

## Prawo do stronniczości. Gdyby Williams mógł odpowiedzieć Kellerowi

Agata Łukomska, Uniwersytet Warszawski

In the 2013 book *Partiality* Simon Keller surveys and critiques three most popular theories of morally justified diversions from impartiality: the projects view, the relationships view, and the individuals view. Rejecting the first view, Keller appeals to some of the intuitions which are to be found in the second view to offer his own version of the third. On his proposal, justified partiality is a response to the unique worth of a particular person, the response being determined by the special relationship between the agent and that person. This solution, however, is questionable. The paper attempts to defend the projects view, which Keller rejected, in the version proposed by B. Williams.

Mężczyzna wbiega na molo. Po jednej stronie topi się jego żona. Po drugiej – ktoś nieznajomy. Mężczyzna może wyciągnąć z wody swoją żonę albo nieznajomego, ale nie zdąży uratować obojga. Pogląd, że powinien pośpieszyć na ratunek swojej żonie, być może dałoby się uzasadnić z punktu widzenia bezstronnej moralności. (...) Załóżmy jednak, że mężczyzna skacze do wody, myśląc „To moja żona, a świat będzie szczęśliwszym miejscem, jeśli każdy z nas zadba w pierwszej kolejności o potrzeby swoich najbliższych – zatem uratuję swoją żonę”, albo ”To moja żona, a zasady moralne nakazują przyznać w tego rodzaju sytuacjach pierwszeństwo własnej żonie, więc uratuję właśnie ją”. Byłaby to bardzo dziwna motywacja, nasuwająca podejrzenie, że nie mamy do czynienia ze szczególnie kochającym mężem. (...) By dostrzec rację dla ocalenia swojej żony przed utonięciem, mężczyzna nie powinien potrzebować odwoływać się do powszechnej użyteczności czy do uniwersalnych zasad moralnych. Fakt, że to jego żona, powinien wystarczyć<sup>1</sup>.

---

1 S. Keller, *Partiality*, Princeton University Press 2013, p.81.

I zwykle wystarcza. Wszyscy bywamy stronnicy na korzyść osób, z którymi łączą nas bliskie relacje (krewnych, przyjaciół, partnerów życiowych) i z reguły nie przeżywamy z tego powodu wyrzutów sumienia. Szczególna troska, jaką okazujemy najbliższemu, jest czymś normalnym – w istocie tak normalnym, że trudno ją traktować nawet jako usprawiedliwione zawieszenie zasad moralności, jako „zrozumiałą słabość”. Większość z nas nie postrzega szczególnych relacji z bliskimi nam ludźmi jako sfery słabości. Uważamy osobiste związki za pozytywną wartość w naszym życiu, a wynikające z nich zobowiązania za obiektywnie ważne, czasami wręcz bezwzględne. Czy jednak słusznie?

Jeśli możemy mieć wątpliwości, to dlatego, że taki autorytet zwykliśmy przypisywać wyłącznie nakazom moralnym – a nasze rozumienie moralności jest bardzo silnie związane z ideą bezstronności. Racje moralne to przecież, jeśli wierzyć zwłaszcza kantystom, te racje, na które wrażliwość wynosi ludzi ponad inne zwierzęta, kierujące się w działaniu (w najlepszym wypadku) praktycznymi wnioskami formułowanymi na podstawie przygodnych pragnień. W odróżnieniu od np. innych naczelnych my mielibyśmy być zdolni do abstrahowania w namyśle praktycznym od wszystkiego, co nas jako konkretne jednostki określa, by kierować się obiektywnym osądem czystego, bezstronnego rozumu. Tylko taki osąd, wolny od jakichkolwiek związków z naszymi partykularnymi pragnieniami, jest bezwarunkowo ważny, a zatem rzeczywiście normatywny; każdy natomiast osąd praktyczny sformułowany na tle przygodnego pragnienia (jakkolwiek silne by było) wiąże nas tylko warunkowo. Innymi słowy, pragnąc czegoś to jedno, być do czegoś zobowiązanym – coś zupełnie innego. Możemy pragnąć uszczęśliwić kogoś kosztem innych ludzi, ale zobowiązani jesteśmy wobec wszystkich postępować *fair*.

Na tle tych rozważań nasze poczucie, że istnieją sytuacje, w których mamy obowiązek odstąpić od zasady bezstronności i poświęcić danej osobie nieproporcjonalnie dużą część naszej uwagi, jawi się jako głęboko problematyczne. Jeśli nie chcemy uznać, że to poczucie opiera się na błędzie – że w istocie nie mamy nigdy takich powinności, a jedynie w pewnych okolicznościach doświadczamy nieodpartego pragnienia, by tak się zachować – musimy znaleźć sposób na pogodzenie ze sobą wymogów bezstronności z, nazwijmy je tak, „racjami stronnicy”. Posiłkując się analizami Simona Kellera, prześlę w niniejszym artykule najważniejsze wysunięte dotychczas propozycje rozwiązania problemu stronnicy, w tym teorię samego autora *Partiality*<sup>2</sup>. Postaram się pokazać, że choć sformułowano je na tle bardzo

2 W niniejszym artykule omawiane będą poglądy Simona Kellera wyłożone w *Partiality* (Princeton University Press, 2013). Dla ich pełnego zrozumienia warto zapoznać się z wcześniejszą książką tego autora, *The Limits of Loyalty* (Cambridge University Press, 2007).

różnych odpowiedzi na pytanie o źródło racji stronniczości, żadna z tych propozycji nie jest zadowalająca. Sądzę, że wskazuje to na głębszy problem w naszej koncepcji racjonalności praktycznej – dlatego w drugiej części artykułu przedstawię kilka argumentów na rzecz odrzucanego przez Kellera „projektowego” wyjaśnienia genezy racji do działania (w tym racji stronniczości), zaproponowanego przez Bernarda Williama.

### Stronniczość wg Kellera

Motywy dla podjęcia rozważań, które składają się na *Partiality*, jest dla Kellera poczucie realnego istnienia i obowiązywania specjalnych powinności, jakie mamy względem niektórych szczególnie ważnych dla nas osób. Najbardziej ewidentne jest ono w sferze relacji rodzinnych, a zwłaszcza stosunków pomiędzy rodzicami a dziećmi. Jak twierdzi Keller, mamy nie tylko prawo, ale obowiązek otaczać szczególną opieką naszych rodziców, a obowiązek ten jest bardzo niedoskonale spełniony, o ile nasze działanie nie jest podyktowane autentyczną troską – czy przychodzi nam to z łatwością, czy też nie, jesteśmy winni naszym rodzicom lojalność w czynach i wewnętrznym nastawieniu<sup>3</sup>. Jakie zatem racje przemawiają za tym, byśmy byli stronniczy wobec tych osób w naszym życiu, które, jak czujemy, skrzywdzilibyśmy, traktując je na równi z innymi? Autor *Partiality* przygląda się najpopularniejszym teoriom stronniczości – teorii „projektowej”, „relacyjnej” i „jednostkowej” – by ostatecznie zaproponować autorską wersję pozornie, jak pisze, najmniej atrakcyjnej z nich.

### Interpretacja projektowa

Naturalną odpowiedzią na pytanie, dlaczego ktoś bardziej troszczy się o swoich rodziców niż o innych ludzi, jest: „No cóż, to moi rodzice”.<sup>4</sup> Jeśli jednak ma to być coś więcej niż ekwiwalent wzruszenia ramionami, odpowiedź ta z pewnością musi wskazywać fakt, który jest racją, by postępować właśnie w ten sposób. Zwolennicy „projektowej” interpretacji uzasadnionych odstępstw od bezstronności sądzą, że, świadomie lub nie, kładziemy w tej deklaracji nacisk na zaimek „moi”. Bernard Williams, którego Keller uważa za najważniejszego przedstawiciela tej grupy, broni prawa do stronniczości, zarzucając orędownikom idei bezstronności, że wyznają nierealistyczną koncepcję podmiotu życia moralnego. W rzeczywistości, jak Keller

3 Por. S. Keller, *The Limits of Loyalty*, Cambridge University Press 2007 pp.120-143.

4 S. Keller, *Partiality*, Princeton University Press 2013, p.10.

parafrazuje autora *Ethics and the Limits of Morality*, namysł moralny w pewnym sensie zawsze jest stronniczy – przeprowadzamy go na tle pozamoralnych pragnień i dążeń, które składają się na nasze indywidualne życiowe plany. Wiele z tych planów ma charakter prowizoryczny i warunkowy. Niektórych jednak, tych, które Williams nazywa „projektami podstawowymi”, nie da się tak łatwo zrewidować; a ponieważ są one centralne dla naszej tożsamości, płynące z nich zobowiązania jawią nam się jako obiektywnie ważne. Zwolennicy teorii projektowej, choćby Susan Wolf, Michael Stocker, Michael Sandel czy Alasdair MacIntyre<sup>5</sup>, twierdzą, że związki z najważniejszymi osobami w naszym życiu mogą mieć właśnie charakter „projektów podstawowych”, i dlatego szczególna troska o najbliższych nie wymaga moralnego uzasadnienia. Stronniczość na korzyść tych osób jest czymś właściwym, ponieważ relacje z nimi należą do projektów, które decydują o naszej tożsamości. Moim rodzicom należy się z mojej strony wyjątkowa troska, ponieważ są *moimi* rodzicami.

