

PRINCIPIA LIII (2010)
PL-ISSN 0867-5392

Tomasz Grzegorek

**Czy można pozostać niewzruszonym
wobec powinności?
Internalizm i eksternalizm w filozofii moralności**

Wprowadzenie

Spór między internalizmem i eksternalizmem w filozofii moralności dotyczy tego, czy analiza sądu moralnego (np. „Jan powinien oddać dług”) wymaga uwzględnienia motywacji podmiotu do odpowiedniego postępowania.¹ Internalizm jest stanowiskiem stwierdzającym konieczność takiego uwzględnienia, eksternalizm przeciwnie – postuluje analizę sądu moralnego bez odwołania do motywów. Spór ten można również opisać na płaszczyźnie innej niż logiczna mianowicie, jak ją nazywa Stephen Darwall, „egzystencjalnej”.² Eksternalizm egzystencjalny polega na dopuszczeniu jako możliwej sytuacji, kiedy podmiot spstrzeża swoją powinność i nie jest w *żaden* sposób zmotywowany do podjęcia wymaganego działania, ponieważ wypełnianie moralnych obowiązków wymaga „dodatkowej psychologicznej sankcji”.³ Internalizm egzystencjalny głosi, że taka sytuacja nigdy nie może mieć miejsca, ponieważ uznając jakieś działanie za swoją powinność, człowiek niejako automatycznie czuje się do podjęcia tego działania zmotywowany (choć nie zawsze dostatecznie silnie). Czyli na pytanie postawione w tytule tego artykułu eksternalista odpowie twierdząco a internalista zaprzeczy.

¹ Dziękuję prof. Włodzimierzowi Galewiczowi, który zwrócił moją uwagę na to zagadnienie i udostępnił mi część literatury.

² Por. S. Darwall, „Learning from Frankena: A Philosophical Remembrance”, *Ethics*, 107, 1997, s. 695.

³ Por. A. R. Mele, „Internalist Moral Cognitivism and Listlessness”, *Ethics*, 106, 1996, s. 728.

Prezentowany tekst składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawione zostaną przywoływane w dyskusji argumenty małej skali, które mają charakter bardziej logiczny i służą przede wszystkim wyklarowaniu tego, co zostało zaciemnione przez niejednoznaczność nazw i zaniedbania w rozróżnianiu rodzajów faktów normatywnych. W drugiej części zaprezentowane będą argumenty dużej skali, w odróżnieniu od pierwszych nastawione głównie na wyświetlenie intencji związanych z użyciem języka moralnego i odwołujące się do kwestii ogólnych i podstawowych.

I. Argumenty małej skali

Pierwszy argument za internalizmem odwołuje się do zwykłego potocznego sposobu rozumienia czym jest motyw i powód do działania. Nie da się zaprzeczyć, że ktoś, kto czuje się moralnie zobowiązany, np. do pożyczenia samochodu potrzebującemu sąsiadowi, ma powód, by to uczynić: powinność albo spostrzeżenie powinności będzie tym powodem do działania. Ktoś, kto ma powód, żeby zachować się w taki sposób, ma też motyw skłaniający go do tego zachowania, w innym przypadku – na mocy założenia, że każde nieimpulsywne zachowanie wymaga motywu – nigdy nie mógłby go faktycznie podjąć. Wynika stąd, że posiadanie powodu do działania jest równoznaczne z posiadaniem motywu. Jeśli powinność jest powodem, a ten jest motywem, to można twierdzić, że powinność (albo spostrzeżenie powinności) jest motywem zachowania. Na czym opierają się przesłanki tego rozumowania? Internaliści twierdzą, że pierwsza jest oczywista i nie podlega dyskusji, np. G. C. Field pisze, że bycie powodem do działania jest „jedną z najlepiej widocznych właściwości faktu moralnego”.⁴ Druga przesłanka, że posiadanie powodu jest też posiadaniem motywu, również nie wydaje im się ani trochę kontrowersyjna. Jednak baczniejsza analiza całego rozumowania pokazuje, że przesłanki nie uprawomocniają wcale otrzymanego wniosku. Aby to dostrzec, trzeba odróżnić powody, które Hutcheson określił jako pobudzające (*exciting reasons*) od powodów usprawiedliwiających (*justifying reasons*). Powody po-

⁴ G. C. Field, *Moral Theory* London: Methuen & Co 1921 cyt. za: W. K. Frankena, „Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy”, w: W. Sellars, J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1970, s. 710.

budzające odwołują się do naturalnych pragnień podmiotu nakierowanych na określone korzyści, takie jak zachowanie zdrowia, doświadczanie przyjemności, zaznawanie szacunku itp., natomiast powody usprawiedliwiające odwołują się do woli bycia sprawiedliwym, szlachetnym, czy po prostu dobrym. Na przykład pytanie „Dlaczego mam pożyczyć samochód sąsiadowi?” zależnie od sposobu odczytania może się domagać podania w odpowiedzi powodu pobudzającego: „Bo jeśli to zrobisz, on ci się odwdzięczy (czyli skorzystasz na tym)” lub usprawiedliwiającego: „Ponieważ mu to obiecałeś (czyli postąpisz jak człowiek spolegliwy)”. Wypowiadając do kogoś to pierwsze zdanie, czyli podając komuś powód pobudzający, popychamy go do działania, natomiast wypowiadając drugie zdanie, czyli podając komuś powód usprawiedliwiający, oferujemy usprawiedliwienie działania. Pozostaje kwestią sporną, czy takie usprawiedliwienie ma moc ponaglenia do działania, innymi słowy, czy wzbudza motywację (choćby niewielką, nie koniecznie wystarczającą do zainicjowania zachowania). Ekstermalista powiedziałby, że nawet jeśli czasami, a nawet zazwyczaj, tak właśnie bywa i w ten sposób działają na ludzi usprawiedliwienia, to jeszcze nie znaczy, że tak *koniecznie* musi być, tymczasem taka konieczność jest bezwzględnie wymagana przez internalizm. Wygląda więc na to, że przedstawiony na początku argument jest przekonujący jedynie dla tego, kto nie dostrzega Hutchesonowskiego rozróżnienia, czyli ignoranta, oraz dla tego, kto przypisuje powodowi usprawiedliwiającemu moc motywacyjną, czyli internalisty, a przecież nie do nich jest adresowany. W gruncie rzeczy okazuje się on wręcz pseudo-argumentem, ponieważ z góry zakłada tezę, której miał dowieść, że moralne zobowiązanie niezawodnie wzbudza motywację.

