



Moralność wyalienowana

Bernarda Williamsa krytyka utylitaryzmu*

Agata ŁUKOMSKA**

ABSTRACT

Alienated morality. Bernard Williams' critique of utilitarianism: The paper aims at reconstructing Bernard Williams' critique of utilitarianism, in order to show that it is primarily motivated by the British philosopher's opposition to this theory's understanding of the relationship between the agent and her actions. After discussing Williams' arguments against what he sees as the oversimplified moral psychology of utilitarianism, and his doubts regarding the coherence between utilitarian objectives and utilitarian methods, the paper will focus on his "argument from integrity". As we will see, it allows Williams to question utilitarianism's ability to account for the relationship between the identity of the agent and her actions, and as a result, deny the effectiveness of the notion of utility as a source of moral motivation.

KEYWORDS

utility; practical identity; integrity

* Artykuł jest rozwiniętą wersją rozdziału pracy doktorskiej pt. *Bernard Williams i granice partykularyzmu w etyce*, obronionej na Uniwersytecie Warszawskim w 2014 roku.

** Dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Etyki, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.
E-mail: agata.lukomska@uw.edu.pl.

Początki utilitaryzmu nie były łatwe. Jak w swoim wykładzie, a zarazem apolo-
gii utilitaryzmu, wspomina John Stuart Mill, propozycja Jeremy'ego Bentha-
ma, by w centrum refleksji moralnej postawić zasadę użyteczności, spotkała się
z powszechną niechęcią jako „doktryna godna [...] tylko świń” (Mill, 2005: 14).
Zrównanie ze sobą wartości wszystkich przyjemności, głoszone przez Bentha-
ma, i postulat dążenia do osiągnięcia jak największej ich sumy, podtrzymywany
także przez Milla, mogły się jawić jako programowe odrzucenie chrześcijańsko-
kantowskiej tradycji rozumienia moralności jako zdolności do abstrahowania
od swoich pragnień, by działać w sposób godny istoty rozumnej. Stopniowo
jednak idea dokonywania moralnej oceny czynów na podstawie dobroczynno-
ści bądź szkodliwości ich skutków zyskała ogromną popularność. Przenosząc
swoje zainteresowanie z produkowania przyjemności na realizację preferencji
czujących bytów i rezygnując z maksymalizacji na rzecz sprawiedliwego brania
pod uwagę interesów jednostek, a także rozwijając bardziej wiarygodne psy-
chologicznie niebezpośrednie formy utilitaryzmu, zwolennicy tej teorii zyskali
dominującą pozycję wśród współczesnych teoretyków moralności. Częścią wy-
jaśnienia ich sukcesu jest z pewnością progresywny potencjał teorii stworzonej
z intencją zwalczania moralnych przesądów i doskonale przeciwko nim uzbro-
jonej. Jak we wstępie do książki *Utilitarianism: A very short introduction* piszą
Katarzyna de Lazari-Radek i Peter Singer,

[j]est czymś kluczowym dla utilitaryzmu, że jego zwolennicy nie ograniczali się do
rozwijania teoretycznych podstaw dla własnych poglądów, ale zabiegali o wprowadzenie
praktycznych zmian służących zwiększaniu szczęścia i ograniczaniu cierpienia. Pod-
dawali krytyce praktyki, które większość ludzi uważała za naturalne i nieuniknione
warunki ludzkiej egzystencji. I odnosili na tym polu niezwykle zwycięstwa. W czasach,
gdy żadne prawa nie chroniły zwierząt przed okrucieństwem, Bentham domagał się
przyznania zwierzętom praw, w czym potem sekundował mu Mill. Dziś prawie każde
społeczeństwo ma takie przepisy. Bentham był także wielkim adwokatem poprawy
warunków w więzieniach i skuteczniejszych systemów pomocy ubogim. Utylityści
[...] prowadzili kampanie na rzecz praw kobiet, w tym prawa mężatek do posiadania
prywatnej własności i studiowania na uniwersytecie. We wszystkich tych dziedzinach
doszło do transformacji naszych postaw i praktyk w kierunkach wskazanych przez uty-
litarystów (Lazari-Radek & Singer, 2017: 34)¹.