Kellera zastanawia popularność tego podejścia. Jego zdaniem już samo leżące u jego podstaw założenie jest błędne; jak pisze, potraktowane dosłownie, twierdzenie, że nasza tożsamość zależy od zrealizowania naszych podstawowych projektów, jest grubą przesadą<sup>6</sup>. Największe jednak jego wątpliwości budzi zdolność tej teorii do wyjaśnienia fenomenologii<sup>7</sup> „brania czyjejś strony”, a zwłaszcza faktu, że w niektórych przypadkach taka „stronniczość” jawi się nam jako obowiązkowa<sup>8</sup>. Jeśli moim rodzicom *należy się* z mojej strony szczególna troska, to chyba znaczy, że ja mam *obowiązek* im ją okazywać, czy mam na to ochotę, czy też nie. Fenomenologia stronniczości sugeruje, że to, co jestem winna moim rodzicom, w bardzo istotnym sensie nie zależy ode mnie – tymczasem z teorii projektowej wynikałoby, że powinności takie powstają na skutek mojego zaangażowania się w taki a nie inny „pomysł na życie”.

Jak krytycznie zauważa Keller, bywają projekty, które nie przynoszą ze sobą żadnych dodatkowych racji do działania, i – z drugiej strony – racje do działania, których nie sposób wyprowadzić z naszych osobistych projektów<sup>9</sup>. Nade wszystko

5 Zob. np. Wolf, „Morality and Partiality” oraz „Moral Saints”, Stocker, „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*, rozdz. 1, MacIntyre, „Is Patriotism a Virtue?”

6 S. Keller, *Partiality*, Princeton University Press 2013, p.31.

7 Keller nadaje terminowi „fenomenologia” dość specyficzne znaczenie, które we wstępie do *Partiality* wyjaśnia następująco: „Głównym celem tej książki jest zaproponowanie teorii etyki stronniczości, ale jednocześnie mam nadzieję osiągnąć jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze chciałbym odeprzeć pogląd, że w etyce ostatecznie chodzi o dobro jednostek (...). Po drugie, chcę pokazać, że można się czegoś istotnego nauczyć, badając nasze doświadczenie działania w ramach bliskich związków z innymi ludźmi; doświadczenie, które dość szumnie nazywam ‚fenomenologią stronniczości’. (...) Moim zdaniem najlepszym argumentem na rzecz teorii jednostkowej jest to, że wyjaśnia ona normy stronniczości w sposób odpowiadający temu, jak ich faktycznie doświadczamy” *ibidem*: ix.

8 *Ibidem* pp.36-39.

9 *Ibidem* pp. 39-41.

jednak wydaje się, że raczej stronniczości są przez nas przeżywane w sposób, który wyklucza świadome nakierowanie na samorealizację; kto by dbał o bliską osobę z uwagi na rolę, jaką spełnia ona w jego życiu, nie troszczyłby się o nią tak, jak należy. Choć Keller podkreśla wagę rozróżnienia pomiędzy motywacją a racjami do działania i dopuszcza możliwość daleko idących rozbieżności w tej materii, praktyczna niemożliwość odwołania się w namyśle moralnym do własnych życiowych projektów zdecydowanie przemawia, jego zdaniem, przeciwko „projektowemu” uzasadnieniu odstępowania od bezstronności<sup>10</sup>.

### *Interpretacja relacyjna*

Argumenty Kellera przeciwko „relacyjnej” interpretacji stronniczości są do pewnego stopnia analogiczne, choć autor *The Limits of Loyalty* ma dla tej teorii więcej sympatii – choćby dlatego, że jej zwolennicy w odpowiedzi „To moi rodzice” podkreśliliby ostatnie słowo, a to samo w sobie jest już, jego zdaniem, krokiem we właściwym kierunku<sup>11</sup>. Autorzy tacy, jak Samuel Scheffler, Joseph Raz, Nico Kolodny i Diane Jeske<sup>12</sup>, usiłują wyjaśnić pozorny paradoks racji stronniczości – które wydają się zarazem obiektywnie ważne i w najwyższym stopniu zależne od podmiotu (*agent-relative*) – ich związkiem z wartością konkretnych relacji między ludźmi. Jeśli istotnie relacje takie mają, jak chcą zwolennicy tego podejścia, wewnętrzną, nieinstrumentalną wartość, mogą one być źródłem racji do działania, które są w pełni normatywne dla zaangażowanych stron, ale nie dla innych ludzi. Mamy wobec tego prawo i powinniśmy w naszych osądach i czynach „brać stronę” naszych bliskich, ze względu na obiektywną wartość łączącą nas z nimi relacji.

Możemy co prawda, zwraca uwagę Keller, angażować się w wartościowe relacje, np. luźne przyjaźnie, które nie pociągają za sobą dodatkowych racji do działania – z drugiej strony, miewamy specjalne obowiązki wobec ludzi, z którymi łączą nas obiektywnie krzywdzące relacje<sup>13</sup>. Przede wszystkim jednak autor *Partiality* przeczy tezie, jakoby relacje międzyludzkie, nawet najlepsze, były wewnętrznymi wartościowymi. Nie wątpi, że jesteśmy zdolni do głębokich, niesamolubnych związków, które są dla nas niezwykle cenne, ale właśnie dlatego twierdzi, że ich wartość płynie z zewnątrz, z roli, jaką odgrywają w naszym życiu, i ze znaczenia, jakie mają dla naszego ludz-

10 Ibidem, p.43.

11 Ibidem, p.77.

12 Por. np. Scheffler, *Boundaries and Allegiances*, „Projects, Relationships, and Reasons”, Raz, „Liberating Duties”, Kolodny, „Love as Valuing a Relationship”, Jeske, *Rationality and Moral Theory*, rozdz. 2 i 3.

13 S. Keller, *Partiality*, pp. 52-54; 56-58.

kiego spełnienia i szczęścia<sup>14</sup>. Nie podtrzymyalibyśmy żadnej relacji dla niej samej, a już na pewno nie uznalibyśmy za słuszne poświęcenia dobra zaangażowanych osób w imię realizacji niezależnej wartości rzekomo przysługującej łączącej je relacji. Wreszcie, teoria relacyjna ma ten sam kłopot, który Keller dostrzega w przypadku teorii projektowej – nie bardzo daje się pogodzić z fenomenologią stronniczości, która w praktyce nie dopuszcza kierowania się niczym poza troską o tę konkretną osobę, z którą specjalna relacja nas łączy<sup>15</sup>.

Jak łatwo zauważyć, szereg słabości, które Keller dostrzega zarówno w teorii projektowej, jak i relacyjnej, to skutek problemów charakterystycznych dla wszelkich prób znaturalizowania zjawisk moralnych. Wyjaśnianie ich w kategoriach naszych pragnień i potrzeb jest w pewnym sensie nieuniknione, ale zawsze coś się na tym traci – być może zwłaszcza część autorytetu badanych norm. Jednak w tym szczególnym przypadku najbardziej niepokoi Kellera podejrzenie, że skupiając się na wartości naszych projektów i relacji, tracimy z oczu, by się tak wyrazić, precyzję racji stronniczości<sup>16</sup>. Jak zauważa (i wykazuje z pomocą pomysłowego eksperymentu myślowego „dwupoziomowego mola”<sup>17</sup>, kiedy czujemy się wezwani czy zobowiązani do „stronniczości”, dotyczy to zawsze konkretnej osoby, której indywidualna tożsamość jest w naszym namyśle czynnikiem rozstrzygającym. Dlatego Keller przychyła się do na pierwszy rzut oka najmniej wiarygodnej, jak sam przyznaje, interpretacji uzasadnionych odstępstw od bezstronności, do teorii „jednostkowej”.

### *Interpretacja jednostkowa*

Odpowiedź „To moi rodzice” tłumaczy ona jako werbalny gest wskazania tych a nie innych ludzi. Racje, by „brać stronę” naszych najbliższych, miałyby zgodnie z tą teorią wynikać z ich obiektywnej wartości jako osób. To propozycja w oczywisty sposób problematyczna; choć nieporównywalni i niewymienialni, ludzie są przecież równie wartościowi. Niczyje pragnienia i interesy nie są same przez się wyróżnione. Jeśli zatem to, jak traktujemy ludzi wokół nas, ma być odpowiedzią na ich niezależną wartość, stronniczość wydaje się nie tylko nieuzasadniona, ale niedopuszczalna.

Keller zauważa jednak, iż w swojej niewymiernej wartościowości osoby ludzkie zasługują nie tylko na szereg dóbr, które co do zasady mógłby im zapewnić ktokolwiek, ale także na szczególnie dobra, jakie mogą zostać wytworzone jedynie w ramach

14 Ibidem, p.65.

15 Ibidem, pp.62-64.

16 Ibidem, pp. 93-94.

17 Ibidem, p. 90.

bliskich relacji. Ponieważ ludzie, jak pisze, „mają punkt widzenia”<sup>18</sup>, są w stanie doświadczać np. synowskiej troski, która jest dobrem różnym od zainteresowania i zabiegów kogoś obcego. Słusznie rozpoznając swoją propozycję jako odmianę etycznego partykularyzmu, Keller sięga po termin Jonathana Dancy’ego i określa nasze bliskie relacje z pewnymi osobami jako „uzdalniacze” (*enablers*)<sup>19</sup> – czynniki, które same nie mają statusu racji do działania, ale sprawiają, że jesteśmy predestynowani do tego, by na obiektywnie istniejące racje odpowiedzieć. Mamy prawo, a nawet obowiązek, być stronnicy na korzyść naszych rodziców, dlatego, że oni mają prawo do dóbr, jakie niesie ze sobą szczególna troska ze strony własnych dzieci.