Inny argumentu za internalizmem podał P. H. Nowell-Smith. Wymierzył go bezpośrednio w intuicjonizm, któremu zarzuca, że co prawda poucza nas jak poznać dobro (intuicją), ale milczy w kwestii, czy i jak należy je realizować: „Lecz co wtedy, gdy nie jestem zainteresowany? [...] Nauczyłem się co słuszne i niesłuszne; ale dlaczego powinienem robić to co słuszne i unikać tego co niesłuszne?”⁵ Pytania te ewidentnie domagają się podania powodu lub powodów pobudzających, bo przecież powody usprawiedliwiające musiały zostać odnalezione, sko-

⁵ P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, London: Penguin Books 1954, cyt. za: W. K. Frankena, op. cit., s. 712.

ro pewne działania nazwano „słusznymi”, a inne „niesłusznymi”. William Frankena – autor przeglądowej pracy streszczającej przedstawiany tu spór – dopatruje się u Nowella-Smitha pomieszania dwóch argumentów sugerowanych przez Hume’a: jednego głoszącego, że konkluzje zawierające „powinien” nie mogą być wyciągane z przesłanek zawierających samo „jest” oraz innego, stwierdzającego, że konkluzje zawierające „powinien” nie mogą być wywiedzione z prawd, nawet jeśli dana prawda jest wyrażana przez sąd moralny. Intuicjoniści używają pierwszego z argumentów i jest on poprawny, ale Nowell-Smith używa argumentu drugiego. Okazuje się więc, że przedstawione powyżej wersje argumentu internalistów to ukryte pod mnogością słów próby utożsamienia powodu czy zobowiązania z motywem do działania.

Jeszcze inny argument umacniający internalizm, tym razem na gruncie emotywizmu, zaproponował Stevenson w swoim słynnym artykule „The emotive meaning of Ethical Terms”, gdzie protestuje przeciwko definiowaniu terminów moralnych bez odniesienia do interesu podmiotu (jego potrzeb, celów, itp.). Stevenson twierdzi, że terminy etyczne posiadają swoisty „magnetyzm” i że analiza zdania, w którego skład one wchodzi, powinna to uwzględnić. Używając słowa „magnetyzm” ma on na myśli to, że „osoba rozpoznając, że X jest ‘dobre’ (czyli moralnie obligujące), musi *ipso facto* nabyć silniejszą tendencję do odpowiedniego działania niż miałyby bez wspomnianego rozpoznania”.⁶ Uprawdopodobnienie teorii Hume’a osłabia wiarygodność Stevensona, gdyż sposób definiowania terminów moralnych jako posiadających magnetyzm zupełnie nie pasuje do teorii, której prostą konsekwencją jest twierdzenie, że można pozostać obojętnym wobec dobra (czyli opinii ogółu, jako że według Hume’a uznanie jakiejś rzeczy za dobrą polega na rozpoznaniu, że jest ona aprobowana przez większość społeczności). Stevenson nie robi nic, by odrzucić takie psychologiczne teorie, dlatego jego internalizm należy chyba odczytywać jako tezę logiczną, a nie egzystencjalną. W artykule „Evaluation and Obligation” H. D. Aiken kontynuuje rozumowanie Stevensona.⁷ Twierdzi po pierwsze, że sądy o powinności są normatywne w takim sensie,

⁶ C. L. Stevenson, „The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, N. S. XLVI, 16, 1937, cyt. za: W. K. Frankena, *op. cit.*, s. 715.

⁷ H. D. Aiken, „Evaluation and Obligation”, *Journal of Philosophy*, XLVII, 1950, referowane za Frankena.

że wpływają na wolę i determinują postępowanie, a po drugie, że relacja zachodząca między poznaniem i motywacją jest relacją kauzalną, a nie logiczną. Z tych dwóch twierdzeń wyciąga wniosek, że wszystkie analizy sądów powinnościowych sporządzane przez „deskryptywistów” są chybione, niezależnie od tego, czy dokonywane są z pozycji naturalistycznych czy nie-naturalistycznych. Większość filozofów uznawało pierwszą przesłankę za empiryczną, tymczasem Aiken uważa, że jest to twierdzenie analityczne – definiuje on sąd o powinności jako ten, który wpływa na postępowanie „w jakimkolwiek znaczeniu”. Niesie to taką konsekwencję, że nie wszystkie sądy uznawane za etyczne muszą być sędami o powinności, ponieważ nie wszystkie muszą wpływać na wolę podmiotu. Filozof twierdzi, że sądy o formie „A powinien zrobić B” w rozważanych użyciach mają moc przyczynową, przynajmniej w zwykłych warunkach, i dlatego podpadają pod ogólną kategorię „sądów powinnościowych”. Wydaje się jednak, że sąd moralny może przyczynowo wpływać na zachowanie będąc podatnym na analizę eksternalisty, ponieważ jego siła motywacyjna może brać się z zawartej w nim informacji, która jest adresowana do pragnień, np. jeśli przechodząc przez ulicę powiem komuś „nadjeżdża samochód”, moje stwierdzenie wpłynie na zachowanie tego człowieka samą swą zawartością informacyjną, oczywiście pod warunkiem, że on chce żyć. W artykule „Hume’s Moral and Political Philosophy” Aiken wysunął inny argument przeciwko eksternalizmowi.⁸ Twierdzi tam, że powinność presuponuje odpowiedzialność, a ta z kolei presuponuje motywację, ponieważ odpowiedzialność można brać za te czyny, które zrobiło się umyślnie, czyli z jakichś motywów, dlatego też nie adresujemy sądu „zabijanie jest złe” do cyklonów i wirusów, lecz do ludzi, bo tylko ich działania oceniamy na płaszczyźnie moralnej. Ale przecież człowiek nie może twierdzić, że nie ma obowiązku, jedynie dlatego, że nie odnajduje w sobie odpowiedniej motywacji. Stanowisko Aikena może być słuszne tylko wtedy, gdy zinterpretować je w następujący sposób: przypisywanie obowiązku podmiotowi kontekstowo czy pragmatycznie implikuje, że jeśli widzi on swój obowiązek, to będzie brał pod uwagę jego wypełnienie. Być może sądy moralne presuponują motywację tylko w takim sensie, jaki postulował Moore, który uważał, że słowo „obo-

⁸ H. D. Aiken, *Hume’s Moral and Political Philosophy*, New York: Hafner Publishing Co. 1948, referowane za Frankena.

wiązek” stosuje się do tych użytecznych działań, które trzeba wymusić przez sankcje, ponieważ są to działania z zasady niewygodne. Zatem „A jest obowiązkiem Jana” *znaczy*: „A jest najlepszą rzeczą ze wszystkich, które Jan może zrobić”, lecz *presuponuje*, że Jan ma pokusę, żeby tego nie uczynić.

