej stronie. Żaden rodzaj wartości nie może też być miarą dla innych. Wybór między nimi zawsze będzie kwestią decyzji, niekiedy o dramatycznym odcieniu, która będzie polegała na odwołaniu się do naszych interesów i potrzeb oraz próbie praktycznego rozstrzygnięcia, które wartości powinny być uwzględnione i traktowane priorytetowo w danym kontekście (Williams, 1981, s. 71–82; Williams, 1985, s. 17, 182–187; Williams, 1995/1998, s. 189–190; Williams, 2006a, s. 67–73).

Radykalnie rozumiany pluralizm aksjologiczny jest następstwem antyrealistycznej optyki obranej przez Williama. W dalszych częściach tego rozdziału będę jeszcze w różnych kontekstach przywoływał tezę pluralizmu aksjologicznego i dalej dookreślał jej rozumienie, charakterystyczne dla brytyjskiego filozofa. Teza ta warunkuje to, w jaki sposób Williams rozumie doświadczenie moralne, a przez to stanowi istotny punkt odniesienia dla jego krytyki filozofii moralności.

## 1.2. Epistemologia moralna: kognitywizm i antykognitywizm

Wydaje się, że problematyka epistemologii moralnej jest spleciona z problematyką ontologii moralnej. Konkretna wizja natury świata moralnego zdaje się pociągać za sobą określone rozstrzygnięcia dotyczące epistemicznego statusu naszych przekonań i sądów moralnych, a w interesującym nas tutaj kontekście antyrealizm Williama powinien łączyć się z jakąś formą antykognitywizmu – stanowiska, wedle którego przekonania i sądy moralne nie opisują obiektywnych własności świata i nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe. Jeśli bowiem uznajemy, że tzw. fakty moralne (własności moralne) nie istnieją w obiektywny sposób, to również sądy o nich nie powinny być przez nas kwalifikowane jako potencjalnie prawdziwe bądź fałszywe. I odwrotnie. Uznając realnie istnienie własności moralnych, trudno nie przyjąć zarazem kognitywizmu, trudno nie uznać, że przekonania i sądy moralne mogą być prawdziwe bądź fałszywe. Akceptując antyrealizm, Williams powinien chyba przyjąć również antykognitywizm. Brytyjski filozof pokazuje jednak, że to połączenie stanowisk nie jest oczywiste (Jenkins, 2006, s. 121–125).

Dotychczasowe ustalenia wskazują, że w ujęciu Williama rzeczywistość moralna nie stanowi części świata w sensie jego absolutnego pojęcia, a zatem powinna być interpretowana w duchu antyrealizmu, jako konstrukt o lokalnym statusie, zrelatywizowany do typowo ludzkiej perspektywy. Fenomeny moralne są lokalne w większym stopniu niż np. fenomeny percepcyjne. Te ostatnie są pochodne wobec wspólnego wszystkim przedstawicielom ludzkiego gatunku aparatu zmysłowego, podczas gdy te pierwsze zależne są także od przygodnie uwarunkowanej, partykularnej kultury, która jest reprodukowana poprzez kształcenie dyspozycji jednostek do posługiwania się jej gęstymi pojęciami moralnymi. Dyspozycje te warunkują doświadczenie moralne. Wszystko to oznacza, że pojęcia i przekonania moralne nie mogą być interpretowane jako stosowny kandydat do wiedzy w obiektywnym sensie. Lecz mogą zarazem konstituować wiedzę w słabszym sensie, wiedzę praktyczną, podporządkowaną kategoriom sensu i ufności. Jest ona możliwa

dzięki gęstym pojęciom moralnym. Ze względu na swój deskryptywny element mogą być one trafnie lub nietrafnie aplikowane do rzeczywistości, a w społecznościach, w których stanowią główne narzędzie konceptualizacji doświadczenia moralnego, niektóre osoby są „mistrzami” w ich stosowaniu, swoistymi ekspertami, doradcami, u których inni członkowie społeczności zasięgają rady. Jest to wiedza, która tak jak inne lokalne formy wiedzy jest formą samorozumienia i narzędziem nawigacji w świecie konkretnej ludzkiej społeczności (Williams, 1995, s. 234–235), ale która zarazem jest podatna na destrukcyjną krytykę z bardziej obiektywnego punktu widzenia. Aby przekonanie moralne mogło być traktowane jako wiedza, według Williamsa musi spełnić trzy warunki stawiane przez nieobiektywny model wiedzy. Musi mianowicie móc być prawdziwe, być za takie uznawane przez członków danej społeczności, a spełnienie przez przekonanie pierwszego i drugiego warunku ma być nieakcydentalnie powiązane dzięki metodzie dochodzenia do prawdy: gdyby coś wskazywało na fałsz sądu, który to przekonanie wyraża, społeczność by je odrzuciła.

Oprócz tego, że przekonania moralne podpadają pod model, który Williams proponuje dla lokalnych form wiedzy, mają one także swoiste cechy. Przekonuje o tym analiza hipotezy „supertradycyjnej społeczności” (dalej jako STS), w ramach której brytyjski filozof skłania nas do refleksji nad moralnym funkcjonowaniem społeczności skrajnie odizolowanej od reszty świata, takiej jak np. mieszkańcy niektórych wysp oceanicznych. STS jest niemal całkowicie ideowo homogeniczna. Oznacza to, że takie społeczeństwo jest spójne pod kątem pojęć i przekonań moralnych, ponieważ żyje bez kontaktu z innymi społeczeństwami, a nawet jeśli przeżywa konflikt moralny, to będzie to konflikt mający wspólny punkt odniesienia, uznawany przez jego obie strony. Izolacja STS powoduje brak krytycznej refleksji. Członkowie STS nie mają styczności z konkurencyjnymi poglądami moralnymi i w związku z tym nie odczuwają motywowanej praktycznym doświadczeniem presji skłaniającej do refleksyjnego, abstrakcyjnego namysłu nad własną praktyką moralną i wykorzystywanymi w niej pojęciami moralnymi, który mógłby skończyć się zdystansowaniem się przynajmniej do części z nich. Przyjęty przez STS „moralny obraz świata” bazuje na

pewnym zestawie gęstych pojęć moralnych. Kolejne pokolenia STS opierają swoją praktykę moralną na tym zestawie pojęć, do czego zdolne są dzięki socjalizacji, kulturowej transmisji korespondujących z nim dyspozycji moralnych. Stosują te pojęcia, spontanicznie formułując sądy moralne. Pewien rodzaj zachowania utożsamiają np. z tchórzostwem, inny z heroizmem, a jeszcze inny z bluźnierstwem, co może być przesłanką do usunięcia konkretnego człowieka ze społeczności. Williams twierdzi, że przekonania moralne członków STS spełniają co najmniej dwa z trzech warunków nieobiektywnego modelu wiedzy. Jeśli bowiem przyjmiemy na potrzeby argumentu, że sądy moralne mogą być prawdziwe, to te formułowane przez członków STS będą mogły być zinterpretowane jako mające na celu poszukiwanie prawdy: będą oni subiektywnie przekonani o ich prawdziwości na podstawie nieprzypadkowego związku między faktem, że formułują sąd, a sposobem dojścia do niego opartym na zastosowanych gęstych pojęciach moralnych. Posługując się nimi, członkowie STS będą interpretować określone typy działań jako mające pewne własności moralne. Jeśli jednak dostrzegą, że w pewnym moralnie relewantnym aspekcie błędnie zinterpretowali działanie, na przykład *X* w rzeczywistości nie wypowiedział przekleństw pod adresem bóstwa, bo świadectwo *Y*-a okazało się fałszywe i motywowane zawiścią, to uznają, że *X* nie dokonał bluźnierstwa, a więc zmieniają swój osąd. Warunek przyjęty na potrzeby argumentu, a mianowicie, że sądy moralne w ogóle mogą być prawdziwe, pozostaje oczywiście problematyczny (Williams, 1985, s. 142–143; Thomas, 2007, s. 54–58).

Autor *Ethics and the Limits of Philosophy* przywołuje dwa najsilniejsze zastrzeżenia wobec dopuszczenia, że sądy moralne członków STS mogą być prawdziwe. Pierwsze z nich jest oparte na znanej nam już idei obserwatora z zewnątrz, który chyba powinien być w stanie sformułować takie same sądy jak przedstawiciele STS, o ile tylko zapozna się z systemem ich pojęć moralnych. Wydaje się jednak, że nie będzie to możliwe. Jeśli bowiem niezbędne do sformułowania sądu pojęcie moralne jest obserwatorowi w tym sensie obce, że nie posiada on korespondującej z nim dyspozycji moralnej, to nie będzie mógł szczerze sformułować podobnego sądu „we własnym imieniu”. A przecież prawdziwość sądu nie powinna



być zależna od tego, kto go formułuje. Williams zauważa, że to zastrzeżenie jest oparte na kryterium dysjunkcji, które mówi nam, że nasze sądy są obiektywnie bądź to prawdziwe, bądź to fałszywe, a tożsamość podmiotu, który je formułuje, nie powinna mieć tutaj znaczenia. Proponuje, aby zmierzyć się z tym zarzutem w kontekście innych, analogicznych sytuacji. Zauważa, że zależność prawdziwości sądu od tożsamości mówiącego pojawia się także w bardziej codziennych sytuacjach, np. wtedy, gdy sąd dotyczy czegoś, co jest powiązane z przynależnością grupową (np. do studenckiego bractwa) lub płcią podmiotu. Podobnie jak w przypadku obserwatora, w obu tych przykładach jest możliwa daleko idąca, rozumiejąca rekonstrukcja. Obserwator może zrozumieć dany sąd, uchwycić wszystkie tworzące go pojęcia i ich znaczenia, a także domyśleć się, jakim regułem językowym podlegają. Lecz ponownie, nie będzie w stanie wypowiedzieć go we własnym imieniu. W standardowej sytuacji, pomijając współczesne kontrowersje, mężczyźni spełniają wszystkie warunki rozumiejącej rekonstrukcji związanych z ich płcią wypowiedzi kobiet, lecz ze względu na własną tożsamość sami nie mogą takich wypowiedzi formułować. Ale to nie oznacza przecież, że takie wypowiedzi nie mogą być kwalifikowane jako prawdziwe bądź fałszywe. Stąd, konkluduje Williams, zarzut oparty na kryterium dysjunkcji nie wyklucza, że sądy moralne członków STS mogą być prawdziwe (Williams, 1985, s. 143–145).

Drugie zastrzeżenie ma odmienną naturę. O ile pierwszy zarzut wychodził z założenia, że zewnętrzny obserwator nie zinternalizował pojęć kultury moralnej STS i w istotnym sensie są one mu obce, to drugi zarzut oparty jest na przesłance, że przypominają one używane przez niego pojęcia. Williams przywołuje jako przykład praktyki magiczne. Jeśli członkowie STS wierzą w magię, to oznacza to, że dysponują powiązaniem z tym wierzeniem zestawem pojęć, które wyrażają pewną koncepcję przyczynowości, a mianowicie możliwość wpływania na rzeczywistość fizyczną za pomocą zaklęć i rytuałów. Zewnętrzny obserwator zapewne uzna, że cała ta grupa pojęć bazuje na fałszywych założeniach. Będzie przekonany, że posiada inną i znacznie lepiej uzasadnioną koncepcję przyczynowości, będzie też zapewne zdolny do intelektualnego obalenia poglądów wyznawanych przez członków STS. Zdaniem brytyjskie-

go filozofa stoimy tutaj przed następującą alternatywą. Możemy uznać, że pojęcia moralne STS wyrażają pewne uniwersalne idee, analogiczne do idei przyczynowości, i w konsekwencji przyjąć, że zewnętrzny obserwator może dokonać krytycznej refleksji nad nimi z własnej perspektywy, która wszak nie będzie dostępna dla członków STS. Z tego punktu widzenia obserwator oceniłby, że „tubylcy” znajdują się w sytuacji poznawczego błędu. Byłoby to jednak nieporozumieniem, opartym na próbie przemycenia obiektywnego modelu wiedzy i potraktowania moralnego funkcjonowania przedstawicieli STS jako lokalnej próby odkrycia obiektywnej prawdy dotyczącej rzeczywistości moralnej. Williams odrzuca taką możliwość. Co więcej, jego zdaniem jedynym kandydatem do roli obiektywnych pojęć moralnych byłyby rzadkie pojęcia moralne, a te są zbyt ubogie w treść i mają zbyt abstrakcyjny charakter, aby można było je przeciwstawić pojęciom charakterystycznym dla STS. Dodatkowo, same są już owocem krytycznej refleksji moralnej, co zostało wykluczone poprzez założenia hipotezy (Williams, 1985, s. 145–146).

Możemy też uznać, i jest to drugi człon alternatywy, że interpretacja pojęć i sądów STS powinna pozostać w ramach nieobiektywnego modelu wiedzy. W takim przypadku potraktujemy je jako owoc przygodnie uwarunkowanej, kulturowej formy życia STS i w ocenie Williamsa nie będziemy mieli większych trudności z akceptacją idei, że członkom STS można przypisać posiadanie wiedzy. Brytyjski autor przestrzega, aby tego twierdzenia nie interpretować błędnie. Wiedza członków STS nie dotyczy pytania, który z wielu możliwych zestawów gęstych pojęć moralnych jest najlepszy z możliwych, i w związku z tym, która kultura moralna powinna obowiązywać wszystkie ludzkie społeczności. Wiedza moralna przedstawicieli STS dotyczy ich własnego świata. Ci spośród nich, którzy dobrze opanowali umiejętność posługiwania się charakterystycznym dla STS zestawem pojęć, będą w stanie wytrwanie stosować je w praktyce oraz, opierając się na nich, formułować i uzasadniać sądy moralne (Williams, 1985, s. 147–148; Williams, 1995/1998, s. 206–207; Jenkins, 2006, s. 136–140).

Uznanie, że reprezentanci STS posiadają wiedzę, niesie ze sobą kilka ważkich teoretycznych konsekwencji. Po pierwsze, gdy doj-

dzie ostatecznie do krytycznej refleksji członków STS nad własną wizją świata, to może skończyć się ona, jak widzieliśmy, antysokratejską sytuacją utraty wiedzy, jeśli refleksja ta doprowadzi ich do wniosku, że z bardziej obiektywnego punktu widzenia niektóre z ich pojęć okazują się oparte na fałszywych założeniach. Po drugie, krytyczna refleksja nie będzie mogła uzasadnić tych pojęć. Jeśli bowiem posiadanie wiedzy praktycznej zależy od naszej społecznej tożsamości, która na różne sposoby jest zależna od skutków antropologicznego trafu i procesu socjalizacji w partykularnej kulturze, to z punktu widzenia zewnętrznego w stosunku do tej tożsamości nie będziemy w stanie podać racji przemawiających za trafnością naszych sądów. Po trzecie, refleksja tego typu będzie groziła członkom STS alienacją od własnej tożsamości. Skoro dostrzegą, z jednej strony, biologiczne uwarunkowania swojej praktyki moralnej, a z drugiej, jej historyczne determinanty, co uzmysłowi im, że ich pojęcia są przygodne i nie są zatem sposobem konceptualizacji doświadczenia moralnego, to może to skutkować kłopotami z dalszą transmisją i internalizacją dyspozycji moralnych wspierających te pojęcia. Jak zauważa Williams, jedynie etyczny projekt w rodzaju etyki Arystotelesa mógłby im wtedy pomóc (Williams, 1985, s. 148–155). Nieco później zobaczymy jednak, że brytyjski filozof podaje konkretne racje przemawiające za odrzuceniem tej możliwości.

Najbardziej kłopotliwa jest jednak czwarta konsekwencja. Jeśli jeszcze raz za punkt odniesienia przyjmimy percepcje zmysłowe tworzące inny, lokalny zasób wiedzy, to zauważymy, twierdzi Williams, że potrafimy odrzucić fałszywe percepcje dzięki opartej na absolutnym pojęciu świata teorii błędu percepcyjnego i dlatego zbiór wiedzy bazującej na poznaniu zmysłowym jest zbiorem spójnym. W przypadku wiedzy moralnej jest inaczej. Skoro nie posiadamy tutaj teorii błędu, to nie potrafimy usunąć fałszywych sądów ze zbioru wszystkich sądów moralnych w analogiczny sposób, a w obliczu oczywistego faktu, że sądy formułowane przez przedstawicieli różnych kultur moralnych mogą się wzajemnie wykluczać, okazuje się, że zbiór ten nie jest wewnętrznie spójny. Jak stwierdza autor *Moral Luck*, w przeciwieństwie do innych form wiedzy, wiedza moralna nie sumuje się (Williams, 1985, s. 149–151).

Płynie z tego konkluzja, że z poszczególne zbiory gęstych pojęć moralnych, związane z konkretnymi ludzkimi społecznościami, z bardziej obiektywnego punktu widzenia są „epistemicznie równorzędne”: każdy z nich może być źródłem wiedzy i jednocześnie wiedza ta nie tworzy spójnego obrazu rzeczywistości moralnej. Refleksja nad STS prowadzi zatem do problemu relatywizmu. Czy to, że nasz moralny punkt widzenia jest przygodnie uwarunkowany, a inne istoty ludzkie – w odniesieniu do moralności – myślą, czują i działają odmiennie, należy traktować jako zagrożenie dla naszej wiedzy moralnej i przez to dla moralności?

Williams podchodzi do problemu relatywizmu w dość unikalny sposób. Nie traktuje go bowiem w pierwszej kolejności jako problemu epistemologicznego, lecz mając na uwadze praktyczną naturę wiedzy moralnej, interpretuje go jako problem dotyczący praktyki. Zauważa, że w tradycyjnym ujęciu teza relatywizmu jest reakcją na zastany konflikt. Polega on na tym, że jednostki posługujące się różnymi zbiorami pojęć moralnych mają odmiennie doświadczenie moralne i z tego powodu inaczej widzą rozstrzygnięcie konkretnego problemu moralnego. Konflikt ów może mieć nierozwiązywalny charakter. Różnice pojęć mogą być przecież tak duże, że zdaje się, iż nie istnieje żadna wspólna płaszczyzna czy też wspólnie aprobowane kryterium, które mogłoby rozwiązać problem. Z teoretycznego punktu widzenia taki konflikt jest problematyczny. Jeśli różnice są tak duże, że mamy do czynienia z nieusuwalnym pluralizmem rozwiązań dotyczących jednego i tego samego zagadnienia praktycznego, to wydaje się, że pretensje zwaśnionych stron do tego, że prezentują cokolwiek ponad relatywny punkt widzenia, są nieuprawnione (Lemos, 2002, s. 479–480). W tym miejscu pojawia się argumentacja relatywistyczna. Zwolennik relatywizmu próbuje rozładować konflikt w taki sposób, że oddala owe pretensje i uznaje, że skonfliktowane punkty widzenia są jedynie lokalne, podlegają różnym przygodnym determinantom i żaden z nich nie powinien być traktowany zbyt poważnie, jako domniemany obiektywny punkt widzenia. Zdaniem relatywisty po uchyleniu pretensji zwaśnionych stanowisk należy zająć odpowiednią postawę. Ponieważ pretensje do obiektywności okazują się nieuzasadnione, a skonfliktowane punkty widzenia jedynie względne wobec

przygodnych czynników, to pozostaje nam wobec nich postawa tolerancji. Williams takie stanowisko określa jako wulgarny relatywizm. I odrzuca je na podstawie sprzeczności: relatywista nie może bowiem sformułować swoich wniosków bez popadania w sprzeczność, jako że wymaga to przyjęcia punktu widzenia, który nie jest przygodnie uwarunkowany, relatywista wyklucza taką możliwość (Williams, 1972/1993, s. 20–25; Rovane, 2009, s. 43–69; Jenkins, 2006, s. 140–146).

Krytyka wulgarnego relatywizmu nie oznacza jednak, że Williams odrzuca wszystkie formy relatywizmu. Brytyjski filozof zwraca uwagę na to, że relatywista powinien z większą precyzją opisywać konflikt, który jest przesłanką jego wniosku, wydaje się bowiem, że istnieją różne strategie radzenia sobie z konfliktami, co więcej, nie każdy konflikt ma taką samą naturę. Proponuje, aby odróżnić dwie grupy konfliktów: konflikty pojęciowe i konflikty realne (Williams, 1985, s. 160–161).

Według Williamsa konflikty pojęciowe mają naturę abstrakcyjną i są wynikiem refleksji czerpiącej z wiedzy historycznej, która podpowiada nam, że ludzkie dzieje obejmują ogromne zróżnicowanie przekonań zarówno między poszczególnymi kulturami, jak i na kolejnych etapach rozwoju jednej i tej samej kultury. Z dużym prawdopodobieństwem można też przypuścić, że przekonania naszych potomków i spadkobierców będą się w znacznym stopniu różnić od naszych. Obserwacja historycznej zmienności i różnorodności przekonań może być powodem sceptycyzmu: dlaczego mielibyśmy uznać, że akurat nasze obecne przekonania są w cokolwiek lepszej sytuacji niż przekonania naszych przodków, których błędy i ograniczenia tak łatwo przychodzi nam zauważać? Williams twierdzi jednak, że wyciąganie z takich historycznych obserwacji relatywistycznego wniosku jest nieporozumieniem. Konflikt przekonań między różnymi kulturami w różnych historycznych okresach nie jest bowiem realnym, lecz jedynie pojęciowym konfliktem: w takim wypadku nie ma przecież niczego, co jest przedmiotem sporu, a w związku z tym nie możemy mówić o wykluczających się punktach widzenia. Przedstawiciele tych kultur nie funkcjonują w swoim „czasoprzestrzennym pobliżu”. Ich pojęcia moralne oraz wspierające je formy życia nie są dla siebie nawzajem żadną

alternatywą, a wraz z przejściem danej kultury do historii *de facto* znika jakakolwiek płaszczyzna konfliktu z jej reprezentantami. Przykładowo, możemy zastanowić się nad relacją naszych współczesnych, liberalnych pojęć do tych, za pomocą których średniowieczny samuraj interpretował świat. Ale życie zgodne z pojęciami średniowiecznego samuraja, jak podkreśla Williams, nie może być odtworzone współcześnie inaczej niż w formie estetycznej lub hobbistycznej, nie ma więc mowy o realnym starciu z przedstawicielami tej kultury. Takie porównania mają jedynie abstrakcyjny charakter i mogą co najwyżej służyć celom nauk porównawczych. Autor *Truth and Truthfulness* nazywa naszą postawę wobec historycznych kultur moralnych relatywizmem dystansu i na podstawie przytoczonej argumentacji uznaje, że czysto pojęciowy konflikt przekonań nie jest żadnym zagrożeniem dla tezy o istnieniu wiedzy moralnej (Williams, 1985, s. 160–162; Jenkins, 2006, s. 140–146).

W ocenie Williamsa sytuacja prezentuje się inaczej, gdy mamy do czynienia z realnym konfliktem. Ma on naturę synchroniczną, co znaczy, że dotyczy skonfliktowanych zestawów pojęć, których użytkownicy rzeczywiście funkcjonują obok siebie, w swoim czasoprzestrzennym pobliżu. Rzeczywistość wokół nas dostarcza nam przykładów takich konfliktów. Jeśli w punkcie wyjścia uznamy, że w naszej kulturze istnieje pewne liberalne *credo*, to zauważymy, że żyjemy niejako „pod jednym dachem” obok religijnych i etnicznych, ortodoksyjnych mniejszości, które go nie uznają. Bliskość czasoprzestrzenna ma tutaj kluczowe znaczenie, ponieważ sprawia, że ze względu na różnice interesów między grupami konflikt rzeczywiste może mieć miejsce. Jednak i w tym przypadku brytyjski filozof proponuje pogłębioną refleksję nad zjawiskiem konfliktu i w jej ramach czyni wiele ważnych spostrzeżeń. Zauważa na początku, że nie każdy konflikt musi być wyeliminowany. Możliwe są bowiem takie formy współżycia grup posługujących się odmiennymi pojęciami moralnymi jak np. pakt o nieagresji albo federacja szanująca autonomię swych części i strony konfliktu mogą być zadowolone z tego rozwiązania. Co więcej, w razie realnego konfliktu nie myślimy zgodnie z sugestiami relatywisty. Przeciwnie, z reguły reagujemy bez podważania własnego systemu pojęć, odczuwając i myśląc

w kategoriach aprobaty bądź odrzucenia. Ponadto, zdaniem Williamsa relatywizm błędnie zakłada, że skonfliktowane zestawy pojęć są zupełnie niezależne. W przypadku realnego konfliktu, który polega na zetknięciu się z odmienną kulturą, bardzo często jesteśmy w stanie poszerzyć lub zreinterpretować nasze pojęcia. Dlatego brytyjski filozof twierdzi, że myślenie relatywisty pojawia się zbyt wcześnie lub zbyt późno. Zbyt wcześnie, jeśli kultury nie weszły w stadium realnego konfliktu i nie podjęły jeszcze refleksji nad alternatywnymi formami funkcjonowania moralnego, w takiej sytuacji twierdzenia relatywisty zapewne zostaną odrzucone. Relatywizm pojawia się z kolei zbyt późno, jeśli do konfliktu już doszło. Członkowie zwaśnionych społeczności muszą wtedy funkcjonować już obok siebie i przystosować własne życie oraz własne schematy rozumowania do tej sytuacji, zanim pojawi się myślenie w relatywistycznych kategoriach. Wreszcie, realne konflikty uderzają w przeświadczenie, że dysponuję wiedzą praktyczną, tylko w perspektywie możliwości społecznej konwersji. To znaczy wtedy, gdy pojęcia „przeciwników” oraz wspierająca je forma życia mogą być dla mnie rzeczywistą alternatywą, mogę je zinternalizować i przyjmując za własne, jak mówi Williams, bez utraty kontaktu z rzeczywistością i bez szkód dla własnej osobowej integralności. Ale wtedy nie będzie to już konflikt praktyczny. Będzie to natomiast konflikt o charakterze społecznym, dotyczący lojalności poszczególnych ludzi wobec różnych kulturowych form życia i ich roszczeń, konflikt tożsamości. Dlatego adekwatną nań odpowiedzią nie będzie relatywizm, ale społeczna praktyka, konwersja lub inna forma zachowania się wobec obcej kultury (Williams, 1985, s. 157–167).

Podsumowując, należy stwierdzić, że Williams odrzuca klasyczną postać relatywizmu, którą nazywa wulgarną. Przyjmuje zarazem, że pewne relatywistyczne idee mają swoje miejsce na polu refleksji etycznej, o ile wprowadzamy je celem wyeliminowania konfliktów pojęciowych, które ze względu na brak praktycznego aspektu nie powinny zakłócać naszego życia i stosowania przez nas naszych moralnych pojęć. Tę drugą formę relatywizmu brytyjski filozof nazywa relatywizmem dystansu i ją aprobuje.

Przedstawiona przez Williamsa praktyczna interpretacja wiedzy moralnej, łącząca elementy antykognitywizmu i kognitywizmu,

jest powiązana z innymi elementami jego projektu filozoficznego. Wpisuje się w akces brytyjskiego autora do tradycji etyki i bazuje na wizji moralności, która łączy się z tą tradycją. W dalszych częściach rozdziału przyjrzy się temu, jak Williams krytykuje inne sposoby rozumienia wiedzy moralnej, charakterystyczne dla drugiej tradycji – tradycji filozofii moralności. Są to podejścia zmierzające do wypracowania teorii etycznej, która jako odpowiednik teorii naukowej miałaby być gwarantem, że pojęcia i przekonania moralne mogą być czymś więcej, niż Williams byłby skłonny zaakceptować, a mianowicie obiektywnym rozumieniem moralności, uzasadnionym z bezstronnego punktu widzenia.

## 2. Antyteoretyzm etyczny

Antyteoretyzm etyczny to stanowisko, wedle którego teoria etyczna to wadliwy koncept, ponieważ opiera się na błędnych założeniach, jest wewnętrznie niespójny i/lub deformuje doświadczenie moralne (Robertson, 2017, s. 681). Williams jest, obok G.E.M. Anscombe, Philippa Foot i Alisdaira MacIntyre'a, ważnym przedstawicielem tego poglądu, a teza antyteoretyzmu w pewnym sensie stanowi punkt dojścia jego refleksji etycznej i zwieńczenie całego projektu filozoficznego. Rozpocznę tutaj rekonstrukcję od przybliżenia definicji teorii etycznej, którą Williams zaproponował.

### 2.1. Idea teorii etycznej

Czym jest teoria etyczna? Brytyjski filozof definiuje teorię etyczną w następujący sposób:

Teoria etyczna to teoretyczna koncepcja, która tłumaczy nam, czym są praktyka i namysł moralny. Koncepcja ta albo implikuje ogólny test poprawności podstawowych przekonań i zasad etycznych, albo też implikuje, że taki test nie jest możliwy. (Williams, 1985, s. 72)



Definicja Williamsa wskazuje na dwa główne elementy teorii etycznej. Po pierwsze, teoria etyczna zawiera rozstrzygnięcia metaetyczne, a więc twierdzenia, które są interpretacją kluczowych elementów naszego faktycznego funkcjonowania moralnego i pokazują nam, czym ono właściwie jest, co robimy i do czego odnosimy się, kiedy używamy języka moralnego, formułujemy przekonania moralne i działamy na ich podstawie. Po drugie, teorie etyczne mogą, ale nie muszą proponować narzędzia rozstrzygnięć przedmiotowych. Chodzi tutaj o zaproponowaną przez daną teorię metodę, czyli uporządkowany zestaw kroków, który pozwala ustalić, jakie przekonania i reguły moralne są poprawne, to jest racjonalnie uzasadnione w świetle twierdzeń teorii. Brytyjski filozof celowo używa tutaj spójnika alternatywy rozłącznej. W ten sposób jego definicja obejmuje również takie teorie metaetyczne, które przeczą tezie, że możemy odkryć czy ustalić jakiś racjonalny porządek na gruncie moralności, i prowadzą do wniosku, że wobec możliwych rozstrzygnięć przedmiotowych problemów moralnych, np. sporu o eutanazję, nie można zaproponować wiarygodnej metody, która pozwalałaby odróżnić „lepsze” i „gorsze” rozstrzygnięcia. Williams ma tutaj na myśli teorie wykluczające możliwość uprawiania racjonalnie rozumianej etyki, np. emotywizm. Teorie, które zawierają zarówno twierdzenia przedmiotowe, jak i metapredmiotowe autor *Problems of The Self* nazywa teoriami pozytywnymi, a te, które obejmują jedynie rozstrzygnięcia metaetyczne negujące racjonalność sfery moralnej, określa teoriami negatywnymi (Williams, 1985, s. 72–74).

Należy zwrócić uwagę, że definiens zawiera jeszcze jeden element, którego sama jego treść bliżej nie eksplikuje, ale któremu, jak zobaczymy później, Williams poświęca wiele uwagi. Tym elementem jest termin „teoretyczny”, który wskazuje, że teorie etyczne po prostu są teoriami, co oznacza, że każda z nich zakłada, że moralność może być trafnie uchwycona poprzez dyskursywnie wyprowadzony, bezstronnie sformułowany, uporządkowany ciąg twierdzeń zgodnych z podstawowymi założeniami myślenia teoretycznego, spójnością logiczną i dążeniem do redukcji. Pierwsze założenie oznacza, że teoria nie powinna łamać kanonów logicznych, np. przyjmować zarówno  $p$ , jak i  $\sim p$  czy implikować zarówno  $q$ , jak i  $\sim q$ . Z kolei drugie założenie jest tożsame z myślą, że dobra

teoria to taka, która za pomocą możliwie niewielkiej liczby pojęć i twierdzeń, rozkładając bardziej złożone zjawiska na prostsze, porządkuje pewną dziedzinę przedmiotową (Robertson, 2017, s. 685–686). Patrząc od strony wyróżnionych przez Williama tradycji refleksji moralnej, teoria etyczna jest pożądanym następstwem przyjęcia paradygmatu filozofii moralności.

Brytyjski filozof odrzuca ideę, że przedmiotowy i metapredmiotowy poziom myślenia mogą być od siebie ostro odseparowane. Jak zauważa, teoria, która przedstawia pewną wizję moralności, musi łączyć się z sugestią, czy i jakiego rodzaju metoda rozważań moralnych jest możliwa i ewentualnie trafna z perspektywy tej wizji. Podobna zależność zachodzi w odwrotnym kierunku. Jeśli pewna teoria proponuje metodę rozstrzygania przedmiotowych zagadnień moralnych, to zarazem implikuje to określone, korespondujące ze specyficznymi cechami danej metody wyobrażenia o moralności (Williams, 1985, s. 73–74). Co szczególnie istotne, według Williama podział na pozytywne i negatywne teorie nie jest wyczerpujący. Możemy sobie wyobrazić, jak zauważa, bardziej skomplikowane kombinacje, jak przyjęcie takiej metaetycznej interpretacji namysłu i praktyki moralnej, która pozostawia otwarte pytanie, czy test ich poprawności jest możliwy czy też nie, albo prowadzi do konkluzji, że taki test jest możliwy w pewnych warunkach społeczno-kulturowych, ale w innych nie jest (Williams, 1985, s. 74).