Mężczyzna stojący na molo powinien zatem skoczyć na ratunek swojej żonie, nie ze względu na to, że jest ona istotną częścią jego życia, czy ze względu na wartość łączącej ich relacji, lecz dla niej samej. Ponieważ ta kobieta, po prostu jako osoba, zasługuje na chętną pomoc ze strony swojego męża, ten ma rację zarówno, by uratować raczej ją niż kogoś nieznanego, jak i, by zrobić to z miłości, a nie na skutek namysłu. Choć Keller podkreśla, że jego propozycja jest zaledwie wstępem do teorii norm stronnicy, nie wątpi, że skupienie się na implikacjach naszych głęboko zakorzenionych przekonań na temat wartości osoby ludzkiej pozwoliło mu rozwiązać najważniejszy problem – pogodzić niesamolubność uzasadnionych odstępstw od bezstronności z subiektywną ważnością skłaniających nas do nich motywów.

Jest to rzeczywiście niezwykle eleganckie rozwiązanie, świadczące zarówno o zrozumieniu logicznych trudności, jakie zawsze napotykają próby wyjaśnienia normatywności racji do działania, jak i o trosce o wierność samemu temu doświadczeniu. Może jednak nie do końca zadowolić właśnie tych, którzy wezmą sobie do serca wezwanie Kellera, by podążać ściśle za fenomenologią stronnicy. Kluczowym zjawiskiem, za sprawą którego staje się ona dla nas problemem domagającym się wyjaśnienia, jest bowiem, prawie nieobecne na kartach *Partiality*, bezpośrednie doświadczenie konfliktu pomiędzy normami bezstronnej moralności a tym, co postrzegamy jako racje dla ich zlekceważenia. W sytuacjach takich czujemy się moralnie zobowiązani zarówno do tego, by „wziąć stronę” danej osoby, jak i do tego, by wszystkich potraktować tak samo – czyżby niesłusznie? Jeśli bowiem Keller ma rację i moralność polega na odpowiadaniu na obiektywnie istniejące racje – odpowiadaniu w opisany przez niego sposób związanemu z relacjami, jakie łączą nas z konkretnymi ludźmi – wówczas racje dla „stronnicy” są jednoznacznie tymi, na które powinniśmy odpowiedzieć. Poczucie, że jesteśmy zobowiązani do

18 Ibidem, p.142.

19 Ibidem, pp. 133-136; Cf J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford, Oxford University Press 2004, pp. 38-41.

bezstronności, byłoby złudzeniem, skutkiem nieuprawnionego rozszerzenia na wszystkie przypadki reakcji właściwej jedynie w tych sytuacjach (zapewne, biorąc pod uwagę bogactwo wypełniających nasze życie relacji, nieczęstych), gdy związki, w jakich z danymi ludźmi pozostajemy, nie dają nam podstaw do potraktowania ich inaczej. Nie byłoby tu żadnego prawdziwego konfliktu.

### Stronniczość wg Williamsa

Ze względu na trudności, przed którymi stoi propozycja Kellera, trudno nie zadać pytania, czy autor *Partiality* nie pospieszył się z odrzuceniem pozostałych możliwych interpretacji stronniczości, zwłaszcza teorii „projektowej”. Przemawiałaby za tym fakt, że filozofem, na którego Keller powołuje się w swojej książce najczęściej, jest „projektywista” Bernard Williams. Gdy Keller za Williamsem przypisuje mężczyźnie na molo, szukającemu uzasadnienia dla swojej decyzji, „jedną myśl za dużo”<sup>20</sup>, daje nam bodziec do refleksji nad tym, czy teoria „projektowa” rzeczywiście upada pod ciężarem sformułowanej w *Partiality* krytyki. Jak bowiem spróbuję pokazać, w wersji, jaką proponuje autor *Ethics and the Limits of Philosophy*, poszukuje ona właśnie wyjaśnienia niesamolubnego charakteru racji stronniczości.

Jeśli propozycja Williamsa jest bardzo często rozumiana odmiennie, jako wyraz relatywistycznego subiektywizmu, to zapewne dlatego, że powstała w reakcji na rozszczenia uniwersalistycznego „systemu moralności”<sup>21</sup>, reprezentowanego najlepiej przez utilitaryzm i kantowską deontologię. Dlatego też swoją próbę obrony projektowej koncepcji stronniczości zaczęła od prześledzenia tej krytyki „systemu moralności”; gdy stanie się jasne, że alternatywą, jaką proponuje Williams, nie jest etyczna anarchia, będziemy mogli przyjrzeć się bliżej racjotwórczej aktywności zakorzenionej w świecie podmiotu, która zdaniem autora *Truth and Truthfulness* odpowiada tak za skonstruowanie ideału bezstronnej moralności, jak i za zjawisko uzasadnionej stronniczości.

### Krytyka „systemu moralności”

Ludzie mają bardzo silną skłonność, by przywiązywać większą wagę do potrzeb swoich najbliższych i przyjaciół niż do potrzeb nieznanomym – utilitarysta godzi

20 Cf Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1985, p.261.

21 Por. Williams 1985: 7; 174-196. Przez „system moralności” Williams rozumie szczególne, charakterystyczne jego zdaniem dla współczesnej mentalności w naszym kręgu kulturowym, zubożone i opresyjne podejście do życia etycznego, skoncentrowane przede wszystkim na pojęciu obowiązku.



się na to, ale chciałby, żebyśmy troszczyli się np. o swoich rodziców, *ponieważ* jest to postawa społecznie użyteczna. Zdaniem Williama dowodzi w ten sposób charakterystycznego dla systemu moralności niedostatku psychologicznego realizmu – a także braku zwyczajnej przyzwoitości.

Autor *Moralności* dostrzega jednak w utylitarystycznym uzasadnieniu „stronniczości” głębszy problem, a świadczy o tym uwaga, jaką poświęca marginalnej, wydawałoby się, a przy tym nieco wstydlivej kwestii prawa do „stronniczości na własną korzyść”, do przywiązywania szczególnej wagi do naszych własnych interesów, potrzeb i projektów. W jego eseju „A critique of utilitarianism” znajdujemy następujący przykład:

George, który właśnie obronił doktorat z chemii, ma wielkie problemy ze znalezieniem pracy. Nie cieszy się zbyt dobrym zdrowiem, co znacznie ogranicza liczbę zajęć, które mógłby z powodzeniem wykonywać. By utrzymać rodzinę, jego żona musiała podjąć pracę poza domem, co samo w sobie powoduje wiele napięć, jako że mają małe dzieci, którymi ktoś musi się opiekować. Sytuacja ta obciąża wszystkich zainteresowanych, zwłaszcza dzieci. Znajomy starszy chemik, który zna położenie George’a, twierdzi, że może mu załatwić pracę w pewnym laboratorium, prowadzącym badania nad bronią biologiczną i chemiczną. George mówi, że nie może skorzystać z tej propozycji, jako przeciwnik tego rodzaju badań. Starszy kolega odpowiada, że sam nie jest ich fanem, ale przecież laboratorium nie zniknie tylko dlatego, że George nie chce w nim pracować; co więcej, krążą plotki, że w razie jego odmowy propozycję pracy otrzyma pewien rówieśnik George’a, który nie ma tego rodzaju skrupułów i prawdopodobnie będzie gorliwie wykonywał swoje obowiązki. Mówiąc szczerze i w zaufaniu, to nie tylko troska o George’a i jego rodzinę, ale też niejaki zaniepokojenie nadmiernym zapalem drugiego kandydata, skłoniły starszego kolegę do zaoferowania się z pomocą... (,,) Co George powinien zrobić?<sup>22</sup>

Zdaniem Williama utylitarysta jest zmuszony poradzić George’owi przyjęcie propozycji pracy<sup>23</sup>; jeśli George tego nie zrobi, sytuacja, rozpatrywana z punktu widzenia bilansu użyteczności, będzie gorsza niż w przypadku przeciwnym. Fakt, że jego osobiste szczęście może na tym ucierpieć, jest tylko jedną z wielu racji, jakie George musi wziąć pod uwagę, i najprawdopodobniej nie okaże się na tyle istotny, by

22 Bernard Williams, *A critique of utilitarianism*, [in:] B. Williams, J. J. C. Smart, *Utilitarianism – for and against*, Cambridge UK, New York, Cambridge University Press 1973, pp. 97-98.

23 Ibidem p. 99.

zniweczył wynikające z podjęcia tych działań korzyści. Nic tu nie pomoże wykręcanie się od odpowiedzialności przez unikanie bezpośredniego sprawstwa – utylityzm nie może nie uznawać istnienia odpowiedzialności negatywnej<sup>24</sup>, ponieważ zarazem ocenia czyny wyłącznie na podstawie ich skutków i zakłada, że skutki te (a więc i skutki zaniechania działania) jesteśmy w stanie chociaż w przybliżeniu przewidywać. Dlatego też odrzucenie przez George'a propozycji pracy skłonny będzie potępić jako przejawy małoduszności i moralnego tchórzostwa<sup>25</sup>.

Williams nie przeczy, że ta diagnoza może być słuszna<sup>26</sup>. Zarazem jednak zauważa, że

[u]tylityzm (...) wyłącza z namysłu coś dla wielu ludzi w kontekście takich przypadków bardzo istotnego: przekonanie, że – jak moglibyśmy to wstępnie i bardzo prosto ująć – każdy z nas jest szczególnie odpowiedzialny za to, co *on sam* czyni, a nie za to, to robią inni ludzie. Ta idea jest ściśle związana w wartością integralności. (...). [U]tylityzm nie rozumie integralności, ponieważ nie potrafi dokonać spójnego opisu zależności pomiędzy projektami człowieka a jego działaniami<sup>27</sup>.