Kolejny argument za internalizmem, polegający na ścisłym związaniu ze sobą elementu moralnego z elementem psychologicznym, opiera się na twierdzeniu, że człowiek nie może mieć powinności, jeśli nie akceptuje jej jako takiej. Tymczasem kiedy człowiek myśli, że coś jest jego obowiązkiem, to myśli, że jest to obowiązek niezależnie od jego myślenia o tym; zaś kiedy pyta o to, co jest jego obowiązkiem, to dlatego, że posiada obowiązek, ale go jeszcze nie rozpoznaje. W tym sensie można mieć powinność moralną pomimo tego, że się jej nie rozpoznaje. Internalista może jednak argumentować dalej, że nawet jeśli *posiadanie* powinności moralnej nie zawsze i nie w każdym sensie zależy od tego, czy podmiot ją zaakceptuje i czy będzie zmotywowany do jej podjęcia, to *uznawanie* powinności moralnej musi pociągać za sobą motywację lub uczucie skłaniania się ku odpowiedniemu zachowaniu. Argument ten można rozumieć dwojako: że nie można być przeświadczonym o własnej powinności bez posiadania dyspozycji do odpowiedniego zachowania lub, że powinniśmy traktować jako dziwaczną czy paradoksalną wypowiedź kogoś, że uznaje powinność i rzekomo nie czuje żadnej motywacji. W pierwszym przypadku mamy twierdzenie, że pewna sekwencja zdarzeń nie jest możliwa, w drugim jedynie tyle, że winniśmy być zdziwieni, kiedy obserwujemy taką sekwencję albo raczej, że nie powinniśmy wierzyć, że ma ona miejsce. Normalnie człowiek oczywiście nie zadaje pytania o to, co jest jego obowiązkiem, jeśli nie zastanawia się na tym i nie ma żadnej motywacji do wypełniania obowiązku, jakikolwiek by on nie był. W toku moralnego deliberowania może dojść do aktu akceptacji powinności i podjęcia zobowiązania, ale z tego nie wynika, że warunkiem posiadania przez kogoś powinności moralnej jest posiadanie motywacji.

Wszystkie przytoczone wyżej argumenty służące w zamyśle wykazaniu słuszności internalizmu nie są zadowalające, ponieważ można je obalić powołując się czy to na dwa sensy „powinności”, czy na różnicę między tym, co subiektywnie powinniśmy, a tym, co powinniśmy obiektywnie, czy też na dystynkcję między posiadaniem powinności, uznawaniem powinności i mówieniem o posiadaniu powinności,

czy wreszcie powołując się na odróżnienie implikacji logicznej od implikacji czy presupozycji nie-ściśle logicznej, lecz „kontekstowej” albo „pragmatycznej”. Jasne, że eksternalista może zgodzić się na istnienie poza-moralnej powinności, a nawet subiektywnej powinności moralnej, która logicznie pociąga motywację. Może on zaakceptować każde twierdzenie głoszące, że posiadanie powinności, uznawanie jej, czy też bycie tym, o kim mówi się, że taką powinność posiada, kauzalnie czy psychologicznie implikuje istnienie odpowiedniej motywacji. Może się również zgodzić z tym, że uznanie powinności logicznie pociąga istnienie motywacji do podjęcia odpowiedniego działania. Eksternalista musi jednak zdecydowanie zaprzeczyć, jakoby: (a) posiadanie obiektywnej moralnej powinności logicznie pociągało za sobą posiadanie motywacji do jej wypełnienia, (b) usprawiedliwianie sądu o obiektywnej moralnej powinności logicznie implikowało wytworzenie motywacyjnej podpory, (c) nie było logicznie możliwe dostrzeżenie przez podmiot własnej powinności moralnej, przy braku wspomnianej podpory motywacyjnej. Tak czy owak, spór między internalizmem i eksternalizmem nie może zostać rozstrzygnięty, wbrew nadziejom niektórych, przez logiczne argumenty małej skali.

II. Argumenty dużej skali

Filozofami, którzy skupili się na problemie internalizmu i eksternalizmu, ale rozpatrywali go w szerszej perspektywie byli H. A. Prichard i zainspirowany przez niego W. D. Falk. Prichard jest tym filozofem, który bodajże jako pierwszy w dwudziestym wieku uczynił związek motywacji i moralności, a mówiąc dokładniej: dobra osobistego i obowiązku, głównym wątkiem swoich dociekań. W artykule o dramatycznie brzmiącym tytule „Does Moral Philosophy Rest On a Mistake?” krytykuje on wysiłki większości filozofów, którzy usiłują znaleźć rację czy uzasadnienie dla moralności, czyli odnaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego mamy wypełniać nasze obowiązki moralne. Krytykuje je nie za ich nieskuteczność, lecz za bezsensowność, ponieważ uważa, że takie racje czy uzasadnienia nie mogą istnieć. Jeśli bowiem podaję jako rację dla wypełnienia obowiązku fakt, że posłuży to mojemu dobru, wówczas przestaję traktować mój obowiązek jak obowiązek, ponieważ kiedy wykonuję coś ze względu na to, że leży to w moim interesie, to już nie wykonuję tego z obowiązku. Za odrzuceniem poglądu

domagającego się dla moralności dodatkowego uzasadnienia stoją u Pritcharda pobudki wyraźnie eksternalistyczne. Usiłuje on zagwarantować sferze moralnej rodzaj suwerenności polegającej na niezależności od subiektywizmu obecnego w pojęciu dobra osobistego.

W tym miejscu należy wyjaśnić, co łączy problem eksternalizmu i internalizmu z problemem usprawiedliwienia i moralności. Przekonanie, że moralność wymaga usprawiedliwienia bierze się z rzekomo prawdziwej psychologicznej obserwacji, że ludzie nie potrafią podejmować działań, które w ich przeświadczeniu nie przyniosą im nic dobrego, gdyż po prostu brakuje im wtedy potrzebnej motywacji. Twierdzenie, że działać można tylko ze względu na własną korzyść, może być podstawą do weryfikacji konkretnych zdań powinnościowych, ponieważ nie należy obarczać obowiązkiem moralnym kogoś niezdolnego do wypełnienia tego obowiązku, bez względu na to, jakiego rodzaju przeszkody napotyka na swej drodze, również jeśli będą to przeszkody psychologiczne. Prawdziwość tego twierdzenia nie przesądza co prawda o słuszności internalizmu – można być nietypowym eksternalistą, przekonanym o istnieniu wyłącznie egoistycznej motywacji – niemniej silnie za nim przemawia.⁹ Ściśle rzecz biorąc, aby znaleźć się na pozycji internalisty, trzeba jeszcze zgodzić się na, jak się wydaje, mało kontrowersyjną tezę, że określenie, co jest dobre albo korzystne dla jakiejś osoby, wymaga znajomości tej osoby, poznania m.in. jej celów i pragnień (struktury motywacyjnej). Mówiąc krótko, twierdzenie, że każdy dąży do własnego dobra, wespół z zasadą, że powinność implikuje możliwość, oraz z dodatkową tezą, że wyjaśnienie, czym jest własne dobro, wymaga odwołania do motywacji – wiedzie nieuchronnie do internalizmu. Można bronić eksternalizmu kwestionując choćby jedno z wymienionych twierdzeń.