Spróbujmy przyjrzeć się, jak w powyższą definicję wpisuje się konkretna teoria. Utylitaryzm to teoria moralna złożona zasadniczo z dwóch głównych twierdzeń, nazywanych niekiedy materialną i formalną przesłanką, które określają, odpowiednio, czym jest dobro moralne oraz w jaki sposób możemy ocenić, które spośród możliwych działań będzie moralnie słuszne w danej sytuacji. Przesłanka materialna definiuje dobro moralne. Zależnie od wariantu utylitaryzmu głosi ona, że dobro moralne polega na zaspokojeniu preferencji, dobrostanie czy korzystnym bilansie przyjemności i cierpienia odczuwanym przez zdolne do tego istoty. Dobro moralne jest więc poddającym się gradacji stanem rzeczy i przez to może być mierzone w taki czy inny sposób. Utylitaryści, eksplikując przesłankę materialną, dodają specyficzne kryterium równości, które głosi, że dla sumarycznej oceny dobroci danego stanu rzeczy

preferencje, dobrostan czy bilans przyjemności i cierpienia każdej świadomej istoty liczą się w podobnym stopniu. Z kolei formalna przesłanka formalna utylitaryzmu, zwana zasadą maksymalizacji, wyraża jego konsekwencjalistyczny<sup>3</sup> charakter. Stwierdza, że słusność czy powinność działania zależy od jego przewidywanych skutków i naszym obowiązkiem jest zrealizować to z możliwych działań, które przyniesie najwięcej dobra rozumianego przez pryzmat przesłanki materialnej, co znaczy, że będzie zaspokajało preferencje, przyczyniało się do dobrostanu czy też miało najkorzystniejszy bilans przyjemności i przykrości u największej grupy świadomych istot. Przesłanka formalna pozwala więc na weryfikację naszych sądów moralnych i rozstrzygnięcie dylematów praktycznych (Mill, 2006, s. 3–87; Brink, 2005, s. 380–423; Sprigge, 1990, s. 9–27).

Przykładowo, wyobraźmy sobie hipotetyczny scenariusz, w którym rząd Stanów Zjednoczonych z odpowiednim wyprzedzeniem wiedział, że porwane przez terrorystów samoloty będą użyte do uderzenia w wieże World Trade Center. Dlatego ma do dyspozycji czas na podjęcie decyzji, czy zestrzelić je nad stosunkowo mało zaludnionym terenem, w ten sposób minimalizując straty wśród własnych obywateli. Zwolennik utylitaryzmu powie, że mając do wyboru zestrzelenie i niezestrzelenie porwanych samolotów, powinniśmy ocenić, które z tych działań będzie maksymalizowało dobro.

---

<sup>3</sup> Teorie konsekwencjalistyczne mają charakter teleologiczny i oceniają działanie ze względu na jego następstwa. Przeciwstawia się im teorie deontologiczne, które abstrahują od skutków działania i oceniają je z perspektywy zgodności z obowiązkiem/regułą moralną (słusności). Dlatego w utylitaryzmie, który jest odmianą konsekwencjalizmu, naczelną kategorią jest kategoria dobra-stanu rzeczy, a kategoria słusności jest wobec niej wtórna. Działanie moralnie słuszne jest tutaj rozumiane jako działanie, które przynosi najwięcej dobra. W świetle deontologii tak nie jest, ponieważ działanie zgodne z regułą moralną (np. „Nie kradnij!”) w danej sytuacji nie musi rodzić najkorzystniejszych, tj. przynoszących najwięcej dobra skutków. Zatem deontologia interpretuje relację dobroci i słusności odwrotnie, stawiając słusność działania na pierwszym planie. Niektórzy zwolennicy utylitaryzmu, powołując się na H. Sidgwicka, odrzucają to rozróżnienie, twierdząc, że utylitaryzm także może być teorią deontologiczną, która bazuje na pojęciu słusności. Różnica polega na tym, że utylitaryzm głosi obowiązywanie tylko jednej reguły moralnej, wzywającej nas do maksymalizacji dobra (zob. de Lazari-Radek, 2021, s. 83–88).

Każdemu potencjalnie objętym skutkami działania obywatelowi USA możemy przypisać preferencję do zachowania życia. A zatem zestrzelenie samolotów będzie oznaczało zaspokojenie tej preferencji u kilku tysięcy osób, które mogłyby być ofiarą ataku, a także sfrustrowanie jej u kilku setek pasażerów porwanych samolotów, podczas gdy powstrzymanie się od działania przyniesie bardziej opłakane skutki. Dlatego zwolennik utylitaryzmu opowiedziałby się za decyzją o zestrzeleniu samolotów. Ewentualne wątpliwości kogoś, kto twierdziłby, że w ten sposób rząd USA ulega szantażowi terrorystów i autoryzuje działanie kończące się śmiercią własnych obywateli, byłyby oddalone przez korzystny bilans skutków przyniesionych przez tę decyzję.

Przedstawiciele utylitaryzmu przyjmują rozmaite stanowiska metaetyczne. Nie będę ich tutaj szczegółowo wymieniał i omawiał, ale zaznaczę, że utylitaryzm oczywiście nie może łączyć się z czymkolwiek, co w terminologii Williama zasługuje na nazwę negatywnej teorii etycznej. Według utylitaryzmu praktyka i namysł moralny są podporządkowane bezstronnie rozumianej kategorii dobra. Test ich poprawności determinuje natomiast przesłanka formalna. Pozwala ona rozstrzygnąć, które z naszych moralnych przekonań i reguł są poprawne, a będą to te, które, jak w podanym przykładzie, generują najlepszy bilans skutków. Według propozycji Williama utylitaryzm jest więc pozytywną teorią etyczną, ponieważ proponuje zarówno interpretację rzeczywistości moralnej, jak i test poprawności dla moralnych przekonań. Założenie redukcji jest przez utylitaryzm realizowane w ten sposób, że rzeczywistość moralną, w tym wartości, które cenimy, stara się on opisać i uporządkować właściwie tylko za pomocą swoich dwóch przesłanek, pokazując np., że przyjaźń, sprawiedliwość czy wolność słowa są cenne, ponieważ są użytecznymi środkami do promowania dobra. Utylitaryzm niejako z konieczności realizuje też postulat spójności. W przeciwieństwie do bardziej pluralistycznie zorientowanych teorii, z perspektywy których konflikt między wartościami, przekonaniem moralnym czy działaniem może rzeczywiście mieć miejsce, utylitaryzm w zasadzie wyklucza taką możliwość. Istnieje bowiem tylko jedno kryterium wartościowania, którym jest przesłanka materialna, która razem z przesłanką formalną zawsze

pozwała rozstrzygnąć na rzecz tego, co prowadzi do najkorzystniejszych skutków<sup>4</sup>.

Williams jest zdeklarowanym wrogiem teorii etycznej. W 1981 roku, w napisanej dość stanowczym językiem przedmowie do zbioru *Moral Luck* pisał:

Etyka z pewnością potrzebuje owoców teorii, ale teorii z zakresu innych dziedzin filozofii. Jestem bardziej niż kiedykolwiek przekonany, że etyka nie potrzebuje swojej własnej teorii. [Wierzę, że] nie może powstać żadna szczególnie interesująca, uporządkowana czy samowystarczalna [filozoficzna] teoria moralności, a pomimo energicznych wysiłków niektórych współczesnych myślicieli [jestem też przekonany, że] teoria etyczna, rozumiana jako konstrukt filozoficzny, który razem z pewną ilością empirycznych faktów wskaże nam procedurę decyzyjną dla moralnych rozumowań, nie jest możliwa. To drugie przedsięwzięcie nigdy nie doprowadziło nas i nie może nas doprowadzić do odpowiedzi na pytanie, jakim prawem rości sobie ono pretensje do normowania naszych uczuć moralnych. Abstrakcyjne i schematyczne koncepcje „racjonalności”, które są zwykle rozwijane w tym kontekście, nie wyglądają nawet, jakby były istotne dla odpowiedzi na to pytanie. Będzie się to tak przedstawiało, dopóki moralność jest rozumiana jako coś, czego realne istnienie musi polegać na jednostkowym doświadczeniu i instytucjach społecznych, a nie na zestawie twierdzeń.

Powinno się raczej powiedzieć: jakakolwiek realność, jaką [moralność] może mieć. Kolejnym wyzwaniem dla owych przedsięwzięć teoretycznych jest coś, co jest historyczną prawdą, a z tego powodu (teraz) także problemem filozoficznym, a mianowicie, że moralność jest sama w sobie problematyczna, nie jedynie treściowo, lecz jako

<sup>4</sup> W williamsowskie rozumienie teorii etycznej podobnie wpisywałby się kantyzm, który interpretuje moralną rzeczywistość jako przestrzeń prawa moralnego (kategorycznie obowiązujących norm moralnych), akceptowanego przez wszystkie racjonalne i autonomiczne podmioty, i proponuje metodę, imperatyw kategoryczny, która umożliwia testowanie, czy nasze konkretne przekonania moralne (to jest wyprowadzone z nich reguły) mogą być traktowane jako należące do tego prawa (zob. Kant, 2005; Kant, 2002, s. 19–111; Hill, 2006, s. 480–514; Sprigge, 1990, s. 97–103).

domniemany wymiar namysłu praktycznego lub społecznej oceny w ogóle. Fakt, że słowa „moralny” i „moralność” pojawiają się w tytułach nie mniej niż pięciu z prezentowanych esejów, powinien być potraktowany jako sygnał rosnących wątpliwości. [...] To właśnie te wątpliwości, wspólnie ze sceptycyzmem wobec znaczenia teorii etycznej, doprowadziły mnie do prób odkrycia, często za pomocą prymitywnej metody dźgania, które części moralności wydają mi się w ogóle żywe. (Williams, 1981, s. IX–X)

Williams chce przez to powiedzieć, że teorie etyczne są martwymi konstruktami teoretycznymi. Jest tak dlatego, na razie rzecz ujmę ogólnie, że z powodu swoich założeń całkowicie rozmiijają się z tym, co według brytyjskiego filozofa stanowi żywą materię moralności, a więc z rzeczywistym doświadczeniem moralnym, które powstaje na bazie procesów społecznych i dyspozycji charakteru konkretnych ludzkich jednostek. Doświadczeniem, które w realiach społecznych tzw. zachodnich społeczeństw doby XX-wiecznego liberalizmu jest dalece kłopotliwe.

Teorie etyczne są przedmiotem wieloaspektowej krytyki Williamsa. Sformułowana przez niego argumentacja może być uporządkowana na różne sposoby, np. Jenkins oddzielnie traktuje krytykę utylitaryzmu i filozofii moralności (Jenkins, 2006, s. 27–86), Taylor i Louden omawiają większą część tej argumentacji przez pryzmat opozycji Williamsa wobec paradygmatu filozofii moralności (Louden, 2007, s. 104–126; Taylor, 1995, s. 132–135), Robertson mówi o dwóch zarzutach dotyczących założeń i dwóch zarzutach substancjalnych do teorii etycznych (Robertson, 2017, s. 682–688), zaś Hooker odnosi niektóre z argumentów brytyjskiego filozofa do szerszej debaty nad antyteoretyzmem w etyce (Hooker, 2012, s. 19–25). Tutaj prezentuję nieco odmienne podejście, jakkolwiek nawiązujące do Loudena i Taylora. Na początku przedstawiam argumenty skierowane przeciwko teorii etycznej jako takiej, rozumianej jako owoc teoretycznego namysłu realizującego paradygmat filozofii moralności i z tego powodu posiadający zestaw charakterystycznych cech. Uważam, że w tekstach autora *Moral Luck* można zasadniczo znaleźć pięć odrębnych argumentów tego typu. Następnie omawiam bardziej szczegółowe zastrzeżenia Wil-

liamsa dotyczące konkretnych teorii etycznych, kantyizmu i utilitaryzmu, które to argumenty są powiązane z poprzednią grupą, ale dotyczą partykularnych przesłanek tych teorii. W tej części rozdziału przedstawiam także krytykę etyki cnót (neoarystotelizmu). Etyka cnót oczywiście nie mieści się w ramach paradygmatu filozofii moralności, a jak wspominałem w poprzednim rozdziale, Williams doceniał i przeciwstawiał filozofii moralności wiele elementów starożytnej refleksji moralnej, w tym etyki Stagiryty, na której opiera się współczesna etyka cnót. Jednocześnie dostrzegał zbieżność etyki cnót i filozofii moralności w niektórych aspektach i właśnie z tego powodu krytykował tę pierwszą.

Zgodnie z głównym nerwem rozwijanej w tej książce interpretacji poszczególne argumenty antyteoretyczne traktuję jako następstwo bardziej bazowych rozstrzygnięć filozoficznych, przyjmowanych przez Williamsa na gruncie epistemologii, metafizyki, antropologii i metafizologii. Dla porządku, określam te rozstrzygnięcia jako założenia projektu Williams (ZPW):

- (ZPW<sub>1</sub>) Realizm naukowy
- (ZPW<sub>2</sub>) Naturalizm metafizyczny
- (ZPW<sub>3</sub>) Antropologiczny kontyngentyzm
- (ZPW<sub>4</sub>) Pluralizm metodologiczny
- (ZPW<sub>5</sub>) Humanistyczna (postanalityczna) koncepcja filozofii

Omawiając każdy argument, wspominam, które z nich konstytuują jego przesłanki.

## 2.2. Przeciwno teorii etycznej

### 2.2.1. Doświadczenie moralne

Pierwszy argument dotyczy relacji między teorią etyczną a doświadczeniem moralnym. Można twierdzić, że całość antyteoretycznej argumentacji, którą da się odnaleźć w tekstach Williamsa, opiera się na przeciwstawieniu teorii etycznej i doświadczenia moralnego, dlatego też argument z doświadczenia moralnego dostarcza ram

pozostałym argumentom. Ma on jednak także swoistą treść, co pozwala jednocześnie uznać, że mamy do czynienia z odrębnym argumentem.

Argument z doświadczenia moralnego wydaje się wychodzić od elementarnego postulatu z zakresu teorii poznania, który można określić jako postulat adekwatności przedmiotowej, głoszący, że podstawowym kryterium wartości konstruktów teoretycznych jest ich trafne odnoszenie się do relewantnej dziedziny zjawisk. W stosunku do swoich przedmiotów teorie mogą więc być trafne bądź nietrafne i dotyczy to co najmniej trzech funkcji teorii. Po pierwsze, teoria opisuje zjawiska i ich cechy, powinna zatem dysponować odpowiednimi zasobami konceptualnymi, które umożliwią sformułowanie pojęciowego przedstawienia zjawisk zgodnego ze stanem rzeczy. Po drugie, teoria „porządkuje” zjawisko. Może to czynić np. poprzez odróżnienie jego esencjalnych i wtórnych cech albo przez wykazanie, że pewien poziom organizacji zjawiska ma fundamentalny charakter i warunkuje pozostałe, tak jak w przypadku redukcyjnych teorii umysłu, które interpretują stany mentalne przez pryzmat zjawisk traktowanych jako bardziej podstawowe, tj. biochemicznych stanów mózgu. Rzecz jasna, każde takie porządkujące posunięcie powinno być odpowiednio uzasadnione. W podanym przykładzie teoria powinna przedstawić przekonujące racje za tezą, że redukcyjny opis stanów mentalnych w kategoriach biochemicznych nie oznacza zarazem, że jakaś treść tego zjawiska, a więc ważne cechy stanów mentalnych, zostanie zignorowana przez teorię. Po trzecie, teoria służy wyjaśnieniu zjawiska. A zatem powinna dostarczyć jakiegoś rodzaju wyjaśnienie, np. kauzalne lub teleologiczne, tłumaczące, dlaczego to zjawisko zachodzi i dlaczego ma własności, które rzeczywiście ma (Stępień, 1999, s. 242).

Dziedziną, do której odnoszą się teorie etyczne, jest ludzkie doświadczenie moralne (Williams, 1985, s. 93). Bez dookreślenia jest to szeroka kategoria, która może obejmować całe spektrum zjawisk, pojawiających się, gdy nasze własne lub cudze działanie rozgrywa się w kontekście wartości, dóbr lub reguł moralnych i jest przedmiotem doświadczenia. Do tego spektrum można zaliczyć m.in. emocje, percepcje, postawy propozycyjalne czy akty woli. Przykładowo, zarówno spostrzeżenie, że działanie *x*-a wyrządza



krzywdę niewinnemu człowiekowi, uczucie gniewu, niesprawiedliwości czy przerażenia, które pojawi się w reakcji na to spostrzeżenie, gotowość do negatywnej oceny lub potępienia  $x$ -a, nastawienie, że należy coś zrobić z tą sytuacją, i będące jego następstwem działanie składają się na doświadczenie moralne działania  $x$ -a.

Williams proponuje, aby doświadczenie moralne rozumieć przez pryzmat pojęcia intuicji moralnych. Wyraźnie zaznacza, że nie chodzi tutaj o intuicję w rozumieniu wspomnianego w rozdziale pierwszym brytyjskiego intuicjonizmu, którego przedstawiciele twierdzili, że dysponujemy poznawczą władzą (właśnie intuicją) bezpośredniego, niedyskursywnego wglądu w prawdziwość (czy obowiązywanie) przynajmniej niektórych moralnych sądów i zasad. Williams rozumie intuicje moralne dość szeroko:

[Są to] do pewnego stopnia refleksyjne, ale nie poddane jeszcze teoretycznemu opracowaniu, spontanicznie powstające przeświadczenia o odpowiedzi na jakiś problem etyczny. Zazwyczaj mają one hipotetyczny charakter i są dość ogólnie sformułowane. [...] Intuicje nie muszą być jednak rozumiane jako odpowiedzi na pytania o to, co należy robić. Niektóre z nich można utożsamić z naszą gotowością do zastosowania jednego z gęstych pojęć moralnych do pewnej wyobrażonej sytuacji, pojęć, które odnoszą się do cnót czy rodzajów działania. (Williams, 1985, s. 94–95)

Brytyjski filozof porównuje intuicje moralne do intuicji językowych<sup>5</sup>. Intuicje językowe wyrażają „spontaniczne rozumienie przez mówcę, co może i co nie może być powiedziane w jego języku albo

<sup>5</sup> Zwolennicy intuicjonizmu posługiwali się odmienną analogią. Twierdzili, że niedyskursywne poznanie moralne przypomina naszą zdolność do bezpośredniego uchwycenia prawdziwości przynajmniej niektórych sądów matematycznych. Takie poznanie polega na intelektualnym wglądzie. Tak jak osoba, która rozumie znaczenie pojęć matematycznych, wie bez dowodu, że „ $2 + 2 = 4$ ” jest zdaniem prawdziwym, tak każda osoba, która rozumie pojęcia „krzywda”, „niewinny” itd., wie, że „wyrządzanie krzywdy niewinnej osobie to zło” jest zdaniem prawdziwym czy też słuszną oceną moralną. W opinii Williama taka analogia jest jednak wadliwa. Pomijając fakt, że odwoływanie się do intuicji wydaje się eksplanacyjnie puste, intuicje moralne wchodzą ze sobą w konflikt, podczas gdy trudno jest utrzymywać, że na gruncie matematyki czy logiki dzieje się

co może być powiedziane w konkretnym rodzaju sytuacji” (Williams, 1985, s. 95), i bazują na elastycznej dyspozycji, kompetencji językowej, której posiadacz potrafi zinterpretować nawet takie sformułowania, których nigdy wcześniej nie słyszał. Dyspozycja ta niekoniecznie polega na zinternalizowaniu zbioru reguł językowych i przynajmniej po części jest owocem socjalizacji. Podobnie w przypadku intuicji moralnych mamy do czynienia z będącą ich źródłem, elastyczną, opartą na rozumieniu paradygmatycznych przypadków, dyspozycją do konceptualizacji ludzkiego działania za pomocą pewnego zespołu pojęć i formułowania na ich podstawie sądów moralnych. Tak jak w przykładzie kompetencji językowej, istnienie takiej dyspozycji znajduje wyjaśnienie w procesie socjalizacji. Zdaniem Williamsa między intuicjami językowymi i intuicjami moralnymi zachodzą jednak co najmniej dwie istotne różnice, które pokazują ograniczenia tej analogii. Po pierwsze, dyspozycja moralna ma „głębszy” charakter. Jeśli doświadczenie moralne obejmuje nie tylko akty percepcji i spontanicznie narzucające się sądy moralne, lecz także emocje i tendencje behawioralne, to organizujące je dyspozycje sięgają poniżej poziomu kompetencji pojęciowych i składają się na głębsze warstwy ludzkiej tożsamości. Po drugie, językoznawstwo odmiennie interpretuje konflikty intuicji. Obserwując dwie osoby, które nie mogą osiągnąć zgody co do użycia pewnego słowa, językoznawca, zależnie od sytuacji, może postąpić na różne sposoby, może odwołać się do tak czy inaczej wypracowanego idealnego znaczenia (np. definicji leksykalnej), które pozwala ocenić intuicję jednej z osób jako niepoprawną, może uznać, że posługuje się ona idiosynkratycznym znaczeniem i jest to osobliwość pozbawiona szerszych konsekwencji, może też po prostu ocenić, że ma do czynienia z osobami reprezentującymi różne dialekty. W przypadku konfliktu intuicji moralnych jest inaczej. Ich konflikt nie może być pozostawiony samemu sobie i domaga się rozstrzygnięcia, ponieważ, jeśli można tak powiedzieć, idiosynkrazje i dialekty moralne są przedmiotem realnego zainteresowania innych ludzi, o ile tylko rodzą dla nich jakieś praktyczne konsekwencje (Williams, 1985, s.

---

podobnie (Williams, 1985, s. 94). O historycznych i współczesnych wariantach intuicjonizmu moralnego pisze Artur Szutta (2018).

95–99). Warto w tym miejscu przywołać na chwilę wcześniejsze ustalenia. Z perspektywy metaetycznych rozstrzygnięć Williamsa intuicje moralne będą zakorzenione w transmitowanych społecznie i kulturowo dyspozycjach, odpowiedzialnych za „moralny obraz świata” danej osoby, będą zbiorem wskazówek jak poruszać się w obrębie pewnego świata społecznego.

W punkcie wyjścia teoria etyczna musi z konieczności przyjąć pewien zestaw intuicji moralnych. Następnie jednak poddaje je teoretycznemu opracowaniu, poszukując ich racjonalnego i obiektywnego (bezstronnego) uzasadnienia na bazie pryncypiów i metody danej teorii, kierując się typowymi dla myślenia teoretycznego postulatami spójności logicznej i metodologicznej ekonomii. Taka procedura kończy się rewizją przynajmniej niektórych intuicji. W obliczu trudności z uzasadnieniem partykularnej intuicji zwolennik teorii będzie skłonny myśleć, że nie jest ona racjonalna, a zatem należy ją odrzucić i uznać za moralne uprzedzenie. Odrzucenie moralnych uprzedzeń przyniesie zaś konkretne korzyści. Pozwoli na uporządkowanie i nadanie spójności naszym sądom moralnym, a dzięki temu da nadzieję na wyeliminowanie konfliktów moralnych, prawdopodobnie mających swoje źródło w tym, że mamy skłonność do upierania się przy nieracjonalnych intuicjach. Konkretnym obrazem takiego podejścia są dla Williamsa poglądy Petera Singera. W swojej głośnej argumentacji australijski filozof uzasadniał tezę, że żywione przez większość ludzi spontaniczne przekonanie, że istnieje moralna różnica między działaniem krzywdzącym zwierzę i działaniem krzywdzącym ludzką osobę, to szowinizm gatunkowy, uprzedzenie, którego nie da się obronić z perspektywy pryncypiów teorii utylitarystycznej (Williams, 1985, s. 117–119).

W opinii Williamsa implikowany przez założenia teorii sposób rozumienia relacji doświadczenia moralnego i myślenia teoretycznego jest błędny i to z wielu powodów. Przede wszystkim, po pierwsze, teorie etyczne rozumiane jako narzędzie systematyzacji i korekty intuicji moralnych z bezstronnej perspektywy, przyjmują w punkcie wyjścia nieprzystający do rzeczywistości praktycznej model racjonalności zaczerpnięty z metodologii dziedzin empiryczno-deskryptywnych. Model ten zbliża do siebie pojęcie racjonalności i obiektywności. W taki sposób, że uznaje, iż istot-

nym elementem racjonalności poznawczej jest abstrahowanie od partykularnych cech konkretnego obserwatora świata lub grupy obserwatorów, przyjęcie, że żaden obserwator nie zajmuje w świecie uprzywilejowanej pozycji, i dążenie do opisu świata *sub specie aeternitatis*. W terminologii Williamsa: racjonalność poznawcza znajduje swoje oparcie w idei absolutnego pojęcia świata. Nie jest to właściwy model dla racjonalności praktycznej, ponieważ:

Celem refleksji etycznej jest pomoc w zbudowaniu świata, który będzie naszym światem, światem, w którym będziemy wieść społeczne, kulturowe i osobiste życie. [...] [Spojrzenie *sub specie aeternitatis*] nie jest właściwą perspektywą dla refleksji etycznej jako takiej. Gdyby była, to powinniśmy być rygorystycznie oddani myśleniu o naszym życiu moralnym nie tylko z takiej perspektywy, lecz także używając jedynie charakterystycznych dla niej pojęć. Jest to z pewnością niemożliwe. (Williams, 1985, s. 111)

Refleksja etyczna po prostu opiera się na pojęciach charakterystycznych dla ludzkiej, lokalnej perspektywy. W związku z tym, po drugie, istnieją uzasadnione wątpliwości wobec przeświadczenia, że refleksję etyczną powinniśmy rozumieć jako „skok w kierunku uniwersalistycznego punktu widzenia, motywowany poszukiwaniem uzasadnienia [moralnych przekonań], które następnie zostanie zastosowane do codziennej praktyki” (Williams, 1985, s. 110). Przeświadczenie to jest zdaniem Williamsa oparte na iluzji. Historia etyki i psychologii jest bowiem świadectwem fałszu platońskiego z ducha myślenia, że podmiot refleksji etycznej jest w stanie spojrzeć na własne życie, charakter i dyspozycje moralne z „punktu widzenia kosmosu” i poddać je racjonalnej rekonstrukcji, bez przemyślenia zarazem pewnej liczby własnych intuicji (Williams, 1985, s. 110)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Williams uważa, że szczególnie wyraźnym przykładem skutków napięcia między obiema perspektywami jest projekt moralności ezoterycznej Sidgwicka, wprowadzający ostrą granicę między grupą utylitarystycznych teoretyków i „zwykłymi zjadaczami chleba” kierującymi się swoimi spontanicznymi przekonaniemiami moralnymi, które często są niezgodne z przesłankami utylitarystyki (Williams,

Poprzedni wątek naprowadza na kolejny, trzeci powód, dla którego myślenie teoretyczne nie przystaje do doświadczenia moralnego. Jeśli teoria etyczna ma za zadanie usystematyzować i poddać rewizji nasze intuicje moralne, to musi w tym celu przyjąć, że niektóre z tych intuicji mają priorytetową rangę. Tak traktowana jest np. intuicja równości na gruncie teorii Rawlsa czy intuicje powiązane z formalną i materialną przesłanką w utylitaryzmie. Jeśli zgodnie z optyką Williamsa żywienie konkretnych intuicji jest jednak powiązane z szerszym kontekstem historyczno-kulturowym, to oznacza to, że wbrew obiektywizującej retoryce teoria może być narzędziem namysłu moralnego tylko dla partykularnej grupy, która rzeczywiście żywi zbliżone intuicje. Inne społeczności nie będą traktować autorytatywnie owoców takiego myślenia. Założenie, że miałyby być inaczej, oznacza to w takim razie błąd akontekstualizmu i/lub błąd anachronizmu, niedostrzeżenie historyczno-kulturowego podłoża doświadczenia moralnego (Williams, 1985, s. 102–104)<sup>7</sup>.

Czwartym powodem opisywanego napięcia jest zakładana przez teorie etyczne „racjonalistyczna koncepcja racjonalności”. Teoria akcentuje poznawczy wymiar doświadczenia moralnego, skupiając się na naszych moralnych przekonaniach, i ma za zadanie weryfikację, czy możemy je traktować jako racjonalnie uzasadnione. Jest to możliwe, jeśli sformułujemy ich uzasadnienie na bazie przesłanek teorii i dzięki jej metodzie. Jest to tożsame z akceptacją linearnego, fundacjonalistycznego modelu racjonalności, pokrewnego oświeceniowej wizji, o której wspominałem w rozdziale trzecim, modelu, który racjonalność praktyki uzależnia od racjonalności przekonań, a tę ostatnią wyprowadza z samej teorii. Williams twierdzi, że model ten nie sprawdza się nawet w przypadku poznania naukowego. Doświadczenie moralne, które jest naszym udziałem, jak widzieliśmy, ma swoje źródło w skomplikowanej, społecznej historii naszej wrażliwości moralnej i nie poddaje się w systematyzacji w prosty

---

1985, s. 106–110). Wbrew pozorom moralność ezoteryczna znajduje współcześnie swoich obrońców (zob. de Lazari-Radek, Singer, 2013, s. 5–32).

<sup>7</sup> Wydaje się, że doskonałych przykładów tego błędu dostarcza historia fiaska wprowadzania demokracji w niektórych państwach, czego świadkami byliśmy w ostatnich dekadach.

sposób. Brak systematyzacji nie musi oznaczać, że doświadczenie moralne nie może być źródłem racji działania. Możemy bowiem dostrzec, że każda z naszych praktyk moralnych cieszy się jakimś uzasadnieniem i wraz z innymi praktykami tworzy psychologicznie i społecznie sensowny obraz moralności, nawet jeśli różne praktyki nie są oparte na tym samym uzasadnieniu. Zdaniem Williamsa fakt, że możemy być niezdolni do uzasadnienia naszych praktyk z perspektywy teorii, nie jest rozstrzygający. Niektóre formy praktyki moralnej mogą być tak silnie powiązane z naszą kulturową formą życia, że pojawiające się w ich ramach doświadczenie moralne będzie dostarczać silniejszych racji niż jakiegokolwiek racje pochodzące z teorii (Williams, 1985, s. 118, 113–114).

Po piąte, doświadczenie moralne może być źródłem konfliktów. Williams zauważa, że nie jest tak, że jedynym racjonalnym rozwiązaniem konfliktu moralnego jest kierowana kryterium spójności logicznej rewizja intuicji, które do niego doprowadzają. Jest to szczególnie widoczne, gdy mówimy o konflikcie międzygrupowym. W takim wypadku racjonalnym rozwiązaniem może być pakt o nieagresji lub idea luźnej federacji wspólnot, które żyją koło siebie i cenią sobie owoce kooperacji, ale nie chcą kierować się tą samą wizją moralną (Williams, 1985, s. 103–104).

Po szóste, teoria deformuje doświadczenie moralne przez swój redukcjonizm. Postulaty spójności myślenia teoretycznego i ekonomii pojęciowej prowadzą do prób interpretacji doświadczenia moralnego za pomocą możliwie niewielkiej liczby kategorii i omawianych niedawno rzadkich pojęć moralnych. Ale zdaniem Williamsa nie jest to żaden powód do faworyzowania myślenia teoretycznego. Postulat ekonomii pojęciowej nie musi być bowiem rozumiany jako nakaz posługiwania się możliwie krótką listą kategorii, ale taką ich ilością, która umożliwia realizację celu, który stawiamy przed refleksją moralną. Co więcej, preferencja dla myślenia za pomocą niewielkiej liczby rzadkich pojęć moralnych może mieć negatywne skutki praktyczne. Oznacza przecież oderwanie namysłu moralnego od gęstych pojęć moralnych, które ze względu na swoje zakorzenienie w świecie społecznym i powiązanie z jego moralnymi ideałami pełnią – jak widzieliśmy – wyraźną rolę motywacyjną. Nie jest jasne, czy przefiltrowane przez teorię doświadczenie moralne

będzie zachowywało się podobnie. Być może, twierdzi Williams, potrzebujemy myślenia w przeciwnym kierunku, refleksji, która będzie posługiwała się możliwie bogatym zasobem gęstych pojęć moralnych, dzięki czemu umożliwi nam bardziej adekwatny opis i zrozumienie przeżywanego przez nas doświadczenia moralnego (Williams, 1985, s. 105–106, 116–117).