Co dokładnie ma tu Williams na myśli? Jak podkreśla, utylityzm nie może działać w aksjologicznej próżni; by można było dokonywać rachunku użyteczności, konieczne jest, by ludzie pewne rzeczy czy stany rzeczy cenili dla nich samych, a nie ze względu na ich skutki<sup>28</sup>. Utylitysta dąży do tego, by w świecie działało się jak najlepiej, co może wymagać od niego podjęcia bądź zaniechania pewnych działań, w zależności od tego, jak wygląda sytuacja i jakie ciągi przyczynowo-skutkowe ją kształtują<sup>29</sup>. Ów optymalny wynik, jak pisze Williams,

nie może jednak być równoznaczny ze zrealizowaniem przez podmioty *tego* projektu; muszą istnieć bardziej podstawowe projekty tego i innych podmiotów takie, że pożądanym wynikiem decyzji podmiotu będzie także maksymalnie harmonijna realizacja tych projektów (...). Gdyby nie istniały projekty pierwszego rzędu, ogólny projekt utylityrystyczny nie miałby na czym pracować i byłby zupełnie jałowy<sup>30</sup>.

24 Ibidem p. 108; Cf Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press 1994, p. 7.

25 Williams, *A critique...*, p.103.

26 Ibidem

27 Ibidem, pp. 99-100.

28 Ibidem, p. 110.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

Williams przekonuje, że utylitaryzm

powinien wobec tego uznać oczywisty fakt, że wśród rzeczy, które dają ludziom szczęście, jest nie tylko dawanie szczęścia innym, ale też podejmowanie i realizowanie najróżniejszych innych projektów (...). Można [w tym duchu] angażować się na rzecz jakiejś osoby, sprawy, instytucji, można poświęcić się karierze, własnemu geniuszowi albo poszukiwaniu niebezpieczeństwa<sup>31</sup>.

Zdaniem autora *Shame and Necessity* utylitaryzm ma zwłaszcza kłopot z bezinteresownymi projektami, które próbuje albo zredukować do bardzo podstawowego poziomu ściśle egoistycznych pragnień, albo przedstawić jako wersje, należącego już do „metapoziomu”, ogólnego projektu utylitarystycznego<sup>32</sup>. Tymczasem, według Williama, to właśnie tego rodzaju projekty są w swojej arbitralności najgłębiej naznaczone charakterem podejmującego je podmiotu<sup>33</sup>. To z nimi identyfikujemy się w najwyższym stopniu.

Powstaje wobec tego pytanie, jak takie pragnienia i projekty, centralne dla życia czy etapu życia<sup>34</sup> podmiotu, mają się liczyć w dokonywanym przezeń ogólnym rachunku użyteczności? Utylitaryzm nie daje podstaw, by przyznać im wyróżnioną pozycję; z jego perspektywy liczą się one ani mniej, ani bardziej niż pragnienia i projekty innych podmiotów, na które podjęte działanie będzie miało wpływ. Ale

jak nawet utylitarystycznie myślący podmiot może dojść do traktowania projektu czy postawy, wokół której zbudował swoje życie, jako kwestii nieistotnej tylko dlatego, że projekty kogoś innego tak a nie inaczej ukształtowały sytuację, a wraz z nią warunki przeprowadzania rachunku użyteczności?. (...) Absurdem jest żądać od (...) człowieka, by, kiedy użyteczność jego własnego działania zależy częściowo od projektów innych ludzi, po prostu odstąpił od własnego projektu i decyzji, podejmując decyzję podyktowaną utylitarystyczną kalkulacją. Oznacza to dosłowne alienowanie go w stosunku do jego działań i źródła jego działań – żywionych przezeń przekonań. (...) Jest to zatem, w najbardziej dosłownym sensie, zamach na jego integralność<sup>35</sup>.

31 Ibidem, p.112; Cf Bernard Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, Warszawa, Aletheia 2000, pp.112-113.

32 Williams, *A critique...*, p.111.

33 Ibidem.

34 Ibidem, p. 116.

35 Ibidem, pp. 116-117.

George być może powinien przyjąć opisaną propozycję pracy. Przedstawianie jednak jego decyzji jako w sposób oczywisty słusznej jest, zdaniem Williamsa, przejawem zasadniczej niezdolności utilitaryzmu do zrozumienia moralnego znaczenia sprawstwa<sup>36</sup>. W utilitarystycznym „systemie dystrybucji przyjemności”<sup>37</sup> podmiot można zawsze wymienić na kogoś innego, co więcej, sam siebie powinien on traktować jako instancję w pełni zastępowalną – nietrudno zauważyć, że nadając namysłowi praktycznemu podmiotowi formę bezstronnego rachunku użyteczności, utilitaryzm niebezpiecznie podkopuje zdolność podmiotów do działania.

Skupiony na autonomii jednostki, kantyzm wydawałby się dysponować lepszą pod tym względem teorią racjonalności praktycznej. Jak jednak pisze Williams, o ile „utilitaryzm ostentacyjnie abstrahuje od (...) odrębności”<sup>38</sup> osób, o tyle „kantyzm abstrahuje w myśleniu moralnym od [ich] tożsamości”<sup>39</sup>. Jak wyjaśnia, kantowski

[r]acjonalny podmiot działa na podstawie racji, a to znaczy coś więcej niż działanie według pewnych prawidłowości czy prawa, nawet prawa odnoszącego się do przekonań i pragnień. Jeśli działa na podstawie racji, to musi nie tylko być podmiotem działań, ale myśleć o sobie jako o podmiocie, a to zakłada postrzeganie siebie jako jednego z wielu podmiotów. Dlatego dystansuje się wobec swoich pragnień i interesów, patrząc na nie z oderwanego, bezstronnego punktu widzenia<sup>40</sup>.

Autor *Moralności* sądzi jednak, że ten „kantowski argument za bezstronnością”<sup>41</sup> wprowadza nas w błąd. Jak pisze,

[t]o, co mówi on o refleksji, ma rzeczywiście zastosowanie, jeśli chodzi o namysł nad faktami, ale dzieje się tak dlatego, że namysł nad faktami nie jest z konieczności pierwszoosobowy. (...) [N]amysł praktyczny jest [nato- miast] radykalnie pierwszoosobowy, prowadzony z perspektywy *ja*, które ma więcej wspólnego ze swoimi pragnieniami, niż to ujęcie dopuszcza<sup>42</sup>.

Williams argumentuje za tą ostatnią tezę, zwracając uwagę na fakt, że podmiot, który zadaje sobie pytania moralne, wie zarazem, że działając na podstawie odpowiedzi, których sobie udzieli, stanie się (on sam, a nie ktokolwiek) empiryczną przyczyną pewnych zmian w świecie<sup>43</sup>. Podmiot nie może ignorować faktu, że chodzi właśnie

36 Ibidem, p. 117.

37 Bernard Williams, *Traf moralny*, [in:] *Ile wolności powinna mieć wola*, Warszawa, Aletheia 1999, p. 243.

38 Ibidem, p.242.

39 Ibidem, p. 241.

40 Williams, *Ethics and limits of...*, p.66.

41 Ibidem.

42 Ibidem, pp. 66-67.

43 Ibidem, p. 68.

o niego, ale w związku z tym nie może też ignorować uwarunkowań, które go jako byt empiryczny określają. Jak wyjaśnia Williams,

[j]a, które w racjonalnym namyśle dystansuje się wobec moich pragnień, to nadal ja, które ma owe pragnienia i ma podjąć konkretne, empiryczne działania; i nie zmienia się, mocą samej refleksji, w byt, którego fundamentalne interesy leżą w uniwersalnej harmonii interesów wszystkich ludzi. Nie może w tym jednym kroku stać się bytem motywowanym samą sprawiedliwością. W rzeczy samej dość trudno wytłumaczyć, dlaczego refleksyjnej jaźni, jeśli rozumiemy ją jako wolną od wszelkich partykularnych pragnień, miałoby zależeć na tym, by którekolwiek z nich zostało zrealizowane<sup>44</sup>.

W przekonaniu autora *Shame and Necessity* kantyizm zakłada koncepcję podmiotu moralnego tak odrealnionego, że w istocie pozbawionego racji do działania w świecie, a więc i do podejmowania refleksji moralnej. Podmiot rozpatrywany w oderwaniu od takich czynników, jak jego „wrażliwość, stałość, wyobraźnia, inteligencja, dobry nastrój, czy też uczucie sympatii czy siła woli”<sup>45</sup>, nie jest nikim, a żaden praktyczny argument nie może zostać sformułowany z „punktu widzenia, który nie jest niczym punktem widzenia”<sup>46</sup>. Jak widać, zdaniem Williama kantyizm i utylitaryzm zbudowane zostały na tym samym błędzie: na bardzo zubożonej, czysto formalnej koncepcji podmiotu, czy – patrząc na tę kwestię od nieco innej strony – na „postawieniu znaku równości pomiędzy (...) refleksją a oderwaniem”<sup>47</sup>.