Bardzo trudno podważyć ostatnie z wymienionych. Czymś dobrem własnym może być tylko to, o co ta osoba się aktualnie troszczy albo to, o co troszczyłaby się, gdyby otrzymała odpowiednie informacje (wszak można uznać za dobro dziecka naukę języka obcego, nawet jeśli ono aktualnie tę umiejętność lekceważy). Dobro własne musi „pasać” do danej osoby i nie może być czymś zupełnie jej obcym, ale

⁹ Wielu filozofów bierze tę tezę za czysto internalistyczną, np. Steven Sverdlik pisze: „Internalistyczna teza jest doskonale zgodna z faktem, że S jest motywowany do zrobienia A własną korzyścią”, por. S. Sverdlik, „Motive and Rightness”, *Ethics*, 106, 1966, s. 333.

musi także uwzględniać transformacje tej osoby w trakcie jej życia. Takie ujęcie dobra własnego uwzględnia intuicję, że coś może pasować czy odpowiadać osobie i dlatego być dla niej dobre tylko wtedy, gdy w jakimś sensie mogłaby ona zacząć troszczyć się o to sama, bowiem to, co dobre dla jakiegoś stworzenia, musi pasować do jego własnej natury.¹⁰ Eksternalistyczna polemika z takim ujęciem dobra własnego byłaby zadaniem karkołomnym. Łatwiejsze wydaje podważenie prawdziwość pierwszego twierdzenia z wymienionej triady.

Twierdzenie, że ludzie w swoim działaniu zawsze kierują się własnym dobrem lub korzyścią zakwestionował Prichard. Jego pogląd, że działanie podejmowane ze względu na własny interes nie może być jednocześnie działaniem czynionym z obowiązku, zwykle bywa łączony z doktryną Kanta i rozróżnieniem na czyny z naturalnych skłonności i czyny z obowiązku. Ale o dziwo, w eseju „Duty and Interest” Prichard wyraźnie się od Kanta dystansuje. Pisze tam, że Kant w gruncie rzeczy popełnił taki sam błąd jak większość, czyli uzasadniał moralność korzyścią postępującego moralnie podmiotu. Nie odwołuje się jednak, choć mógłby, do wprost wyrażonego przez sławnego filozofa przekonania, że było by nie do zniesienia, gdyby cnota nie została ukoronowana szczęściem, lecz poprzestaje na słabszym (z punktu widzenia krytyka internalizmu), za to bardziej spójnym z całością myśli etycznej pomnikowego rygorysty twierdzeniu, że wypełnianie *niektórych* obowiązków przynosi w konsekwencji korzyść wykonawcy. Z twierdzenia tego Kant wyprowadza dwa wnioski: pierwszy, że możliwa jest realizacja najwyższego dobra, które polega na czynieniu czegoś wyłącznie dlatego, że tak nakazuje obowiązek, przy jednoczesnym czerpaniu z takiego czynu szczęścia, oraz drugi, że istnieje nadrzędna inteligentna wola (czyli Bóg), która czyni świat takim, że ilość szczęścia zależy proporcjonalnie od stopnia moralności. Prichard uważa, że ten ostatni wniosek uprawnia do postawienia tezy, że warunkiem rozpoznania obowiązku jest uprzednie niezależne rozpoznanie, czy słuszne moralnie działanie jest związane ze szczęśliwością, co z kolei zmusza nas, zdaniem Pricharda, do pogodzenia się z faktem, iż to korzyść płynąca z działania jest tym, co czyni je słusznym moralnie:

łatwo dostrzec, że skoro upieramy się przy twierdzeniu, że aby działanie było słuszne, musi być korzystne, nie możemy powstrzymać się od twierdzenia, że

¹⁰ C. Rosati, „Internalism and the Good for a Person”, *Ethics*, 106, 1996.

to właśnie korzyść i nic więcej czyni działanie słusznym. Nie da się utrzymać pośredniego stanowiska głoszącego, że choć żaden czyn nie może być słuszny, jeśli nie jest korzystny, to jednak słuszność danego czynu gwarantuje coś innego niż korzyść.¹¹

Żeby wykazać, że słuszne działanie musi być koniecznie korzystne, jednocześnie upierając się, że o słuszności działania decyduje nie jego korzystność, lecz inna właściwość, trzeba jakoś pokazać, albo że działania posiadające tę inną właściwość muszą być z konieczności korzystne, albo że fakt bycia zobowiązanym do podjęcia konkretnych działań koniecznie wymaga uzyskania za pomocą tych działań własnej korzyści. Żadnej z tych rzeczy zrobić się jednak nie da. Zdaniem Pricharda nigdy nie jest tak, że moje działanie, przynoszące np. jakieś dobro mojemu przyjacielowi (właściwość Y), *musi koniecznie* w konsekwencji przynieść korzyść również mi (właściwość X), ponieważ moja korzyść jest tu tylko ewentualna, tzn. powstała na skutek zaistnienia jakichś przygodnych okoliczności. Nie można także utrzymywać, iż fakt, że jakieś działanie jest obowiązkiem, wymaga jako warunku koniecznego, żeby podmiot na tym działaniu *faktycznie* skorzystał; można co najwyżej twierdzić, że wypełnienie obowiązku moralnego implikuje, że podmiot *zasługuje* na jakąś nagrodę. Ten pierwszy sąd byłby do utrzymania, gdyby udało się pokazać, iż z faktu, że jakieś działanie jest obowiązkiem, wynika istnienie istoty, która wynagradza wypełnianie obowiązków, czego jednak zrobić się nie da. Krótko mówiąc, postulowanie istotnego związku między moralnością i korzyścią prowadzi nieuchronnie do radykalnego stanowiska, że korzyść płynąca z danego czynu jest tym, co czyni ten czyn słusznym moralnie, a takie stanowisko stoi w jaskrawej niezgodności z potoczną intuicją moralną. A jako że celem Pricharda było udowodnienie, że podstawowe przeswiadczenia moralne rządzące codziennym życiem ludzi są prawdziwe, omawiane stanowisko należy według niego odrzucić.¹²

Podobne błędy autor „Duty and Interest” odnajduje w doktrynie Platona i biskupa Butlera. Platon w *Państwie* dyskutuje z poglądem sofistów, którzy rozważywszy czy postępowanie normalnie uchodzące za prawe jak np. spłacanie długów albo pomaganie przyjacielom, przynosi człowiekowi więcej szkody czy pożytku, doszli do wniosku, że czy-

¹¹ H. A. Prichard, „Duty and Interest”, w: W. Sellars, J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1970, s. 694.