Wreszcie po siódme, Williams uważa, że należy odrzucić dycho-  
tomię teoretycznie uzasadnionych moralnych przekonań i moral-  
nych uprzedzeń. Nie jest bowiem tak, że jedyną formą racjonalnego  
i krytycznego namysłu będzie oparta na teorii etycznej i zakończona  
sukcesem lub porażką próba ich uzasadnienia, a rezygnacja z teorii  
musi oznaczać prymitywny moralny konserwatyzm. Przekonania  
moralne mogą być także przedmiotem zainteresowania nauk spo-  
łecznych. Psychologia, socjologia i pokrewne dziedziny – dążąc do  
ich wyjaśnienia, a więc powiązania z innymi zjawiskami życia psy-  
chicznego i społecznego – mogą pełnić funkcję krytyczną, pokazu-  
jąc ich wzbudzające wątpliwości uwarunkowania, np. rasistowski  
system społeczny czy destrukcyjne uczucia. W istocie, proponowa-  
ne na gruncie teorii „krytyczne” kategorie mogą być o wiele bar-  
dziej arbitralne od tego, co sugeruje doświadczenie moralne<sup>8</sup>. Jeśli  
uznamy za Williamsem, że doświadczenie moralne jest pochodną  
używanych przez nas gęstych pojęć moralnych, a te łączą w sobie  
komponent opisowy i normatywny, to w wielu wypadkach będzie-  
my w stanie poddać je krytycznej analizie, przyglądając się temu,  
jak przystają do rzeczywistości. Jak pisze Williams, mogą to być:

przypadki, w których nie ma niczego wyrafinowanego. Fałsz, na któ-  
rym opiera się zły porządek społeczny, jest jedynie fałszem – kłam-  
stwem, błagą, obłudnym językiem – tak jak okrucieństwo i brutal-  
ność tego porządku są często niczym ponad zwykłe okrucieństwo  
i brutalność. (Williams, 1985, s. 101)

Konkluzją argumentu z doświadczenia moralnego będzie to, że  
wzorowana na pryncypiach myślenia teoretycznego teoria etyczna

<sup>8</sup> Zob. kolejne argumenty, w tym argumenty przeciwko konkretnym teoriom etycznym.

deformuje to doświadczenie, a przez to jest raczej przeszkodą niż pomocą dla rozumu praktycznego. Argument ten opiera się na trzech wcześniejszych rozstrzygnięciach. Założenia dotyczące rozumienia doświadczenia moralnego i racjonalności praktycznej wynikają z przyjętej przez Williamsa ontologii moralnej (ZPW 2 & 3) oraz ze sprzeciwu wobec monizmu metodologicznego (ZPW 4 & 5).

### 2.2.2. Emocje moralne

Emocje moralne są ważnym zagadnieniem współczesnej etyki. Ogromna liczba publikacji na ten temat wynika m.in. z zainteresowania, jakim filozofia współczesna darzy wyniki badań nauk kognitywnych, które wydają się podważać popularne na gruncie filozofii racjonalistyczne idee dotyczące ludzkiego myślenia i działania. Innym istotnym kontekstem jest renesans etyki cnoty. Ta grupa teorii daje przekonujący z empirycznego punktu widzenia i podkreślający wagę emocji obraz ludzkiego funkcjonowania moralnego i dlatego zmusza myślicieli podważających moralne znaczenie emocji do rewizji własnych założeń i poświęcenia emocjom większej uwagi<sup>9</sup>.

Nie zawsze jednak tak było. Jeszcze kilka dekad temu, w czasie pierwszych lat akademickiej aktywności Williamsa, dominujące w świecie anglosaskim konsekwencjalistyczne i deontologiczne teorie normatywne były podejrzliwie nastawione do emocji, traktując je jako zagrożenie dla obiektywności i racjonalności etyki. Dlaczego jako zagrożenie? Dlatego, że działanie motywowane emocjonalnie, np. przez miłość, strach czy nienawiść, może nie być działaniem wywołującym najkorzystniejsze skutki (konsekwencjalizm) lub zgodnym z obowiązkiem wynikającym z normy moralnej (deontologia), istnieje za to spore prawdopodobieństwo, że będzie to działanie stroniczne, impulsywne lub po prostu niemoralne. Stąd

<sup>9</sup> Dwie publikacje często wymieniane w tym kontekście to *Prawy umysł* Haidta (2014) oraz *Pułapki myślenia* Kahnemana (2012). O etyce cnot w odniesieniu do danych nauk empirycznych pisze Szutta N. (2017, s. 329–394). Wprowadzenie do filozoficznej problematyki powiązanej z emocjami przedstawia Goldie (2000).



preferencja dla dających się zracjonalizować kategorii. Według oceny Williama wiele uwagi poświęcano pojęciom takim jak wybór, sąd moralny, reguła, działanie, decyzja, intencja i jednocześnie

[...] nie znajdowano istotnej [moralnej] roli dla emocji podmiotu, może z wyjątkiem jednej z ich tradycyjnych funkcji prawdopodobnych motywów odstępstwa od moralności, a przez to potencjalnie czynników oddziałujących destrukcyjnie na racjonalność i spójność na tym terenie. [...] [mało było dyskusji] poświęconych temu, co człowiek powinien albo czego nie powinien czuć w określonej sytuacji, czy też, mówiąc bardziej ogólnie, dyskusji zainteresowanych wyjaśnieniem, dlaczego pewne emocje mogą być rozumiane jako destrukcyjne, złośliwe czy nienawistne, podczas gdy inne wydają się kreatywne, wspaniałomyślne lub godne podziwu czy też po prostu są takimi emocjami, których spodziewalibyśmy się u przyzwoitego człowieka. [...] Mam wrażenie, że rola odgrywana przez emocje nie została adekwatnie oddana przez zainteresowania etyków ostatnich dekad. (Williams, 1973/1999, s. 207)

Jest to raczej powszechnie akceptowana diagnoza (Jenkins, 2006, s. 61–62). Z pozoru odmienna sytuacja panowała na gruncie metaetyki, ponieważ przez pewien czas wyraźną popularnością cieszył się emotywizm, którego główna teza zakładała, że język moralny jest podporządkowany funkcjom ekspresji i impresji emocji. Jednak trudności tego stanowiska spowodowały jego powszechne odrzucenie. W obliczu porażki emotywizmu stanowiska alternatywne, utożsamiające funkcje języka moralnego z wyrażaniem rozkazów, preskrypcji czy ewaluacji zdaniem Williama wypychały zagadnienie emocji z przestrzeni refleksji etycznej (Williams, 1973/1999, s. 208). Brytyjski filozof sprzeciwiał się tej tendencji. Szukał wiarygodnego i odpowiadającego ludzkiemu doświadczeniu obrazu moralnej roli emocji, chcąc wykorzystać go do krytyki filozofii moralności i teorii etycznych. Twierdził, że bez odniesienia do emocji trudno zrozumieć moralną motywację i biorące się z niej działanie, a także język moralny i wyrażone w nim sądy.

Według Williama zagadnienie moralnej funkcji emocji natrafia na kilka intelektualnych uprzedzeń. Można tutaj wymienić pozytyw-

wistyczny pogląd o rozdziale sądów o faktach i sądów o wartościach (tzw. dychotomia faktu i wartości), w świetle którego jedynie sądy o faktach mogą mieć racjonalny charakter, oraz charakterystyczne dla filozofii moralności twierdzenie o proveniencji kantowskiej, że emocje są kapryśne, pasywne i przygodnie uwarunkowane, dlatego nie nadają się do roli regulatorów moralności (Williams, 1973/1999, s. 208–209, 225–226). Williams uznaje, że są to uprzedzenia, ponieważ przedstawiają emocje jako coś głęboko irracjonalnego, a fakty na temat emocji są nieco bardziej złożone.

Autor *Ethics and The Limits of Philosophy* zauważa, że emocje mają określoną strukturę, są to bowiem przeżycia o charakterze intencjonalnym, co oznacza, że doświadczenie emocji łączy się z jakąś formą doświadczenia określonego obiektu, wobec którego emocje są reakcją. Ten podstawowy rys emocji powoduje, że możemy mówić o różnym stopniu racjonalności emocji. Skoro emocje mają charakter przedmiotowy, możemy wyobrazić sobie sytuację, w której zmiana przekonań o przedmiocie powoduje zmianę emocji, jej wzmocnienie, osłabienie, zanik czy zastąpienie inną emocją. Aby to zobrazować, Williams posługuje się przykładem politycznego przywódcy. Zapewne wywołuje on u swoich zwolenników uczucie zaufania czy podziwu, które może jednak całkowicie zniknąć i zostać zastąpione gniewem lub pogardą, jeśli odkryją oni, że to zdrajca słusznej sprawy. Irracjonalny charakter ma dopiero zaufanie czy podziw fanatycznych zwolenników przywódcy. Wyróżniałoby ich to, że – wbrew wszelkim i oczywistym dowodom zdrady – ich uczucia względem przywódcy nie zmieniły charakteru, a być może byłyby one tak silne, że w punkcie wyjścia pobudzałyby sceptycyzm wobec samego podejrzenia, że przywódca mógł zdradzić. Irracjonalne są więc jedynie emocje poznawczo odporne. Wiele emocji poddaje się jednak racjonalizacji, dlatego w opinii brytyjskiego filozofa możemy uznać, że istnieje pewne spektrum racjonalności emocji, od takich, które wymykają się rozumowej korekcie, do takich, które współpracują z rozumem (Williams, 1973/1999, s. 223–224, 226).

Podobnie złożony charakter mają relacje łączące emocje i język moralny. Williams twierdził, że język moralny ma zbyt różnorodny charakter, aby dało się go zinterpretować w duchu monizmu,

tn. sprowadzić do jednej funkcji semiotycznej czy jednego typu aktów mowy. Każda taka próba jest z konieczności narażona na kontrprzykłady. Na bogactwo języka moralnego składają się wyrażenia, które służą ekspresji emocji, lecz także takie, które wyrażają imperatywy, rekomendacje, obietnice lub przypisują pewne własności intencjom, cechom charakteru lub stanom rzeczy i na tej podstawie je oceniają. W tym kontekście Williams przywoływał również argumentację pokrewną do tzw. argumentu Fregego-Geacha (zob. na ten temat Miller, 2003, s. 40–43). Pokazuje on, że o ile proste wyrażenia moralne można potraktować jako środek realizacji tej czy innej funkcji językowej, np. ekspresji emocji, to te same wyrażenia razem ze spójnikami mogą budować bardziej złożone struktury językowe, które zachowują się zgodnie z logiką wyznaczoną przez spójnik, a nie samą funkcję językową wyrażenia składowego. I tak „zamierzam mu coś powiedzieć” może wyrażać złość. Ale bardziej złożona wypowiedź „zamierzam mu coś powiedzieć, jeśli popełni błąd i nie pojawi się na spotkaniu” nie wyraża już złości, lecz złość hipotetyczną, moje przewidywanie, co będę czuł, jeśli pewne wydarzenia będą mieć miejsce (Williams, 1973/1999, s. 209–217).

Zdaniem brytyjskiego filozofa próby te były motywowane akceptacją pozytywistycznej idei dychotomii faktu i wartości. Przyjęcie, że między sądami o faktach i sądami o wartościach zachodzi radykalna różnica, prowadziło do poszukiwań pozapoznawczych, nie dotyczących opisu faktów funkcji języka moralnego i koncentracji na takich wyrażeniach moralnych, które można było potraktować właśnie jako sąd. Miało to niekorzystne następstwa. Jeśli bowiem udało by się nawet pokazać, że język moralny daje się sprowadzić do roli narzędzia realizacji funkcji rekomendowania działania czy też negatywnej lub pozytywnej jego ewaluacji, to i tak wiele elementów realnego doświadczenia moralnego pozostawałoby bez wyjaśnienia (Williams, 1973/1999, s. 213). Dowiedzieć się, że ktoś popiera pewien rodzaj działania czy rekomenduje je innym, to dowiedzieć się niewiele. Jak pisze Williams:

Techniczna fraza „sąd moralny” ma też inne konotacje [...]. Jeśli bowiem jesteśmy zainteresowani czymś tzw. osądem moralnym,

to nie jesteśmy zainteresowani jedynie tym, czy jest on za czymś i przeciwko czemuś innemu, czy ocenia tych ludzi według tej skali ocen czy jakiejś innej. Interesuje nas także, jaki pogląd przyjmuje na pewną sytuację i jak jawi mu się ona w świetle tego poglądu. (Williams, 1973/1999, s. 213)

Te dodatkowe aspekty osądu moralnego obejmują zazębiające się ze sobą elementy percepcyjne, emocjonalne i motywacyjne. Paradoksalnie, zdaniem Williama okazuje się w tym miejscu, że w emotywizmie jest ziarno prawdy: język moralny może służyć funkcji ekspresywnej i łączyć się z emocjami, ale dokładnie z innego powodu, niż zakładał emotywizm – nie dlatego, że jest pozbawiony funkcji poznawczych, ale precyzyjnie dlatego, że wyraża moralny punkt widzenia podmiotu. Widać to, gdy przyjrzymy się językowi moralnemu z perspektywy pojęcia szczerości. Są takie wyrażenia moralne, które albo nie podlegają kwalifikacji w aspekcie szczerości, tak jak imperatywy, albo też nieszczerze nie zmienia ich sensu, np. nieszczerze złożona obietnica nie przestaje być obietnicą, lecz jest po prostu obietnicą złożoną bez zamiaru jej realizacji. W innych przypadkach tak jednak nie jest. Wiele wypowiedzi moralnych, podobnie jak wyrażające przekonania wypowiedzi deskryptywne, zmienia swój sens, jeśli formułujemy je nieszczerze: podobnie jak nieszczerze opowiedzenie się za pewnym przekonaniem nie jest wyrazem tego, co podmiot uznaje za prawdę; słowa pogardy skierowane pod adresem owego przywódcy-zdrajcy, jeśli są nieszczerze, nie są wyrazem sądu moralnego. Nie mogą nim być, jeśli nie towarzyszą im pewne percepcje, a także przeświadczenia i emocje. Nieszczerze sądy moralne mogą być co najwyżej wyrazem konformizmu, manipulacji czy oszustwa. Wpływ dychotomii faktu i wartości spowodował według Williama swoistą ślepotę na fakt, że w niektórych aspektach język moralny przypomina swoim zachowaniem język deskryptywny (Williams, 1973/1999, s. 215–227).

Brytyjski filozof twierdzi, że relacja łącząca emocje i język moralny, ów splot deskrypcji i ekspresji, staje się ostatecznie zrozumiała dopiero dzięki odniesieniu do czegoś, co leży poza wymiarem czysto językowym, a więc do moralnego punktu widzenia obranego przez podmiot (Williams, 1973/1999, s. 213). To, czym

jest ów punkt widzenia, wyjaśnia z kolei przyjęta przez Williamsa pluralistyczna, antyrealistyczna ontologia moralna. W jej świetle moralny punkt widzenia to perspektywa zależna od partykularnego schematu gęstych pojęć moralnych, którego przyjęcie, a raczej przesiąknięcie nim, jest wynikiem socjalizacji w konkretnej kulturze i udanej transmisji pewnego zestawu dyspozycji, w tym zwłaszcza dyspozycji o charakterze emocjonalnym. Ten schemat warunkuje sposób, w jaki konkretny podmiot moralny postrzega, odczuwa czy interpretuje ludzkie działanie. Przykładowo, jeśli wśród pojęć moralnych mojej kultury pojawia się pojęcie odwagi i rzeczywiście „żyję pojęciami” mojej kultury – jak pisał A.W. Moore: jestem w nie zaangażowany (Moore, A., 2006, s. 137–138) – to określone działania, które są wyrazem uległości wobec strachu, będę rozumiał jako akty tchórzostwa i będą mi się one jawić w negatywnej aurze emocjonalnej, będę reagował na nie takimi emocjami, jak awersja czy pogarda. W ten sposób emocje będą wspomagały rozpoznawanie takich działań i motywowały zgodnie z oczekiwaniami wpisanymi w ten kod kulturowy. Jeśli ocenię kogoś jako tchórze, to dokonam ekspresji swoich uczuć i poglądów, zarazem będzie to jednak opis czegoś w świecie, nie opis obiektywny, ale opis z lokalnej perspektywy mojego moralnego punktu widzenia.

Williams argumentuje, że w tym kontekście ważna okazuje się arystotelesowska idea wychowania moralnego. Jeśli moralny punkt widzenia łączy się z posiadaniem pewnych dyspozycji emocjonalnych, to z perspektywy troski o moralności istotne staje się odpowiednie kształcenie tych dyspozycji, dążenie, abyśmy byli zdolni do odczuwania emocji adekwatnych do danej sytuacji praktycznej. To, jakie miałyby to być emocje w konkretnej sytuacji, podkreśla brytyjski filozof, jest uwarunkowane społecznie i zależy od kodu kulturowego konkretnej ludzkiej wspólnoty (Williams, 1973/1999, s. 225).

W jaki sposób powyższe analizy uderzają w filozofię moralności oraz teorie etyczne i mogą być potraktowane jako argument przeciwko nim? Pokazują one, że istotne elementy naszego funkcjonowania moralnego, język moralny, którego używamy, doświadczenie moralne, które jest naszym udziałem, formułowane przez nas sądy

moralne czy motywacja do działania mogą być opisane i wyjaśnione w dużej mierze dopiero dzięki odniesieniu do struktury dyspozycja–emocja–moralny punkt widzenia (Williams, 1973/1999, s. 214–217, 221–222; Goldie, 2009, s. 94–109). A więc w sposób, który wykracza poza racjonalne kategorie filozofii moralności i teorii etycznych. Można by jednak oponować, że zachodzi tutaj pomieszczenie poziomów refleksji, ponieważ czym innym jest oparte na empirii wyjaśnianie ludzkiego funkcjonowania moralnego, a czym innym uzasadnianie sądów moralnych, które odbywa się w porządku normatywnie rozumianych racji.

Odpowiedź brytyjskiego filozofa byłaby następująca. Zarzut ten byłby w mocy jedynie przy założeniu, że dobro moralne musi być w pełni racjonalizowalne, co oznaczałoby, że działanie ma wartość moralną tylko wtedy, gdy rozumowo wyprowadzone racje praktyczne uzasadniają jego wybór. Gdy odrzucimy to założenie, możemy dostrzec, że granica między opisowo-eksplanacyjnym a normatywnym punktem widzenia nie jest wyraźna. Wyjaśnienie kluczowych momentów naszych praktyk moralnych odwołujące się do pojęcia dyspozycji emocjonalnej jest zgodne z naszym doświadczeniem moralnym, które podpowiada, że w wielu sytuacjach nie oczekujemy od siebie nawzajem traktowania, które opiera się na dyskursywnie rozumianych racjach działania. Jak pisze Williams, często oczekujemy tylko i aż ludzkiego gestu i właśnie taki gest traktujemy jako moralnie wartościowy. Ludzkiego gestu, czyli działania, którego główną racją jest uczucie świadczące o tym, że jesteśmy dla kogoś ważni, co znaczy, że troska, której przedmiotem jest nasze dobro, należy do emocjonalnych dyspozycji tej osoby. Działania, które przebiega spontanicznie i bez racjonalnego namysłu. Williams obrazuje tę myśl wymownym przykładem: wyobraźmy sobie męża, który dostrzeżga, że jego żona może utonąć, a jednocześnie spostrzeżga inną, obcą sobie osobę, które znajduje się w podobnej sytuacji. Mąż jest świadomy, że wystarczy mu sił tylko na uratowanie jednej osoby. W tej sytuacji zrozumiałym, oczekiwanym ludzkim gestem będzie rzucenie się na ratunek żonie, o ile nie zachodzą dodatkowe uwarunkowania, np. mąż kobiety nie jest ratownikiem odpowiadającym za życie wszystkich w danym akwenu. „Rzucenie się” to właśnie działanie spontaniczne, kierowane uczuciem i pozbawione

racjonalnego namysłu. Można tylko podejrzewać, nieco złośliwie sugeruje Williams, co czułaby żona mężczyzny, gdyby po szczęśliwym dla niej finale całej historii usłyszała, że mężczyzna traktował to jako swój moralny obowiązek, za którym z perspektywy tej czy innej teorii etycznej miał prawo się opowiedzieć, mimo że podobny obowiązek spoczywał na nim względem drugiego tonącego. Wymóg, aby w przypadku działań, które są w pełni zrozumiałe na poziomie emocji moralnych, dopominać się o racjonalne uzasadnienie, to dla brytyjskiego filozofa wymaganie „o jedną myśl za dużo” (Williams, 1973/1999, s. 227–228; Williams, 1981, s. 17–18)<sup>10</sup>. Przygodne uwarunkowanie takich działań nie stoi w sprzeczności z ich moralną wartością, ponieważ:

Żadna ludzka cecha, którą do jakiegoś stopnia moralnie cenimy, nie przestaje być cechą empiryczną, podległą przygodnym uwarunkowaniom, historii życia psychicznego i różnicom indywidualnym, niezależnie, czy mamy na myśli wrażliwość, wytrwałość, wyobraźnię, inteligencję, zdrowy rozsądek, życzliwość czy siłę woli. (Williams, 1973/1999, s. 228)

Argument z emocji moralnych pokazuje zatem, że z racji swoich racjonalistycznych założeń filozofia moralności i teorie etyczne wyrzucają poza nawias moralności znaczną część naszego moralnego funkcjonowania, które powiązane jest z emocjami. Argument ten oparty jest na trzech wcześniejszych rozstrzygnięciach. Obraz roli emocji w życiu moralnym jest następstwem tezy antropologicznego kontyngentyzmu i opartej na niej ontologii moralnej (ZPW<sub>2</sub> & 3), podczas gdy wynikający z tego obrazu sprzeciw wobec wykluczania z terenu moralności racji praktycznych o podłożu emocjonalnym łączy się z humanistyczną i pluralistyczną wizją filozofii, która przekracza radykalny racjonalizm filozofii moralności (ZPW<sub>4</sub> & 5).

<sup>10</sup> Przykład ten bezpośrednio odnosi się do problemu partykularnych racji moralnych, ale bardzo dobrze obrazuje także zagadnienie moralnych funkcji emocji. O tej pierwszej kwestii piszę w kolejnym punkcie.

### 2.2.3. Integralność osoby

Trzeci argument dotyczy moralnej roli tożsamości jednostki. W ocenie Williamsa teorie etyczne błędnie interpretują i dyskredytują mające swoje źródło w tożsamości jednostki oraz w jej relacjach z innymi ludźmi partykularne racje działania, ponieważ przyjmują prymat trzecioosobowego, bezstronnego punktu widzenia i przypisują rozstrzygający charakter wyprowadzonym z niego racjom. W ten sposób teorie etyczne stają się zagrożeniem dla naszej integralności osobowej. Działanie zgodnie z ich wskazówkami prowadzi do jej poświęcania, a w rezultacie do podwójnej alienacji, wyobcowania w stosunku do samego siebie oraz wobec relacji z najbliższymi (Jenkins, 2006, s. 34–40, 65–66). W obronie integralności osobowej Williams, po pierwsze, uderza w twierdzenie, że teoretycznie wypracowane i niepowiązane z naszą tożsamością racje działania mogą w ogóle istnieć, co osłabia autorytet wymogów formułowanych przez teorię, po drugie zaś, stara się pokazać, jak istotne w naszym życiu są racje działania pochodzące z partykularnych źródeł.

W ramach pierwszego kroku Williams proponuje odróżnienie dwóch interpretacji pojęcia racji. Pierwszą nazywa internalizmem i twierdzi, że według tej interpretacji podmiot dysponuje racją za podjęciem określonego działania, jeśli zachodzi istotny związek między jego subiektywnym zestawem motywacyjnym a samym działaniem. Z kolei według drugiej interpretacji, przez Williamsa określanej jako eksternalizm, powyższy związek nie jest konieczny. Oznacza to, że możemy twierdzić, że dany podmiot dysponuje pewną racją za podjęciem działania nawet w sytuacji, gdy „nie rezonuje” ona w jego subiektywnych motywach. Jak zauważa Williams, internalizm to teza typu hume’owskiego, która prowadzi do uznania subiektywnych motywów za jedyne przyczyny działań, podczas gdy eksternalizm będzie charakterystyczny dla punktu widzenia właściwego teorii etycznym, z konieczności zakładającego, że istnieją racje działania o obiektywnym statusie, nawet jeśli nie są one internalizowane przez podmiot (Williams, 2019, s. 231–232).

Williams jest świadomy, że w stosunku do tak radykalnie subiektywistycznej tezy łatwo o nieporozumienia. Dlatego precyzuje ją,



wskazując na kilka istotnych własności naszego systemu motywacyjnego, które są istotne z perspektywy wiarygodności tezy internalizmu i mogą być w nią wpisane w łatwy sposób. Zaczyna od zwrócenia uwagi, że subiektywny nie znaczy irracjonalny. Racjonalność odgrywa dużą rolę w kształtowaniu naszych motywacji już choćby w tym sensie, że jeśli są oparte na fałszywych przekonaniach, to dzięki racjonalnemu myśleniu możemy odrzucić te przekonania i w ten sposób skorygować lub zmienić nasze motywacje. Brytyjski filozof pokazuje to na następującym przykładzie. Wyobraźmy sobie, że pewien człowiek ma ochotę napić się określonego trunku: możemy powiedzieć, że jego subiektywny zestaw motywacyjny dostarcza mu rację, aby to zrobić, gdy nadarzy się okazja, lecz jeśli ten człowiek odkryje, że w proponowanej mu butelce zamiast trunku znajduje się trucizna, to skoryguje wcześniej posiadaną rację i powstrzyma się od napicia się. Aktywność poznawcza nie jest jedynym rodzajem wpływu na subiektywne motywacje. Mogą być one poddane modyfikacji także na inne sposoby, np. dzięki empatii, wyobraźni czy rozwojowi dyspozycji moralnych, co oznacza, że nie można ich rozumieć jako statycznych, niezmiennych i danych raz na zawsze. Co więcej, moje subiektywne motywacje mogą ulec zmianie również pod wpływem refleksji. Jeśli uświadomię sobie, że realizacja mojego konkretnego pragnienia spowoduje krzywdę innej osoby, to dzięki refleksji, odrywając się od swoich pragnień i próbując spojrzeć na sytuację z nieco szerszej perspektywy, często będę w stanie swoje pragnienie znacząco osłabić, wygasić lub nadać mu bardziej stosowną formę. Williams z powyższych powodów uznaje, że internalizm nie jest tezą promującą etyczny irracjonalizm (Williams, 2019, 231–237).

W interpretacji Williamsa eksternalizm to z kolei teza, że racje działania należy rozumieć w duchu racjonalistycznym, jako owoc rozumowania, który nie musi być związany z moim subiektywnym zestawem motywacji. Jak miałyby to wyglądać? Możemy np. wyobrazić sobie młodego człowieka, którego kraj został zaatakowany i który namyśla się nad patriotyczną regułą „jeśli zaatakowano twój kraj, powinienes zaciągnąć się do wojska”, a dzięki temu nabywa nowe motywacje, skłaniające go do postępowania w zgodzie z tą maksymą. Według Williamsa możliwe są dwa rozumienia tezy eksternalizmu.

W świetle pierwszego, podejmując refleksję nad działaniem, uświadamiam sobie, że powinienem wziąć pod uwagę określone racje, których wcześniej nie uznawałem. Ale takie rozumienie nic nie dodaje do tezy internalizmu. Autor *Moral Luck* zauważa bowiem, że odkrycie racji działania w ramach rozumowania praktycznego jest odkryciem mojej racji, tj. racji dla kogoś, kto ma już pewien zestaw motywacji. Będzie to zatem racja, która łączy się z jakimś jego elementem. Według drugiego rozumienia teza eksternalizmu oznaczałaby, że dzięki poprawnie przeprowadzonemu rozumowaniu podmiot może zdobyć motywację, której wcześniej nie miał. Ponieważ owocem rozumowania będzie pewne przekonanie, musi istnieć silny związek między nabywaniem przekonań i motywacji do postępowania zgodnie z nimi. Połączenie to miałoby wyglądać tak, że podmiot nabywający nowe przekonanie (np. „tak, powinienem zaciągnąć się do wojska, skoro nieprzyjaciel zaatakował mój kraj”), ale nieposiadający żadnej motywacji do wcielenia go w życie jest podmiotem irracjonalnym (Williams, 2019, s. 237–240). Williams widzi tu sprzeczność:

Jest bardzo prawdopodobne, iż wszystkie twierdzenia na temat racji zewnętrznych są fałszywe. A to z tego względu, że *ex hypothesi* nie istnieje w podmiocie żadna motywacja, na której podstawie dokonywałby on namysłu, by nabyć tę nową motywację. Biorąc pod uwagę zarówno wcześniej istniejące motywacje podmiotu, jak i tę nową, do uznania, że twierdzenia na temat racji zewnętrznych są prawdziwe [...], potrzebne jest, by do tej nowej motywacji można by dojść w pewien racjonalny sposób, zakładając wcześniejsze motywacje. Jednocześnie nie wolno jej mieć z wcześniejszą motywacją żadnego takiego racjonalnego związku [...], ponieważ w takim wypadku to przede wszystkim twierdzenie na temat racji wewnętrznej byłoby prawdziwe. Nie widzę żadnej racji, by zakładać, że te warunki mogłyby zostać spełnione. (Williams, 2019, s. 240)

Chodzi więc o to, że według brytyjskiego filozofa eksternalizm wymaga spełnienia warunków, które nie mogą być jednocześnie spełnione. Nowa racja działania miałaby nie mieć związku z subiektywnym zestawem motywacji podmiotu, zarazem miałaby być

jednak w jakiś sposób z nim złączona dzięki rozumowaniu, a więc spełnienie drugiego warunku wymaga uchylecia pierwszego. Eksternalizm jest więc albo zamaskowaną wersją internalizmu, albo jest niespójny.

Co więcej, słabość tezy eksternalizmu dodatkowo podkreśla fakt, że jest to stanowisko ułomne eksplanacyjnie, ponieważ jeśli racja działania ma zewnętrzną naturę w stosunku do całego systemu motywacji podmiotu, to nie może ona wyjaśniać jego działania. To internalizm wydaje się tutaj bardziej wiarygodny (Williams, 1995/1998, s. 39). Jest on także zgodny z bliską Williamsowi ideą, że moralne funkcjonowanie jest zależne od posiadania przez podmiot odpowiedniego zestawu dyspozycji, które powodują, że jest on zdolny do kierowania się empatią i potrzebami innych osób, co trudno byłoby uznać za skutek racjonalnego rozumowania.

Konsekwencją uznania tezy eksternalizmu, która jest wbudowana w założenia teorii etycznych, jest sprzeczny z doświadczeniem moralnym obraz moralności i wymagań, jakie może ona stawiać. Teoria etyczna programowo abstrahuje od partykularnych, empirycznych cech podmiotów moralnych. Z przyjętego w ramach teorii bezstronnego punktu widzenia cechy konkretnego podmiotu nie mają większego znaczenia, o ile nie reprezentują one uniwersalnych, moralnie relewantnych cech, nie mogą też być źródłem racji działania, chyba że zostanie to usankcjonowane przez teorię. Dlatego teorie etyczne rozmiągają się z moralną praktyką. W rzeczywistości to właśnie moje konkretne, empiryczne cechy są bowiem zarazem cechami organizującymi i motywującymi moje działanie (Williams, 1981, s. 4–5).

Owe empiryczne cechy konstytuują podstawowe uwarunkowania moralnego funkcjonowania. Należą do nich, jak zauważa Williams, trzy kluczowe wymiary moralnej podmiotowości: indywidualna tożsamość, specjalna więź łącząca nas z własnym działaniem oraz niezastępowalność w relacjach. Według brytyjskiego autora teorii etyczne mają trudności z adekwatnym ujęciem każdego z nich.

Jak pisałem w poprzednim rozdziale, indywidualna tożsamość podmiotu polega po części na posiadaniu charakteru, a więc zbioru kognitywno-emocjonalno-behawioralnych dyspozycji, które w interesującym nas tutaj kontekście przejawiają się tym, że możemy

scharakteryzować konkretny podmiot jako żywiący partykularny zestaw przekonań i pragnień, które wpływają na jego projekty (plany życiowe). Według tezy internalizmu są one źródłem motywacji moralnej, ale są także czymś więcej. Williams twierdzi, że niektóre z nich mają kategorię statusu, co oznacza, że są determinantami jakiegokolwiek egzystencjalnego zaangażowania i doświadczenia sensu życia. Podmiot będzie odczuwał swoisty, wewnętrzny przymus ich spełnienia, dyktowany poczuciem, że bez tego nie będzie sobą, a trudności w ich realizacji mogą mieć dla niego dramatyczne konsekwencje. Mogą prowadzić do kryzysu egzystencjalnego, depresji czy utraty sensu życia. Trudności te mogą polegać na tym, że pewne obiektywne względy uniemożliwiają realizację projektów, a podmiot nie ma podstaw, aby żywić nadzieję, że coś się zmieni w przyszłości lub że będzie mógł zastąpić je równie istotnym z subiektywnej perspektywy przedsięwzięciem (Williams, 1981, s. 10–14).