Jak zatem widzimy, inspiracją dla „projektowego” rozumienia moralności wcale nie musi być przekonanie, że systemy oparte na bezstronności są zbyt wymagające. Zdaniem Williama żądają one właśnie za mało, między innymi stępiając naszą wrażliwość na moralną doniosłość rzeczywistych skutków naszego własnego działania. Odrzucając na tej podstawie bezstronność „systemu moralności”, Williams poszukuje odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób cokolwiek może być dla nas moralnie doniosłe, a to prowadzi go głębiej w problematykę roli, jaką w naszym życiu odgrywają fundamentalne osobiste projekty. Nigdzie nie widać tego lepiej niż w jego analizie tzw. trafu moralnego.

44 Ibidem, p. 69.

45 Williams, *Traf moralny...*, p. 286.

46 Williams, *Ethics and the Limits...*, p. 119.

47 Ibidem, p. 69.

## Traf moralny

W eseju pt. „Traf moralny”<sup>48</sup> pojawia się bodaj najsłynniejszy Williamsowski bohater, „Gauguin” – malarz, który postanawia porzucić rodzinę, by zostać prawdziwym artystą.

Sama natura tej sytuacji sprawia, że nie sposób przewidzieć, czy mu się powiedzie. Rzecz nie polega na usunięciu pewnej zewnętrznej przeszkody na drodze do czegoś, o czym całkiem dobrze z góry wiadomo, że pod nieobecność tej przeszkody zostanie spełnione. (...) Gauguin stawia wiele na możliwość, która wcale nie rysuje się jasno. Chciałbym rozważyć i podeprzeć twierdzenie, że w takiej sytuacji tylko samo powodzenie będzie uzasadniało jego wybór. Jeśli doznaje niepowodzenia – a wkrótce zajmiemy się tym bliżej, na czym może polegać porażka – to postąpił źle, źle nie w takim po prostu sensie, w którym to się samo przez się rozumie, lecz w tym, że postąpiwszy w tej sytuacji źle, nie ma żadnej podstawy, by myśleć, że miał prawo postąpić tak, jak postąpił<sup>49</sup>.

Williamsa zakłada, że perspektywa, z której jego „Gauguin” dokonuje oceny swojego wyboru, jest perspektywą moralną. Zarazem jednak o konflikcie, którego bohater tej opowieści doświadcza, nie da się sensownie myśleć ani w kategoriach konfliktu powinności, ani w kategoriach konfliktu powinności i pragnienia (o ile nie chcemy bezwzględnie odmówić „Gauguinowi” moralnego prawa do dokonania takiego a nie innego wyboru; absurdem jest twierdzenie, że ma prawo porzucić rodzinę, ktokolwiek „bardzo chce” zostać wielkim artystą). Tym, co w jego namyśle weszło w konflikt z obowiązkami względem najbliższych, była nadzieja zostania wyjątkowym malarzem, nadzieja, o której wadze i wartości decydują nie tylko podstawy jej żywienia, ale i, twierdzi Williams, wynik pójścia za jej wezwaniem<sup>50</sup>.

Co jednak istotne, pisze Williams, nie każdy rodzaj niepowodzenia będzie dla „Gauguina” racją, by sądzić, że nie miał do tego prawa<sup>51</sup>. Jeśli w drodze na Tahiti Gauguin zginie lub dozna okaleczenia, które w przyszłości nie pozwoli mu malować, to nie zyska już nigdy usprawiedliwienia dla swojej decyzji o opuszczeniu rodziny; ale ten rodzaj porażki nie będzie dla niego racją, by myśleć, że nie miał prawa tej decyzji podjąć. Takie znaczenie może mieć jedynie porażka na skutek działania czynników bardzo blisko związanych z naturą jego projektu – jeśli okaże się, że „Gauguin” po

48 Williams, *Traf moralny...*, pp. 215-238.

49 Ibidem, pp. 218-219.

50 Ibidem, p. 222.

51 Ibidem, pp. 220-221.

prostu nie ma talentu, który u siebie podejrzewał, będzie miał podstawy, by uznać, że wybrał źle; że nie ma niczego, co mogłoby jego wybór usprawiedliwić. Ale jeśli tak, to znaczyłoby, że ostatecznie kwestia moralnego usprawiedliwienia może być rozstrzygnięta tylko z perspektywy pierwszoosobowej, tylko bowiem tutaj traf zewnętrzny i traf wewnętrzny różnią się czymś istotnym. Ta różnica z pewnością domaga się bliższego wyjaśnienia; Williams ukazuje ją, analizując przywołane już pojęcie *żalu*.

Jak pisze, „system moralności” dopuszcza zasadniczo dwie odmiany tego zjawiska: skruchę, czyli żal za własne, podjęte dobrowolnie, działania, którym po fakcie odmawiamy moralnego uzasadnienia, oraz żal świadka, czyli uczucie, jakiego doświadczamy w obliczu zła niezależnego od naszej woli, a które można by wyrazić słowami „O ile lepiej by było, gdyby było inaczej”<sup>52</sup>. Jedynie pierwsza z tych reakcji miałaby mieć znaczenie moralne, a brak odpowiedniej intencji i władzy nad przebiegiem zdarzeń miałby być istotną podstawą zwalniania z tego rodzaju odpowiedzialności. Williams jednak zauważa, że jesteśmy bardzo dalecy od dziwienia się ludziom, którzy doświadczają czegoś przypominającego skruchę w sytuacjach, w których zło, do którego doszło, od ich woli i chęci zależne nie było. Jak pisze,

[o]dczucie żalu sprawcy w żadnym razie nie ogranicza się do działań *dobrowolnych*. Może ono wybiegać daleko poza to, co człowiek uczynił rozmyślnie, i wiązać się nieledwie z czymkolwiek, za co jest on przyczynowo odpowiedzialny na mocy jakiegoś rozmyślnego działania. (...) Kierowca ciężarówki, który, nie popełniwszy żadnego błędu, przejechał dziecko, będzie czuł się inaczej niż jakikolwiek świadek, nawet pasażer siedzący obok w szoferce, z tym tylko może wyjątkiem, gdy w świadku zrodzi się myśl, że mógł temu zapobiec – gdy zrodzi się w nim myślenie sprawcy. Wprawdzie ludzie będą starali się, i słusznie, pocieszając kierowcę, wyperswadować mu jego odczucia, stłumić w nim to nastawienie, jakie w istocie ma, i zaszcześcić mu postawę jakoś bliższą myśleniu świadka, lecz ważne jest, że uważa się to za coś, czego nie powinno się robić – i w rzeczy samej kierowca, który nazbyt łatwo czy chętnie przyjąłby to nastawienie, postawiłby się w dość wątpliwym świetle. Szkoda nam tego kierowcy, lecz to uczucie współistnieje z tym – a w istocie zakłada – że w jego relacji do tego zdarzenia jest coś szczególnego, coś, czego nie da się po prostu przekreślić z tej racji, że nie popełnił on żadnego błędu<sup>53</sup>.

52 Ibidem, p. 223.

53 Ibidem, p. 224; Cf Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press 1993, p. 93.

Zdaniem Williamsa świadczy to przede wszystkim o tym, że także i dla nas dobrowolność czynu ma faktycznie dużo mniejsze, niż zwykle deklarujemy, znaczenie dla moralnej oceny jego sprawcy<sup>54</sup>. A raczej: znaczenie to jest inne w zależności od tego, czy ocena ta jest dokonywana z perspektywy trzecio- czy pierwszoosobowej. Świadkowie *szlusznie* usprawiedliwiają kierowcę – nie jest to tylko kwestia miłośierdzia, ale sprawiedliwości. Nie znaczy to jednak, że on sam nie ma podstaw do poczucia winy. Jak pisze Williams,

w rozważaniach tych nie chodzi przede wszystkim o to, co o podmiotach takich sytuacji powiedzielibyśmy my bądź inni (choć mają one na to wpływ), lecz o to, co, jak można oczekiwać, w sposób spójny myślą o sobie one same<sup>55</sup>,

one zaś same mogą myśleć i nierzadko myślą „Ja to zrobiłem” o rzeczach, których wcale zrobić nie miały zamiaru, a nawet takich, do zrobienia których zostały zmuszone – w zasadzie o wszystkim, w stosunku do czego, jako fizyczne byty, znalazły się w relacji przyczynowej – i poczuwać się w związku z tym do odpowiedzialności moralnej. Jak pisze Williams,

szalona [byłaby] koncepcja racjonalności, która głosiłaby, że człowiek racjonalny nigdy czegoś takiego nie przeżywa. Co więcej, obstawanie przy takim rozumieniu racjonalności, obok innych niedorzeczności, kazałoby domyślać się pewnego grubego zafalszowania: że mianowicie moglibyśmy, gdybyśmy zachowali dość jasności myślenia, w ogóle oderwać się od nie-dobrowolnych aspektów naszych działań (...), a mimo to zachować naszą tożsamość i charakter jako sprawcze podmioty.

Osobista historia sprawczego podmiotu jest pajęczyną, w której cokolwiek, co jest wytworem woli, otoczone jest, podtrzymywane i po części konstytuowane przez rzeczy, które wytworem woli nie są – jeśli przywiązuje się wagę do świadomości siebie w kategoriach tego, co się uczyniło i za co w świecie się odpowiada, to trzeba uznać wiele z tego, co domaga się takiego uświadomienia, na tej jedynie podstawie, że jest rzeczywiste<sup>56</sup>.