¹² Por. Prichard, op. cit., s. 696.

ny takie nie są obowiązkami moralnymi, ponieważ częściej szkodzą niż przyczyniają się do szczęścia osoby działającej (nawet, jak dowodzili, biorąc pod uwagę pośrednie skutki takiego postępowania). Platon zgadza się, że czym innym jest *uchodzenie* za słuszne, a czym innym jest *bycie* słusznym, jednak twierdzi, że tak się składa, iż postępowanie, które jest uważane przez ludzi za słuszne w istocie jest słuszne, ponieważ jest korzystne dla społeczeństwa, a więc pośrednio również dla jednostki. Od Platona można by oczekiwać innej odpowiedzi: że kwestia, czy działanie jest korzystne dla działającego, czy nie, po prostu nie ma nic do rzeczy, gdy rozważana jest wartość moralna postępowania. Tymczasem, o dziwo, przyjmuje on za prawdziwe założenie, że żadne postępowanie nie może być autentycznie słuszne moralnie, jeśli nie przynosi podmiotowi jakiejś korzyści. Dlaczego Platonowi zależało na doszukaniu się korzyści w prawym postępowaniu i udowodnieniu, że słuszne działanie musi przynosić działającemu zysk? W interpretacji Pricharda – i to ma być odpowiedź na postawione pytanie – Platon powziął jako punkt wyjścia nie kwestię, czym *powinien* kierować się człowiek w swoim działaniu, lecz *czym rzeczywiście* się kieruje (kiedy nie działa pod wpływem impulsu). Odpowiedź, jaką znalazł, brzmi: człowiek kieruje się pragnieniem jakiegoś dobra dla siebie i niczym więcej (później powtórzył to Arystoteles, a po nim jeszcze wielu innych).¹³ Do takiego samego wniosku na temat celu dążeń ludzkich doszedł Butler.¹⁴ Powiada, że kiedy usiądziemy i zastanowimy się nad tą sprawą „w godzinie chłodnej refleksji”, nie będziemy potrafili usprawiedliwić jako celu swoich dążeń czegoś, co jest dobre i słuszne, jeśli nie będzie to służyło naszemu szczęściu, a przynajmniej nie będzie stało z nim w konflikcie. Prichard dostrzega w tej wypowiedzi pewną niejasność, a nawet sprzeczność. Z jednej strony, aby mogła zaistnieć sytuacja, kiedy zastanawiam się, czy działanie polegające na dążeniu do tego, co słuszne, jest usprawiedliwione, muszę już wiedzieć, że to działanie polega na dążeniu do tego, co słuszne. Z drugiej

¹³ Prichard zdawał sobie sprawę, że jego odczytanie Platona, tak zresztą jak i Kanta, jest kontrowersyjne, ponieważ platońskie słowo *ἀγαθόν* zwykło się tłumaczyć jako „dobre”, a nie „szczęście”. Twierdził jednak, że w *Państwie*, *Filebie*, a zwłaszcza w *Gorgiaszu* Platon umieszcza słowo *ἀγαθόν* w takich kontekstach, że niezawodnie ma na myśli źródło szczęścia.

¹⁴ J. Butler, „Fifteen Sermons”, w: *Works*, W. E. Gladstone (ed.), London 1910, referowane za Prichardem.

strony, kontekst wypowiedzi Butlera sugeruje, zdaniem Pricharda, że nie wiem, czy to działanie jest słuszne i właśnie dlatego podejmuję wysiłek, by je przed sobą usprawiedliwić. Aby oszczędzić Butlerowi zarzutu popadania w sprzeczność, przyjmuje, idąc śladami Hutchesona, że słowo „słuszne” występuje tu w dwóch znaczeniach: moralnym i poza-moralnym. Kiedy Butler pisze o działaniach słusznych ma najpewniej na myśli to, że są one uważane przez ludzi jako moralnie usprawiedliwione, dlatego nie potrzebują już takiego usprawiedliwienia, choć mogą wymagać usprawiedliwienia pozamoralnego. Ale po co Butler każe dodatkowo usprawiedliwiać działanie, które już jest moralnie usprawiedliwione? Odpowiedź może być tylko jedna, taka sama jakiej udzielił wcześniej Platon: jeśli działanie nie jest usprawiedliwione w sensie poza-moralnym, czyli gdy nie prowadzi do szczęścia, to nie należy go podejmować. Prichard twierdzi, że stanowisko Platona i Butlera implikuje, że nie istnieje coś takiego jak dobro moralne i jest ono w istocie próbą znalezienia sankcji dla moralności, która sankcji nie potrzebuje, a nawet posiadać nie może. Gdybym pożyczył Janowi pieniądze, żeby zyskać jego względy, choć jednocześnie wiedziałbym, że jestem moralnie zobligowany to zrobić, ale wiedza ta nie wpłynęłaby w żaden sposób na moje zachowanie, wówczas wprawdzie stało by się to, co stać się powinno, lecz w działaniu moim nie było by moralnego dobra. Stanowisko Pricharda i Butlera prowadzi do, jak to nazwał Prichard, „obłądnego paradoksu”, że mogę podejmować działania z myślą, że są słuszne, ale nie mogę podejmować ich *ze względu* na ich słuszność. W konsekwencji nie może istnieć coś takiego jak pragnienie postępowania słusznie czy pragnienie spełniania moralnych obowiązków, bowiem gdybyśmy wiedzieli, że jakieś działanie jest naszym obowiązkiem i żywili pragnienie spełnienia go, to stałoby się ono niechybnie motywem do podjęcia odpowiedniego działania, a przecież w świetle krytykowanej doktryny nie może istnieć taki motyw.