Nikt tych zasług utilitaryzmowi nie odmawia, a mimo to głosy krytyki ni-
gdy nie ucichły. Także w 1973 roku, gdy ukazał się dwugłos Bernarda Williamsa
i J.J.C. Smarta *Utilitarianism: For and against* (Williams & Smart, 1973),
potencjalny krytyk utilitaryzmu nie miał powodu czuć się osamotniony. Gdy
wielu filozofów moralności nadal badało implikacje wymierzonego w utilita-
ryzm zarzutu błędu naturalistycznego, sformułowanego przez George'a Edwarda
Moore'a, inni, inspirowani bieżącymi wydarzeniami politycznymi, atakowali

¹ Cytaty z dzieł nie tłumaczonych w przekładzie autorki artykułu.

utilitarystyczne podstawy pozytywizmu prawniczego. Williams nie podzielał jednak bezgranicznego zaufania tych pierwszych do filozoficznej analizy języka moralności, zaś od Ronalda Dworkina czy Johna Rawlsa odróżniał go niechętny stosunek do kantyzmu. Krytyka utilitaryzmu, jaką zaproponował, była wymierzona nie tyle w teoretyczne podstawy tej koncepcji, co w jej wpływ na moralną praktykę. Była częścią ofensywy przeciwko wizji moralności, której istotą jest podporządkowanie się obowiązkowi — wizji przyjmowanej zdaniem Williamsa ze szkodą dla naszej zdolności do prawdziwego moralnego zaangażowania. Pełny sens „antysystemowej” argumentacji autora *Ethics and the limits of philosophy* (Williams, 1985) pozostaje jednak do dziś przedmiotem sporów. Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja tej jej części, która dotyczy utilitaryzmu, i wykazanie, że przynajmniej w tym przypadku źródłem sceptycyzmu brytyjskiego filozofa nie są nawet zalecenia omawianej teorii etycznej, ale stojące za nimi założenia na temat relacji pomiędzy tożsamością podmiotu a jego działaniem — co sprawia, że pomimo licznych reform, jakie od tego czasu przeszedł utilitaryzm, krytyka Williamsa pozostaje aktualna.

W POSZUKIWANIU WSPÓLNEGO MIANOWNIKA

Jeśli wierzyć Williamsowi, „grzechem pierworodnym” utilitaryzmu jest przyjęcie, że moralne działanie nie może się obejść bez jednego, uniwersalnego kryterium wartościowania (Williams & Sen, 1982: 2). Williams przyznaje zresztą, że nie jest to tylko problem utilitaryzmu. Jak pisze w *Ethics and the limits of philosophy*,

pragnienie znalezienia wspólnego mianownika dla wszystkich względów etycznych jest [...] zawsze równie silne; kolejne teorie starają się wykazać, że ten czy inny czynnik ma w moralności znaczenie podstawowe, a wszystko pozostałe da się wyjaśnić w jego kategoriach (Williams, 1985: 16).

Za tymi staraniami wydaje się stać założenie, że czy to w dziedzinie moralności, czy poza jej granicami, nie sposób dokonać racjonalnego wyboru pomiędzy dwoma względami, o ile nie istnieje wzgląd trzeci, do którego można by je sprowadzić i w ten sposób porównać ich wagę. To przekonanie, pisze Williams, jest „zarazem bardzo silne i całkowicie bezpodstawne” (Williams, 1985: 17) — dokonujemy przecież wyborów między wzajemnie do siebie nieredukowalnymi względami estetycznymi i ekonomicznymi czy politycznymi — i świadczy o wysokim stopniu społecznego upowszechnienia się „racjonalistycznej koncepcji racjonalności” (Williams, 1985: 18).

Williams wskazuje dwa przeciwne kierunki, w jakich może zmierzać ta redukcja. Można jej dokonywać, niejako „spoglądając wstecz” (czy też, jak pisze,

„dookoła”; Williams, 1985: 8), na intencje działającego podmiotu, bądź też „patrząc w przód”, na skutki jego decyzji. Pierwsza strategia właściwa jest deontologii, upatrującej wyznacznika moralnej wartości działania w jego stosunku do obowiązku, którego rozpoznanie rozumiane jest jako wyraz autonomii myślącej istoty (Williams, 1985: 6; Williams, 1999: 149; por. Scheffler, 1992: 62–66). Jak pisze autor *Ethics and the limits of philosophy*,

[w] myśli Kanta i jego zwolenników każdy prawdziwie moralny взгляд ugruntowany jest ostatecznie i na głębokim poziomie w woli działającego podmiotu. Nie mogą po prostu być zobowiązany przez moją pozycję w strukturze społecznej — na przykład przez to, że jestem dzieckiem tej czy innej osoby — do działania w pewien sposób, jeśli to zobowiązanie ma mieć charakter moralny, a nie być tylko kwestią psychologicznego przymusu albo społecznych czy prawnych sankcji. Działać moralnie to działać autonomicznie, nie zaś na skutek nacisku ze strony społeczeństwa (Williams, 1985: 7).

Jeśli namysł ma służyć podjęciu decyzji o pewnym sposobie działania, sam czyn należy wprowadzić do przyszłości, ale tego, co przesądza o jego moralnym znaczeniu, należy szukać właściwie poza czasem — nie w zobowiązaniach, jakie wcześniej podjęliśmy, ani w roli, jaka nam przypadła, ale w wymogach racjonalności.