Co się takiego uznania domaga, pozostaje kwestią otwartą – za pomocą przykładu „Gauguina” Williams zwraca w każdym razie naszą uwagę na kategorię faktów, których, jako konstytutywnych dla jego „aktów woli”, podmiot po prostu przeoczyć nie może. Jeśli przyczyną jego niepowodzenia jest „traf wewnętrzny” (np. „Gauguin”

54 Williams, *Traf moralny...*, p. 203.

55 Ibidem, p. 223.

56 Ibidem, p. 226.



nie jest, okazuje się, aż tak dobrym malarzem, jak mu się wydawało), to jego *żał sprawcy* pojawia się w związku z pewnymi zdarzeniami *o tyle*, o ile oznaczają one klęskę jego wyjściowego projektu; żałując, że do nich doszło, Gauguin musi zarazem żałować, że podjął taką a nie inną decyzję<sup>57</sup>. Jak wyjaśnia autor *Moralności*,

[w] przypadku wielu decyzji będących częścią bieżącej aktywności podmiotu (...) można zrozumieć, dlaczego jest tak, że obecność albo nieobecność żalu jest bardziej zasadniczo uwarunkowana przez retrospektywny osąd procesów namysłu niż przez konkretne wyniki. (...) Jednakże istnieją pewne decyzje (...), które mają odmienny charakter. (...) W takich sytuacjach projekt, na rzecz którego podejmuje się decyzje, jest czymś, z czym podmiot jest utożsamiony w taki sposób, że kiedy to się powiedzie, podmiot dokonywał będzie osądu z punktu widzenia życia, którego znaczenie dla niego w znacznej mierze wywodzić się będzie właśnie z tego faktu; jeśli podmiot poniesie fiasko, (...) będzie w sytuacji kogoś, czyj ośrodkowy projekt pewnej decyzji okazał się bezwartościowy, a to (...) musi go napełnić najbardziej fundamentalnym żalem. (...) Fiasko wewnętrzne obnaża stojący za naszą decyzją projekt jako zamysł jałowy, niezdolny do ugruntowania życia podmiotu<sup>58</sup>.

To stwarza miejsce dla trafu w samym sercu procesu namysłu. Wartość wielu projektów, które w sposób szczególny nadają sens naszemu życiu, zależy od faktów na temat nas samych i świata, które nie podlegają naszej woli – jak pokazują przypadki „trafu wewnętrznego”, rzeczywistość może zdyskredytować nasze najbardziej fundamentalne życiowe projekty. Dlatego model racjonalnego namysłu nad działaniem, jaki proponuje „system moralności”, jest błędny:

[n]ie mówiąc o innych trudnościach, model ten ignoruje oczywisty fakt, że to, co się robi, i typ życia, jakie się prowadzi, warunkuje późniejsze pragnienia i sądy podmiotu. Ów punkt widzenia osądzającego przeszłość sędziego, którym będzie moje przyszłe ja, będzie wytworem moich wcześniejszych wyborów<sup>59</sup>.

Dlatego żal powinniśmy rozumieć jako element długoterminowej strategii zabiegania przez podmiot o utrzymanie spójnej tożsamości<sup>60</sup>. Jak pisze Williams,

57 Ibidem, p. 228.

58 Ibidem, p. 233-234.

59 Ibidem, p. 223.

60 Ibidem, pp. 228-229.

pojęcie żalu czy braku żalu co do dawniejszych namysłów ma sens jedynie w kontekście strategii czy dyspozycji do racjonalnego namysłu w odniesieniu do pewnej rozwijającej się klasy przypadków<sup>61</sup>.

W przypadku skruchy rola żalu jest jasna – żałuję błędu, jaki popełniłam, i nie chcę go popełniać w przyszłości; można mieć nadzieję, że mój żal będzie mieć właśnie taki skutek, co więcej, że wskazania żalu tego rodzaju zachowają ważność dla całego mojego życia. Jeśli chodzi o „żal, że stało się to, co się stało”, nie musi on pociągać za sobą ani chęci zmian, ani faktycznych zmian w moim procesie decyzyjnym. Jeśli jednak możliwy jest tego rodzaju fundamentalny żal<sup>62</sup>, jakiego doświadcza „Gauguin”, to oznacza on otwartość na zmianę, dla której nie ma żadnego gotowego scenariusza<sup>63</sup>; skutki mojej decyzji mogą ją retrospektywnie usprawiedliwić bądź potępić, a moralna nauka, jaką stąd wyniosę, zachowa ważność tylko dopóty, dopóki życie, by tak rzec, nie uczyni mnie kimś innym.

Takie postawienie sprawy może i powinno budzić wątpliwości. Sugeruje ono jakąś wersję tzw. doktryny złożoności<sup>64</sup>, jeśli chodzi o tożsamość osobową (*ja* to w istocie szereg osób, z których każda jest w jakimś stopniu podobna do poprzedniej i następnej, ale którym może w sposób kategoriyczny zależeć na odmiennych rzeczach) – czy w związku z tym nie pociąga za sobą relatywizacji moralnego znaczenia projektów, jakie nadają sens danemu etapowi życia podmiotu? W swojej polemice z Derekiem Parfitem<sup>65</sup> Williams twierdzi, że jest wręcz przeciwnie. Jeśli bowiem z konieczności rozumiemy samych siebie jako byty podlegające zmianom, świadomość ta musi mieć fundamentalne znaczenie dla naszych obecnych procesów decyzyjnych. Na przykład, by nasza przyszłość w ogóle nas interesowała, musimy żywić pewne pragnienia w związku z naszymi przyszlými stanami.

Po to, by człowiek wykazywał obecnie zainteresowanie tym, co zrobi lub czego doświadczy w przyszłości, musi on mieć obecnie jakieś pragnienia, projekty lub troski, które dotyczą owych późniejszych działań lub zdarzeń; albo, w pewnym szczególnym przypadku, musi mieć jakieś bardzo ogólne pragnienie, projekt bądź troskę, dotyczący pragnień i zamiarów, które będzie żywił w przyszłości<sup>66</sup>.

61 Ibidem, pp. 230.

62 Ibidem, p. 234.

63 Ibidem, p. 170.

64 D. Parfit, *Later Selves and Moral Principles*, [in:] *Philosophy and Personal Relations*, ed. A. Montefiore, Londyn, Routledge & Kagan Paul 1973, pp. 149-150.

65 Williams, *Traf...*, pp. 239-262.

66 Ibidem, p. 248; Cf M. Stocker, *Parfit and the Time of Value*, [in:] *Reading Parfit*, ed. J. Dancy, Oksford UK, Cambridge USA, Blackwell 1997, p. 55.

Każdy z nas może się spodziewać, że jego charakter i życiowe projekty będą się w przyszłości zmieniały; o ile jest w stanie sobie tę zmianę wyobrazić, może jej pragnąć lub próbować jej uniknąć. Dlaczego jednak miałby dokonywać oceny swoich przyszłych projektów z perspektywy obecnych, a nie odwrotnie<sup>67</sup>? Gdyby „kolejne jaźnie” były, jak chce Parfit, niczym rodzice i dzieci, nic nie przemawiało by za tym, by faworyzować preferencje jakiejś jaźni tylko dlatego, że jest chronologicznie wcześniejsza. Jeśli jednak podmiot z konieczności rozumie siebie jako trwającą w czasie jedność, jego skoncentrowanie na teraźniejszości jest o wiele mniej tajemnicze. Jak pisze Williams,

jedynie pojmowanie jego obecnych projektów jako projektów *kogoś, kto podlega owym zmianom*, może pozwolić mu rozumieć je nawet jako jego obecne projekty; a jeśli wie, że będzie tym zmianom podlegał, jedynie dzięki owemu rozumieniu miał będzie uzasadnione podstawy, by przypisywać swym obecnym wartościom wystarczającą wagę, by unieważnić wartości przysze, w takiej mierze, w jakiej potrafi je sobie realistycznie wyobrazić (Williams 1999: 251)<sup>68</sup>.

Mogę zatem przyznać pierwszeństwo jakiemuś mojemu projektowi i zabiegać o jego utrzymanie w przyszłości tylko o tyle, o ile rozumiem, na czym polega możliwość zmiany. Ale też pewnym swoim obecnym projektem *muszę* przyznać pierwszeństwo w stosunku do przyszłych. Przyszłość bowiem jest moją przyszłością, i zaistnieje tylko o tyle, o ile będę chciała nadal żyć<sup>69</sup>. O ile wiem, że w przyszłości będę „inną osobą” z innymi podstawowymi projektami, moje obecne podstawowe projekty nie mogą warunkować chęci życia w tej przeszłości (skoro nie będę już się z nimi utożsamiała); ale i przysze moje podstawowe projekty (o ile nie utożsamiam się z nimi już teraz) nie mogą teraz warunkować mojej chęci dalszego życia. Moje pragnienia i projekty mogą się zatem zmieniać tylko pod warunkiem, że z jakimś projektem czy projektami utożsamiam się bezwarunkowo. Jak pisze Williams,

[s]truktura naszych zainteresowań, pragnień i projektów dostarcza zatem nie tylko racji, dla których interesujemy się tym, co nastąpi w naszej przyszłości, ale konstituuje zarazem warunki istnienia owej przyszłości<sup>70</sup>.

67 Williams, *Traf...*, p. 250.

68 Ibidem, p. 251.

69 Ibidem.

70 Ibidem.

Williams podkreśla, że owe „podstawowe projekty człowieka, które stanowią siłę napędową popychającą go ku przyszłości i dostarczają mu powodów, by żyć dalej”<sup>71</sup>, nie muszą wcale być egoistyczne czy egocentryczne<sup>72</sup>, ale też nie muszą to być wzniosłe altruistyczne cele. Właściwie, jak twierdzi, nie muszą one nawet być wyraźnie uświadomione:

[J]ednym z przekonujących świadectw, że czyjeś życie ma sens, jest to, że pytanie o jego sens w ogóle się nie pojawia, a zainteresowania, które skłaniają nas do życia, mogą mieć stosunkowo powszedni charakter, tak jak te, które leżą u podłoża wielu postaci szczęścia<sup>73</sup>.