Korzeniem wytykanego przez Pricharda błędu jest, jak powiada, „fundamentalna pomyłka na temat prawdziwej natury człowieka”, a dokładniej, na temat typów pragnień, jakie w ogóle mogą żywić ludzie. Zgadza się z obserwacją, że za każdym ludzkim zachowaniem (może poza kompulsjami, itp.) stoi jakieś pragnienie. Ale jakie pragnienia stoją za działaniami słusznymi moralnie? Jeśli przyjmiemy jak Kant, że wszystkie pragnienia czy skłonności są skierowane na przyjemność, a w każdym razie na jakąś osobistą korzyść, to nie unik-

niemy konkluzji, że działania słuszne muszą być korzystne dla działającego. Sposobem uzasadnienia potocznej intuicji moralnej, że postępowanie takie jak spłacanie długów czy pomaganie przyjaciołom nie musi być koniecznie korzystne dla spłacającego czy pomagającego, jest, zdaniem Pricharda, uznanie istnienia pragnienia tego, co słuszne moralnie: „I jeśli zastanowimy się, o czym myślimy w przypadku jednostek, którym przypisujemy posiadanie czegoś takiego [poczucia obowiązku], stwierdzimy, że nie możemy wykluczyć pragnienia czynienia tego, co jest obowiązkiem jako takim, czy też dla niego samego, czy prościej, pragnienia spełniania obowiązków”.¹⁵ Ale czy postulowanie istnienia takiego pragnienia nie prowadzi do wykluczanej przez psychologiczną zasadę niesprzeczności sytuacji, w której człowiek żywi jednocześnie dwa przeciwstawne pragnienia: czynienia tego, co słuszne oraz działania na rzecz tego, co da mu szczęście? Prichard rozbraja tę obiekcję pisząc, że w takich przypadkach jednostka nie żywi sprzecznych pragnień (co psychologom nie wydaje się niepojęte), ponieważ są one niewspółmierne i nie istnieje płaszczyzna, na której dałyby się porównać pod względem tego, które prowadzi do lepszego czynu. Człowiek nie znajduje się tu w sytuacji nierozstrzygalnego wyboru, gdyż w takim wypadku w ogóle niewłaściwe jest mówienie o *wyborze*, lecz raczej o *podjęwaniu decyzji*; człowiek nie wybiera, które działanie podjąć, gdyż te działania nie stanowią alternatyw. Wyjściem z tej dość niewygodnej sytuacji jest proste podjęcie decyzji, bez rękojmi, jaką daje uprzednie porównanie potencjalnych działań.

Z bronionym przez Pricharda poglądem, że ludzie są zdolni do działania nie tylko ze względu na własny interes, zgadza się Kurt Baier, choć uzasadnia go inaczej. W rozdziale siódmym książki *The Moral Point of View* rozważa problem, czy względy moralne stoją ponad innymi, w szczególności nad własną korzyścią („Dlaczego powinniśmy być moralni?”). Baier twierdzi, że celem, jak to nazywa, „gry w rozumowanie” jest maksymalizowanie satysfakcji i minimalizowanie frustracji. Najbardziej elementarna przesłanka zaangażowana w proces zastanawiania się ma treść: powodem, żeby to zrobić, jest fakt, że przyniesie mi to radość. Możemy być pewni, że takie przekonanie lepiej niż przekonanie przeciwne pełni rolę przewodnika w drodze do tego, co określamy jako „dobre życie”. Przyjęcie tego przekonania nie jest

¹⁵ Prichard, op. cit., s. 703.

wyłącznie kwestią gustu czy upodobań: o kimś, kto preferuje rzeczy, których robienie nie przynosi mu radości, nie powiemy, że ma ekscentryczne upodobania, lecz że jest szalony albo zboczony. Baier przyznaje, że moim *prima facie* powodem do zrobienia czegoś może być nie tylko fakt, że zrobienie tego przyniesie radość *mi*, ale także fakt, że zrobienie tego (przeze mnie) przyniesie radość *komuś innemu*. Twierdzi jednak, że w sytuacji, kiedy te dwa powody – radość moja albo radość kogoś innego – pozostają w konflikcie, i kiedy nie istnieją poza tym żadne racje moralne, należy kierować się własnym interesem. Powtarza w ten sposób wielokrotnie formułowany w filozofii pogląd, że najlepiej będzie na świecie wtedy, gdy każdy zadba przede wszystkim o własny interes (tym niemniej chociaż względ na siebie stoi wyżej niż względ na inną osobę, to oba mogą stanowić dobre racje dla podjęcia jakiegoś działania).

Jak takie stanowisko pogodzić z powszechnym przeświadczeniem, że w przypadku konfliktu racji własnej korzyści i racji moralnych pierwszeństwo należy się tym drugim? Baier każe wyobrazić sobie sytuację, kiedy bezwzględny prymat ma własny interes i opisuje ją jako straszny stan natury znany z *Lewiatana* Hobbesa. Sytuacja taka jest, mówiąc ogólnie, bardzo niewygodna dla wszystkich, stąd potrzeba wyniesienia na piedestał racji innego rodzaju. Te inne, to właśnie racje moralne. Tu rodzi się trudność: przedstawione rozumowanie sugeruje, że uznajemy supremację racji moralnych ze względu na własny interes, tymczasem oczywiste jest, że kierowanie się racjami moralnymi nie zawsze leży w partykularnym interesie działającego. Uznanie, że powody do przyjęcia racji moralnych same mają naturę moralną, czyli że zobowiązanie do moralnego postępowania przyjmowane jest ze względów moralnych, prowadzi do regresu. Lekarstwem na tę trudność jest spostrzeżenie, powiada Baier, że cały czas spoglądaliśmy na świat z punktu widzenia kogokolwiek, a nie z perspektywy określonej jednostki: nie rozważaliśmy alternatywy dotyczącej sposobu postępowania stojącej przed konkretną osobą.

Teraz rozważamy dwa alternatywne światy, jeden, w którym racje moralne są przez wszystkich traktowane jako nadrzędne, i drugi, w którym dzieje się przeciwnie, tj. racje własnej korzyści traktowane są jako nadrzędne. I jak widać lepszym światem jest ten pierwszy, ponieważ ten drugi świat przypomina Hobbesowski stan natury. To pokazuje, że człowiek powinien być moralny, ponieważ kiedy stawia pytanie „Co powinienem robić?”, pyta tym samym „Za którym sposobem postępowania stoją najlepsze racje?”. A skoro, jak zostało przed

Czy można pozostać niewzruszonym wobec powinności? 127

chwilą pokazane, racje moralne są lepsze od racji własnego interesu, to otrzymuje właśnie powód do bycia moralnym.¹⁶

Ostatecznie Baier stwierdza, że zasady moralne uwalniają spod dyktatury własnego interesu, która prowadzi do strasznych konsekwencji i przez to ich akceptowanie leży w interesie wszystkich. To interes *wszystkich* usprawiedliwia moralność, dlatego można twierdzić, że poza społeczeństwem nie istnieją racje dla bycia moralnym. Tak czy inaczej możliwa jest, według Baiera, sytuacja, kiedy jednostka działa, mimo że pozbawiona jest motywacji opartej na pragnieniu własnej korzyści. Jest to wniosek sprzyjający eksternalizmowi, choć oczywiście nie przesądza definitywnie o jego słuszności, co będzie widać na przykładzie internalisty W. D. Falka.