Pomiędzy mną samym a najważniejszymi z moich projektów zachodzi szczególny związek. Rzadko kiedy moje projekty obejmują jedynie stany rzeczy, nie jest tak, że jeśli ktokolwiek je zrealizuje, to będzie to równoznaczne ze spełnieniem moich pragnień. W głębszym sensie są to moje własne projekty. Według brytyjskiego filozofa realizacja moich pragnień obejmuje więc nie tylko to, że pewien upragniony przeze mnie scenariusz zostaje zrealizowany, lecz także to, że dzieje się to, jeśli wolno tak powiedzieć, moimi własnymi rękami, że ja sam przyczyniam się do ich realizacji. Myśl tę można uogólnić. I powiedzieć, że specjalna relacja wiążąca mnie z moimi przedsięwzięciami wyraża się w idei moralnego sprawstwa, które jest ważnym elementem bycia moralnym podmiotem (Williams, 1981, s. 6, 9–10; Williams, 1985, s. 55–56).

Nasza podmiotowość polega także na tym, że w pewnym ważnym sensie nikogo nie można zastąpić inną osobą. Williams zauważa, że absurdem byłoby sądzić, że relacje pomiędzy ludźmi mogą być rozumiane tak, że nie ma większego znaczenia, kto w tej relacji uczestniczy. Fenomen przyjaźni jest bardzo wyraźnym tego przykładem. Jeśli łączą mnie z kimś więzy przyjaźni, to istotnym elementem konstytuującym tę relację jest wzajemne przeświadczenie o jej unikalnym charakterze, przyjaźnię się bowiem z tobą,

z człowiekiem o konkretnej tożsamości. Zastąpienie siebie inną osobą nie zmieni więc tylko jednego z członów tej relacji, lecz spowoduje, że będziemy mieć do czynienia z zupełnie inną relacją (Williams, 1981, s. 15–16).

Życie, w którym powyższe trzy wymiary podmiotowości są nieobecne, trudno uznać za życie prawdziwie ludzkie. Nasze projekty, dążenie do sprawstwa oraz bliskie relacje z innymi ludźmi w ocenie Williamsa będą więc niezwykle ważnym źródłem racji działania, których nie można ignorować bez wyrządzenia sobie samemu krzywdy. Z perspektywy teorii etycznej będą to jednak jedynie partykularne racje. Chociaż wydaje się, że każdy człowiek ma naturalne prawo do przypisywania priorytetu działaniom, które uznaje za egzystencjalnie ważne lub których celem jest dobro jego najbliższych, to z bezstronnego punktu widzenia rzecz prezentuje się inaczej.

O co tutaj dokładnie chodzi? W ramach paradygmatu filozofii moralności przyjmuje się, że wyprowadzone z przesłanek teorii racje działania mają obiektywny status i prymat wobec racji słabszych, takich, które nie znajdują teoretycznego uzasadnienia lub mają pozamoralny charakter. Nie ma zatem znaczenia, jak ważne są to racje z subiektywnego punktu widzenia. Jeśli zatem stoję w sytuacji wyboru między działaniem podyktowanym przez teorię i działaniem, które jest dla mnie subiektywnie ważne, a w pewnym sensie cały czas jestem w takiej sytuacji, ponieważ zawsze mógłbym poświęcić czas na pomoc potrzebującym czy w innej słusznej sprawie, to powinienem poświęcić subiektywne względy. W istocie powinienem więc zawsze poświęcać siebie. Dotyczy to nie tylko moich indywidualnych projektów i pragnień, lecz także bliskich mi osób, ponieważ z bezstronnego punktu widzenia moi bliscy i ich potrzeby nie są ważniejsi od innych osób i ich potrzeb. Jeśli stojąc w sytuacji wyboru, komu pomóc lub kogo uratować, wybieram swoich bliskich, to jestem stronniczy. Na końcu tej drogi, ostrzega Williams, znajdę się w sytuacji nie do pozazdroszczenia, ponieważ – kierując się wskazówkami teorii – przez swoje działanie nie będę w stanie w należyty sposób uhonorować bliskich osób i znaczenia moich własnych dążeń, co doprowadzi mnie do stanu alienacji, wobec bliskich i wobec siebie samego (Williams, 1981, s. 2–5, 13–14, 16–19).

A to, jak widzieliśmy, może mieć dramatyczne konsekwencje. Jeśli zatem teoria etyczna namawia mnie do kierowania swoim życiem tak, że mogę utracić wszelką motywację i sens życia, a zatem także motywację do działania zgodnie z wymogami moralnymi, to dlaczego miałbym zgodnie z nią postępować?

Bezstronna perspektywa teorii uniemożliwia mi adekwatne uchwycenie wagi tego, co w moim życiu szczególnie ważne. Ale w opinii Williamsa problem sięga nawet głębiej, ponieważ w pierwszej kolejności teorie etyczne nie mają nawet pojęciowych narzędzi, aby w przekonujący sposób to zrobić. Utylitaryzm (i inne teorie konsekwencjalistyczne) ma szczególne trudności w tym względzie. Ponieważ zgodnie z nimi ocenie moralnej podlegają skutki naszych działań, które są pewnymi stanami rzeczy, działanie konkretnej osoby ma moralne znaczenie tylko o tyle, o ile będzie ono z nimi kauzalnie powiązane. Oznacza to, że nie ma większego znaczenia, kto jest autorem działania. A w związku z tym tak długo, jak preferowany przez teorię stan rzeczy będzie mógł się ziścić, kwestia tego, czyje dokładnie działanie go wywoła, jest całkowicie drugorzędna (Williams, 1981, s. 4). Jednym z przykładów, za pomocą których Williams obrazuje ten problem, jest historia Jima:

Jim znalazł się na głównym placu małego, południowoamerykańskiego miasteczka. Przy murze widzi rząd dwudziestu związanych Indian, z których większość jest przerażona, a niektórzy się buntują. Na przeciwko nich stoi kilku uzbrojonych ludzi w mundurach. [...] kapitan, ich dowódca, po dłuższym przesłuchaniu Jima ustala, że ten znalazł się tam przez przypadek, będąc w trakcie botanicznej ekspedycji. Wyjaśnia, że jest to grupa przypadkowych mieszkańców, którzy mają być zabici po ostatnich protestach antyrządowych, aby przypomnieć innym potencjalnym protestującym, jakie są zalety pozostania w domu. Skoro jednak Jim jest szacownym gościem z innego kraju, kapitan będzie szczęśliwy, mogąc mu zaoferować przywilej zabicia jednego z Indian samemu. Jeśli Jim zaakceptuje propozycję, to celem uczczenia tej wyjątkowej sytuacji, wypuści pozostałych Indian. Oczywiście, jeśli Jim odmówi, nie będzie żadnej wyjątkowej sytuacji i ten tutaj Pedro zrobi to, co właśnie miał zrobić, gdy

Jim się pojawił, zabije ich wszystkich. [...] [Jim] zastanawia się, czy poradziłby sobie z bronią, czy mógłby poradzić sobie też z kapitanem, Pedro i resztą oddziału, ale w tej sytuacji jest raczej oczywiste, że nic takiego nie wchodzi w grę: jakakolwiek próba tego rodzaju spowoduje, że wszyscy Indianie i on sam zostaną zabici. Ludzie pod ścianą i inni wieśniacy rozumieją sytuację i rzecz jasna błagają go, aby przyjął propozycję. Co powinien zrobić? (Williams, Smart, 1973, s. 98–99)

W istocie utylitaryzm i inne teorie skupiające się na ocenie skutków działania będą rekomendować Jimowi, aby przystał na propozycję kapitana i zabił nieszczęsnego Indianina. Williams podkreśla, że celem przytoczenia tej historii nie jest rozstrzygnięcie dylematu Jima. Możemy przecież wyobrazić sobie, że ktoś odrzucający teorie konsekwencjalistyczne również przystanie na propozycję kapitana. Chodzi jednak o to, że z perspektywy tych teorii nie można zrozumieć, dlaczego w ogóle jest mowa o dylemacie, ponieważ rozwiązanie problemu jest oczywiste. Szczególna relacja łącząca Jima z działaniem, która sprowadza się tutaj do tego, że to właśnie Jim zabije człowieka i będzie ponosił ciężar tego wyboru, schodzi na dalszy plan (Williams, Smart, 1973, 99–100).

Mogłoby się wydawać, że teorie o proveniencji kantowskiej są w tym kontekście w lepszej sytuacji. Wszak ich punkt wyjścia uwzględnia – jak się wydaje – najważniejsze kontury ludzkiej podmiotowości moralnej, a mianowicie dążenie do bycia sprawcą, odrębność i autonomię wobec innych osób oraz racjonalne myślenie. W ocenie Williama są to jednak zbyt ubogie zasoby. Teorie nawiązujące do Kanta przyjmują bowiem bardzo schematyczną koncepcję podmiotu moralnego, w świetle której podmiot jest jedynie autonomicznym oraz racjonalnym sprawcą i na tej podstawie konstruuje kategoryczne wymogi moralne. Uznają za moralnie irrelewantne inne, empiryczne cechy podmiotów. Dlatego też w kantowskim repertuarze również brakuje narzędzi, za pomocą których można by oddać znaczenie, jakie w realnym życiu ludzkich osób odgrywają pochodzące z wyróżnionych przez brytyjskiego filozofa źródeł partykularne racje działania (Williams, 1981, s. 4–5, 12–17).

Konkluzja Williama jest tutaj następująca:

Życie musi mieć treść, jeśli cokolwiek ma mieć sens, włączając w to przywiązanie do bezstronnego systemu reguł. Lecz jeśli życie ma jakąś treść, to nie może bezstronnemu systemowi reguł nadać najwyższego znaczenia i roszczenia tego systemu w stosunku do niego pozostaną do pewnego stopnia niezabezpieczone. (Williams, 1981, s. 18)

Argument z integralności osoby ma swoje źródło w tezie antropologicznego kontyngentyzmu (ZPW<sub>3</sub>), a także w humanistycznej/postanalitycznej koncepcji filozofii (ZPW<sub>5</sub>).

#### 2.2.4. Granice obowiązku moralnego

Kolejny argument jest wymierzony w wyróżnione przez filozofię moralności pojęcie obowiązku moralnego. Pojęcie to odnosi się do wyznaczonej przez teorię etyczną i wyprowadzonej z jej przesłanek powinności moralnej, której przypisuje się szczególne znaczenie jako źródłu racji praktycznych. Dlaczego miałyby to być szczególne źródło racji praktycznych? Dlatego, że na gruncie teorii etycznej obowiązek moralny jest bezstronnie i racjonalnie uzasadniony, a przez to zyskuje priorytetowy, kategoriowy charakter w kontraście do bardziej partykularnych racji działania. Z tego też powodu to, co w świetle teorii jest obowiązkiem moralnym, jest też granicą racjonalnego namysłu nad działaniem i samej sfery moralności (Williams, 1985, s. 178).

Zdaniem Williama takie rozumienie obowiązku moralnego znacznie wykracza poza sens, który przypisujemy tej kategorii w spontanicznej praktyce moralnej (Williams, 1985, s. 174). W związku z tym nie można, wbrew wyznaczonemu przez założenia teorii etycznych kierunkowi myślenia, skompresować wymogów moralnych do formy systemu obowiązków. Pierwszą racją, która za tym przemawia, jest fakt, że pojęcie obowiązku nie przystaje do działań heroiczych, wielkodusznych i moralnie neutralnych. Eksplikując uwagę Williama, należy powiedzieć, że działanie heroiczne, np. poświęcenie własnego życia, aby uratować cudze



życie, niejako z definicji wykracza poza wymagania, które można potraktować jako obowiązek moralny. Zwolennik teorii etycznej mógłby się upierać, że krytyczna refleksja dowiedzie, że działanie heroiczne tak naprawdę jest formą obowiązku moralnego. Byłoby to jednak trudne do zaakceptowania bez odarcia czynów heroicznych z ich rangi, ponieważ z definicji obowiązek moralny dotyczy każdego normalnego podmiotu moralnego i powinien obejmować takie działania, które są w jego zasięgu, a do istoty czynów heroicznych należy coś przeciwnego – to, że tylko nieliczne jednostki są w stanie się ich podjąć. Bohaterstwa nie da się nakazać. Alternatywnie, można by sugerować, że czyny heroiczne lokują się poza sferą działań moralnych, a więc są moralnie obojętne, ale takie rozwiązanie wydaje się dalece niewygodne, ponieważ przeczy silnej intuicji, która podpowiada, że czyny bohaterskie są moralnie wartościowe. Podobne problemy sprawiają działania wielkoduszne i neutralne. Jeśli przyjąłibyśmy, że na każdym z nas spoczywa obowiązek wspomagania biednych, powiedzmy, że w formie przekazania dziesięciu procent dochodów na cele charytatywne, to i tak moglibyśmy inaczej ocenić dwie osoby, które go realizują, jeśli jedna z nich przekazuje dokładnie tyle, a druga, zasługując na miano osoby wielkodusznej, znacznie więcej, w ten sposób znacząco obniżając swój własny komfort życiowy, mimo że nikt tego od niej nie wymaga (Williams, 1985, s. 178–179). Działania neutralne są równie kłopotliwe dla pojęcia obowiązku. Jeśli przyjmiemy, że ciąży na mnie niesprecyzowane zobowiązanie moralne w rodzaju troski o dobrostan zwierząt, to pomijając czas potrzebny na realizację innych obowiązków i moich podstawowych potrzeb, jeśli mogę coś uczynić na rzecz tego zobowiązania, to zgodnie z regułą „powinność zakłada możliwość” powinienem to zrobić. Można z tego wysnuć trudny do przyjęcia wniosek, że nigdy nie powinniśmy przeznaczać czasu na działania pozbawione moralnego znaczenia (Williams, 1985, s. 181–182)

Williams twierdzi, że teorie etyczne, w których pojęcie obowiązku moralnego ma wyróżniony status, zmuszają nas do przyjęcia dwóch kontrowersyjnych twierdzeń dotyczących praktycznych rozumowań. Pierwsze z nich określa zasadą „tylko obowiązek może przeważać nad obowiązkiem”. Skoro bowiem obowiązek moralny

ma wyróżniony status wśród możliwych racji działania, to nie może być uchylony przez inne racje o niższym statusie, co oznacza, że w świetle teorii jedynie inny obowiązek moralny może być z nim konfrontowany w ramach praktycznego rozumowania. Druga zasada to zasada „obowiązek w punkcie wyjścia, obowiązek w punkcie dojścia”. Ponieważ tylko obowiązki dostarczają nam racjonalnie uzasadnionych racji działania, rozumowanie praktyczne powinno rozpoczynać się od wyprowadzonego z założeń teorii ogólnego obowiązku i prowadzić do jego uszczegółowienia ze względu na partykularny kontekst działania (Williams, 1985, s. 180–181).

W ocenie brytyjskiego filozofa obie zasady prowadzą do błędnej interpretacji rozumowań praktycznych. Nie jest prawdą, twierdzi autor *Philosophy as a Humanistic Discipline*, że w refleksji praktycznej jedynie obowiązek może przeważać nad innym obowiązkiem, jest on tylko jednym z czynników, które bierzemy pod uwagę, co więcej, łatwo jest podać przykład sytuacji, w której zostaje on uchylony przez inną rację praktyczną. Proponuje, aby zastanowić się nad jakąś sytuacją, w której obiecałem przyjacielowi, że się z nim spotkam. Dobrowolna obietnica jest paradygmatycznym przypadkiem obowiązku moralnego i dlatego zgodnie z założeniami filozofii moralności należałoby uznać, że niedotrzymanie jej obarcza mnie moralną winą. Powód niedotrzymania obietnicy mógł jednak nie być błahy. Wyobraźmy sobie, że nie mogłem spotkać się z przyjacielem z powodu powiązanego z moim życiowym projektem ważnego wydarzenia, o którym dowiedziałem się w ostatniej chwili, że będzie ono mieć miejsce w czasie obiecanego spotkania. Z perspektywy pojęcia obowiązku należałoby przyjąć, że w imię własnych pragnień nie powinienem złamać obietnicy. W takiej sytuacji wydaje się jednak, że rozsądnie jest uznać, że należy wykorzystać sprzyjającą okazję, a gdyby w następstwie takiego wyboru przyjaciel obwinił mnie za niedotrzymanie słowa, mógłbym się zastanawiać, ironicznie dodaje Williams, „jakiego pokroju mam przyjaciół” (Williams, 1985, s. 180). Nie jest więc prawdą, że obowiązek nie może zostać uchylony przez racje o „słabszym” statusie.

Nie jest też prawdą, twierdzi Williams, że mamy powody akceptować zasadę „obowiązek w punkcie wyjścia, obowiązek w punkcie dojścia” i przyjmować, że spoczywające na nas w partykularnych

sytuacjach wymogi moralne są konsekwencją ogólnych obowiązków wyprowadzonych z przesłanek teorii. Obrazuje to przywoływana już historia męża, który wybiera uratowanie tonącej żony, a nie obcego sobie człowieka. Gdy w ułamku sekundy mąż kobiety podejmuje decyzję o wykorzystaniu swoich sił, aby uratować bliską mu osobę, nie będzie musiał przywoływać pojęcia obowiązku, co więcej, nie powinien tego robić i w istocie jest ono zbędne w jego przypadku (Williams, 1981, s. 15–18). Brytyjski filozof przywołuje także inny, intrygujący obraz. Sugeruje, abyśmy zastanowili się nad sytuacją, w której w trakcie narady nad tym, jak pokonać politycznych czy biznesowych przeciwników, członek pewnej organizacji wypowiada słowa „oczywiście, że moglibyśmy ich zabić, ale taką możliwość powinniśmy odrzucić na samym początku” (Williams, 1985, s. 185). Można powiedzieć, że ten człowiek po prostu powołał się na negatywny obowiązek (zakaz) odbierania życia innym ludziom. Ale – jak powiada Williams – przy tym człowieku trudno byłoby się czuć swobodnie, ponieważ w pierwszej kolejności oczekujemy, że nikomu w naszym otoczeniu taki pomysł nie przyjdzie do głowy. Od innych oczekujemy nie tyle świadomości negatywnych obowiązków, co „deliberatywnej ciszy” wokół takich działań. Ciszy, która jest wyrazem, jeśli można tak powiedzieć, będącej wynikiem odpowiednio ukształtowanych dyspozycji moralnych „trwałej ślepoty” na niektóre możliwe działania. Jeszcze jednym przykładem podważającym omawianą zasadę jest namysł praktyczny nad prawami pozytywnymi. Williams twierdzi, że o ile prawa negatywne, czyli np. powstrzymanie się państwa przed ingerencją w wolności obywatelskie, rzeczywiście dają się zinterpretować w tym kluczu (jeśli państwo nie powinno ingerować w romantyczne relacje swoich obywateli, to nie powinno też ingerować w dokonany przez Jana Kowalskiego wybór partnerki), to w przypadku pozytywnych praw „do” tak nie jest (Williams, 1985, 185–186). Nie istnieje proste przejście od np. pozytywnego prawa do edukacji do jakiegoś konkretnego zobowiązania państwa w tej materii.

Kolejnym zjawiskiem, które wskazuje na ograniczenia pojęcia obowiązku moralnego, są dylematy moralne, które z perspektywy założeń teorii etycznych zasadniczo nie powinny mieć miejsca. Poprzez dylemat moralny należy rozumieć skomplikowaną sytu-

ację wyboru działania: gdy podmiot jest zobligowany do podjęcia dwóch działań, które wykluczają się w ten sposób, że wybór jednego wyklucza realizację drugiego, i na odwrót, a skrajnym przypadkiem byłaby sytuacja, w której rozeznajemy zarówno powinność, jak i zakaz wykonania jednej i tej samej czynności. Dlaczego teoria miałaby wykluczać takie zjawiska? Ponieważ twierdzenia teorii powinny respektować kryterium spójności logicznej, a to *ex definitione* wyklucza, że ich następstwa wygenerują wykluczające się racje działania. Niemniej, Williams twierdzi, że sytuacje dylematów rzeczywiście mają miejsce w realiach życia moralnego. Wynikają one z winy samego podmiotu, konsekwencji działań innych osób czy z przygodnych wydarzeń, a świadectwem ich realności są moralne konsekwencje, które odczuwamy na skutek niepodjęcia się realizacji jednego z wchodzących w kolizję obowiązków. Przede wszystkim chodzi tutaj o doświadczenie żalu. Jeśli jestem świadomy, że wybór jednego z obowiązków kosztem drugiego jest tożsamy z dopuszczeniem zła, to sytuacja ta prawdopodobnie wzbudzi we mnie poczucie moralnego dyskomfortu, pojawi się doświadczenie żalu i zapewne także dążenie do jakiejś formy zadośćuczynienia pokrzywdzonym. Teoria etyczna wyklucza realność takich konfliktów, aby ocalić własną spójność. Ale ceną takiego rozstrzygnięcia jest kolejna forma deformacji doświadczenia moralnego, ponieważ jeśli zakładamy, że dylematy nie mają realnej natury i są doświadczane jedynie w subiektywny sposób (np. przez osoby o niskich kompetencjach moralnych), to musimy uznać, że pojawiający się *post factum* żal ma pozamoralną lub irracjonalną naturę i nie jest adekwatną racją uzasadniającą działanie reparacyjne (Williams, 1973/1999, s. 166–186; Chyrowicz, 2008, s. 193–240). Jeśli posługujemy się nieobciążonym teoretycznie rozumieniem pojęcia obowiązku moralnego, jest dla nas oczywiste, twierdzi Williams, że obowiązki mogą wchodzić w kolizję (Williams, 1985, s. 176).

Próby wtłoczenia racjonalności praktycznej w ramy teorii i pojęcia obowiązku moralnego natrafiają na rozmaite trudności. Zdaniem brytyjskiego filozofa jest to konsekwencją tego, że zwolennicy filozofii moralności, ulegając pokusie moralizatorstwa, dążą do ochrony zasad moralnych poprzez zapewnienie wspartym

teoretycznie racjom działania odpowiednio wysokiej wagi i deliberywnego priorytetu. W rzeczywistości nie można jednak tego wymusić. Różne ludzkie społeczności, a nawet jednostki w ramach tej samej grupy przypisują priorytet i wysoką rangę odmiennym względom praktycznym, a w konkretnych sytuacjach problemowych zawsze pojawia się przestrzeń do namysłu, jakie koszty wynikają z uznania moralnych racji za ważniejsze od innych i *vice versa*. Ostatecznie bowiem:

Można uznać, że z moralnego punktu widzenia względy moralne mają wysoki priorytet. Jeśli tak jest, oznacza to, że ktoś żyjący w ramach moralności przyznaje tym względom wysoki priorytet. Ale w ten sposób nie określono jeszcze, jakiego rodzaju priorytet. Jednym z podstawowych faktów dotyczących deliberywnego priorytetu jest to, że może się on odnosić do względów różnego typu. To samo jest prawdą o wadze [jakiegoś typu racji]. W pewnym sensie są różne rodzaje tego, co ważne, naturalnie przychodzi nam mówić, że niektóre rzeczy są moralnie ważne, inne są estetycznie ważne itd. Ale na końcu musimy sobie odpowiedzieć, czy to w konkretnej sytuacji czy też bardziej ogólnie, czy jeden rodzaj ważności jest ważniejszy od drugiego. [...] Życie zgodne z moralnością samo w sobie jest ważne, ale zarazem może nam pozwolić dostrzec, że inne sprawy poza nim samym też są ważne. Zawiera ono w sobie motywacje, które w istocie służą tym sprawom i jednocześnie z wewnątrz takiego życia mogą być postrzegane jako część tego, co czyni życie wartym przeżycia. (Williams, 1985, s. 183–184)

Argument atakujący preferowane na gruncie teoretycznym pojęcie obowiązku moralnego ma swoje źródło w przyjętej przez Williamsa tezie pluralizmu metodologicznego (ZPW<sub>4</sub>) oraz w humanistycznej (postanalizycznej) koncepcji filozofii (ZPW<sub>5</sub>). Argument ten prowadzi do wniosku, że racje moralne nie dają się dopasować do wypracowanych teoretycznie kategorii w prosty sposób. Oznacza to, że racjonalność praktyczna nie może być wpisana w model teoretyczny; w istocie, przyjęcie, że istnieją różne formy racjonalności, pozwala nam lepiej zinterpretować odmienne obszary naszych aktywności.

### 2.2.5. Traf moralny

Ostatni argument przeciwko idei teorii etycznej dotyczy zjawiska trafu moralnego. Jest on jednak stosunkowo trudny do wyeksplikowania, ponieważ nawet jeśli Williamsowi przypisuje się autorstwo samego terminu traf moralny, a współczesna dyskusja nad tym fenomenem jest pochodną dwóch artykułów o tytule „Traf moralny”, z których jeden jest jego autorstwa, a drugi został napisany przez Nagela (Williams, 1981, s. 20–39; Nagel, 1979, s. 24–38), to treść artykułu Williamsa tylko pośrednio odnosi się do zagadnień, które są w centrum zainteresowania tej dyskusji<sup>11</sup>. Jak w wielu innych wypadkach tekst Williamsa jest gęsty, dywagacyjny i trudny do jednoznacznej interpretacji. W jednym z komentarzy znajdujemy sugestię, że można go interpretować na sześć różnych sposobów (Lang, 2019, s. 130), a sam Williams w o kilka lat późniejszym uzupełnieniu „Traf moralny: postscriptum” (Williams, 1995/1998, s. 241–247) przyznaje, że jego tekst powodował konfuzję odbiorców, ponieważ poruszał kilka tematów jednocześnie. Rozpocznię omawianie argumentu od przywołania uwag Nagela, które w nieco bardziej klarowny sposób wprowadzają w problematykę trafu moralnego.

Nagel analizuje traf moralny w kontekście dwóch fundamentalnych założeń praktyki formułowania ocen moralnych, jakimi są założenie podmiotowości, w świetle którego ocena moralna dotyczy autora działania, oraz założenie kontroli, według którego odnosi się ona do tych aspektów działania, które podlegają jego kontroli i czyni je przedmiotem moralnej odpowiedzialności, winy lub zasługi. Bez tych założeń ocena moralna wydaje się nie na miejscu.

<sup>11</sup> Wojciech Lewandowski (Lewandowski, 2019, s. 141–168) odróżnia problematykę ewaluacyjnego i egzystencjalnego trafu moralnego, które biorą swój początek, odpowiednio, z tekstów Nagela i Williamsa. Twierdzi zarazem, w duchu uwag Nagela, że argumentacja Williamsa jest wadliwa, jeśli bowiem projekty życiowe podlegają trafowi, to i tak można je poddawać „stabilnej” ocenie moralnej, analizując, do jakiego stopnia uwzględniają wymogi moralne. Autor traktuje argumentację Williamsa w izolacji od szerszego zagadnienia krytyki teorii etycznej oraz teoretycznego modelu namysłu moralnego i z tego powodu, jak sądzę, pomija to, że argumentacja Williamsa implikuje podatność naszych praktyk ewaluacyjnych na traf, o czym staram się pisać poniżej.

Widać to wyraźnie, gdy przyjrzymy się różnym formom pseudo-działania, a więc sytuacjom nieumyślnych lub odruchowych porużeń ciała, nacisku praw natury czy braku świadomości otoczenia (Nagel, 1979, s. 25). Zasada podmiotowości i zasada kontroli rodzą ważne następstwo, które Nagel zakłada, ale którego nie eksplikuje. Chodzi mianowicie o to, że ocena moralna dwóch podobnych działań dwóch różnych osób powinna być taka sama, jeśli z perspektywy zasady kontroli nie ma między tymi działaniami różnicy (Nelkin, 2019).

Traf moralny polega na względności ocen moralnych pod wpływem przygodnych czynników, a wbrew zasadzie kontroli. Nagel stara się przedstawić czytelnikowi zjawisko trafu moralnego poprzez przywołanie różnych par sytuacji, w których w świetle zasady kontroli nie ma różnicy między działaniami, ale które faktycznie jesteśmy skłonni oceniać odmiennie, tak jakbyśmy ignorowali jej wspomniane następstwo. Wymienię kilka z przykładów Nagela. Dwóch kierowców mogło w tym samym stopniu zaniedbać kontrolę sprawności swoich pojazdów, ale ostrzej ocenimy tego, który doprowadził do wypadku, mimo że żaden z nich nie miał kontroli nad tym, czy na jego trasie pojawi się pieszy. Gdy oceniamy powstańców, którzy wystąpili przeciwko autorytarnemu reżimowi, to będziemy chwalić tych, którym się powiodło, a innych, którzy zawiedli, obarczymy winą za niepotrzebne straty w ludziach i późniejsze represje. Możemy łatwo wyobrazić sobie, że Niemiec, który z oportunistycznych pobudek uczestniczył w zbrodniczym reżimie, wiódłby spokojne życie, gdyby naziści nie doszli do władzy lub gdyby wcześniej wyemigrował z pobudek finansowych (Nagel, 1979, s. 25–26, 28–30, 34)<sup>12</sup>. Wspólnym mianownikiem tych i innych

<sup>12</sup> Nagel postrzega traf moralny także jako wyraz trudności z pogodzeniem dwóch perspektyw analizy działania, perspektywy podmiotowej, z której postrzegamy działanie jako czyjeś, coś, co ma autora, oraz perspektywy obiektywnej, z której widzimy działanie jako zdarzenie podlegające rozmaitym uwarunkowaniom, niezależnym od autora działania (Nagel, 1979, s. 35). Warto dodać, że percepcja trafu moralnego może być również uzależniona od faktu, że wśród naszych wyobrażeń moralnych są zarówno elementy kantowskie (wartość moralna działania jest zależna tylko od woli podmiotu, a nie od zewnętrznych uwarunkowań), jak i arystotelesowskie (wartość moralna dotyczy faktycznie wykonanych działań, które realizują konkretne dobro), a trudno je

przykładów Nagela jest to, że jakiś czynnik znajdujący się poza kontrolą autora działania wpływa na ocenę moralną.

Jak pisałem w innym kontekście w rozdziale drugim, ale tutaj powtórzę dla zachowania ciągłości analizy, Nagel pisze, że istnieją co najmniej cztery typy trafu moralnego, a więc cztery rodzaje czynników, które wbrew zasadzie kontroli mogą wpływać na moralną ocenę działania. Pierwszym z nich jest traf konstytutywny. Odnosi się on do tożsamości podmiotu moralnego i stopnia, w jakim uwarunkowania znajdujące się poza jego kontrolą, a w szczególności naturalne predyspozycje i wychowanie, wpływają na jego dyspozycje praktyczne i łatwość lub trudność działania w określony sposób. Drugi rodzaj trafu to traf okoliczności. Dotyczy on wpływu kontekstu, w którym przyszło nam żyć, a którym może być relatywnie pokojowa epoka historyczna lub wywierający silną presję i niejako testujący mnie moralnie czas wojny, klęski żywiołowej czy innej katastrofy. Dalej Nagel wyróżnia traf przyczynowy. Jest to suma wpływu, jaki uprzednie wydarzenia w świecie mają na moje działanie, a który powoduje, że nawet wewnętrzne akty woli trudno niekiedy postrzegać jako wolne od zewnętrznych uwarunkowań<sup>13</sup>. Wreszcie wymienia traf skutków. Ostatni rodzaj trafu miałby polegać na tym, że czynniki poza moją kontrolą warunkują to, co wyniknie z mojego działania, a w wielu wypadkach, często niezawinionych, nie będę w stanie przewidzieć owych następstw (Nagel, 1979, s. 28). Współczesna debata wokół trafu moralnego koncentruje się na pytaniach o to, czy takie zjawisko rzeczywiście zachodzi, a jeśli tak, to do jakiego stopnia uderza w naszą praktykę formułowania ocen moralnych i wymaga rewizji jej założeń (Nelkin, 2019).

Argument Williama tylko pośrednio dotyczy tych kwestii, skupia się na bardziej szczegółowym zagadnieniu (Lang, 2019, s. 129) i jest podporządkowany krytyce paradygmatu filozofii moralności i idei teorii etycznej. Tym bardziej szczegółowym zagadnieniem

---

ze sobą pogodzić (zob. Andre, 1983, s. 204–205). W tym kontekście pojawia się intrygujące pytanie, czy dobro moralne łączy się bliżej z wysiłkiem (Kant) czy też spontaniczną reakcją (Arystoteles).

<sup>13</sup> Nagel łączy zagadnienie trafu przyczynowego z problemem determinizmu i wolnej woli (Nagel, 1979, s. 35).



jest problem racjonalnego uzasadnienia działania podejmowanego w warunkach niepewności. Zdaniem brytyjskiego filozofa takie uzasadnienie jest podatne na wpływ trafu, a jeśli weźmiemy pod uwagę, że filozofia moralności i wyrosłe z niej teorie etyczne wykluczają zależność moralności od trafu, to dochodzimy do wniosku, że racjonalne i teoretyczno-moralne uzasadnienie działania nie są tożsame, może zachodzić między nimi konflikt i dlatego to drugie nie może być z góry traktowane jako wyróżnione i rozstrzygające problemowe sytuacje praktyczne. Ten wniosek uderza zwrotnie w filozofię moralności i teorie etyczne, które zakładają niezależność moralności od przygodnych uwarunkowań (Andre, 1983, s. 202).