Istotne jest jednak to, że, jako warunek angażowania się w jakiegokolwiek formy aktywności, z myśleniem moralnym włącznie, owe podstawowe projekty nie mogą ulegać zawieszeniu za każdym razem, gdy stają się kłopotliwe; mogą natomiast ścierać się ze sobą nawzajem, mogą wejść w konflikt z wymogami moralności, mogą wreszcie legnąć w gruzach w związku z takimi czy innymi faktami na temat świata czy samego podmiotu<sup>74</sup>.

Życie musi mieć (...) treść, aby cokolwiek mogło mieć sens, w tym również przestrzeganie wymogów bezstronnego systemu; jeśli jednak ma ono treść, to nie może uznawać bezstronnego systemu za najwyższą instancję, a wpływ owego systemu na życie będzie, w takich granicznych przypadkach, niepewny<sup>75</sup>.

## Wstyd

Bardzo możliwe, że w głębi serca zawsze dobrze o tym wiedzieliśmy. W *Shame and Necessity* Williams zastanawia się nad fenomenem głębokiego wrazenia, jakie (pomimo swojej archaicznej formy) wywierają na nas dzieła Homera i antycznych tragediopisarzy<sup>76</sup>. O tyle trudno zrozumieć tę reakcję, że długa tradycja interpretatorska każe nam spoglądać na starożytnych Greków nieco z góry<sup>77</sup>; wprawdzie uznajemy ich za naszych kulturowych przodków, ale o relacji tej myślimy w kategoriach procesu

71 Ibidem, p. 254.

72 Ibidem, p. 255.

73 Ibidem, p. 253.

74 Ibidem, p. 255.

75 Ibidem, p. 262.

76 Williams, *Shame...*, p. 18.

77 Ibidem, p. 11.

rozwoju, traktując starogreckie wartości i wyobrażenia o świecie jako zaledwie etap na drodze do ukształtowania się naszych bardziej precyzyjnych, dojrzszych pojęć. Przyjmuje się zwykle, że bohaterowie Homeryccy należeli jeszcze bez reszty do stosunkowo nieskomplikowanej – jeśli chodzi o zasób pojęć etycznych, którymi dysponowała – „kultury wstydu”, radykalnie różnej od naszej złożonej „kultury winy”<sup>78</sup>. Przy najmniej życzliwej interpretacji stwierdzenie to oznacza, że co najmniej do czasów Sokratesa, a może o wiele dłużej, Grecy nie wychodzili w swojej praktyce i refleksji etycznej poza szacunek dla reguł etykiety, a więc po prostu nie byli jeszcze podmiotami moralnymi<sup>79</sup>.

„Progresywiści”, jak ich nazywa Williams<sup>80</sup>, podkreślają, że istnienie takiego rodzaju samoświadomości, który mógł zrodzić antyczne tragedie, wymagało pewnych szczególnych kulturowych i religijnych warunków. Rzeczywistością, w której rozgrywa się akcja *Oresteii* czy *Króla Edypa*, rządzą wyjątkowo kapryśni bogowie. Człowiek pozostaje w tym świecie na łasce nie tylko sił przyrody, ale i Losu, którego przychylności nigdy do końca nie może sobie zagwarantować. To bogowie i Los decydują ostatecznie o tym, jaki wynik będą miały jego starania, mało tego: popychają go do działania lub go powstrzymują dla swoich własnych, nigdy do końca nie wyjaśnionych, celów. Podporządkowane nadnaturalnej konieczności<sup>81</sup>, działanie niejako się człowiekowi „przydarza”, spada na niego tak samo, jak później spadnie nań kara za sprzeniewierzenie się boskim czy ludzkim prawom; to miałyby wyjaśniać, dlaczego podstawową reakcją moralną w tej kulturze jest wstyd, emocja, jakiej doświadcza się w sytuacji publicznego upokorzenia, nie zaś poczucie winy<sup>82</sup>. Bohaterowie Homera, a nawet tragediopisarzy, nie są „moralnie samowystarczalni”, dlatego powinności, które uznają, mogą wejść ze sobą w konflikt dosłownie destrukcyjny dla jednostki.

My natomiast, twierdzą „progresywiści”, jesteśmy bytami autonomicznymi, podmiotami dojrzałej świadomości moralnej, która nie ogląda się już na opinię innych, czy to będą ludzie, czy bogowie. Jedynie my sami jesteśmy sprawcami swoich czynów i odpowiadamy tylko przed sobą, dlatego też podstawowym wyrazem rozpoznania, że dopuściliśmy się zła, nie jest wstyd, ale właśnie poczucie winy. A jednak, zauważa Williams, głęboko poruszają nas starogreckie opowieści o Fatum – nie zrozumiemy dlaczego, przekonuje, dopóki nie pozbędziemy się pewnych fundamentalnych uprzedzeń.

78 Ibidem, p. 5, 78; Cf A. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oksford, 1960, E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, Bydgoszcz, Homini 2002.

79 Williams, *Shame...*, p. 5, 21; Cf Williams, *Ethics and limits...*, p. 32.

80 Williams, *Shame...*, p. 6.

81 Ibidem, p. 151.

82 Ibidem, p. 5.

Źródłem owych uprzedzeń wydaje się przekonanie, że nie istnieje podmiotowy wymiar życia, o ile nie ma języka specjalnie dostosowanego do jego opisu<sup>83</sup>. Bohaterowie Homera istotnie ani nie posługują się takim językiem, ani nie są za jego pomocą opisani. Starogreckie terminy, które w pewnych kontekstach przekłada się jako „duszę”, „ducha”, „umysł”, „wiedzę” czy „wahanie”, w innych oznaczają części i funkcje ciała<sup>84</sup>. Bohaterowie Homeryccy przedstawieni są w działaniu niejako „z zewnątrz”, natomiast notorycznie brak im „życia wewnętrznego”. Ale „człowiek Homera” pragnie przecież różnych rzeczy, kocha, nienawidzi, współczuje, podziwia, gardzi, gniewa się, zazdrości, boi się, waha i żałuje<sup>85</sup>. Tym, czego mu brakuje, jest – wyrażane w terminach etycznych – wyobrażenie „wewnętrznego podmiotu”<sup>86</sup>, który w nim miałby doświadczać tych uczuć, a zarazem zawiadywać działaniem. Co jednak istotne, ten „brak” ani nie przeszkadza mu działać w świecie, ani nie czyni jego działania niezrozumiałym dla nas, mających rzekomo tak odmienne wyobrażenia o podmiotowych warunkach sprawstwa. Zdaniem Williamsa tym, co utrudnia nam dostrzeżenie w bohaterach Homera podobnych nam podmiotów, jest charakterystyczny dla nich brak woli służącej wyłącznie moralności, woli warunkującej autonomię<sup>87</sup>.

Sądząc po świadectwach, jakie pozostawili w tworzonej przez siebie literaturze, Grecy przez Platonem nie mieli ani pojęcia autonomicznej woli, ani żadnego innego, które niezawodnie pozwalałoby określić, kto i w jakiej sytuacji ponosi odpowiedzialność za zaistniały stan rzeczy. Jak na szeregu zaczerpniętych z ich literatury przykładów pokazuje Williams, ani brak sugerowanej przez czyn intencji<sup>88</sup>, ani chwilowe szaleństwo zesłane przez bogów<sup>89</sup> nie muszą czynić człowieka wolnym od winy. Choć jedno i drugie należy wziąć pod uwagę choćby po to, by zrozumieć, co właściwie się stało, wydaje się, że dla Greków sprawą najistotniejszą było zło, do którego doszło, i fakt, że było się jego bezpośrednią przyczyną. Choć, jak pisze Williams, korzenie tego nastawienia mogą sięgać pewnych religijnych i magicznych praktyk<sup>90</sup>, w wersji, z jaką konfrontują nas na przykład tragediopisarze z piątego wieku p.n.e., świadczy ono przede wszystkim o tym, że Grecy postrzegali człowieka jako jedność, jako byt, którego podmiotowe życie w bardzo głębokim sensie zależy

---

83 Ibidem, p. 25.

84 Ibidem, pp. 26-29.

85 Ibidem, pp. 21-49.

86 Ibidem, p. 33.

87 Ibidem, p. 41.

88 Ibidem, p. 51.

89 Ibidem, p. 52.

90 Ibidem, pp. 60-63.

od tego, co się z nim faktycznie dzieje. Zdaniem Williama to słuszna intuicja. Przywołując tragedię Edypa, pisze:

[c]iała straszliwa maszyna *Oedipus Tyrannus* dąży w kierunku tego jednego odkrycia, że *on to zrobił*. Czy to dlatego potrafimy zrozumieć grozę tego odkrycia, że gdzieś głęboko w nas kołaczą się resztki wiary w „winę przelania krwi” (*blood-guilt*) albo archaiczne koncepcje odpowiedzialności? Z pewnością nie: rozumiemy je, bo wiemy, że nad historią życia człowieka mają władzę rzeczy, które zrobił, a nie tylko rzeczy, które zrobił intencjonalnie<sup>91</sup>.