Esaj Falka zatytułowany „'Ought' and Motivation”, w którym zresztą po raz pierwszy pojawiają się określenia „eksternalizm etyczny” i „internalizm etyczny” jest wnikliwą odpowiedzią na tekst Pricharda. Falk potwierdza obserwację swego adwersarza, że ludzie wierzą, iż moralność nie potrzebuje żadnych zewnętrznych sankcji; zazwyczaj wystarczy powiedzieć „powinieneś”, aby ktoś coś zrobił, nie trzeba apelować do jego pragnienia własnego dobra. Filozoficzne zamieszanie w omawianej problematyce wynika, zdaniem Falka, między innymi z tego, że pragnienia są w dyskusji traktowane jako motywy działania, tymczasem wyrażenia „posiadać motyw” używamy w różnych sensach, ale na pewno nie w znaczeniu pożądać czy pragnąć. Na tym właśnie ma polegać uchybienie, którego dopuścił się Prichard w swoim odczytaniu Kanta. Prichard twierdził, że rozróżnienie na posiadanie motywu i pragnienia jest sztuczne oraz, że każdy motyw jest pragnieniem lub zawiera jako swój składnik pragnienie, i stąd właśnie wysnuł swój nieortodoksyjny pomysł, aby przypisać Kantowi pogląd, że ludzie mogą postępować moralnie tylko mając na celu własny interes. Rolę drugiej przesłanki w rozumowaniu Pricharda, która umożliwiła wyprowadzenie tak oryginalnego wniosku, pełniło przekonanie, że skłonność (czyli pragnienie) jest według Kanta zawsze skierowane na przyjemne doświadczenie psychiczne, co wyklucza ten rodzaj pragnienia, jakim jest pożądanie czynienia tego co słuszne. Tradycyjnie rozumie się Kanta oczywiście w inny, mniej więcej

¹⁶K. Baier, „Why Should We Be Moral?”, w: D. Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-interest* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970, s. 160.

taki, sposób: po pierwsze, ludzie kierują się w swym zachowaniu dwoma rodzajami motywów: skłonnościami (czyli pragnieniami) oraz obowiązkiem, a po drugie, wypełniania obowiązku nie trzeba pragnąć, gdyż w samej myśli, że należy coś zrobić, tkwi motyw, by to zrobić, dlatego „posiadać motyw” nie pociąga tu „posiadać pragnienie”, możemy coś zrobić wysiłkiem woli przeciw pragnieniu czy skłonności.

Falk uważa, że stanowisko Pricharda prowadzi do dziwaczego twierdzenia, że przekonywać człowieka, że istnieje powód, aby spełnić swój własny obowiązek, to przekonywać go, że ma pragnienie zrobienia tego. Proponuje więc uznać, że słowo „motyw” – a także „powód” i „racja”, które traktuje jako synonimy tamtego – oznacza myśl, która jest przyczyną późniejszego czynu:

[motyw to] poruszająca czy wprawiająca w ruch myśl, w imię której czy ze względu na którą jakieś działanie jest wykonane; i sam nie dostrzegam żadnej dającej się pomyśleć alternatywy dla powiedzenia, że ona „porusza” czy „wprawia w ruch” jak przyczyna, choć zarazem jak przesłanka, która implikuje wniosek na mocy reguły stałego związku.¹⁷

Twierdzenie to – twierdzi Falk – można zbadać doświadczalnie. Nie możemy aktualnie posiadać motywu nie wiedząc o tym, nie będąc zaznajomionym z myślą, która nas porusza, ale to nie znaczy wcale, że musimy wiedzieć, że ta myśl nas porusza; musimy znać treść aktualnego motywu, ale nie musimy wiedzieć, że jest to motyw, czyli, że ta właśnie myśl *popycha* nas do działania. Pragnienie różni się zasadniczo od tak pojmowanego motywu. Falk uważa, że „pragnąć” znaczy *czuć* się popychanym, zaś *czuć* się popychanym, to nic innego jak być popychanym i oprócz tego doświadczać tego zmysłowo. Taka definicja pragnienia dopuszcza jako możliwą sytuację, w której człowiek jest ponaglany do działania i jednocześnie nie odczuwa żadnych pragnień. W tym miejscu Falk pozwala sobie na empiryczną obserwację, podobną do tej, której dokonał Leibniz rozważając problem woli, że czujemy pragnienie wówczas, gdy impulsy do zrobienia czegoś napotykają trudności, im silniejsze impulsy i większe trudności, tym intensywniejsze pragnienie. Ale nawet impulsy, nie tylko pragnienia, nie powinny być traktowane jak przyczyny naszych działań, ponieważ – uzasadnienie to musi wydać się enigmatyczne – „posiadanie impulsu nie jest przy-

¹⁷W. D. Falk, „'Ought' and Motivation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. XLVIII, 137, 1947-48, s. 25.

czyną działania, ale faktem bycia pod działaniem takiej przyczyny”.¹⁸ Na kanwie swojego odróżnienia motywów od pragnień Falk analizuje spór Pricharda z Kantem i staje po stronie Kanta, gdyż pogląd, że postępowanie moralne wymaga więcej niż jednego usprawiedliwienia, wydaje mu się paradoksalny. Zdanie „Przekonałeś mnie, że powinienem, teraz mnie jeszcze przekonaj, że ja to naprawdę mam zrobić”, które dla Pricharda brzmi naturalnie, Falkowi wydaje się naciągane i gdyby przypadkiem zostało wypowiedziane – zapewnia on – spotkałoby się z natychmiastową ripostą: „Jeśli przekonałem cię, że powinienś, to nie powinienś wątpić, że masz to zrobić”. Co się zatem tak naprawdę dzieje w sytuacji, kiedy ktoś dostrzega swój obowiązek, ale go nie spełnia? W takim wypadku, powiada autor omawianego tekstu, mamy do czynienia nie z brakiem motywu (jak twierdził Prichard), lecz z brakiem dostatecznego impulsu czy pragnienia. Falk rozważa na nowo problem podjęty przez Pricharda dotyczący sytuacji, kiedy podmiot waha się pomiędzy zrobieniem czegoś, co wydaje mu się słuszne, a czegoś, co jawi mu się jako korzystne. Jak wiadomo Prichard rozwiązał tę kwestię opisując obie możliwości jako niewspółmierne i stwierdzając, że podmiot tak naprawdę nie może między nimi wybierać. To rozwiązanie nie przekonuje Falka, który sądzi, że niewspółmierność pragnień nie przesądza o tym, że nie można między nimi wybierać. Poza tym, gdyby rozstrzygnięcie polegało na racjonalnej decyzji, powiada Falk, wówczas pytanie, przed którym stoi podmiot („Co mam zrobić?”), nie mogłoby być pytaniem otwartym, bo odpowiedź już byłaby mu wiadoma. Aby pytanie mogło być otwarte, decyzja musiałaby być irracjonalna, tak jak decyzja przy obstawianiu orła lub reszki. Falk proponuje w zamian inne rozwiązanie, mianowicie żeby uznać, iż kiedy mamy powinność coś zrobić, to w tej powinności mieści się racja do podjęcia tego zachowania silniejsza niż jakakolwiek inna racja.