Williams pisze, że filozofia moralności ma *quasi*-soteriologiczne cele i jest przesiąknięta

ideą, że istnieje jedna podstawowa forma wartości, wartość moralna, która jest odporna na traf. [...] Zarówno dyspozycja do formułowania poprawnego sądu moralnego, jak i przedmiot takiego sądu są zgodnie z tym punktem widzenia wolne od zewnętrznej przygodności, ponieważ obie te rzeczy, będąc powiązane, są produktem nieuwarunkowanej woli. Cokolwiek, co jest skutkiem szczęśliwej lub nieszczęśliwej przygodności, nie jest odpowiednim przedmiotem sądu moralnego i nie powinno go w żaden sposób determinować. [...] Zdolność do bycia podmiotem moralnym jest tutaj rzekomo dostępna dla każdej racjonalnej istoty. Udane życie w zgodzie z moralnością, odseparowane od rozważań nad urodzeniem, szczęśliwym wychowaniem czy łaską [...] przedstawia się jako ścieżkę otwartą nie wyłącznie dzięki pewnym predyspozycjom, ale dzięki zdolności, którą z konieczności wszystkie racjonalne istoty posiadają w tym samym stopniu. (Williams, 1981, s. 20–21)

Williams uderza w tę ideę poprzez przywołanie dość wyjątkowej historii, która jednak ma na celu naświetlenie nam, że myślimy i odczuwamy w podobny sposób w bardziej przyziemnych sytuacjach, które to doświadczenie nie mieści się w proponowanej w ramach filozofii moralności i teorii etycznych racjonalistycznej wizji (Williams, 1981, s. 22).

Nawiązując do autentycznej biografii malarza, Williams przedstawia nam historię Gauguina, człowieka przekonanego, że jego rodzinne zobowiązania są przeszkodą w rozwoju kariery artystycznej, jego życiowego projektu, w którego powodzenie wierzy na podstawie rozeznania własnych talentów. Gauguin Williamsa zastanawia się, czy powinien podjąć ryzyko. W punkcie wyjścia, tzn. w momencie podejmowania decyzji, nie jest przecież w stanie przewidzieć, czy rzeczywiście odniesie sukces i czy warto poświęcać dotychczasowe życie<sup>14</sup>. Brytyjski filozof dookreśla swojego bohatera w kilku ważnych aspektach. Po pierwsze, Gauguin nie jest amoralistą, rozumie, że dążenie do realizacji własnego życiowego projektu odbędzie się kosztem rodziny, a co za tym idzie, jego rodzina będzie mogła obwiniać go za jego decyzję i będą to z ich perspektywy słuszne zarzuty. Po drugie, Gauguin nie widzi innego wyjścia. Jest przekonany, że porzucenie rodziny jest koniecznym warunkiem poświęcenia się własnej karierze, a jeśli tego nie zrobi, to będzie zmuszony stracić ważną dla siebie część własnej

<sup>14</sup> Druga historia, którą przywołuje Williams, to dzieje głównej bohaterki *Anny Kareniny* Lwa Tołstoja, która podejmuje podobne ryzyko, lecz w innym celu – poświęca życie rodzinne oraz obowiązki żony i matki, mając nadzieję na spełnienie w miłości łączącej ją z hrabią Wrońskim (Williams, 1981, s. 26). Ponieważ oba przykłady wykorzystują ideę napięcia między wymogami moralnymi i egoistycznymi, indywidualnymi pragnieniami, łatwo je poddać krytyce. Można by się zastanowić, czy Williams nie zrobiłby lepiej, starając się to samo zjawisko – podatność racjonalności praktycznej na traf – zobrazować przykładem sytuacji, która nie wpisuje się łatwo w konsekwencjalistyczną logikę, ponieważ w dalszym ciągu mowa o działaniu w sytuacji niepewności, w której byłoby podejmowane moralne ryzyko, ale aby zrealizować moralnie godziwy cel. Wyobraźmy sobie, przykładowo, misjonarza, który wyrusza w daleką podróż misyjną. Poświęca czas i środki, które z większą pewnością sukcesu mógłby spożytkować w swoim mieście czy kraju, gdzie może też przecież nawracać i nieść pomoc bliźnim. Dodatkowo, nie narażałoby to jego więzi rodzinnych na szwank. Mimo to, kierując się wewnętrznym przekonaniem czy intuicją, wyrusza na przysłowiowy drugi koniec świata. Tak jak Gauguin Williamsa może umrzeć w czasie podróży lub z jakiegoś błahego powodu stracić życie w czasie pierwszego kontaktu z tubylcami. Może też nie udać mu się nikomu pomóc ani nikogo nawrócić. Oczywiście, może również odnieść spektakularny sukces, np. przyczynić się do pokoju między zwaśnionymi przez pokolenia grupami tubylców. Jest to interesujące, czy taki kazus nie zmieniłby wyniku analiz Williamsa.

tożsamości. Po trzecie, ryzyko, które chce podjąć, jest dla niego osobistym ryzykiem. Nie chodzi bowiem tylko o to, że w wyniku pojawienia się niefortunnych, zewnętrznych okoliczności, np. choroby, jego projekt może się nie udać, lecz także o to, że mimo najszczerzych chęci i zaangażowania może nie osiągnąć sukcesu, może ponieść życiową porażkę, co znaczy, że mylił się na początku, wyobrażając sobie, że może mu się kiedykolwiek powieść, i jego życie utraci sens, o ile nic nie wypełni pustki po tym nieudanym projekcie (Williams, 1981, s. 22–24, 30–31, 35–36).

Jak wspominałem, Gauguin nie jest w stanie przewidzieć wyniku swoich starań, jeśli zdecyduje się porzucić swoją rodzinę. Oznacza to, że tak jak wiele innych ludzkich zamiarów, jego plan podlega trafowi skutków, zarówno wewnętrznemu (talent), jak i zewnętrznemu (sprzyjające okoliczności, brak wypadków, docenienie przez odbiorców itd.) wobec jego planu i to wydarzenia będące poza jego kontrolą ostatecznie przesądzą, czy uda mu się odnieść sukces artystyczny, czy też nie. To jednak nie wszystko. Williams sugeruje, że w tej historii traf skutków przeobrazi się w traf konstytutywny, zależnie od tego, czy Gauguin poniesie porażkę, czy też odniesie sukces, zmieni się jego perspektywa postrzegania własnej decyzji (Williams, 1981, s. 26, 30, 35–36).

Brytyjski filozof twierdzi, że dostrzeżemy to, przyglądając się myśleniu Gauguina w chwili, gdy już po rozstrzygnięciu swojej sytuacji będzie mierzył się z wyrzutami sumienia. Jeśli poniesie porażkę i to w sposób niesprowadzający się do zderzenia się z nieszczęśliwymi okolicznościami, lecz na skutek wady jego zamiarów, np. przeszacowania własnego talentu, to nie będzie dysponował niczym, co może przeciwstawić słusznym roszczeniom swojej rodziny i po prostu będzie musiał żyć ze świadomością, że wyrządził zło. Będzie odczuwał żal, myśląc, że byłoby dobrze, gdyby postąpił inaczej. Rzecz w tym, pisze Williams, że w przypadku odniesienia sukcesu Gauguin będzie dysponował inną perspektywą oglądu swojej życiowej historii, perspektywą, z której widać, że chociaż jego wcześniejsze działania oznaczały pewien koszt, to były uzasadnione, nawet jeśli nie jest to uzasadnienie, które członkowie jego rodziny potraktują jako usprawiedliwienie wyrządzonej im krzywdy. Było to ryzyko warte podjęcia. Mimo że nadal może

ciążyć na nim świadomość zła, które wyrządził, retrospektywne uzasadnienie, którym teraz dysponuje, powoduje, że nie będzie myślał zgodnie z elementarną logiką żalu, że byłoby dobrze, gdyby postąpił inaczej (Williams, 1981, s. 30–31, 35–37).

Jaki moralą płynie z tej historii? Komentując tekst Williamsa, Nagel zauważa, że nie jest jasne, dlaczego historia williamsowego Gauguina miałyby akurat obrazować zjawisko trafu moralnego, ponieważ retrospektywne uzasadnienie, którym osiągnąwszy sukces, dysponuje Gauguin, nie uchyla słuszności roszczeń jego rodziny, co przecież przyznaje sam Williams. Uzasadnienie to wpływa jedynie na doświadczenie żalu samego Gauguina. Jeśli mimo świadomości wyrządzonej krzywdy pod wpływem własnego sukcesu Gauguin jest przekonany, że warto było ponieść ten koszt, to dowodzi to jedynie, twierdzi Nagel, że projekt życiowy malarza znajdował się poza moralnością (Nagel, 1979, s. 28p).

Sens historii Gauguina staje się bardziej czytelny w odniesieniu do szerszego wątku krytyki filozofii moralności i teorii etycznych oraz w kontekście uwag Williamsa z „Traf moralny. Postscriptum”. Williams twierdzi w tym tekście, że poprzez historię malarza chciał odnieść się do trzech relatywnie odrębnych zagadnień: (1) doniosłości filozofii moralności skonstruowanej z szerszą perspektywą tradycji etyki, (2) znaczenia wartości moralnych dla naszego rozumienia siebie samych i innych ludzi oraz (3) zagadnienia retrospektywnego uzasadnienia w kontekście ogólniejszego problemu praktycznej racjonalności i dobrowolnego działania (Williams, 1995/1998, s. 244–245).

Te trzy wątki zbiegają się w tezie Williamsa, że filozofia moralności i teorie etyczne nie pozwalają przekonująco zinterpretować historii jego Gauguina i analogicznych doświadczeń, które w mniejszym lub większym stopniu będą udziałem każdego człowieka, a które polegają na podejmowaniu ryzyka moralnego i ponoszeniu związanych z tym kosztów. Dlaczego? Filozofia moralności i teorie etyczne zakładają, że w każdej sytuacji praktycznej, przed podjęciem działania, możemy, opierając się na pewnej grupie pryncypiów, racjonalnie ustalić, do czego w tej sytuacji jesteśmy moralnie zobowiązani, ponieważ teoria dostarcza nam obiektywnych, kategorycznie rozumianych racji działania. Skoro są to obiektywne i kategoryczne

racje, to przeważają nad innymi praktycznymi względami, które ewentualnie bierzemy pod uwagę. Co więcej, jeśli racje wyprowadzone z teorii prezentują się tak a tak, to moim zamiarem powinno być wypełnienie obowiązku, niezależnie od przygodnych uwarunkowań działania, właśnie to, czy chcę kierować się obowiązkiem, będzie przedmiotem sądu moralnego. Moralność jest więc zabezpieczona przed trafem. Co oznacza, że według filozofii moralności i teorii etycznych nie ma czegoś takiego jak ryzyko moralne czy koszt moralny, nic takiego nie powinno się w życiu praktycznym pojawić, jeśli podmiot kieruje się wskazówkami teorii (Williams, 1981, s. 20–22; Williams, 1995/1998, s. 246).

Ten schemat pojęciowy nie przystaje do historii Gauguina w kilku kluczowych momentach. Po pierwsze, prowadzi do lekceważenia innych niż moralne wartości, które mogą być realizowane w ramach działania, Williams nie boi się przy tym twierdzić, że poniesiony przez Gauguina koszt moralny zaowocował powstaniem cennej sztuki, która budzi w nas poczucie wdzięczności, świat byłby więc w istotny sposób uboższy, gdyby Gauguin wybrał inaczej, tj. zgodnie z płynącą z teorii etycznych sugestią, co było jego obowiązkiem moralnym. Teorie etyczne nie pozwalają zrozumieć, jak jego wybór mógł przynieść światu coś wartościowego, jeśli jednocześnie był moralnie naganny (Williams, 1981, s. 23, 37–38; Williams, 1995/1998, s. 244–245)<sup>15</sup>.

Po drugie, ów schemat pojęciowy nie pozwala pojąć, dlaczego przekonująca interpretacja historii Gauguina z zewnątrz, z punktu widzenia obserwatora, wykorzystuje pojęcia takie jak ryzyko, koszt czy dylemat, dlaczego możemy podejrzewać, że malarz odnosiłby się do takich kategorii także z pierwszoosobowej perspektywy,

<sup>15</sup> Jednocześnie Williams stara się tutaj oddalić zastrzeżenia Nagela, argumentując, że uzasadnienie, którym po osiągnięciu sukcesu dysponuje Gauguin, oraz wartości, które to uzasadnienie wspierają, mają pozamoralny charakter tylko przy założeniu charakterystycznego dla filozofii moralności wąskiego rozumienia moralności. Wymaga ono przyjęcia niezwykle mocnego założenia, że działanie nie może budzić aprobaty, jeśli jednocześnie kogoś krzywdzi. Jednak zgodnie z szerszym rozumieniem moralności fakt, że ktoś może mieć wobec mojego działania uzasadnione obiekcje (tak jak rodzina Gauguina wobec jego wyboru), nie wyklucza, że moje działanie może budzić jakąś formę istotnej moralnie aprobaty (Williams, 1981, s. 36–37).

analizując swoją sytuację i namyślając się nad podjęciem decyzji. Teorie etyczne skupiają się na będącym następstwem świadomego, racjonalnego zamiaru dobrowolnym działaniu. Ale w praktyce, twierdzi Williams, jest to tylko jedna „warstwa” działania, być może nawet powierzchowna, która jest elementem szerszej sieci powiązań w świecie, w której moja podmiotowość jest zakorzeniona. Z faktu, że w ramach dobrowolnego, świadomego, racjonalnego zamiaru nie mam wpływu na wynik trafu, nie wynika, że nie mogę utożsamiać się z rezultatem ryzyka, które podjąłem<sup>16</sup> (Williams, 1981, s. 29–31; Williams, 1995/1998, s. 242–243).

Trzecim z kolei momentem i jednocześnie najważniejszym problemem jest brak możliwości adekwatnej interpretacji retrospektywnego uzasadnienia. To, czy decyzja Gauguina jest racjonalna, nie zależy ostatecznie od racji, które przyjął w punkcie wyjścia, lecz od trafu, który warunkuje jego artystyczny sukces i nową perspektywę, z której wcześniej poniesione koszty będą jawiły mu się jako uzasadnione (Williams, 1981, s. 23–24). Owo uzasadnienie wykracza poza założony przez teorie etyczne model racjonalności. Nie można go potraktować jako pochodnego od systemu reguł tudzież norm, ponieważ:

Jaka miałyby to być reguła? Nie mogłaby to być reguła, która głosi, że jeśli ktoś jest wielkim artystą, to jest moralnie uprawniony do zaniedbywania innych zobowiązań. Oprócz wątpliwości dotyczących jej treści, warunek usprawiedliwienia implikuje rozstrzygnięcie, którego ta osoba nie jest w stanie sformułować w punkcie wyjścia. Z drugiej strony, warunek „...jeśli ktoś jest przekonany, że jest wielkim artystą” uczyni zawziętość i bezmyślne samooszukiwanie się warunkami uzasadnienia, podczas gdy „...jeśli ktoś jest rozsądnie

<sup>16</sup> Zjawiskiem, którego analiza wskazuje na ten rozszerzony charakter podmiotowości moralnej, jest żal, który nie ogranicza się do sytuacji, w których mamy pełną kontrolę nad działaniem i czynimy źle. Williams podaje przykład kierowcy, biorącego udział w wypadku, na skutek którego ginie pieszy. Nawet jeśli kierowca nie zawinił w sensie dobrowolnego, świadomego działania lub zaniedbania, to i tak będziemy rozumieli jego późniejsze trudne emocje, pojawiające się już tylko dlatego, że to właśnie on prowadził wtedy pojazd (Williams, 1981, s. 27–30).

przekonany, że jest wielkim artystą” jest warunkiem, jeśli traktować go poważnie, znacznie gorszym. Czym w takim przypadku miałoby być rozsądne przekonanie? Czy Gauguin powinien skonsultować się z profesorami z akademii sztuk pięknych? Absurd takich klauzuli z pewnością wyraża absurd całego przedsięwzięcia, aby dla takich przypadków szukać miejsca wśród reguł. (Williams, 1981, s. 24)

Trudno też je zinterpretować jako owoc bezstronnej kalkulacji skutków, gdyż:

Aparat pojęciowy utylitaryzmu nie przyczyni się do zrozumienia takich sytuacji, podobnie jak pojęcie reguły. Może on zaferować myśl „lepiej (gorzej) się stało, że to uczynił”, której sens sprowadza się mniej więcej do „lepiej (gorzej) się stało, że to się wydarzyło”. Ale ta myśl sama w sobie nie pomoże nam scharakteryzować decyzji podmiotu i jej ewentualnego uzasadnienia, a utylitaryzm jako taki nie ma żadnych specjalnych zasobów, aby nam w tym pomóc. Za to ma on swoje własne, dobrze znane problemy z wyjaśnieniem, jak należy rozumieć treść słowa „lepiej”. Według standardowej interpretacji decyzja Gauguina będzie wydawała się tym lepsza, im bardziej popularnym malarzem w końcu zostanie. Ale tutaj jest coś bardziej interesującego niż ten rodzaj problemów. Perspektywa utylitaryzmu, nie wyjątkowo, lecz wyraźnie, nie dostrzeże bardzo ważnego aspektu takich przypadków [...]. Dla rzeczy, które tutaj rozpatrujemy, jest niezwykle istotne to, w jaki sposób projekt może nie wypalić [...] Jeśli w drodze na Tahiti Gauguin odniesie jakąś kontuzję, która nie pozwoli mu już nigdy nic namalować, to z pewnością będzie to znaczyło, że jego decyzja (zakładając też, że jest nie do odwrócenia) była po nic i w istocie nie ma nic w jej skutkach, co może być przeciwstawione stracie innych ludzi. Ale bieg wydarzeń nie prowokuje myśli, że mylił się i był nieracjonalny. W takim wypadku nie wie i nigdy nie dowie się, czy nie miał racji. Przekonać go, że mylił się co do swojego projektu, może nie to, że projekt nie wypalił, ale to, że jemu samemu nie udało się go zrealizować. (Williams, 1981, s. 24–25)

Chodzi więc ostatecznie o to, że teorie etyczne, zakładając uzasadnienie działania przez racje moralne wyprowadzone *ex ante* na

podstawie ich pryncypiów i metod, nie są w stanie trafnie uchwycić dynamicznej natury warunkowanej przez traf rzeczywistości praktycznej, w tym w szczególności faktu, że działanie wiążące się z ryzykiem jest zawsze działaniem czymś i jest to ryzyko podejmowane przez tę osobę, ryzyko, które w następstwie trafu może zmienić jej tożsamość i percepcję uprzednio podjętego działania (Williams, 1981, s. 32-36). Błędnie zakładają, że rzeczywistość praktyczna ma statyczną, nieuwarunkowaną trafem naturę.

A zatem nawet jeśli teorie etyczne pozwalają nam uchwycić racje moralne i dzięki temu sformułować moralne uzasadnienie działania, nie jest to samo, co racjonalne uzasadnienie działania, które może być oparte na innych, praktycznie istotnych względach. Pokazuje to, zdaniem Williamsa, że w dynamicznej rzeczywistości praktycznej zawsze stoimy przed jakimś wyborem racji. Opowiedzenie się za racjami moralnymi oznacza koszt z perspektywy innych rzeczy, które cenimy, i na odwrót, a nie jest tak, że nie jesteśmy w stanie aprobować działań generujących koszty moralne, co pokazuje np. sfera polityki (Williams, 1981, s. 36-38). Rzeczywistość moralna nie jest więc suwerenna wobec rzeczywistości praktycznej jako takiej.

Z szerszej perspektywy ustaleń wypracowanych w poprzednich rozdziałach można stwierdzić, że argument z trafu moralnego opiera się na przesłankach naturalizmu metafizycznego i antropologicznego kontyngentyzmu, w świetle których założony w ramach teorii etycznych transcendentny charakter moralności wydaje się nie do przyjęcia (ZPW 1, 2 & 3). Ludzki świat jest bowiem naznaczony przez traf. Teza Williamsa, że rzeczywistość praktyczna jest poddana na traf, nie wynika jedynie ze swoistych cech tej rzeczywistości, ale stanowi następstwo ogólniejszej wizji świata.

## 2.3. Krytyka partykularnych teorii etycznych

### 2.3.1. (Neo)arystotelizm: natura ludzka i pomyślność

Etyka Arystotelesa czy też bazujący na niej współczesny neoarystotelizm nurtu etyki cnót oczywiście nie są teoriami etycznymi



w sensie paradygmatu filozofii moralności. (Neo)arystotelizm to styl myślenia wywodzący się z innej tradycji intelektualnej, którą Williams określa mianem etyki, w punkcie wyjścia przyjmuje odmienne założenia i dążenia, a jego współczesne odmiany przynajmniej po części wywodzą się ze sprzeciwu wobec tych koncepcji etycznych, które można uznać za realizację programu filozofii moralności. Niemniej, w ocenie brytyjskiego filozofa filozofia moralności i neoarystotelizm mają przynajmniej jedną wspólną cechę. Jest nim wiara, że moralność może być obiektywnie uzasadniona, to znaczy, że istnieją racje uzasadniające jakąś normatywnie rozumianą wizję ludzkiego życia, racje, które wiążą każdy podmiot moralny (Williams, 1985, s. 28–29). Dlatego sformułowaną przez Williamsa krytykę (neo)arystotelizmu przedstawiam w ramach krytyki partykularnych teorii etycznych.

Pewne elementy etycznej koncepcji Stagiryty, jak pisałem w poprzednim rozdziale i jak wynika z przyjętych przez Williamsa na terenie epistemologii i ontologii moralnej rozstrzygnięć, budzą jego sympatię. Są to jej istotne cechy. Brytyjski filozof doceniał wrażliwość Arystotelesa na empiryczne determinanty moralności, jego świadomość odrębności rozumu praktycznego od rozumu teoretycznego, podkreślanie znaczenia dyspozycji emocjonalnych i pluralizmu dóbr potrzebnych istotom ludzkim do osiągnięcia stanu pomyślności. Słowem, doceniał bliski własnej wrażliwości intelektualnej zdroworozsądkowy realizm (Williams, 1985, s. 33–40).

Williams był jednak krytyczny w stosunku do jednego z głównych nerwów arystotelesowskiej etyki, jakim jest dążenie do ufundowania moralności na normatywnie rozumianym pojęciu ludzkiej natury. Podkreśla, że nie chodzi tutaj o drugorzędne elementy tej koncepcji, które potępimy współcześnie z pobudek moralnych lub psychologicznych. Stagiryta twierdził bowiem, że pełna realizacja ludzkiej natury dostępna jest jedynie dla mężczyzn, wolnych greckich obywateli, którzy w swoim życiu mogą harmonijnie godzić rolę filozofa i obywatela. Williams upatruje źródła takich twierdzeń w kulturowych uprzedzeniach i nie uważa ich za główną trudność etyki Arystotelesa (Williams, 1985, s. 35).

Według interpretacji brytyjskiego filozofa etyka Arystotelesa opiera się na koniunkcji dwóch tez, które wspierają się wzajemnie.

Pierwsza z nich dotyczy pierwszoosobowej, subiektywnej perspektywy każdego podmiotu moralnego i wskazuje, że naturalnym dążeniem i preferencją każdego z nas jest stan pomyślności, i moralność, cnotliwe życie, należy rozumieć jako coś, co każdy z nas rozumnie rozegna jako potrzebne, aby ten stan osiągnąć. Teza ta to wspomniany już formalny egoizm (Williams, 1985, s. 31–32, 34). Drugie twierdzenie odnosi się z kolei do filozoficznej antropologii i metafizyki, głosząc, że świat jest zbiorem hierarchicznie uporządkowanych gatunków przedmiotów, a każdy konkretny przedmiot, nazywany substancją, samorzutnie dąży do realizacji właściwej mu gatunkowej natury. W przypadku ludzkiego gatunku jest to rozumna natura. Dlatego w filozofii Arystotelesa metafizyka i antropologia stanowią wsparcie dla etyki, na gruncie której rozumne dążenie do pomyślnego życia okazuje się odpowiadać realizacji właściwej naszemu gatunkowi racjonalnej natury. Innymi słowy, życie moralnie dobre to jednocześnie życie, które spełnia obiektywne, metafizyczny cel ludzkiego bytu. Koniunkcję dokładnie tych dwóch tez Williams uważa za niemożliwą do utrzymania (Williams, 1985, s. 43–44).

Williams utrzymuje, że związana z tą koniunkcją trudność polega na tym, że jej drugi człon jest fałszywy, tzn. w świetle współczesnej wiedzy naukowej, a w szczególności z punktu widzenia nauk ewolucyjnych przedstawiających neodarwinowską wizję walki organizmów o przetrwanie, nie można już dłużej utrzymywać, że świat ma harmonijną i teleologicznie uporządkowaną strukturę. Nie możemy więc twierdzić, że jest on niejako przyjazny dla ludzkich dążeń (Williams, 1985, s. 44, 111). Nie chcąc odrzucać koncepcji Stagiryty zbyt pochopnie, Williams pyta zarazem, czy jej uprzednie metafizyczne i antropologiczne założenia możemy czymś zastąpić. Wskazuje na dwóch kandydatów, a mianowicie empiryczną wiedzę z zakresu socjologii i psychologii.

Socjologia to empiryczna nauka o zachowaniach społecznych, która interpretuje je z perspektywy ewolucyjnych schematów eksplanacyjnych. Niestety jej wykorzystanie na potrzeby etyki natrafia jednak na konceptualną trudność. Skoro głównym celem socjologii jest wykorzystująca kategorie adaptacyjne analiza ludzkiego zachowania społecznego, to życie jednostki zasadniczo nie stanowi tutaj przedmiotu zainteresowania, nie jest też jasne, jak wyniki

takich analiz miałyby się przekładać na pierwszoosobową perspektywę refleksji podmiotu nad pomyślnością własnego życia. Zdaniem Williamsa socjobiologia mogłaby wesprzeć etykę w inny sposób. Być może byłaby w stanie w naukowy sposób uzasadnić tezę, że niektóre ludzkie zachowania lub formy organizacji życia społecznego nie są realną opcją dla istot ludzkich, biorąc pod uwagę ich biologiczne determinanty. Byłoby to ważne osiągnięcie, ale w ocenie Williamsa nauka ta jest daleka od zrealizowania tego celu (Williams, 1985, s. 44).

W tej sytuacji brytyjski myśliciel rozważa, do jakiego stopnia możemy poważnie potraktować próbę znalezienia dla etyki obiektywnego fundamentu na gruncie psychologii. W tym przypadku podstawowa trudność polega na tym, że chcąc wesprzeć arystotelesowskie przedsięwzięcie, psychologia musi zaproponować normatywnie rozumiany opis życia psychicznego, który pokazywałby, jakie jego elementy są kluczowe dla zdrowego i pomyślnego funkcjonowania człowieka. Co więcej, musiałaby to zrobić w taki sposób, aby po drodze nie sprzeniewierzyć się swojemu statusowi nauki opisowej. Williams twierdzi, że realizacja tego celu wymaga sformułowania koncepcji „realnego interesu”, czyli grupy preferencji, które możemy każdemu z nas przypisać, choćby z powodu niewiedzy, nieświadomości czy nawet w wyniku świadomego namysłu ktoś nie uznawał ich za własne w ramach swojej pierwszoosobowej perspektywy. Koncepcja ta powinna łączyć się z teorią błędu, czyli wyjaśnieniem, na czym polega ewentualny błąd poznawczy tych, którzy „uparcie” odmawiają akceptacji swojego w ten sposób zdefiniowanego interesu, przeciwstawiając mu aktualnie żywione preferencje i pragnienia. Koncepcja realnego interesu stoi oczywiście w sprzeczności z akceptowanym przez Williamsa internalizmem racji praktycznych. Ale niezależnie od tego, brytyjski filozof zwraca uwagę, że znane nam z historii filozofii, jak i historii jako takiej różne jej formy łączyły się lub wyrażały aprobatę dla działań (w tym przemocy) w duchu paternalistycznym, które niosą zagrożenie dla tak ważnej dla brytyjskiego filozofa integralności osobowej (Williams, 1985, s. 40–43, 45–47).

Co więcej, spojrzenie na projekt arystotelesowski z perspektywy psychologii, zamiast go wspierać, dodatkowo go komplikuje. Arystotelizm za cel ludzkich dążeń uznaje stan pomyślności, któ-

rego ważnymi rysami są harmonia między działaniem, myśleniem i uczuciami podmiotu oraz nieobecność cierpienia. Ale zdaniem Williama istnieją raczej podważające sensowność tej wizji. Różne formy moralnych i psychologicznych konfliktów mogą być bowiem korzystne dla rozwoju człowieka. Możemy łatwo wyobrazić sobie osobę, która nie rozwinęłaby w sobie moralnie wartościowych dyspozycji, np. pokory czy troski o innych, gdyby nie zaznała w życiu odpowiednio dużo cierpienia. Dodatkowo, ze stanu braku harmonii mogą wypływać określone korzyści, takie jak impuls dla kreatywności i tworzenia sztuki. Brytyjski filozof twierdzi dlatego, że kultuwanie harmonii w duchu Arystotelesa, poprzez wykluczenie konfliktu i cierpienia, może doprowadzić do sytuacji, w których nasze życie będzie uboższe o coś, co skądinąd traktujemy jako ważny element stanu pomysłności (Williams, 1985, s. 47). Williams ma tu na myśli to, że etyka Stagiryty była zbyt obciążona moralnymi przekonaniem starożytnych Greków. Wierzyli oni przecież, że cierpienie jest złem, i wysoce cenili sobie stan indywidualnej niezależności i obojętności wobec niego (Williams, 1985, s. 35), co w bardziej zrjonalizowanej formie można znaleźć w doktrynach etycznych szkół hellenistycznych.

Williams twierdzi, że w wyniku krytycznego namysłu nad próbami obiektywnego uzasadnienia arystotelesowskiej etyki odkrywamy przepaść pomiędzy ukształtowanym przez moralne dyspozycje punktem widzenia konkretnego podmiotu moralnego i obiektywnym punktem widzenia. Pisze, że:

Podmiot moralny może przyjąć zewnętrzny w stosunku do swoich dyspozycji punkt widzenia, lecz jeżeli zarazem spróbuje całkowicie oderwać swój namysł od tych dyspozycji i pomyśleć o sobie i świecie tak, jak gdyby ich nie posiadał, to nie powinien być zaskoczony faktem, że nie może wypracować adekwatnego obrazu wartości czegokolwiek, w tym swoich własnych dyspozycji. Nie może tego osiągnąć dokładnie dlatego, że są one częścią jego samego jako podmiotu. (Williams, 1985, s. 51)

Jak starałem się pokazywać w kilku miejscach tej książki, Williams nie wierzył, że owa przepaść może być zasypana za pomocą

abstrakcyjnej, teoretycznie zorientowanej refleksji filozoficznej, a w istocie nie wierzył, że może być zasypana w jakikolwiek sposób. Sprzeciw wobec koncepcji Arystotelesa ma więc swoje źródło we współczesnym, naturalistycznym obrazie świata (ZPW 1 & 2) i wizji bytu ludzkiego, jaką on ze sobą niesie (ZPW 3).

### 2.3.2. Kantyzm: realny podmiot moralny i królestwo celów

Williams traktował etykę Kanta jako uosobienie paradygmatu filozofii moralności. Dlatego wszystkie argumenty, które formułował przeciwko idei teorii etycznej, odnoszą się także do etyki Kanta, a do tego to właśnie kantowskie wątki brytyjski filozof najczęściej przywołuje w celu zobrazowania atakowanych idei. Niemniej, w *Ethics and The Limits of Philosophy* znajdujemy dodatkowy argument bezpośrednio odnoszący się do poglądów filozofa z Królewca. A mówiąc precyzyjniej, argument uderzający w sam rdzeń jego projektu, tezę, że zasady moralne można wyprowadzić z rozumu praktycznego, z faktu, że jesteśmy zdolni do bycia racjonalnymi podmiotami działania. Strategia Williamsa jest następująca. Na początku przedstawia uproszczoną wersję kantowskiej argumentacji, którą poddaje krytyce, a następnie stara się pokazać, jakie założenia należy zaakceptować, aby oddalić tę krytykę. Uproszczony argument wraz z dodatkowymi założeniami ma oddawać oryginalny argument Kanta, a brak wiarygodności owych dodatkowych założeń – jego słabość (Williams, 1985, s. 55).