Nie idzie o to tylko, że inni ludzie mają niejednokrotnie powody obwiniać nas o coś, co nieintencjonalnie spowodowaliśmy<sup>92</sup>; „przypadek” może nas dotknąć w sposób o wiele głębszy. Jak dalej pisze Williams,

[n]iezależnie od twojego wpływu na innych ludzi i twojego stosunku do ich życia, pozostaje jeszcze kwestia twojego stosunku do własnego życia. Ktoś mógł po prostu zrujnować własne życie, albo, jeśli nie dopuszcza, by od czegokolwiek zależało ono w tak wysokim stopniu, mógł je doprowadzić do stanu, w którym potrzeba by było wielkich inicjatyw i mnóstwo szczęścia, by stało się znów warte życia. Jeśli to się stało, to jest to coś, co mu się przydarzyło, ale jednocześnie może to być coś, co sam spowodował. *W istocie to, co mu się przydarzyło, to fakt, że on sam to spowodował*<sup>93</sup>.

Te rozważania rzucają interesujące światło na pojęcie wstydu. W przeciwieństwie do poczucia winy, jest to uczucie radykalnie „społeczne”; troska o to, jak jesteśmy postrzegani przez innych ludzi<sup>94</sup>. „Kultura wstydu” buduje swoje wyobrażenia o tym, co właściwe i niewłaściwe, na dążeniu do unikania okazji do doświadczania tego uczucia, i w rezultacie wytwarza ideał życia zgodnego z honorem. Zdaniem Williama nie chodzi tu jednak po prostu o dostosowywanie się do uprzedzeń wspólnoty<sup>95</sup>; wstyd jest uczuciem o wiele bardziej subtelnym.

Przede wszystkim, reakcje motywowane wstydem oczywiście nie muszą być związane z obecnością faktycznego obserwatora<sup>96</sup>; drugiej strony nie każdy *inny*, realny czy wyobrażony, ma moc wywoływania reakcji wstydu; pojawienie się oburzenia czy pogardy<sup>97</sup>, jakiego ktoś motywowany wstydem się obawia, zakłada podzielenie

91 Ibidem, p. 69.

92 Ibidem, p. 70.

93 Ibidem.

94 Ibidem, p. 81.

95 Ibidem.

96 Ibidem.

97 Ibidem, p. 80.

przez obserwatora tych samych przekonań o tym, co dobre i słuszne. Standardy ulegają jednocześnie uwewnętrznieniu i obiektywizacji:

niektóre zachowania są podziwiane, inne akceptowane, inne jeszcze pogardzane, i to te postawy są zinternalizowane, a nie tylko przewidywanie wrogiej reakcji. Gdyby tak nie było, nie byłoby (...) *kultury* wstydu, żadnych podzielanych postaw etycznych<sup>98</sup>.

Dlatego też wyobrażony czy, jak pisze Williams<sup>99</sup>, „zinternalizowany” *inny* może być identyfikowany w terminach etycznych, rozumiany jako ktoś, kogo bylibyśmy w stanie szanować, czyje reakcje miałyby dla nas znaczenie. Spojrzenie takiego „zinternalizowanego *innego*” uświadamia nam, kim, robiąc to, co robimy, jesteśmy: za kogo, w świetle wyznawanych przez siebie wartości, możemy samych siebie uznać. Na tym, zdaniem Williamsa, polega istotna różnica pomiędzy wstydem, jakiemu podporządkowane było etyczne życie Greków, a naszym poczuciem winy. Wina koncentruje się na tym, co – na skutek naszych działań – spotkało innych ludzi, za co oni mogą nas obwiniać, i niebezpiecznie bliska jest zwykłemu pragnieniu wymierzenia kary<sup>100</sup>, bez znaczenia dla kształtu dalszych motywacji podmiotu. Inaczej jest ze wstydem – choć w wielu przypadkach przewiduje on te same zewnętrzne reakcje, jakich domaga się wina, wstyd wiąże się zarazem zawsze ze szczególnego rodzaju uwagą skierowaną na samego siebie, z bolesnym pytaniem o własną tożsamość<sup>101</sup>. Jak pisze Williams,

[n]owoczesnej świadomości moralnej poczucie winy wydaje się bardziej przejrzystym uczuciem moralnym niż wstyd. Ale tylko dlatego, że jawi się jako w większym stopniu niż wstyd odizolowane od innych składników naszego obrazu samych siebie, reszty naszych pragnień i potrzeb, a nawet wielu treści naszej własnej świadomości etycznej. Może nas skierować ku tym, którym stała się krzywda, i żądać zadośćuczynienia po prostu w imię tego, co ich spotkało. Ale samo w sobie nie może nam pomóc zrozumieć naszej relacji do tych zdarzeń ani odbudować ją, które zrobiło te rzeczy, i świata, w którym to ja musi dalej żyć. Tego może dokonać tylko wstyd, ponieważ niesie ze sobą ideę tego, kim jesteśmy dla siebie i innych<sup>102</sup>.

98 Ibidem, p. 83.

99 Ibidem, p. 84.

100 Ibidem, p. 93.

101 Ibidem.

102 Ibidem, p. 94.



Jeśli zrozumiemy nasz wstyd, możemy też lepiej zrozumieć nasze poczucie winy. Struktury wstydu zawierają w sobie możliwość kontrolowania i uczenia się z poczucia winy, ponieważ niosą ze sobą koncepcję etycznej tożsamości podmiotu, w odniesieniu do której poczucie winy może mieć sens. Wstyd może zrozumieć winę, ale wina nie rozumie samej siebie<sup>103</sup>.

Warunkiem jednak tego zrozumienia jest odrzucenie wyobrażenia podmiotu moralności jako bytu pozbawionego charakteru<sup>104</sup>, działającego mocą woli czysto moralnej, nieuwarunkowanej niczym poza prawami samego rozumu. Taka wizja człowieka naturalnie nie może związkom z innymi ludźmi, o których świadczy i których dotyczy wstyd, przyznać tak fundamentalnej roli w etycznym życiu jednostki<sup>105</sup>. W *Shame and Necessity* Williams proponuje, byśmy odrzucili tę perspektywę i potraktowali poważnie sentencję „charakter człowieka jest jego losem”<sup>106</sup>; w jej świetle okazuje się, że wiele z tego, co przypadkowe, może być zarazem konieczne.

## Zakończenie

„Projektowa” interpretacja stronniczości, jaką faktycznie proponuje autor *Ethics and the Limits of Philosophy*, ma bardzo szczególny charakter. Jak jego teza o możliwości trafu moralnego i jego przekonanie o zależności jednostki od jej związków ze wspólnotą, dopuszczenie istnienia uzasadnionej stronniczości wynika z poważnego potraktowania założenia o koniecznym „zakorzenieniu” podmiotu działania. To z kolei stawia w nowym świetle uniwersalizującą dynamikę myślenia moralnego takiego podmiotu. Wbrew temu, co sugeruje Keller, wyprowadzając racje do działania z osobistych projektów życiowych Williams w żadnym razie nie twierdzi, że wybieramy sobie, jakie racje mają nas obowiązywać, ani też, że do moralnego działania motywuje nas pragnienie osiągnięcia naszych osobistych celów. Istotą jego propozycji jest właśnie próba wyjaśnienia bezpośredniości, z jaką racje do nas przemawiają – w sensie wzbudzania tak naszej intelektualnej zgody, jak i odpowiedniej motywacji.

Zgodnie ze starą Humowską zasadą pierwszeństwa uczuć w stosunku do rozumu<sup>107</sup>, do której Williams zasadniczo się przychyliła, niez zaangażowany namysł nad niezależnymi faktami nie mógłby nigdy dać tego podwójnego rezultatu. Nie lepiej jednak sprawia się myślenie roztropnościowe – namysł podporządkowany

103 Ibidem, p. 93.

104 Ibidem, p. 94.

105 Ibidem, p. 95.

106 Ibidem, p. 136.

107 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa, Aletheia 2005, p. 490.

dążeniu do zrealizowania konkretnych przygodnych celów – które nie może sobie rościć pretensji do identyfikowania powszechnie ważnych prawd, i które wprowadzie dostarcza motywacji, ale nie tego rodzaju, jakiego wymaga moralność. Rozwiązanie tego dylematu, jakie proponuje Williams, wymaga wykonania radykalnego kroku – przedefiniowania racjonalnego podmiotu działania, który w tym ujęciu jest bytem od początku, z konieczności, zaangażowanym. Tylko taki, podmiot, przekonuje autor *Truth and Truthfulness*, jest zdolny do podjęcia namysłu moralnego, i tylko taki podmiot jest wrażliwy na odkrywane w namyśle moralnym nadrzędne racje do działania.

Błąd odrzucającego to ujęcie Kellera polega na tym, że nie docenia on radykalizmu tej propozycji. Tak rozumiana „projektowa” teoria zakłada zaangażowanie podmiotu w nie potrzebujące dalszego uzasadnienia osobiste projekty nie jako usprawiedliwienie odstępstw od bezstronności, ale właśnie jako warunek możliwości podlegania motywacyjnej sile bezstronnego namysłu moralnego. Tylko dlatego, twierdzi Williams, jesteśmy w stanie przejść się wymogami bezstronnej moralności, że realizacja naszych podstawowych projektów wymaga angażowania się w stojące za nią formy namysłu. Jeśli ma słuszność, konflikt pomiędzy racjami bezstronnej moralności a racjami stronniczości nie powinien dziwić; te ostatnie dochodzą do głosu w sytuacjach wyjątkowych, niejako granicznych, i są dokładnie tym, na co wyglądają – wyjątkami potwierdzającymi regułę.