Trzeba podkreślić, że Falk dostrzega to, że pytanie „Dlaczego powinienem być moralny?” raz wydaje się absurdalne, innym razem zdaje się domagać przywołania odpowiednich faktów; ma świadomość, że słowa takie jak „powinien” czy „obowiązek” mają po dwa (co najmniej) sensory i słusznie obarcza tę dwuznaczność winą za zamieszanie w filozoficznej dyskusji. Twierdzi jednak, że nie można zaspokoić się samym obnażeniem dwuznaczności, jak eksternaliści. Uważa, że ekster-

¹⁸ „Our having an impulse is not the cause of our acting, but the very fact of our being caused to act”, *ibid.*, s. 25 n.

nalne (moralne) użycie „powinien” nie może zostać zaakceptowane przez dorosłą myślącą osobę, która ma świadomość rozumnego wyboru i chce z niego korzystać, ponieważ taka osoba nie może łatwo zgodzić się na użycie względem siebie moralnych słów, które i tak pozostawiają ją z pytaniem, czy ma dostateczny powód do podjęcia czynu. Falk argumentuje, że internalne (motywacyjne) użycie „powinien” wychodzi na przeciw zwyczajnym oczekiwaniom, jakie żywimy wobec tych terminów normatywnych, które chcemy kwalifikować jako moralne, tj. dostarcza powodu mającego moc urwania ciągu dalszych pytań.

Falk uważa, że przypisywanie słowom „powinien” czy „obowiązek” różnych znaczeń prowadzi do różnych ujęć motywacji. Prichard odnosi słowa „obowiązek” i „powinność” do jakichś obiektywnych niepsychologicznych faktów (pomimo, iż otwarcie twierdzi, że są one nieanalizowalne). Jego rozumienie tych słów idzie w następującym kierunku. Otóż, sytuacja obiektywnie jest taka, że domaga się jakiegoś działania, które będzie do niej pasowało. Poznać swą powinność, to usłyszeć wołanie z zewnątrz, lecz to nie pociąga za sobą nieuchronnie odpowiedzi: można odwrócić się na wołanie plecami i odejść. Aby odpowiedzieć, potrzeba impulsu, który może czasem wymagać motywu dodatkowego – zgodności postępowania moralnego z interesem jednostki. Inaczej jest u Butlera, tutaj wymaganie nie przychodzi, jeśli można tak powiedzieć, ze strony zewnętrznej sytuacji, lecz ze strony podmiotu, a dokładnie – jego struktury psychologicznej. Ludzie mają obowiązki, ponieważ myślą o swoich czynach, dlatego, według Butlera, jeśli ktoś ma obowiązek, to ma motyw, choć nie koniecznie dostatecznie silny. Moralne impulsy czerpią swój autorytet z wyjątkowej jakości, a nie siły. Zdaniem Falka wyjaśnienia Butlera i Pricharda nas nie zadowolają, bo wiążemy ze słowami „powinność” i „obowiązek” sens czysto formalnej motywacji. Powiedzieć, że ktoś powinien w tym sensie, to powiedzieć, że ma on powód czy motyw do działania bez potrzeby dalszych pytań, powód, który jest nieodparty (niezależnie od rozważania innych racji) i przez to „formalnie dostateczny”. Według Falka obowiązek niesie potencjalnie całą potrzebną sankcję wymaganą przez słuszny czyn, ponieważ posiadać obowiązek to posiadać rację albo motyw, ale nie koniecznie impuls czy pragnienie. Tym sposobem pojęcie obowiązku i powinności zostaje, jak u Kanta, uwolnione z konotacji emocjonalno-pragnieniowej: mieć poczucie obowiązku to zdecydowanie bardziej coś myśleć niż odczuwać. Różnicę zdań między

Prichardem i Falkiem bierze się z odmienności ujęć motywacji: Prichard sądzi, że myślenie albo sążenie samo nie jest w stanie poruszyć do działania, Falk natomiast jest zdania zgoła innego – według niego motywem, w pełnym tego słowa znaczeniu, może być tylko myśl. Obaj zgadzają się w tym, że w spostrzeżenie powinności wpleciona jest myśl czy też przekonanie, natomiast nie pragnienie, a różnią się zasadniczo tylko w tej jednej kwestii: której rzeczy – myśli czy pragnieniu – można przypisać własność bycia motywem.

Można powiedzieć, że spór między eksternalistami i internalistami jest sporem między tymi, którzy lękają się, że powinność moralna zostanie okrojona na miarę ludzkiej motywacji, a tymi, którzy boją się „niehumanicznych” wymagań i niepewności związanej z rozpoznawaniem własnych obowiązków. Lęki te nie musiały objawić się jako problem eksternalizmu i internalizmu, i na pewno nie tak zostałyby zracjonalizowane, gdyby G. E. Moore na początku dwudziestego wieku nie wyniósł do rangi najważniejszej kwestii etycznej pytania „Czym jest sąd moralny?”.¹⁹ William Frankena uważa, że spór między internalizmem i eksternalizmem jest bardziej podstawowy niż większość sporów w etyce. Ale pomimo tego, że zagadnienie to sięga początków etyki i można go wypatrzeć już u Platona, bardzo rzadko podejmowane jest dla niego samego, a zazwyczaj przy okazji roztrząsania innych problemów. Częstym motywem, który skłania filozofów do zajęcia się nim jest chęć zbadania, czy moralność potrzebuje dodatkowej sankcji, w szczególności czy działania słuszne moralnie muszą służyć dobru osobistemu albo mówiąc dosadniej, własnej korzyści działającego np. dając mu szczęście, wspomagając jego rozwój, udoskonalając jego charakter, itp. Ta kwestia prowadzi wprost do pytania o to, czy teoria moralności potrzebuje teorii motywacji, czy też można ją stworzyć bez przyjmowania szczegółowych założeń na temat struktury psychiki i jej dynamiki. To pytanie odsyła z kolei do problemu fundamentalnego: w jakiej zależności pozostają oraz w jakiej zależności powinni pozostawać względem siebie współistniejący w jednym byciu ludzkim moralny podmiot działania, tj. ktoś, kto żyje w świecie wartości, oraz psychofizyczny sprawca działań, tj. coś zdeterminowanego prawami przyrody.

Tomasz Grzegorek

¹⁹ Por. M. Warnock, *Ethics Since 1900*, London: Oxford UP, 1961, s. 199.