W jaki sposób mielibyśmy wykazać, że obowiązywanie reguł moralnych jest następstwem refleksji praktycznej? Williams zaczyna rekonstrukcję uproszczonej wersji argumentu od ustalenia, że każdy podmiot działania jest zainteresowany dwoma aspektami własnego działania, jakąś formą realizacji swoich dążeń oraz swobodą działania. W tym pierwszym wypadku nie chodzi jedynie o to, aby pożądanym przez podmiot stany rzeczy zachodziły w świecie, lecz także o to, aby możliwe było ich autorstwo, powiązanie ich zachodzeniem a działaniem podmiotu. Drugi z kolei warunek można określić jako warunek wolności. Pragniemy, aby realiza-

cja naszych zamiarów była możliwa i nie była frustrowana przez zewnętrzne ograniczenia, w tym zakłócenia wywołane przez inne podmioty. Williams dodaje, że drugi warunek nie polega na braku jakichkolwiek ograniczeń. Jesteśmy bowiem zainteresowani realizacją własnych zamiarów w ramach konkretnego, ludzkiego życia, które z konieczności niesie ze sobą wynikające z ludzkiej kondycji ograniczenia i to właśnie te ograniczenia wzbudzają potrzebę racjonalnej refleksji nad działaniem i czynnikami, które zawężają jego pole (Williams, 1985, s. 55–59).

Z tych dwóch pierwotnych faktów rozumu praktycznego próbujemy następnie wyprowadzić zasady moralne jako ich konieczne następstwo. Ponieważ jako podmiot jestem zainteresowany realizacją własnych zamiarów i będę mógł to zrobić tylko w przypadku, gdy nie napotkam przeszkód i oporów, nie mogę zgodzić się, aby moja wolność działania była ograniczona przez działanie innych osób. Wolność jest warunkiem koniecznym realizacji moich zamierzeń. Dlatego muszę przypisać sobie prawo do tej wolności, a co za tym idzie – uznać wynikający z niego obowiązek dla innych podmiotów, aby moje prawo respektowali. Jako racjonalny podmiot zarazem dostrzegam, że inne podmioty znajdują się w podobnej sytuacji. Stąd, jeśli uznaję, że racjonalność mojego działania koniecznie wymaga prawa do wolności, powinienem też uznać uniwersalność tej preskrypcji i przyjąć, że inne podmioty działania także powinny cieszyć się takim samym prawem do wolności. Williams zauważa, że gdyby ten argument był poprawny, to z samej natury działania wynikałby jego moralny charakter. Widzimy przecież, że refleksja nad elementarnymi warunkami działania odnosi nas do takich pojęć jak wolność, prawa i obowiązki, a więc właśnie do sfery moralności. Co więcej, Williams sugeruje, że poprawność tego argumentu miałaby bardzo silną implikację. Gdybym zgodził się z jego przesłankami, że każdy podmiot działania jest zainteresowany swobodną realizacją swoich zamierzeń, a odrzucił konkluzję nakazującą mi szacunek dla wolności każdego podmiotu, to popadłbym w sprzeczność i przestałbym być racjonalnym podmiotem, ponieważ chciałbym realizacji swoich zamiarów i jednocześnie nie chciałbym zgodzić się na warunki, w których ona byłaby możliwa (Williams, 1985, s. 59–60).

Zdaniem brytyjskiego filozofa w tym argumentcie jest jednak istotna luka. Rzeczywiście, jeśli jako podmiot działania zastanawiam się nad swoim położeniem, nie mogę uniknąć namysłu nad relacją łączącą mnie z innymi podmiotami, których aktywność może wpływać na moje działanie i je frustrować. Skoro jestem zainteresowany realizacją swoich zamiarów, moje pragnienie, aby inne podmioty nie generowały przeszkód dla mojego działania, jest racjonalne. Mogę przy tym powiedzieć, że z punktu widzenia innego podmiotu analogiczne pragnienie również będzie racjonalne, to znaczy, że każdy inny podmiot będzie racjonalny, jeśli będzie życzył sobie, aby moje własne działanie (czy w istocie działanie kogokolwiek) nie ograniczało jego działań. Williams zauważa jednak, że wniosek o istnieniu prawa do wolności nie wynika z przyjętych przesłanek. Mogę bowiem co najwyżej powiedzieć, że z mojego punktu widzenia domagający się wolności drugi podmiot jest racjonalny, tak jak i on może stwierdzić, że z jego punktu widzenia moje żądanie wolności jest racjonalne. Ale nic więcej. Nic nie stoi na przeszkodzie, abym uznał, że skoro dążę do swobodnej realizacji własnych zamiarów, to powinienem naruszyć wolność drugiego podmiotu, tak jak i on może uznać, że leży w jego interesie naruszenie mojej wolności. A zatem kantowski argument w uproszczonej formie jest niekonkluzywny (Williams, 1985, s. 60–63).

Zdaniem Williams można go jednak wzmocnić, jeśli przyjmie się dodatkowe założenia, które przyjął sam Kant:

Argumentacja ta zależy od szczególnie rozumianego, polegającego na tworzeniu reguł przedsięwzięcia, które leży w centrum projektu Kanta. Jeśli byłbym w stanie sformułować jakiegokolwiek reguły, które mi odpowiadają, a także byłbym w stanie narzucić je innym w formie opresji, to mógłbym sformułować prawo, które odpowiada mojemu interesowi i uderza w konkurencyjne interesy innych osób. Nikt nie znalazłby powodu do posłuszeństwa wobec tego prawa, poza tym, które sam mu dostarczyłem [z kontekstu wynika, że chodzi o racje oparte na sile]. Ale prawa, które w tym przypadku rozważamy, nie są takimi prawami, nie mają zewnętrznych sankcji i nie są odpowiedzią na brak równości między stronami. Są to wyobrażone prawa [lub „pojęciowe”]. Pytanie „jakie prawo mogę sformułować?” staje

się pytaniem „jakie prawo mogę sformułować, abym mógł rozsądnie oczekiwać, że inni je zaakceptują?”. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że każdy zadaje to pytanie z takiej samej pozycji bezsilności, ponieważ są to prawa królestwa, w którym władza nie jest problemem, to widzimy, że równie dobrze to pytanie może przybrać formę „jakie prawo mógłbym zaakceptować?”, a przez to, finalnie, „jakie prawa powinny obowiązywać?”. (Williams, 1985, s. 62–63)

Pierwsza z dodatkowych przesłanek głosi więc, że racjonalne podmioty są zainteresowane tworzeniem uniwersalnych praw. Dlaczego mielibyśmy akceptować takie rozumienie racjonalności praktycznej, skoro możemy wyobrazić sobie inne racjonalne rodzaje reakcji na osobę zakłócającą nasze działanie, jak choćby po prostu obronę osobistą? W opinii Williamsa wszystkie formuły imperatywu kategorycznego Kanta zakładają, że skoro jesteśmy racjonalnymi podmiotami, to naszą powinnością jest tworzenie praw. Trzecia formuła w szczególności zachęca nas do przyjęcia perspektywy racjonalnego prawodawcy w idealnym państwie, lecz brytyjski filozof pyta, dlaczego mielibyśmy właśnie w ten sposób postrzegać moralność (Williams, 1985, s. 63)? Williams nie widzi w projekcie kantowskim uzasadnienia dla powinności tworzenia praw, o ile nie przyjmiemy drugiego założenia o charakterze antropologicznym:

[Kant] uważał, że w pewnym sensie tego sformułowania podmiot moralny jest racjonalnym podmiotem i niczym więcej. Zaproponował i uważał za kluczową dla swojej koncepcji moralności specyficzną, metafizyczną koncepcję podmiotu, w świetle której będące podmiotem moralnym „ja” jest, jak to określił, „ja noumenalnym”, poza czasem i przyczynowością, a przez to czymś różnym od empirycznie uwarunkowanej osoby, za którą każdy z nas zazwyczaj uważa siebie samego. (Williams, 1985, s. 64)

To drugie założenie głosi zatem, że podmiot moralny powinien postrzegać siebie samego jako mieszkańca królestwa celów, jako byt noumenalny, tj. w pełni racjonalną i autonomiczną wobec jakichkolwiek przygodnych uwarunkowań jednostkę. Williams zauważa



jednak, że jest to założenie bliskie nieinteligibilności, ponieważ nie istnieją takie podmioty, które jako jedyne swoje władze miałyby tylko autonomiczną wolę i racjonalność (Williams, 1985, s. 58, 68–69). Każdy podmiot działania jest konkretnym, przygodnym podmiotem, który posiada określone uposażenie jakościowe, będące następstwem procesów psychologicznych, wpływu partykularnej kultury itd.

Williams twierdzi, że bez tych dwóch założeń, bez owego „ekstrawaganckiego bagażu metafizycznego” (Williams, 1985, s. 65), pojawiająca się w końcowym stadium argumentu kantowskiego uniwersalizacja nie może być rozumiana jako konieczna konsekwencja podstawowych warunków bycia racjonalnym podmiotem działania. Jego zdaniem błąd Kanta wynikał z tego, że Kant próbował na rozum praktyczny nałożyć model myślenia teoretycznego. Podczas gdy bezstronność w nauce jest naturalnym następstwem naszego zainteresowania relewantnymi racjami epistemicznymi, to na gruncie praktyki tak nie jest, jeśli bowiem refleksyjnie odrywam się od własnych pragnień i projektów, aby spojrzeć na pewien praktyczny problem bezstronnie, to nie przestaję być podmiotem, który dalej żywi te pragnienia i ma te projekty, może być bezstronny, ale nie musi<sup>17</sup>. Ponieważ jako podmiot działania zawsze mam określoną, przygodną tożsamość, moja refleksja praktyczna zawsze jest w niej ostatecznie „zagnieżdżona” (Williams, 1985, s. 68–69). Aby przyjąć argumentację Kanta, musielibyśmy więc przyjąć założenia, które nie wydają się szczególnie wiarygodne, co według Williamsa jest równoważne z tym, że kantowski projekt wyprowadzenia reguł moralnych z pierwotnych faktów rozumu praktycznego czy też uniwersalnych cech podmiotu moralnego nie może się udać. Argumentacja przeciwko etyce Kanta wychodzi z przesłanek antro-

<sup>17</sup> Widać tu, że krytykę etyki Kanta motywuje przekonanie Williamsa, że rozum praktyczny nie powinien być rozumiany przez pryzmat rozumu teoretycznego, jak pisałem w jednym z poprzednich fragmentów tego rozdziału. Jak starałem się pokazać w rozdziale trzecim, jest jednak wątpliwe, czy pewne elementy programu filozoficznego brytyjskiego filozofa pozostawały spójne z tym przekonaniem (odrzućenie kognitywnych aspiracji filozofii na podstawie negatywnego wyniku porównania jej z naukami przyrodniczymi), podobnie sądzi Korsgaard, do czego wrócę jeszcze w podsumowaniu.

pologicznego kontyngentyzmu (ZPW 3) oraz dążenia do oddania specyfiki rozumu praktycznego (ZPW 4 & 5).

### 2.3.3. Utylitaryzm: aporie użyteczności, aporie kalkulacji

Utylitaryzm jest teorią etyczną, która jest szczególnie skonfliktowana z doświadczeniem moralnym. Podobnie jak w przypadku etyki Kanta, wszystkie argumenty sformułowane przeciwko filozofii moralności i idei teorii etycznej odnoszą się także do utilitaryzmu, a wątki utilitarystyczne, zaczerpnięte głównie z tekstów H. Sidgwicka, R. Hare'a i P. Singera często służą Williamsowi do zobrazowaniu atakowanych tez. Dlatego też w tym miejscu ograniczam się do argumentacji, która dotyczy tego, co swoiste dla utilitaryzmu<sup>18</sup>.

Williams krytykuje obie przesłanki utilitaryzmu, formalną i materialną. Atakuje więc zarówno metodę utilitaryzmu, jaką jest ocenianie moralnej słuszności działania z punktu widzenia rachunku zysków i strat będących jego konsekwencjami, jak i przesłankę materialną, w świetle której dobrem moralnym jest pewien stan rzeczy, utożsamiony z tak czy inaczej rozumianym dobrostanem świadomych istot. Brytyjski filozof uderza także w tzw. utilitaryzm reguł. Pogląd, który jest wyrazem prób rekonstrukcji utilitaryzmu poprzez inkorporację zdroworozsądkowych, nieutilitarnych reguł moralnych i polega na tym, że ocenie z perspektywy konsekwencji nie podlegają zgodnie z nim jednostkowe działania, ale ogół działań będących następstwem przyjęcia pewnej reguły<sup>19</sup>.

Autor *Moral Luck* zwraca uwagę na cztery zalety utilitaryzmu. Są one przyczyną niesłabnącego zainteresowania zarówno ze strony etyków, jak i z punktu widzenia decydentów politycznych, dla któ-

<sup>18</sup> Argumentacja ta powtarza się w kilku miejscach, dlatego tutaj przedstawiam jej główne punkty (zob. Williams, 1972/1993, s. 115–134; Williams, Smart, 1973, s. 77–150; Williams, 1985, s. 74–119 i in.; Jenkins, 2006, s. 27–51).

<sup>19</sup> W literaturze przedmiotu różnicę między utilitaryzmem dotyczącym działań i utilitaryzmem dotyczącym reguł wyraża się także przez podział na utilitaryzm bezpośredni i pośredni (zob. Brink, 2006, s. 380–423).

rych utylitaryzm może stanowić narzędzie intelektualnego wsparcia politycznych decyzji. Pierwszą zaletą utylitaryzmu jest jego naturalizm. Williams zauważa, że pojęcia i przesłanki utylitaryzmu mają charakter naturalistyczny, ponieważ nie odnoszą się do nieempirycznych i/lub religijnych pojęć, z tego powodu utylitaryzm jawi się jako atrakcyjny dla współczesnych zachodnich społeczeństw, przestrzegających zasady rozdziału religii i sfery publicznej. Drugą zaletą utylitaryzmu jest ekonomiczny charakter. Akceptacja formalnej i materialnej przesłanki jest tożsama z przyjęciem niewielkiego zbioru założeń, którym można nadać sens, opierając się na wiedzy empirycznej. Trzecią zaletą utylitaryzmu jest metoda. Kalkulacja skutków pozwala sprowadzić moralne konflikty do empirycznego rachunku konsekwencji, dzięki któremu stają się zrozumiałe, a nawet jeśli w pewnym przypadku owa kalkulacja jest trudna do wykonania lub wręcz niewykonalna, to okazuje się to jedynie problemem technicznym. Czwarta zaleta utylitaryzmu polega na tym, że teoria ta proponuje „powszechną walutę moralną”. Można bowiem przesłankę materialną potraktować zarazem jako swoiste kryterium porównawcze, które pozwala różne kategorie moralne interpretować tak, że okazują się one mieć wspólny mianownik. Najcięższe konflikty moralne w rodzaju moralnych dylematów mogą być dzięki temu pomyślnie rozstrzygane na gruncie utylitaryzmu (Williams, 1972/1993, s. 83–86).

Zdaniem Williamsa utylitaryzm – oprócz tego, że dziedziczy trudne do przyjęcia założenia paradygmatu filozofii moralności – ma także wyraźne trudności z wewnętrzną spójnością. Istnieje napięcie między drugą i czwartą z wymienionych zalet utylitaryzmu. Definiowane w kategoriach zaspokojenia preferencji lub przewagi przyjemności nad przykrością dobro rzeczywiście wydaje się niepustym empirycznie punktem wyjścia etyki, a zarazem może być traktowane jako wspólny mianownik dla różnych wartości. Te dwie cechy prowadzą jednak utylitaryzm w niedających pogodzić się ze sobą kierunkach. Im bardziej dążymy do „przeliczenia” różnych wartości moralnych na uniwersalną walutę moralną, tym bardziej utylitarystyczne rozumienie dobra staje się abstrakcyjne i nieempiryczne. Dodatkowo, w tym kontekście utylitaryzm ma kłopoty z ludzką psychologią moralną. Z psychologicznego punktu

widzenia ważnym komponentem ludzkiego dobrostanu są wartości, które przynajmniej *prima facie* nie mają utylitarne go charakteru, wartości takie jak miłość, spontaniczność czy artystyczna kreatywność. Więcej nawet, ludzie pożą dają tych wartości precyzyjnie dlatego, że wykraczają one poza rachunek zysków oraz strat i nie dają się utylitarne zinterpretować, sprowadzić do przyjemności, przykrości czy subiektywnej preferencji. Postawiony przed takim zarzutem zwolennik utylitaryzmu mógłby przywołać kategorię moralnego zabobonu. Twierdzić, że wartości, które nie poddają się utylitarnej kalkulacji, tak naprawdę nie są wartościami, a korelujące z nimi przekonania nie mają racjonalnego statusu, skoro nie można jednych i drugich wpisać w obiektywny schemat wyznaczony przez ramy tej teorii. W opinii Williama tego typu odpowiedź zawiera jednak błąd cyrkularności. Utylitaryzm bowiem stara się wykorzystać swoją metodę do pokazania, że określone wartości tak naprawdę nie są wartościami, ale są to zarazem dokładnie te wartości, które wymykają się utylitarnej kalkulacji (Williams, Smart, 1973, s. 93–99; Williams, 1972/1993, s. 86–89).

Co więcej, metoda utylitaryzmu także przysparza trudności. Według utylitaryzmu należy wybierać to spośród działań, które jest najkorzystniejsze w skutkach. Trzeba jednak pamiętać, zauważa Williams, że sama kalkulacja skutków również jest działaniem, które wykonujemy w konkretnych warunkach empirycznych. Mogą być one niekorzystne dla tej procedury. Gdy jesteśmy zmuszeni do kalkulacji na podstawie niepełnych informacji oraz braku pewności albo gdy znajdujemy się pod presją czasu, możemy mieć wątpliwości, czy metoda dostarczy nam wiarygodnych wyników i czy rzeczywiście, skoro zastosowanie jej może być czasochłonne, wybór kalkulacji okaże się najkorzystniejszy w skutkach. Wątpliwości wobec metody potęguje fakt, że utylitaryzm dopuszcza tzw. negatywną odpowiedzialność. Chodzi mianowicie o odpowiedzialność podmiotu za niepodjęte działania, które mogły uczynić zadość wskazówkom utylitaryzmu, a także o odpowiedzialność za powstrzymanie się od działań, które będą prowadziły do niepożą danych skutków. Pojawia się tutaj zasadne pytanie o to, jak mamy kalkulować takie alternatywne scenariusze działania. Biorąc jeszcze pod uwagę, że na bazie swojej metody utylitaryzm wydaje się

niekiedy wymagać od nas działań, w stosunku do których mamy bardzo silne zastrzeżenia, wskazujące na ich niemoralny charakter, np. poświęcenia niewinnej osoby w celu uratowania życia kilku ludzi, Williams sugeruje, że trudno wierzyć w wartość tej metody (Williams, 1972/1993, s. 90, 96).

W opinii Williamsa utilitaryzm reguł miał być odpowiedzią na te aporie. Według tego stanowiska pojedyncze działania nie powinny podlegać kalkulacji, wystarczy, aby ludzie postępowali według takich zasad, które generują największą użyteczność w większości przypadków. Ideę utilitaryzmu reguł można uchwycić przez analogię do działalności instytucji publicznych. Niektóre z nich podejmują się niekiedy działań jednostkowo nieużytecznych, takich jak wysyłanie rachunków opiewających na kwoty, które są niższe od kosztu wysłania takiego rachunku, ale robią to dlatego, że odstępstwo od reguły w jednostkowych przypadkach powodowałoby zawieszenie generalnie skutecznego algorytmu, co z kolei byłoby czasochłonne i wymagałoby dodatkowych trudów. Zgodnie z utilitaryzmem reguł można by w ten sposób potraktować normę prawdomówności. Można argumentować, że w jednostkowych przypadkach kłamstwo przyniesie więcej korzyści niż szkód, np. wtedy, gdy poprzez kłamstwo zniweczmy plany groźnego przestępcy, ale gdyby norma prawdomówności nie była akceptowana, ponosilibyśmy bardzo duże koszty po stronie spójności społecznej i będącego podstawą działań kooperacyjnych wzajemnego zaufania, co pokazuje, że ostatecznie korzystniej będzie przyjąć tę normę. W ocenie Williamsa taka modyfikacja utilitaryzmu jest jednak najeżona trudnościami. Po pierwsze, zaletą utilitaryzmu miała być prostota metody. Kalkulacja skutków, które miałyby wynikać z przyjęcia pewnej reguły, jest jednak przedsięwzięciem wysoce spekulatywnym i dlatego nie jest zbyt prosta do przeprowadzenia. Po drugie, utilitaryzm reguł ma trudności z oceną pojedynczych działań. Jeśli w konkretnym przypadku przeprowadzono kalkulację zysków i strat, a następnie ustalono, że złamanie reguły przyniesie tutaj więcej korzyści, to na jakiej podstawie mielibyśmy, pyta brytyjski filozof, odmówić temu działaniu pełnej racjonalności? Po trzecie, utilitaryzm miał za zadanie realizować postulaty filozofii moralności i przyczynić

się do rewizji niektórych z naszych moralnych przekonań. Ale krytyka zastanych zasad moralnych, której punktem wyjścia są przesłanki utylitaryzmu, jest bardzo utrudniona, skoro utylitaryzm reguł akcentuje korzyści płynące z podporządkowania się regułom. Zdaniem Williama prowadzi to do wniosku, że utylitaryzm reguł musi stopniowo oddalać się od pierwotnych założeń utylitaryzmu (Williams, 1972/1993, s. 91–95).

Konkluzja jest zatem następująca: utylitaryzm, niezależnie od wariantu, skazany jest na aporetyczny charakter. Okazuje się bowiem, że wspomniane zalety utylitaryzmu jednocześnie rodzą trudności dla tego stanowiska, a próby ich pokonania oznaczają taką modyfikację tej teorii, która znacząco oddala ją od jej wstępnych zalet, metodologicznej prostoty i empirycznie wiarygodnych założeń. Dlatego w ocenie Williama albo utylitaryzm jest wewnętrznie niespójny, albo też wymaga korekty, po dokonaniu której przestaje już być utylitaryzmem. Krytyka utylitaryzmu koncentruje się na jego aporiach, a jest inspirowana przywiązaniem Williama do pluralizmu metodologicznego (ZPW 4) i antyredukcjonizmu (ZPW 2 & 5).

#### 2.4. Partykularyzm moralny

Stanowisko prezentowane przez Williama na przecięciu problematyki etycznej i metaetycznej wymyka się jednoznacznej klasyfikacji. Podręcznikowe określenia zawodzą, ponieważ brytyjski filozof wykorzystuje intuicje wzięte z wprost przeciwstawnych lub trudnych do pogodzenia ze sobą stanowisk jak (określenie „moralny” czy „etyczny” pomijam ze względów stylistycznych) antyrealizm i realizm, antykognitywizm i kognitywizm, relatywizm i racjonalizm itd. Każdy z tych terminów odnosi się do fragmentu stanowiska autora *The Sense of the Past*, ale właśnie jedynie do fragmentu. Ustalenia terminologiczne dodatkowo komplikuje natura prac Williama, które są trudnymi do interpretacji esejami i szkicami, w których autor podejmuje dialog z oponentem, wskazuje na zalety i wady jego propozycji, ale rzadko sięga po definitywne rozstrzygnięcia, a przedstawiając własny pogląd, z reguły ogranicza się do

nakreślenia tylko jego konturów. Wyłaniająca się z jego prac wizja etyki ma charakter patchworkowy czy też prowizoryczny.

Mimo że podręcznikowe terminy nie oddają w pełni specyfiki poglądów Williamsa, spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jakie pojęcia mogą okazać się w tym przypadku mogą okazać się użyteczne i posłużyć do nazwania ich w jakiś sposób. Najogólniejszym określeniem, które tutaj pasuje, będzie sceptycyzm etyczny. Należy to jednak doprecyzować i odróżnić sceptycyzm typu pirrońskiego, klasycznie uznawany za dogmatyczny, radykalny wariant tego stanowiska, który neguje możliwość posiadania przez nas wiedzy, od tzw. sceptycyzmu akademickiego, niedogmatycznego, który jedynie podaje to w wątpliwość i zarazem dopuszcza posiadanie przez nas wiedzy w jakimś słabym sensie, np. prawdopodobieństwa (Reale, 2004, s. 499–518). Poglądy Williamsa pasują do tego drugiego wariantu sceptycyzmu. Brytyjski filozof odrzuca ideę, że w przypadku etyki możemy mówić o obiektywnie rozumianej wiedzy, a mówiąc bardziej w duchu jego własnych wypowiedzi, wyraża poważne wątpliwości, czy nasze moralne przekonania w ogóle są stosownym kandydatem do tego miana. Kategoria ta wydaje się mu zarezerwowana dla przekonań opartych na wynikach nauk przyrodniczych. Williams dopuszcza zarazem możliwość, że przekonania moralne mogą konstytuować wiedzę w słabszym sensie, wiedzę lokalną i praktyczną, która odpowiada na pytania o to, jak poruszać się w konkretnym świecie społecznym. Proponuje do ich wartościowania kategorię zaufania. Miałaby ona zastąpić kryterium prawdziwości i odnosić się do tych przekonań moralnych, które są stabilne w ramach krytycznej refleksji i mogą być elementem wartościowej i korespondującej z naszymi potrzebami wizji ludzkiego życia, która może nadać sens temu życiu.

Niezbyt życzliwa dla Williamsa interpretacja, akcentująca nietzscheańskie i hume'owskie, antykognitywistyczne, relatywistyczne i internalistyczne wątki w jego stanowisku, mogłaby prowadzić do wniosku, że brytyjski filozof, atakując teorie etyczne i moralny uniwersalizm, przeciwstawiając im wagę zrelatywizowanych do podmiotu elementów życia i refleksji moralnej, tak naprawdę aprobuje subiektywizm etyczny. Jak jednak trafnie zauważa Łukomska: „alternatywą, jaką proponuje Williams, nie jest etyczna anarchia” (Łukomska, 2017, s. 82). Williams nie twierdzi ani że racje moralne

tak naprawdę nie istnieją, ani że są one zupełnie subiektywne lub zależne od arbitralnych decyzji podmiotu, ani też że nie mogą mieć one bardziej bezstronnego, nieegoistycznego charakteru. Jego zdaniem po odrzuceniu teorii etycznej nadal możemy uprawiać racjonalny namysł moralny. Należy jednak zdać sobie sprawę z jego specyfiki: namysł moralny należy rozumieć albo jako krytyczną refleksję nad założeniami naszego moralnego punktu widzenia, która może, ale nie musi ujawnić ich fałsz, albo jako praktyczną deliberację, silnie związaną z zakorzenieniem naszego życia zarówno w naszej jednostkowej tożsamości, jak i w konkretnej, faktycznej społeczności.

Z powyższego powodu sędzę, że drugim, bardziej szczegółowym określeniem stanowiska Williamsa na polu etyki i metaetyki jest partykularyzm moralny. Jak to zwykle bywa w przypadku brytyjskiego filozofa jego tezy i argumenty nie wpasowują się w standardowe rozumienie tego stanowiska, wedle którego partykularyzm moralny oznacza sprzeciw wobec etyki akcentującej znaczenie zasad moralnych, rozumianych jako ogólne, powiązane w ramach teorii, pozbawione wyjątków normatywne sądy dotyczące wyjaśnienia doświadczenia moralnego lub sposobu przeprowadzania praktycznych rozumowań. A także tezę holizmu racji moralnych, w świetle której moralne racje działania są relatywne wobec kontekstu (Lance, Little, 2006, s. 564–597; Dancy, 2017)<sup>20</sup>. Choć Williams zgodziłby się z oboma tymi rzeczami (Williams, 1985, s. 96–97; Williams, 2002, s. 96–122), akcenty rozkładał odmiennie: skupiał się nie na krytyce samych moralnych zasad, ale syntezujących je teorii etycznych i ich założeń, a racje moralne rozumiał jako w pierwszej kolejności relatywne wobec tożsamości podmiotu<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Znamienne jest to, że poglądy Williamsa nie są wspomniane (a jego teksty uwzględnione w bibliografiach) w obu tych przeglądowych artykułach.

<sup>21</sup> Zgodnie z sugestią przekazaną mi ustnie przez przywoływanego już prof. Alana P. Thomasa, koncepcję etyki Williamsa można interpretować także przez pryzmat jej podobieństwa do egzystencjalizmu, z racji akcentu położonego na problemy integralności i życiowych projektów. Nie rozwijam tutaj tej interesującej sugestii z dwóch powodów: po pierwsze, sam Williams nie powołuje się w szerszym wymiarze na autorów należących do tej tradycji, po drugie, mam wątpliwości, czy kategoria „egzystencjalizmu” jest szczególnie informatywna w kontekście współczesnej filozofii analitycznej, w której zakorzenione są teksty brytyjskiego filozofa.



i gęstych pojęć moralnych, za pomocą których podmiot „filtruje” swoje doświadczenie moralne.

### 3. Podsumowanie: między praktyką a teorią

Przedstawiana w tekstach Williama wizja etyki była szeroko komentowana. Na zakończenie tego rozdziału przytaczam wybrane głosy, które naświetlają trudności generowane przez jej kluczowe elementy i w ten sposób umożliwiają krytyczny namysł nad nią. Zgodnie z ideą książki ten wybór z konieczności jest selektywny. Detaliczne omówienie polemik wokół tez Williama wymagałoby napisania kolejnej, ale przede wszystkim inaczej skonstruowanej pozycji. Omawiane zarzuty dotyczą kolejno następujących kwestii: (1) relacji między ontologią i epistemologią moralną a doświadczeniem moralnym, (2) zakorzenienia rozumu praktycznego, (3) roli bezstronności w refleksji etycznej, (4) rozumienia teorii, (5) relacji między rozumem teoretycznym i praktycznym oraz słabych punktów Williama krytyki (6) arystotelesowskiej i (7) kantowskiej etyki.

(1) W zakończeniu rozdziału trzeciego sugerowałem, że zaproponowana przez autora *Moral Luck* koncepcja filozofii napotyka pewne trudności. W moim odczuciu szczególnie argument celujący w jej samozwrotność pokazuje, że zachodzi napięcie między jej akceptacją a opartą na niej filozoficzną refleksją. Podobny problem dotyczy koncepcji etyki. W ujęciu Williama pojęcia moralne, podobnie jak pojęcia filozoficzne, należą do lokalnej perspektywy i dlatego należy je interpretować w duchu antyrealizmu, co więcej, nie jako pojęcia o wartości poznawczej, lecz praktycznej, podporządkowane naszym potrzebom egzystencjalnym i kategorii sensu.

Taka propozycja rodzi trudności w zrozumieniu fenomenologii namysłu moralnego. Wyobraźmy sobie, że jestem teistą, a więc osobą wierzącą w Boga i w związku z tym mającą pewne przekonania oparte na pojęciach, którym Williams byłby gotowy przypisać jedynie lokalny status. Z tego powodu nie warto pytać o ich obiektywną prawdziwość. Należałoby raczej szukać odpowiedzi na pytanie, czy

są one pomocne w moim życiu, to znaczy, czy dostarczają mojemu życiu poczucia sensu i czy są stabilne w ramach krytycznej refleksji. Taka interpretacja rozmija się jednak z moim doświadczeniem. Przyjmując przekonania religijne, nie mogę ich niestety traktować tak, jakby chciał tego Williams, właśnie jako prób odkrycia czy nadania sensu różnym aktywnościom składającym się na moje życie. Jeśli owe pojęcia i przekonania dostarczają mi poczucia sensu, to dzieje się tak nie pomimo i nie w oderwaniu od, lecz dzięki temu, że myślę, że mają obiektywny charakter. W przypadku pojęć utrzymuję, że odnoszą się do rzeczywistości poza mną, a w przypadku przekonań żywię je, bo wierzę, że odzwierciedlają prawdę na temat świata.

Wydaje się, że w odniesieniu do pojęć i przekonań moralnych ma miejsce analogiczna sytuacja, ponieważ jeśli nawet dostrzegam przygodne i lokalne uwarunkowania zarówno ich samych, jak i faktu, że to ja się nimi posługuję, i tak dążę do tego, aby były, cokolwiek należy przez to dalej rozumieć, trafne wobec rzeczywistości moralnej. Bez tego trudno mi będzie działać na ich podstawie, a tym bardziej traktować je jako sensorodne kategorie. Jeśli sensowność moich pojęć i przekonań w końcu okazuje się nierozzerwalnie związana z ich roszczeniami do prawdziwości, to należy zapytać, czy sama propozycja Williamsa ostatecznie spełnia kryterium sensowności, jeśli programowo uchyla te roszczenia.

(2) Odrzucając pretensje etyki do obiektywnie rozumianej wiedzy, Williams flirtuje z relatywizmem, starając się pokazać, że możemy nadal mówić o wiedzy etycznej, o ile będziemy przez nią rozumieć wiedzę zrelatywizowaną do praktyki życia w konkretnym świecie społecznym. A zatem Williams zasadniczo sądzi, że na gruncie etyki relatywizm i obiektywizm są rozłączne. To jednak nie jest jedyny sposób rozumienia tej relacji, a wychodząc od szeroko rozumianego pluralizmu moralnego, w punkcie dojścia niekoniecznie trzeba skończyć na poziomie partykularyzmu. Przykładem alternatywnego podejścia może być stanowisko takich myślicieli jak MacIntyre i Zagzebski. Zgadza się oni z wieloma wyjściowymi przesłankami rozumowania Williamsa, które dotyczą kulturowego zakorzenienia naszej optyki i praktyki moralnej, lecz zarazem starają się pokazać, że to nie wyklucza traktowania przekonań moralnych jako potencjalnie obiektywnych czy po

prostu prawdziwych. Według tej propozycji refleksja etyczna nie jest „uwięziona” w partykularnej kulturze. Różne kultury moralne są raczej swoistymi wehikułami, za pomocą których konkretne ludzkie społeczności starają się dotrzeć do bardziej obiektywnego rozumienia moralności, a nie mogą tego zrobić bez utraty kontaktu z rzeczywistością, jeśli nie są gotowi przynajmniej do częściowej rewizji własnych pojęć i praktyk, do ich transcendencji. Racjonalność praktyczna ma więc charakter immanentno-transcendentny, jest jednocześnie zakorzeniona w konkretnej kulturze i ją przekracza (MacIntyre, 1996, s. 365–401; Kuna, 2005, s. 251–273; Zagzebski, 1999, s. 177–194).

(3) Silne kontrowersje dotyczą dokonanej przez Williamsa ataku na ważną dla teorii etycznych ideę bezstronnego, trzecioosobowego punktu widzenia. Na początku warto zwrócić uwagę, że trudno do końca zrozumieć, dlaczego brytyjski filozof tak mocno podkreśla rozdźwięk między pierwszoosobową perspektywą konkretnego podmiotu moralnego a trzecioosobową perspektywą teorii etycznej. Jego podejście do problemu moralnego obiektywizmu wydaje się niespójne. Z jednej strony Williams krytykuje bowiem teorie etyczne właśnie za przyjęcie iluzorycznej, obiektywizującej perspektywy, która wydaje się nie przystawać do naszego moralnego doświadczenia i praktyki, z drugiej zaś strony, w stosunku do idei wiedzy moralnej formułuje zastrzeżenia mające swoje źródło w idei wiedzy obiektywnej, wypracowanej w ramach refleksji metanaukowej. Czy to się nie wyklucza? Stoimy tutaj przed następującą alternatywą: albo uznamy, że jako refleksja o charakterze praktycznym etyka jest rzeczywiście odmienną dziedziną wiedzy niż wiedza naukowa, a w związku z tym interpretacja tej pierwszej z perspektywy tej drugiej jest nieuprawniona, albo też konsekwentnie uznamy, że wiedza praktyczna powinna spełniać te same epistemiczne kryteria, co wiedza naukowa. Sądzę, że Williams stara się analizować wiedzę praktyczną z tych dwóch punktów widzenia jednocześnie, co prawdopodobnie nie może się udać.

Na napięcie między tymi punktami widzenia, w kontekście krytyki internalizmu moralnego Williamsa, wskazuje Thomas Scanlon w książce *What We Owe to Each Other* (Scanlon, 1998, s. 363–373). Przypomnę, że teza internalizmu wyklucza istnienie

racji działania, które byłyby niezależne od subiektywnego uposażenia motywacyjnego podmiotu.

W punkcie wyjścia swojej krytyki Scanlon odnotowuje, że Williams świadomie nawiązuje do koncepcji racjonalności praktycznej, którą znajdziemy u Davida Hume'a, wedle której rozum jest instrumentem podporządkowanym życiu emocjonalnemu, który co najwyżej może szukać środków do realizacji celów, do których popychają nas emocje. Dlatego Scanlon pyta, w jakim stopniu poglądy Williamsa różnią się od poglądów Hume'a. Jak widzieliśmy, sam Williams swój model rozumu praktycznego nazywa „hume'owskim”, ale proponuje jego dość szerokie rozumienie, w którym oprócz uczuć i emocji do zestawu motywacyjnego należy zaliczyć także pragnienia, lojalności, projekty życiowe oraz ich racjonalne następstwa. Dlatego brytyjski filozof nie wyklucza, że podmiot może rozszerzyć swój zestaw motywacji i dzięki refleksji odkryć nowe racje działania, których wcześniej nie był świadomy. W opinii Scanlona pozwala to uznać, że Williams nie jest sceptykiem odnośnie do istnienia racji działania i nie dąży do zastąpienia pojęcia racji czysto opisowym pojęciem motywacji. Niemniej, kontynuuje Scanlon, teza internalizmu prowadzi do pewnych trudności. Jeżeli weźmiemy pod uwagę takie racje, które obowiązują podmiot, lecz których on sobie nie uświadamia tu i teraz, to według internalizmu będą to tylko takie racje, które są zakorzenione w subiektywnym zestawie motywacyjnym. „Czy taka interpretacja racji działania jest wiarygodna?” – pyta Scanlon (Scanlon, 1998, s. 363–372).

Teza internalistyczna służy Williamsowi do oddalenia roszczeń teorii etycznych w imię obrony subiektywnego punktu widzenia podmiotu, lecz Scanlon twierdzi paradoksalnie, że jest ona oparta na trzecioosobowej, eksplanacyjnej perspektywie analizy racji działania. Williams uważa przecież, że niepowiązane z subiektywnym zestawem motywacji racje nie mogą wyjaśniać czyichś działań. Scanlon proponuje jednak, aby na zagadnienie racji spojrzeć z perspektywy pierwszoosobowej, z perspektywy doświadczenia podmiotu, który dokonuje namysłu nad swoim działaniem. Perspektywa ta ukazuje ograniczenia tezy internalizmu. Okazuje się bowiem, że gdy przeprowadzam moralne rozumowanie, to często uwzględniam w nim nawet takie racje działania, które nie łączą się z moją subiektywnie

rozumianą motywacją, a niekiedy również takie, które są jej wprost przeciwne. Namacalnym przykładem takiej sytuacji mogłyby być chwile, gdy staram się powstrzymać gniew pchający mnie do zemsty. Zdaniem Scanlona dopiero refleksja nad własnym zestawem motywacji, zakładająca pewien dystans wobec nich, pozwala mi go rozszerzyć o nowe elementy, niedostrzegane przeze mnie w punkcie wyjścia. To doświadczenie jest źródłem tezy eksternalistycznej. Mogę je poddać uniwersalizacji, przyjmując, że inne podmioty podobnie rozumieją relację między własnym systemem motywacji i racjami działania, a dzięki temu wnosić ostatecznie, że w ogóle istnieją racje niezależne od czyjejkolwiek motywacji. Można więc odwrócić argument Williamsa i zapytać, w jaki sposób teza internalizmu może wyjaśnić istnienie takich racji (Scanlon, 1998, s. 372–373)?

Zastrzeżenie do sposobu, w jaki Williams interpretuje znaczenie perspektywy pierwszoosobowej i trzecioosobowej w refleksji etycznej, zgłasza także Nagel. Jak starałem się pokazać, Williams nadaje priorytet pierwszoosobowej perspektywie i na rozmaite sposoby podważa autorytet trzecioosobowej perspektywy, a przesłanką takich posunięć jest przyjęta przez niego koncepcja antropologiczna. Nagel proponuje, aby relacje między obiema perspektywami rozważyć w świetle rozróżnienia na życie pomyślne i życie zgodne z wymogami moralnymi. Jego zdaniem czym innym jest bowiem pytanie o warunki i normy życia pomyślnego, dostarczającego podmiotowi głębokiej, subiektywnej satysfakcji, czym innym zaś pytanie o to, jak należy traktować innych ludzi. Nagel akceptuje fakt, że oba pytania są istotne dla każdego z nas. W praktyce nie zawsze potrafimy jednak wieść życie, które jednocześnie czyni zadość obydwu rodzajom norm, dlatego też możemy znaleźć się w sytuacji konfliktu, gdy musimy wybrać między własną pomyślnością i chronionym przez zasady moralne interesem bliźniego. Jak powinniśmy rozwiązywać tego rodzaju konflikty? Odpowiedź Williamsa wydaje się jasna, istnieje mianowicie granica, wyznaczona przez projekty życiowe, lojalność w stosunku do bliskich, uczucia i integralność własnego charakteru, której przekroczenia moralność nie może od nas wymagać, a jeśli wymaga, to w sytuacji wyboru mamy prawo chronić własną pomyślność. Innymi słowy, Williams opowiada się za prymatem pierwszoosobowej perspektywy w refleksji praktycznej oraz za pry-

matem pomyślności nad słusnością moralną<sup>22</sup>. Nagel zajmuje stanowisko odwrotne i zarzuca Williamsowi zbytne antagonizowanie pierwszoosobowej i trzecioosobowej perspektywy refleksji moralnej. Sądzi, że druga z wymienionych perspektyw jest naturalnym przedłużeniem pierwszej. Jeżeli pragnę postępować według zasad moralnych o bezstronnym charakterze, to nie dlatego, że odrzucam znaczenie pierwszoosobowej perspektywy, lecz dlatego, że zależy mi na jej rozwinięciu i wzmocnieniu. Perspektywa trzecioosobowa nie jest, jak uważa Williams, nieprzystającą do mojego doświadczenia i wrogą mojej indywidualności abstrakcją. Jest raczej wynikiem mojego subiektywnego dążenia do racjonalnego uporządkowania moich pragnień, potrzeb i projektów oraz do uzasadnienia ich w taki sposób, który będzie przekonujący dla innych ludzi. Nagel odwraca argument z integralności osoby. Zauważa, że rezygnacja z prób zobiekttywizowania racji praktycznych też prowadzi do alienacji, tj. alienacji względem charakterystycznego dla większości ludzi dążenia do postępowania w taki sposób, który będzie możliwy do obrony przed werdyktem innych ludzi, czyli w sposób zgodny z wymogami moralności. Nagel dodaje, że często przeżywamy poważne trudności egzystencjalne, powiązane z faktem, że nie wiemy, czy możemy sobie zaufać, gdy moralna stawka jest odpowiednio wysoka. Jeśli mamy wątpliwości, czy możemy sobie zaufać, to właśnie dlatego, że w takich sytuacjach spojrzenie z pierwszoosobowej perspektywy nie wystarcza i potrzebuje wsparcia z punktu widzenia, który jest oderwany od moich rozmaitych preferencji i uprzedzeń. Niemniej, Nagel zgadza się z Williamsem w tym, że konflikt obu perspektyw jest możliwy. Dlatego twierdzi, że teoria etyczna powinna poważnie traktować zarówno porządek pomyślności, jak i porządek słusności i proponować przekonującą wizję harmonii między nimi (Nagel, 1986a, s. 189–207; Nagel, 1995, s. 167–182). Warto tutaj zwrócić uwagę na pewne ograniczenia krytyki Nagela. Williams zgodziłby się, że w przypadku większości z nas namysł nad tym, co już obecne w ramach pierwszoosobowej perspektywy, a więc pragnieniami, projektami życiowymi itd., prawdopodobnie wygeneruje racje działania,

<sup>22</sup> Z tego też powodu, co ciekawe, Nagel określa Williamsa jako „neoromantyka” (zob. Nagel, 1986b, s. 352).

które będą możliwe do przyjęcia z bezstronnej, trzecioosobowej perspektywy. A to dlatego, że po prostu większość z nas żyje w tym czy innym świecie moralnym i w wyniku procesu socjalizacji rozwinęła w sobie odpowiednie ku temu dyspozycje. Większość nie oznacza jednak wszystkich ludzi. Niektórzy, skrajni egoiści, amoralisci lub osoby bardzo silnie zaburzone, np. psychopaci, nie mają takich dyspozycji i dlatego nie chcą, nie potrzebują lub nie potrafią (albo robią to jedynie w celu manipulacji innymi) myśleć o własnym działaniu z bardziej bezstronnej perspektywy. Ale nawet w mniej drastycznych przypadkach, konflikt perspektyw nie musi być rozstrzygany na rzecz trzecioosobowej perspektywy. Jaki miałby być pożytek z tego, że kierując się bezstronnym punktem widzenia, poświęcam swoją pomyślność do tego stopnia, że w końcu tracę motywację do życia, w tym do działania zgodnie z wymogami moralności? Williams dostrzega takie zagrożenie ze strony rygorystycznie interpretowanych teorii etycznych. I z jego punktu widzenia Nagel zakłada coś, co dla niego samego może być jedynie przygodnym faktem, a mianowicie, że dyspozycje każdego z nas są tak ukształtowane, że priorytetowe traktowanie trzecioosobowej perspektywy odbywa się bez większych kosztów. Czy jednak rzeczywiście tak jest?

(4) Wątpliwości Nagela budzi także to, że Williams rozumie teorię etyczną jako wytwór totalitarnego myślenia, które z racji swoich racjonalistycznych założeń rości sobie pretensje do autorytatywnego statusu, a którego zamiarem jest dyktowanie ludziom „jedynie słusznego” wzorca postępowania. Nagel uważa to za filozoficzne straszdyło. Zauważa, że między brakiem teorii a teorią totalitarną istnieje możliwość bardziej umiarkowanego podejścia, w punkcie wyjścia akceptującego pluralizm i pomagającego nam rozwiązywać niektóre z konfliktów moralnych, ale niekoniecznie wszystkie, proponującego uniwersalistyczne sądy, ale zarazem ostrożnego, w duchu fallibilizmu, jeśli chodzi o dążenie do rewizji spon-tanicznie żywionych przez nas przekonań moralnych (Nagel, 1986b, s. 357–360)<sup>23</sup>. Wydaje się, że takie rozumienie teorii jest obecnie

<sup>23</sup> Dodatkową racją za tym, aby tak traktować teorie etyczne, miałby być zdaniem Nagela fakt – a jest to bardzo intrygująca opinia – że obecnie znajdują się one dopiero w początkowej fazie rozwoju (s. 360).

faworyzowane. Np. według Zagzebski (2017, s. 5–9) powinniśmy traktować teorie etyczne na podobieństwo map, mając na uwadze zarówno to, że mogą być różne mapy moralne (różne teorie etyczne), w konkretnym kontekście bardziej i mniej użyteczne zależnie od naszych celów, ale każda z nich powinna wskazywać na pewne punkty orientacyjne (pryncypia głoszone przez zwolenników najważniejszych teorii, które są trwale obecne w dyskusji, co sugeruje, że te teorie trafnie uchwyciły pewien ważny aspekt rzeczywistości moralnej). Teoria etyczna nie musi więc być rozumiana jako narzędzie intelektualnej i moralnej przemocy.

(5) Sądzę, że trudności Williama z przekonującym ustawieniem relacji między pierwszoosobową i trzecioosobową perspektywą refleksji moralnej trafnie podsumowuje Christine Korsgaard, twierdząc, że przedstawiana przez brytyjskiego filozofa interpretacja etyki jest uwarunkowana przez jego poglądy na naturę nauk przyrodniczych. Są to trudności zbliżone do tych, na które cierpi jego koncepcja filozofii. Zdaniem Korsgaard Williams odrzuca moralny realizm i obiektywizm na podstawie porównania etyki z naukami przyrodniczymi, w następstwie nieudanych prób sformułowania w stosunku do etyki argumentu z konwergencji i argumentu z teorii błędu. I konkluduje, że etyka nie jest dziedziną poznania, zaś sądy moralne nie mogą być wiedzą w sensie obiektywnym. To z kolei prowadzi Williama do przyjęcia partykularyzmu, poglądu, w świetle którego moralność jest na różne sposoby przygodnie uwarunkowana, a racje moralne nie mogą być w pełni zobiektywizowane. W opinii Korsgaard propozycja Williama mogłaby być przekonująca. Ale tylko przy założeniu, że moralność i sądy moralne mają naturę zbliżoną do poznania i sądów o świecie, co wymaga uznania, że znajdują się one w relacji korespondencji do świata. W przypadku Williama niewątpliwie mamy do czynienia z wahaniem się między praktyczną i teoretyczną interpretacją filozofii i etyki. Korsgaard pyta, czy nasze pojęcia i przekonania moralne nie powinny być jednak interpretowane wyłącznie w optyce praktycznej, bez odniesienia do problematyki epistemologicznej i metafizycznej. Według jej propozycji moralność jest następstwem doświadczenia bycia podmiotem działania. Specyfika tego doświadczenia powoduje, że filozofia praktyczna może przyjmować autonomiczne wobec



pozostałych dziedzin filozofii założenia, w tym proponować własne rozumienie obiektywności, inaczej mówiąc, rozum praktyczny jest niezależny od rozumu teoretycznego. Korsgaard powołuje się na Kanta. I twierdzi, że obiektywność na gruncie etyki powinna być rozumiana jako taka własność pojęć i sądów moralnych, że są one do przyjęcia dla wszystkich racjonalnych podmiotów działania (Korsgaard, 2008, s. 310–317).

(6) Darząc sympatią fragmenty doktryny etycznej Arystotelesa, Williams atakuje jej kluczowe tezy. Chociaż więc brytyjski filozof i reprezentanci współczesnej etyki cnót podzielają wiele etycznych i metaetycznych intuicji, co do pewnego stopnia pozwala potraktować Williamsa jako protoplastę tego nurtu, ostatecznie ich drogi się rozchodzą. W etyce cnót myśl Stagiryty jest podstawowym punktem odniesienia, podczas gdy wrażliwość Williamsa kierowała go daleko od niego, ku ideom greckich tragedii i filozofii Nietzschego.

Jak starałem się pokazać nieco wcześniej, autor *Ethics and The Limits of Philosophy* odrzuca arystotelesowską próbę uzasadnienia etyki poprzez oparcie jej na wizji harmonijnego i pomyślnego życia, ponieważ istnieją doświadczenia niespójne z ideą pomyślności, bez których trudno o realizację niektórych, wartościowanych dodatnio ludzkich potencjalności. Taką potencjalnością jest wrażliwość i korelująca z nią artystyczna kreatywność, które – jak podejrzewamy – w życiu wielu najśłynniejszych artystów i twórców mogły się nie pojawić, gdyby los ich bardziej oszczędzał. Zdaniem Williamsa ludzka natura jest więc zbyt elastyczna i może być rozwijana w zbyt wielu trudnych do przewidzenia i wartościowych kierunkach, abyśmy mogli ją wpasować w jeden wzorzec, co zasadniczo jest rdzeniem koncepcji Arystotelesa.

Czy argumentacja ta jest jednak wiarygodna? Wydaje się, że brytyjski filozof zakłada w niej, że koncepcja pomyślności musi być rozumiana statycznie, jako trwały stan harmonii, przejawiający się na różnych etapach i w różnych kontekstach życia konkretnego człowieka. Aby zaproponować uzasadnienie etyki oparte na idei pomyślności, nie musimy jednak przyjmować takiego założenia. Ludzkie życie ma bowiem dynamiczny charakter. Jest ono procesem, który można rozumieć jako przeplatanie się odmiennych stanów psychicznych, w tym akcentowanych przez Williamsa doświad-

czeń cierpienia, braku i dysharmonii. Z tego powodu pomyślność powinna być rozumiana w adekwatny sposób. Współcześni etycy cnót są skłonni traktować stan pomyślności jako pewien ideał i punkt dojścia, od którego każdy z nas, jako człowiek z krwi i kości, a więc posiadacz charakteru łączącego cnoty i wady, jest mniej lub bardziej oddalony (Annas, 2011, s. 83–99). W tej optyce można postrzegać cierpienie jako doświadczenie umożliwiające realny kontakt z ludzką kondycją<sup>24</sup>.

Etykę Arystotelesa można więc „zdynamizować”, przedstawiając nasze dążenie do pomyślności jako „życie w drodze”, przebiegające przez pewne charakterystyczne etapy rozwoju ludzkich potencjalności, a wbrew sugestiom Williama wiedza psychologiczna może oddać tutaj liczne przysługi etyce, pokazując, że z wysokim prawdopodobieństwem niektóre wybory, działania i ścieżki rozwoju nie zaprowadzą nas do pożądanego stanu pomyślności, ponieważ są formami samozakłamania, idealizacji czy jeszcze inną wersją ucieczki od ludzkiej kondycji. Można to potraktować jako uzasadnienie w stylu „słabej konieczności”. Wychodząc od przesłanek empirycznych, da się wtedy pokazać, że takie wybory, działania i ścieżki rozwoju rzadko kiedy współistnieją ze stanem pomyślności i zasadniczo mają dla nas destrukcyjne konsekwencje. Etyk cnoty, korzystając z wiedzy empirycznej, może więc zaproponować normatywny ideał moralny.

Argumentacja Williama wydaje się mieć jeszcze jedną wadę, ponieważ zakłada, że wszystkie wartościowe ludzkie zdolności mają niejako tę samą rangę, a zatem jeśli pojawienie się jakiegś z nich jest uwarunkowane życiem lub dążeniem niezgodnym z ideałem proponowanym przez etykę cnoty, to wybór takiego ideału oznacza niepowetowaną stratę, np. na polu wartości estetycznych. Z perspektywy arystotelesowskiej, normatywnej koncepcji natury ludzkiej nie wszystkie wartościowe zdolności są jednak tej samej

<sup>24</sup> Dynamiczny charakter procesu kształtowania się charakteru w swojej rozwojowej teorii cnoty podkreśla Julia Annas w przytaczanej pozycji. W 2018 roku ukazała się przełomowa i niezwykle interesująca książka, traktująca o relacjach między doświadczeniem cierpienia i cnotami (Brady, 2018). Wydaje się, że statyczne i, należy dodać, autarkiczne rozumienie pomyślności było artefaktem kulturowym starożytnej Grecji.

rangi. Patrząc na przedstawiony przez samego Williama Gauguina, można uznać, że rozwinął on talent artystyczny, lecz nie będzie to cecha o takiej samej doniosłości jak cnoty, które mogły powstrzymać malarza przed skrzywdzeniem rodziny. Jak zauważa Nussbaum, arystotelesowska idea normatywności ludzkiej natury może być rozumiana dwojako. Według interpretacji w duchu platońskim to, co jest specyficznie ludzką cechą, czyli rozumność, jest zarazem oderwane od reszty cech ludzkiego bytu i narażone na konflikt z nimi. W ujęciu Arystotelesa jest jednak inaczej. Proponuje on bardziej integralną wizję rozumności, w świetle której jest ona zasadą organizującą pozostałe warstwy ludzkiego bytu takie jak biologia, psychologia, tożsamość kulturowa itd., a z tego punktu widzenia dość wyraźnie widać, że o ile dzięki swoim wyborom Gauguin rozwinął pewne ludzkie zdolności, to odbyło się to kosztem jego dojrzałości i doskonałości jako człowieka obdarzonego rozumną naturą (Nussbaum, 1995, s. 86–131).

(7) Zastrzeżenia budziła także Williama krytyka etyki Kanta. Filozof z Królewca, twierdząc, że moralnie słuszne działanie musi być motywowane przez wolę posłuszeństwa prawu moralnemu, był rozumiany jako obiekt ataku, gdy Williams formułował swoje argumenty przeciwko teorii etycznej, taka intencja jest wyraźnie obecna w przypadku argumentu z emocji moralnych i z ograniczeń pojęcia obowiązku moralnego. Williams przedstawia Kanta tak, jakby ten był radykalnym etycznym racjonalistą i zupełnie ignorował empiryczne uwarunkowania ludzkiego działania. Przeciwno takiej interpretacji występują jednak filozofowie, którzy starają się zinterpretować etykę Kanta w łączności ze światem empirycznych uwarunkowań działania, np. Barbara Herman. Amerykańska filozof twierdzi, że kantowskie działanie z obowiązku nie musi być interpretowane po linii Williama, jako jedyne działanie o wartości moralnej, lecz jako pewna idea regulacyjna, która pozwala racjonalnie uporządkować moralne życie podmiotu. Jej zdaniem kantyzm nie wyklucza moralnej aprobaty pod adresem działania mężczyzny, który ignoruje obcą osobę i ratuje własną żonę. Uczuciowa motywacja nie jest ułomnością, o ile tylko mężczyzna ma w sobie trwałą dyspozycję do kierowania się w swoim życiu obowiązkiem moralnym, co powoduje, że obok uczuciowej motywacji ma także

motywację moralną, nawet jeśli nie odczuwa jej bezpośrednio tu i teraz, w sytuacji, w której jego działanie nie jest skonfliktowane z prawem moralnym (Herman, 1993, s. 23–44).

Przytoczone tutaj, krytyczne wobec koncepcji etyki Williama głosy sugerują jej różne konceptualne ograniczenia. Odkładając na bok bardziej szczegółowe kwestie, wydaje się, że większość z nich sprowadza się do wspólnego mianownika, jakim jest zależność tej koncepcji od niekoniernie przekonujących metafizycznych, epistemologicznych, antropologicznych i metafizologicznych założeń. Wybrzmiewa w nich bowiem echo scjentyistycznych i pozytywistycznych idei. Właśnie ten związek tez autora *Truth and Truthfulness* z ich założeniami chciałem w niniejszej książce szczególnie podkreślić, częściowo po to, aby zarówno ten pierwszy, jak i ten drugi element jego projektu filozoficznego móc poddać krytycznemu namysłowi, a częściowo po to, aby pokazać, że poglądy Williama tworzą pewną całość i nie są wyrazem chaotycznego zbioru intuicji.

W moim przekonaniu szeroko rozumiany etyczny antyredukcyjizm Williama jest ogromnie ważnym i wartościowym wkładem tego autora w filozofię ostatnich dekad. Gdy brytyjski filozof kieruje się dążeniem do „sprowadzenia etyki z powrotem na ziemię” i opiera się na rzetelnych analizach doświadczenia moralnego, jego tezy i argumenty są najbardziej przekonujące. Nie zawsze jednak tak jest. W innych przypadkach okazuje się, że przyjęte przez niego ogólnofilozoficzne rozstrzygnięcia nie są odpowiednim gruntem, aby przeprowadzić spójne uzasadnienie antyredukcyjnej wizji etyki.

# ZAKOŃCZENIE

Cel, który przyświecał mi w trakcie pisania tej książki, nie polegał na całkowicie wyczerpującym temat opracowaniu filozoficznej spuścizny Williama. Nie polegał i chyba nie mógł polegać, gdy weźmie się pod uwagę, że obejmuje ona teksty z niemalże każdej dyscypliny filozofii. Wydaje się, że takie zadanie można zrealizować tylko poprzez całą serię książek. Ukazujące się z pewną regularnością zbiorowe monografie na temat filozofii brytyjskiego autora, w których dominują jednowątkowe artykuły, umacniają mnie w tym przekonaniu.

Dlatego programowo ograniczyłem lub w całości zrezygnowałem z omawiania niektórych zagadnień. Wywołane tekstami Williama polemiczne dyskusje przywołałem w zakresie niezbędnego minimum, umieszczonego w podsumowaniach rozdziału drugiego, trzeciego i piątego, ponadto nie uwzględniłem w książce tak skądinąd ciekawych wątków, jak dokonania autora *Moral Luck* na polu filozofii polityki, historii filozofii czy dyskusji poświęconej problemowi tożsamości osobowej. Pozwoliło to skupić się na głównym celu książki. Było nim przedstawienie takiej interpretacji poglądów brytyjskiego filozofa, która pokazuje, że zarówno główny nerw jego filozoficznej twórczości, czyli pewna forma sceptycyzmu etycznego, jak i inne jej fragmenty zakładają węzłowe rozstrzygnięcia na gruncie epistemologii, metafizyki, filozofii nauki, antropologii oraz metafizologii i są ich następstwem. Zidentyfikowałem pięć głównych rozstrzygnięć tego typu. Są to: realizm naukowy, naturalizm metafizyczny, antropologiczny kontyngentyzm, pluralizm metodologiczny i humanistyczna (postanalityczna) koncepcja filozofii.

Jestem głęboko przekonany, że zaproponowana przeze mnie interpretacja może być rozszerzona o pominięte tutaj wątki. Szczególnie obiecująco wygląda to w przypadku poglądów Williama z obszaru filozofii polityki, które wydają się blisko spokrewnione

## ZAKOŃCZENIE

z jego sceptycyzmem etycznym, gdyż w podobnym stopniu są prze-sycone realizmem psychologicznym, wrażliwością na przygodny charakter sfery politycznej, niechęcią do teorii i zrozumieniem dla swoistych cech działalności politycznej. Dają się też interpretować jako wyraz charakterystycznego dla brytyjskiego filozofa antropologicznego pesymizmu. Williams był zwolennikiem liberalizmu społeczno-politycznego, a jego uzasadnienia upatrywał – jak się wydaje – we wspólnej wszystkim istotom ludzkim obawie przed arbitralną przemocą ze strony władzy politycznej, która może uniemożliwić realizację najbardziej elementarnych ludzkich potrzeb i dążeń (Williams, 2005, s. 18–28, 52–61). Przeciwwstawiał się naiwnemu liberalizmowi epoki domniemanego końca historii.

Według powszechnie podzielanej opinii wpływ Williamsa na współczesną filozofię anglosaską był bardzo duży, ponieważ udało mu się wprowadzić do dyskusji nowe zagadnienia, zmienić trajektorię wielu debat i wpłynąć na całe pokolenia swoich rówieśników i uczniów. Czy będzie to jednak trwały wpływ i obowiązkowe miejsce w podręcznikach historii filozofii XX wieku? Zapewne odpowiedź poznamy dopiero za kilka dekad, gdy swoją aktywność akademicką zakończy generacja filozofów, do której można zaliczyć bezpośrednich wychowanków i uczniów Williamsa oraz innych myślicieli, którzy mieli z nim osobistą styczność. Nie jestem wcale pewny, jaka to będzie odpowiedź. Źródłem tej wątpliwości nie jest oczywiście ani uprzedzenie w stosunku do poglądów brytyjskiego filozofa, którego do pewnego stopnia darzę szczerą sympatią, ani też chęć pomniejszenia jego znaczenia, nie potrafiłbym spędzić kilku lat nad lekturą tekstów kogoś, do kogo poglądów i/lub postaci żywią niechęć. Chodzi o coś innego. W dorobku Williamsa dominuje moment krytyczny i argumentacja wymierzona w konkurencyjne stanowiska, własne konstruktywne propozycje są z reguły jedynie naszkicowane, prowizoryczne, sprowadzają się do wskazania kierunku, w którym należałoby podążać. Można się zastanawiać, czy wiele z tych tekstów nie straci na aktualności, tak jak stanowiska będące przedmiotem przedstawionej w nich krytyki.

Mam jednak nadzieję, że przynajmniej w jednym aspekcie myśl Williamsa odcisnie na filozofii, a konkretnie na etyce, trwałe piętno. Mam tutaj na myśli obecny w jego projekcie intelektual-

nym stanowczy postulat, aby idee i koncepcje etyczne poddawać bezwzględnemu testowi zdroworozsądkowego realizmu, weryfikować, do jakiego stopnia przystają one do realnego życia ludzkich jednostek, czyli naszego własnego życia. Williams uważał, że jego propozycja „uosabia sceptycyzm wobec filozoficznej etyki, ale sceptycyzm, który dotyczy bardziej filozofii niż etyki” (Williams 1985, s. 74). Filozofów, którzy ulegali charakterystycznej dla abstrakcyjnie myślących akademików skłonności do racjonalizacji, ostrzegał przed traktowaniem owoców swojej aktywności intelektualnej zbyt autorytatywnie w stosunku do realnego doświadczenia moralnego, które jest udziałem nas wszystkich. Filozofowie nie powinni zapominać, że:

jedynym poważnym przedsięwzięciem jest życie. I przychodzi nam żyć po czasie refleksji. Co więcej, chociaż rozróżnienie na teorię i praktykę zachęca nas, abyśmy o tym zapomnieli, przychodzi nam żyć także w czasie refleksji. (Williams, 1985, s. 117)





# BIBLIOGRAFIA

## A. Teksty Bernarda Williamsa:

- WILLIAMS, B. (1972/1993). *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B., Smart J.J.C. (1973). *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1973/1999). *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1978/2005). *Descartes. The Project of Pure Inquiry*. Oxford: Routledge.
- WILLIAMS, B. (1979/2015). *Obscenity and Film Censorship. An Abridgement of the Williams Report*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1981). *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.
- WILLIAMS, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- WILLIAMS, B. (1995). Truth in Ethics. *Ratio*, 8(3), 227–228.
- WILLIAMS, B. (1995/1998). *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1999a). *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. zbiorowe. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- WILLIAMS, B. (1999b). Seminar with Bernard Williams. *Ethical Perspectives*, 6 (3–4), 243–265.
- WILLIAMS, B. (2000). *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum. M. Herlik. Warszawa: Aletheia (tłumaczenie: Williams 1972/1993).

## BIBLIOGRAFIA

- WILLIAMS, B. (2002). *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. New Jersey: Princeton University Press.
- WILLIAMS, B. (2004). A Mistrustful Animal. An Interview with Bernard Williams. *The Harvard Review of Philosophy*, 12(1), 80–91.
- WILLIAMS, B. (2005). *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, red. G. Hawthorn. New Jersey: Princeton University Press.
- WILLIAMS, B. (2006a). *Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. A.W. Moore. New Jersey: Princeton University Press.
- WILLIAMS, B. (2006b) *The Sense of the Past: Essays on the History of Philosophy*, red. M. Burnyeat. New Jersey: Princeton University Press.
- WILLIAMS, B. (2006c). *On Opera*, red. M. Tanner. New Haven: Yale University Press.
- WILLIAMS, B. (2010). Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania, tłum. A. Łukomska. *Etyka*, 43, 7–18.
- WILLIAMS, B. (2014). *Essays and Reviews 1959–2002*. New Jersey: Princeton University Press.
- WILLIAMS, B. (2017). Filozofia jako dyscyplina humanistyczna, tłum. P. Pijas. *Roczniki Filozoficzne*, 65(4), 325–350.
- WILLIAMS, B. (2019). Racje wewnętrzne i zewnętrzne, tłum. T. Żuradzki. *Roczniki Filozoficzne*, 67(1), 231–246.

## B. Pozostała literatura

- ALTHAM, J.E.J. (1995). Reflection and Confidence. W: J.E.J. Altham, R. Harrison (red.), *World, Mind and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams* (s. 156–169). New York: Cambridge University Press.
- ANDRE, J. (1983). Nagel, Williams, and Moral Luck. *Analysis*, 43(4) (October), 202–207.
- ANNAS, J. (2011). *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press.
- ANSCOMBE, E.G.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124) (January), 1–19.
- AYER, A.J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications.

- BARON-COHEN, S. (2011). *The Science of Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty*. New York: Basic Books.
- BARTYZEL, J. (b.d.w.). *Francisco Paulino Hermenegildo Teóduło Franco y Bahamonde*. Pobrane z: <http://www.legitymizm.org/ebp-francisco-paulino-hermenegildo-teodulo-franco-y-bahamonde> (dostęp: 11.06.2019).
- BERLIN, I. (1993). *Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, red. H. Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- BERLIN, I. (2002). *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. New York: The Viking Press.
- BLACKBURN, S. (2004). *Oxfordzki słownik filozoficzny*, tłum. zbiorowe pod redakcją J. Woleńskiego. Warszawa: Książka i Wiedza.
- BLACKBURN, S. (2007). Bernard Williams. *Proceedings of the British Academy, 150*, 335–348.
- BLACKBURN, S. (2019). Lonely in Littlemore. Confidence in Ethics and the Limits of Philosophy. W: M. van Ackeren, S.-G. Chappell (red.), *Ethics Beyond the Limits. New Essays on Bernard Williams' Ethics and the Limits of Philosophy* (s. 27–36). New York: Routledge.
- BRADY, M.S. (2018). *Suffering and Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- BRANDT, R.B. (1968). Toward a Credible form of Utilitarianism. W: M.D. Bayles (red.), *Contemporary Utilitarianism* (s. 143–186). New York: Anchor Books.
- BRINK, D.O. (2006). Some Forms and Limits of Consequentialism. W: D. Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (s. 380–423). New York: Oxford University Press.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ, H. (2003). Czy prawda jest przeżytkiem?. *Teksty Drugie*, 6, 9–25.
- BURNYEAT, M. (2006). Introduction. W: (Williams 2006b), XIII–XXII.
- CALLCUT, D. (2009). Introduction. W: D. Callcut (red.), *Reading Bernard Williams* (s. 1–6). New York: Routledge.
- CHALMERS, A.F. (1993). *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski. Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg.
- CHAPPELL, S.-G., van Ackeren, M. (2019). Introduction. W: S.-G. Chappell, M. van Ackeren (red.), *Ethics Beyond The Limits. New Essays on Bernard Williams' Ethics and The Limits of Philosophy* (s. 1–8). New York: Routledge.

## BIBLIOGRAFIA

- CHAPPELL, S.-G. (2018). Bernard Williams. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/> (dostęp: 11.06.2019).
- CODE, A., Scheffler, S., Stroud, B. (2003). *IN MEMORIAM Bernard A. O. Williams, Monroe Deutsch Professor of Philosophy, Berkeley, 1929–2003*. Pobrane z: [https://senate.universityofcalifornia.edu/\\_files/inmemoriam/html/bernardaowilliams.htm](https://senate.universityofcalifornia.edu/_files/inmemoriam/html/bernardaowilliams.htm) (dostęp: 20.08.2021).
- CHYROWICZ, B. (2008). *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*. Kraków: Znak.
- CONRAD, J. (2015). *Serce ciemności*, tłum. J. Dukaj, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- COPP, D. (2006). Introduction. Metaethics and Normative Ethics. W: D. Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (s. 4–35). New York: Oxford University Press.
- COTTINGHAM, J. (2009). The Good Life and the „Radical Contingency of the Ethical”. W: D. Callcut (red.), *Reading Bernard Williams* (s. 24–42). New York: Routledge.
- CRAIG, E. (2007). Genealogy and the State of Nature. W: A.P. Thomas (red.), *Bernard Williams* (s. 181–200). New York: Cambridge University Press.
- DANCY, J. (2013). Meta-ethics in the Twentieth Century. W: M. Beaney (red.), *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (s. 737–754). Oxford: Oxford University Press.
- DANCY, J. (2017). Moral Particularism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/> (dostęp: 5.05.2021).
- DE Lazari-Radek, K., Singer, P. (2013). Konsekwencjalizm a tajemnica: obrona ezoterycznej moralności. *Analiza i Egzystencja*, 2, 5–32.
- DE Lazari-Radek, K. (2021). *Godny pożądania stan świadomości. O przyjemności jako wartości ostatecznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- DE Waal, F. (2006). *Primates and Philosophers. How morality evolved*, red. S. Macedo, J. Ober. New Jersey: Princeton University Press.
- DRIVER, J. (2017). Normative Ethical Theory in the Twentieth Century. W: M. Beaney (red.), *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (s. 755–771). Oxford: Oxford University Press.
- DUIGNAN, B. (2021). Bernard Williams. W: *Encyclopedia Britannica*. Pobrane z: <https://www.britannica.com/biography/Bernard-Williams> (dostęp: 20.08.2021).

- FREGE, G. (1977). *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- GODFREY-SMITH, P. (2018). *Inne umysły. Ośmiornice i prapoczątki świadomości*, tłum. M. Adamiec-Sięmiątkowski. Kraków: Copernicus Center Press.
- GOLDIE, P. (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
- GOLDIE, P. (2009). Thick Concepts and Emotion. W: D. Callcut (red.), *Reading Bernard Williams* (s. 94–109). New York: Routledge.
- HADOT, P. (2004). *What is Ancient Philosophy?*, tłum. M. Chase. Cambridge (USA): Harvard University Press.
- HAIDT, J. (2014). *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, tłum. A. Nowak-Młynikowska. Sopot: Smak Słowa.
- HAJDUK, Z. (2007). *Ogólna metodologia nauk*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HARE, R.M.. (1991). Universal Prescriptivism. W: P. Singer (red.), *A Companion to Ethics* (s. 451–463). Oxford: Blackwell Publishers.
- HARE, R.M.. (2001). *Myslenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- HARMAN, G. (1965). The Inference to the Best Explanation. *The Philosophical Review*, 74(1) (Jan.), 88–95.
- HAWTHORN, G. (2005). Introduction. W: (Williams 2005), XI–XX.
- HERMAN, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge (USA): Harvard University Press.
- HILL, T. Jr. E.. (2006). Kantian Normative Ethics. W: D. Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (s. 480–514). New York: Oxford University Press.
- HOOKEYWAY, C. (1995). Fallibilism and Objectivity: Science and Ethics. W: J. E. J. Altham, R. Harrison (red.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams* (s. 46–67). New York: Cambridge University Press.
- HOOKE, B. (2012). Theory vs Anti-Theory. W: G. Lang, U. Heuer (red.), *Luck, Value, and Commitment. Themes from the Ethics of Bernard Williams* (s. 19–40). Oxford: Oxford University Press.
- JEFFRIES, S. (2002). The Quest for Truth. *The Guardian*. Pobrane z: <https://www.theguardian.com/books/2002/nov/30/academicexperts.highereducation> (dostęp: 30.06.2021).

## BIBLIOGRAFIA

- JARDINE, N. (1995). Science, Ethics and Objectivity. W: J.E.J. Altham, R. Harrison (red.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams* (s. 32–45). New York: Cambridge University Press.
- JENKINS, M.P. (2006). *Bernard Williams*. Trowbridge: Cromwell Press.
- JUDYCKI, S. (1998/1999). Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk. *Roczniki Filozoficzne*, 46/47, 6–66.
- JUDYCKI, S. (2001). Idealizm i antyrealizm. W: U. Żegleń (red.), *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama* (s. 117–128). Toruń: Wydawnictwo UMK.
- JUDYCKI, S. (2003). Zagadka naturalizmu. *Roczniki Filozoficzne*, 51(3), 17–37.
- JUDYCKI, S. (2007). O dzisiejszym stanie epistemologii. W: M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie* (s. 71–81). Kraków: Universitas.
- JUDYCKI, S. (2009). Realizm i idealizm: struktura problemu. *Analiza i Egzystencja*, 9, 7–34.
- KAHNEMAN, D. (2012). *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak. Poznań: Media Rodzina.
- KAMIŃSKI, S. (1998). *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: TN KUL.
- KANT, I. (2002). *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- KANT, I. (2005). *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- KARTEZJUSZ (2004). *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- KEIL, G. (2008). Naturalism. W: D. Moran (red.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* (s. 254–307). New York: Routledge.
- KMENT, B. (2021). Varieties of Modality. W: *Stanford Encyclopedia of philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties/> (dostęp: 3.06.2021).
- KORNBLITH, H. (2016). Philosophical Naturalism. W: H. Cappelen, T.Sz. Gendler, J. Hawthorn (red.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* (s. 147–158). Oxford: Oxford University Press.
- KORSGAARD, C. (2008). *The Constitution of Agency*. New York: Oxford University Press.

- KRISTJÁNSSON, K. (2018). *Virtuous Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- KUNA, M. (2005). MacIntyre on Tradition, Rationality and Relativism. *Res Publica*, 11, 251–273.
- KYMLICKA, W. (1998). *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Kawelec. Warszawa: Wydawnictwo Znak.
- LANCE, M., Little, M. (2006). Particularism and Antitheory. W: D. Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (s. 567–594). New York: Oxford University Press.
- LANG, G. (2019). Gauguin's Lucky Escape: Moral Luck and the Morality System. W: M. van Ackeren, S.G. Chappell (red.), *Ethics Beyond the Limits. New Essays on Bernard Williams' Ethics and the Limits of Philosophy* (s. 129–147). New York: Routledge.
- LEHMANN-HAUPT, C. (2003). Sir Bernard Williams, 73, Oxford Philosopher, Dies. *New York Times*. Pobrane z: <https://www.nytimes.com/2003/06/14/world/sir-bernard-williams-73-oxford-philosopher-dies.html> (dostęp: 10.07.2020).
- LEMONS, N. (2002). Epistemology and Ethics. W: P.L. Moser (red.), *The Oxford Handbook of Epistemology* (s. 479–512). Oxford: Oxford University Press.
- LEWANDOWSKI, W. (2019). Ewaluacyjne i egzystencjalne aspekty trafu moralnego. *Roczniki Filozoficzne*, 2(67), 141–168.
- LONG, A.A. (2007). Williams on Greek Literature and Philosophy. W: A.P. Thomas (red.), *Bernard Williams* (s. 155–180). New York: Cambridge University Press.
- LOUDEN, R.B. (2007). The Critique of the Morality System. W: A.P. Thomas (red.), *Bernard Williams* (s. 104–134). New York: Cambridge University Press.
- LUGG, A. (1978). Disagreement in Science. *Zeitschrift Für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, 9(2), 276–292.
- ŁUKOMSKA, A. (2017). Prawo do stronniczości. Gdyby Williams mógł odpowiedzieć Kellerowi. *Etyka*, 55, 75–100.
- MACINTYRE, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- MCDOWELL, J. (1998). *Mind, Value, and Reality*. Cambridge (USA): Harvard University Press.
- MILL, J.S. (2006). *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

## BIBLIOGRAFIA

- MILLER, A. (2003). *Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge (UK): Polity Press.
- MOORE, A.W. (2006). Maxims and Thick Ethical Concepts. *Ratio*, 19(2), 129–147.
- MOORE, A.W. (2012). *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*. New York: Cambridge University Press.
- MOORE, G.E. (1903/2004). *Principia Ethica*. New York: Dover Publications.
- NAGEL, T. (1979). *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press.
- NAGEL, T. (1986a). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- NAGEL, T. (1986b). Review: Ethics and the Limits of Philosophy. *Journal of Philosophy*, 83(6), 351–360.
- NAGEL, T. (2012). *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.
- NELKIN, D.K. (2019). Moral Luck. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/> (dostęp: 5.01.2020).
- NIETZSCHE, F. (2003a). *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- NIETZSCHE, F. (2003b). *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- NOWACZYK, A. (1998). Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy? *Przełęcz Filozoficzny*, 7, 2(26), 5–30.
- NUSSBAUM, M.C. (1995). Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. W: J.E.J. Altham, R. Harrison (red.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams* (s. 86–131). New York: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M.C. (2003). Tragedy and Justice. Bernard Williams remembered. *Boston Review*, Oct./Nov., Pobrane z: <https://web.archive.org/web/20041208185831/http://bostonreview.net/BR28.5/nussbaum.html> (dostęp: 15.05.2021).
- NUSSBAUM, M.C. (2009). *Bernard Williams; Tragedies, Hope, Justice*. W: D. Callcut (red.), *Reading Bernard Williams* (s. 213–241). New York: Routledge.



- O'GRADY, J. (2003). Obituary: Professor Sir Bernard Williams. *The Guardian*. Pobrane z: <https://www.theguardian.com/news/2003/jun/13/guardianobituaries.obituaries> (dostęp: 16.03.2020).
- PAPINEU, D. (2020). Naturalism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> (dostęp: 15.03.2020).
- PIJAS, P. (2019a). Towards a Unified Interpretation of Bernard Williams's Philosophical Projects. *Kriterion – Journal of Philosophy*, 33(3), 43–73.
- PIJAS, P. (2019b). Aretologiczna interpretacja (chrześcijańskiej) wiary religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, 67(1), 97–118.
- PLANTINGA, A. (2014). Naturalizm metodologiczny?, tłum. R. Platon. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 11, 37–93.
- PLATON (2003). *Państwo*, tłum. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- POPPER, K.R. (1987). *A Pocket Popper*, red. D. Miller. Glasgow: Fontana Press.
- PUTNAM, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge (USA): Harvard University Press.
- PUTNAM, H. (1992). *Renewing Philosophy*. Cambridge (USA): Harvard University Press.
- PUTNAM, H. (2001). Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'. *Philosophy*, 76(4), 605–614.
- QUINE, W.V.O. (1992). *The Pursuit of Truth*, Cambridge (USA): Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. zbiorowe. Warszawa: PWN.
- REALE, G. (2004). *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E.I. Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- REICHENBACH, B. (2021). Cosmological Argument. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/> (dostęp: 15.04.2021).
- RESCHER, N. (2015). *A Journey through Philosophy in 101 Anecdotes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- ROBERTSON, S. (2017). Anti-Theory: Anscombe, Foot and Williams. W: S. Golob, J. Timmermann (red.), *Cambridge History of Moral Philosophy* (s. 678–691). Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- RORTY, R. (2002). To the Sunlit Uplands. *London Review of Books*, 24(21). Pobrane z: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v24/n21/richard-rorty/to-the-sunlit-uplands> (dostęp: 30.06.2021).

## BIBLIOGRAFIA

- ROSS, W.D. (1930/2002). *The Right and the Good*, red. P. Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press.
- ROVANE, C. (2009). Did Williams Find The Truth in Relativism?. W: D. Callcut (red.), *Reading Bernard Williams* (s. 43–69). New York: Routledge.
- RUSE, M. (2013). Naturalism and the Scientific Method. W: S. Bullivant, M. Ruse (red.), *The Oxford Handbook of Atheism* (s. 383–397). Oxford: Oxford University Press.
- SCANLON, T.M. (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge (USA): Cambridge University Press.
- SCHELER, M. (1986). *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- SPRIGGE, T.L.S. (1990). *The Rational Foundations of Ethics*. London: Routledge.
- STĘPIEŃ, A.B. (1999). *Studia i szkice filozoficzne*, t. I. Lublin: TN KUL.
- STERN, R. (2019). Transcendental Arguments. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/> (dostęp: 10.02.2020).
- STEVENSON, C.L. (1945). *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- SZUBKA, T. (2008). *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- SZUTTA, A. (2018). *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- SZUTTA, N. (2017). *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- TAYLOR, C. (1995). A Most Peculiar Institution. W: J.E.J. Altham, R. Harrison (red.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams* (s. 132–155). New York: Cambridge University Press.
- THOMAS, A.P. (2007). The Nonobjectivist Critique of Moral Knowledge. W: A.P. Thomas (red.), *Bernard Williams* (s. 47–72). New York: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, P. (2006). Editorial Preface. W: (Williams 2006c), VII–XI.
- WILLIAMS, S. (2009). *Climbing the Bookshelves*. London: Hachette Digital.
- VAN ACKEREN, M. (2019). Williams (on) Doing History of Philosophy: a Case Study on Ethics and the Limits of Philosophy. W: M. van

- Ackeren, S. G. Chappell (red.), *Ethics Beyond the Limits. New Essays on Bernard Williams' Ethics and the Limits of Philosophy* (s. 53–71). New York: Routledge.
- WOJTYSIAK, J. (2015). Jak to jest być filozofem, czyli o filozofach i filozofii. *Ethos*, 28(4[112]), 19–39.
- ZAGZEBSKI, L. (1999). Phronesis and Christian Belief. W: G. Bruntrup, R.K. Tacelli (red.), *The Rationality of Theism* (s. 177–194). Dordrecht: Springer.
- ZAGZEBSKI, L. (2011). Religious Knowledge. W: S. Bernecker, D. Pritchard (red.), *The Routledge Companion to Epistemology* (s. 393–400). New York: Routledge.
- ZAGZEBSKI, L. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.



# SUMMARY

## Ethics and Contingency. Bernard Williams' Project of Anti-Theoretical Ethics

The book aims to reconstruct and critically analyze Bernard Williams' project of anti-theoretical ethics. I try to overcome the interpretative difficulties generated by the specific features of the British philosopher's thought—his skepticism, or multiple, essayistic form of expression—assuming the hypothesis that this project can be explicated and accurately captured only in relation to its epistemological, metaphysical, anthropological and metaphilosophical premises. The book contains five chapters.

The first chapter contains an introduction meant especially for a reader who is not familiar with the author of *Moral Luck*. I begin with a biographical sketch covering the main events of his life and academic career. I also attempt to depict Williams' complex personality. The chapter includes a brief presentation of his twelve philosophical books: five monographs, one co-authored book, and six collections of essays and papers. I close the chapter with an attempt to explain the significance of the intellectual achievements of the British author in the context of the main 20th-century currents in ethics and metaethics in the Anglo-Saxon philosophical world.

The second chapter concerns Williams' epistemological, metaphysical and anthropological assumptions. I start by focusing on the concepts of belief and knowledge, which, according to Williams, require us to accept metaphysical realism, (in his preferred terminology: "the absolute conception of the world"). Williams interprets metaphysical realism in the spirit of scientific realism, which he supports by three arguments: the argument from technique, the argument from convergence, and the argument from the theory of error. I try to show how Williams connects such an

## SUMMARY

interpretation of metaphysical realism with the adoption of naturalism (in both methodological and metaphysical sense), with a critique of Christian theism, and with the recognition of anthropological contingentism—a claim that human beings and their creations are radically contingent beings. At the end of the chapter, I discuss the criticism of this set of claims developed by authors such as John McDowell and Hilary Putnam.

Chapter three is devoted to Williams' metaphilosophical position. I begin by describing the motives and goals that Williams ascribes to philosophy. Later, I show why he rejects the realistic interpretation of philosophical concepts and propositions. Then I discuss the humanistic idea of philosophy proposed by Williams, according to which it should be a discipline devoid of cognitive pretensions and aware of the historical and cultural conditions of philosophical concepts. In his opinion philosophers should be looking for such interpretations of the world as could satisfy our intellectual, practical, and existential needs, including the overarching needs for hope and meaning. I also present the method of conceptual analysis, the genealogical method, and the method of alienation. They are the instruments with which the author of *Shame and Necessity* practiced his metaphilosophical program and which were a subject of his methodological reflection. The chapter ends with a presentation of a series of objections to the humanistic conception of philosophy. The objections in question lead to the conclusion that—contrary to Williams' declarations—he adopts many elements of a scientific vision of the world.

Chapter four is the first of the two chapters that deal directly with the project of anti-theoretical ethics. This project is formulated in the context of Socrates' question („How should one live?“), and the construction of the project begins with scrutinizing the assumptions of this question. In this context Williams distinguishes three intellectual traditions in the history of moral reflection, which he then analyzes: (1) the „tradition“ of amorism, according to which it is possible to answer this question and in doing so ignore moral considerations altogether, (2) the tradition of morality, the aim of which is to construct a quasi-scientific ethical theory, and (3) the tradition of ethics, focusing on

the practical dimension of morals and their empirical, contingent conditions. I show that the British philosopher declares himself a supporter of the third tradition and then I present his reasons for it. In conclusion, I address the problem of the first-order normative statements, which are essentially absent in Williams' texts.

In the fifth and final chapter, I describe the two essential components of the project of anti-theoretical ethics. The first component is metaethical. After rejecting the cognitive aspirations of philosophy and adopting naturalism, Williams rejects both moral realism and cognitivism. At the same time, he defends the possibility of ethical knowledge, understood, however, as culturally relative practical knowledge enabling us to navigate a particular social world. The second component encompasses anti-theoretical ideas in ethics, a kind of trademark of Williams. I start the passage devoted to this issue by analyzing his definition of ethical theory. Then I discuss in detail the arguments formulated against the very idea of ethical theory. I identify five such arguments which refer to (1) moral experience, (2) moral emotions, (3) the integrity of an agent, (4) the concept of moral duty, and (5) moral luck. Next, I discuss Williams' criticism of the most important theories, i.e., utilitarianism, Kantian theory of duty, and neo-Aristotelianism. I connect both groups of arguments with their epistemological, metaphysical, anthropological, and metaphilosophical assumptions, which I reconstructed in chapters two and three. I also connect these arguments with the general image of morals accepted by the British philosopher that was reconstructed in chapter four. Looking for a general category to describe the position that Williams advocates at the intersection of ethics and metaethics, I am in favor of moral particularism, by which I mean the view that ethical rationality is possible, but moral reasons do not have objective status. Still, in Williams' view, they are relative to the subject's personal identity and his or her moral culture. I end the chapter, as in the case of chapters two and three, with a discussion of selected arguments raised against Williams by such philosophers as Christine Korsgaard, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon.

At the end of the book, I show some limitations of the interpretation presented in it. I try to indicate how and in which directions it could be further developed.





# STRESZCZENIE

Książka ma na celu rekonstrukcję i krytyczną analizę sformułowanego przez Bernarda Williama projektu etyki antyteoretycznej. Staram się zaradzić trudnościom interpretacyjnym generowanym przez specyficzne cechy myśli brytyjskiego filozofa – sceptycyzm, wielowątkowość, eseistyczną formę wypowiedzi – przyjmując hipotezę, że projekt ten może być wyeksplikowany i trafnie uchwycony dopiero w odniesieniu do swych epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych i metafizologicznych założeń. Książka ma pięć rozdziałów.

Rozdział pierwszy został napisany z myślą o Czytelniku znającym postać autora *Moral Luck* słabo lub wcale. Rozpaczynam od szkicu biograficznego, który obejmuje życiorys, przebieg kariery akademickiej i próbę charakterystyki złożonej osobowości Williama. Następnie przedstawiam krótkie streszczenia jego dwunastu książek filozoficznych: pięciu monografii, jednej książki współautorskiej oraz sześciu zbiorów esejów i artykułów. W ostatniej części rozdziału, przyjmując za punkt odniesienia główne XX-wieczne trendy w anglosaskiej etyce i metaetyce, staram się wyjaśnić, na czym polega znaczenie intelektualnego dorobku brytyjskiego myśliciela.

Rozdział drugi rekonstruuje przyjęte przez Williama epistemologiczne, metafizyczne oraz antropologiczne założenia i rozstrzygnięcia. Punktem wyjścia są tutaj pojęcia przekonania i wiedzy, których analiza w opinii bohatera tej książki dostarcza silnych racji wspierających realizm metafizyczny. Williams rozumie realizm metafizyczny przez pryzmat sformułowanej przez siebie koncepcji absolutnego pojęcia świata. Następnie interpretuje realizm metafizyczny w duchu realizmu naukowego, który uzasadnia z kolei poprzez trzy argumenty: argument z techniki, argument z konwergencji oraz argument z teorii błędu. Staram się pokazać, w jaki sposób łączy się to u autora *Ethics and The Limits of Philosophy* z przyjęciem

## STRESZCZENIE

metafizycznego i metodologicznego naturalizmu, krytyką teizmu chrześcijańskiego oraz uznaniem antropologicznego kontyngentyzmu, stanowiska, w świetle którego istoty ludzkie oraz ich wytwory są radykalnie przygodnymi bytami. Na koniec rozdziału omawiam krytykę, którą pod adresem tej części projektu Williama sformułowali między innymi tacy autorzy jak John McDowell i Hilary Putnam.

Rozdział trzeci poświęcam z kolei wypracowanemu przez brytyjskiego myśliciela stanowisku metafizycznemu. Rozpoczynam od charakterystyki motywów i celów, które Williams wiąże z filozofią. Później pokazuję, dlaczego odrzuca on realistyczną interpretację pojęć i twierdzeń filozofii. Następnie omawiam zaproponowaną przez Williama humanistyczną koncepcję filozofii. Miałyby to być dziedzina pozbawiona pretensji poznawczych oraz świadoma historycznych i kulturowych uwarunkowań swoich pojęć i koncepcji. Dziedzina, której celem jest poszukiwanie interpretacji świata, które mogłyby zaspokoić intelektualne, praktyczne i egzystencjalne potrzeby ludzkie, na czele z nadrzędnymi potrzebami nadziei i sensu. W tym kontekście przedstawiam również metodę analizy pojęciowej, metodę genealogiczną i metodę alienacji, instrumenty za pomocą których autor *Shame and Necessity* realizował swój program metafizyczny i które poddawał metodologicznej refleksji. Rozdział kończy prezentacja szeregu zarzutów pod adresem analizowanej koncepcji filozofii, które – wbrew deklaracjom samego Williama – prowadzą do wniosku, że brytyjski filozof przyjmuje wiele elementów scjentystycznej wizji świata.

Rozdział czwarty jest pierwszym z dwóch rozdziałów omawiających już bezpośrednio projekt etyki antyteoretycznej. Zwracam uwagę, że projekt ów jest formułowany w kontekście pytania Sokratesa („Jak właściwie żyć należy?”) i jego konstrukcja rozpoczyna się od analizy założeń tego pytania. Pozwala to Williamsowi wyróżnić w historii refleksji moralnej trzy tradycje myślenia, które następnie poddaje krytycznemu namysłowi: (1) „tradycję” amoralizmu, wedle której możliwa jest taka odpowiedź na to pytanie, która ignoruje względy moralne, (2) tradycję filozofii moralności, w ramach której dąży się do skonstruowania quasi-naukowej teorii etycznej oraz (3) tradycję etyki, skupiającą się na praktycznym wymiarze moralności i jej empirycznych, przygodnych uwarunkowaniach. Pokazuję, że brytyjski autor deklaruje się jako zwolennik tradycji etyki i jakie ma ku temu powo-

dy. W zakończeniu poruszam problem przedmiotowych twierdzeń normatywnych, które w tekstach Williama są zasadniczo nieobecne.

W piątym i ostatnim rozdziale opisuję dwie kolejne części projektu. Pierwsza z nich to rozstrzygnięcia metaetyczne. W następstwie odrzucenia kognitywnych pretensji filozofii oraz przyjętej przez siebie, naturalistycznej wizji rzeczywistości, Williams odrzuca moralny realizm i kognitywizm. Zarazem broni jednak idei, że możemy mówić o wiedzy etycznej, którą należy rozumieć jako relatywną kulturowo wiedzę praktyczną, pozwalającą nam na pomyślną nawigację w konkretnym świecie społecznym. Część druga poświęcona jest antyteoretyzmowi etycznemu, będącemu swoistym znakiem firmowym autora *Problems of the Self*. Rozpoczynam ją od analizy zaproponowanej przez niego definicji teorii etycznej. Następnie szczegółowo omawiam argumenty wysunięte przez Williama przeciwko samej idei teorii etycznej. Identyfikuję pięć takich argumentów, które odwołują się kolejno do: (1) doświadczenia moralnego, (2) emocji moralnych, (3) integralności osoby, (4) pojęcia moralnego obowiązku i (5) trafu moralnego. W kolejnym kroku przedstawiam bardziej szczegółową krytykę, którą brytyjski filozof adresuje w kierunku konkretnych teorii etycznych. Całość omawianej argumentacji odnoszę do jej przesłanek: rekonstruowanych w rozdziałach drugim i trzecim twierdzeń i założeń epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych i metafizologicznych, oraz rekonstruowanej w rozdziale czwartym wizji moralności. Poszukując ogólnej kategorii na określenie stanowiska, które Williams głosi na przecięciu zagadnień etyki i metaetyki, opowiadam się za moralnym partykularyzmem. Rozumiem przez to pogląd, wedle którego racjonalność na gruncie etyki jest możliwa, ale racje moralne nie mają obiektywnego statusu, lecz są relatywne – w ujęciu Williama – wobec indywidualnej tożsamości podmiotu oraz kultury moralnej, do której należy. Zakończenie rozdziału stanowi omówienie wybranych argumentów myślicieli krytycznych wobec etyki antyteoretycznej, filozofów takich jak Christine Korsgaard, Thomasem Nagelem i Thomasem Scanlonem.

W zakończeniu książki przedstawiam niektóre ograniczenia prezentowanej w niej interpretacji oraz staram się wskazać, w jaki sposób i w których kierunkach mogłaby ona być dalej rozwijana.



Paweł Pijasa (ur. 1986) – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, absolwent Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w etyce, metaetyce i psychologii filozoficznej. Publikował m.in. w „Kriterion – Journal of Philosophy” i „Rocznikach Filozoficznych”. Współpracownik czasopisma popularnonaukowego „Filozofuj!”. Wolne chwile poświęca historii i kulturze staropolskiej oraz książkom Henry’ego Jamesa i Josepha Conrada. Mąż Anny, tata Alicji, Heleny i Aleksandra.

Książka Pawła Pijasa stanowi bardzo dobre wprowadzenie do niesystematycznego i meandrycznego pisarstwa Bernarda Williama. Analizy zawarte w książce wyróżniają zarówno dbałość o to, aby z jednej strony oddać sprawiedliwość programowo antyteoretycznej i wrogiej wszelkim „izmom” myśli Williama, a z drugiej – aby czytelnik mógł tę myśl osadzić w znanej siatce pojęciowej. Autor prezentuje się jako życzliwy i kompetentny czytelnik Williama, który dobrze rozumie jego poglądy i potrafi w zrozumiały sposób poinformować o nich czytelnika. Trzeba podkreślić wagę i trudność podjętego tematu. Prace Williama są żywo dyskutowane, choć treść jego poglądów nie jest łatwa do uchwycenia, uwikłane są one bowiem w liczne polemiki i erudycyjne uwagi historyczne. Bezstronne przedstawienie i krytyczne opracowanie poglądów tego myśliciela było więc wyjątkowo trudne. Autor świetnie wywiązał się z tego zadania.

*Na podstawie recenzji prof. dr. hab. Piotra Gutowskiego  
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)*

Książka Pawła Pijasa stanowi istotny wkład w polską literaturę filozoficzną. Monografia omawia w sposób systematyczny główne wątki myśli jednego z najważniejszych filozofów XX wieku – Bernarda Williama. Autor jest znakomicie obeznany z tekstami Williama i wykazuje dużą swobodę w poruszaniu się w obszernej literaturze pism źródłowych. Książka napisana jest ładnym, przejrzystym i bezpretensjonalnym językiem. Nie mam wątpliwości, że będzie stanowić ważną publikację. Jest to pierwsze opracowanie filozofii Williama w języku polskim.

*Na podstawie recenzji dr Katarzyny de Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki)*



Patronat medialny