Przeciwieństwem tego ujęcia jest „patrzące wprzód” podejście konsekwencjalistyczne, zgodnie z którym o moralnej wartości czynu decydują jego skutki — to, czy przysparza on dobra w świecie, czy też zmniejsza jego ilość (czyny pod tym względem obojętne, jak łatwo się domyślić, nie mają moralnego charakteru; Williams & Smart, 1973: 79). Wprowadzony przez Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe (Anscombe, 1958; por. Williams & Sen, 1982: 4) termin „konsekwencjalizm” ma bardzo szerokie znaczenie — w istocie w wielu kontekstach zbyt szerokie, by był przydatny, ponieważ nie definiuje, czym jest dobro, do którego mamy dążyć, i jak jego ilość miałaby być szacowana. Dlatego Williams skupia się na samym tylko utylitarystycznym. W eseju *A critique of utilitarianism*, wydanym we wspomnianej już książce *Utilitarianism: For and against*, której współautorem jest występujący w obronie utylitarystyki J.J.C. Smart, Williams definiuje tę teorię etyczną jako bezpośredni eudajmonistyczny konsekwencjalizm (Williams & Smart, 1973: 79). Jak wyjaśnia, spośród teorii, które można uznać za konsekwencjalistyczne, uznaje za formy utylitarystyki te, zgodnie z którymi „pożądaną cechą czynów jest to, by zwiększały czy maksymalizowały ludzkie szczęście” (Williams & Smart, 1973: 79)², i które oceniają na tej podstawie czyny właśnie, a nie zasady, z których te czyny wypływają

² Williams jest oczywiście świadomy, że utylitarystów od samego początku (Bentham, 1958: 418 wraz z przypisem) interesowała pomysłowość wszystkich czujących istot, i uważa to za w pełni uzasadnione z punktu widzenia przyjmowanych przez nich założeń. On sam ma wątpliwości, czy postulat zrównania ze sobą interesów zwierząt oraz ludzi jest możliwy do zrealizowania (Williams, 2005b: 135–152; Williams, 1995: 233–240; Williams, 1985: 118).

(Williams & Smart, 1973: 81). Utylitaryzm może być systemem osobistej moralności, ale też podstawą podejmowania decyzji społecznych i politycznych (Williams & Smart, 1973: 77; Williams & Sen, 1982: 1). To drugie rozumienie odzwierciedla nieco odmienna definicja, jaka pojawia się we wstępie do wydanej przez Williama i Amartyę Sena w 1982 roku antologii *Utilitarianism and beyond*; przez utylitaryzm rozumie się tutaj konsekwencjalizm skoncentrowany na dobrobycie (ang. *welfarist consequentialism*) (Williams & Sen, 1982: 4; por. Brandt, 1998: 246n).

Williams przyznaje, że w roli podstawy osobistej moralności utylitaryzm ma szereg istotnych zalet (Williams, 2000: 116–119). Po pierwsze, nie odwołuje się on do żadnych czynników transcendentnych w stosunku do ludzkiego życia, jak choćby względy religijne — jak pisze autor *Moralności*, spełnia między innymi „dość rozsądny postulat głoszący, że moralność powinna być obecnie jednoznacznie niezależna od chrześcijaństwa” (Williams, 2000: 117). Po drugie, dobro, jakie utylitaryzm stawia za cel działania — szczęście — nie budzi, przynajmniej na pierwszy rzut oka, większych wątpliwości jako kandydat do roli wartości uniwersalnej. Trzecią zaletą tej teorii jest fakt, iż oferuje on empiryczne narzędzia rozstrzygania problemów moralnych. Co prawda wykonanie pełnego rachunku użyteczności w praktyce graniczy z niemożliwością, ale, jak pisze Williams, „natura owych trudności jest przynajmniej zrozumiała. Wszelkie niejasności natury moralnej wynikają odąd wyłącznie z ograniczeń technicznych” (Williams, 2000: 118). Wreszcie, dzięki temu, że w utylitaryzmie wszystkie wartości dają się sprowadzić do wspólnego mianownika użyteczności, niemożliwe są w nim prawdziwe konflikty moralne. Najlepsze wyjście (maksymalizujące użyteczność lub minimalizujące straty) jest po prostu jedynym dobrym wyjściem. Prócz tych czterech zalet utylitaryzm, poniekąd z tą myślą stworzony (Williams & Smart, 1973: 135), wydaje się mieć wielką przewagę nad innymi systemami etycznymi w drugiej z wymienionych ról — jako uniwersalna metoda dokonywania wyborów społecznych i politycznych.

UŻYTECZNOŚĆ — CEL CZY KRYTERIUM?

Wszystko to sprawia, że utylitaryzm — jak pisze Williams „najambitniejsza z istniejących teorii etycznych” (Williams, 1985: 92) — może się jawić jako punkt dojścia dwóch i pół tysiąca lat refleksji nad moralnością; system zarazem liczący się z konkretnymi uwarunkowaniami ludzkiego życia i zdolny na tej podstawie generować racjonalnie uzasadnione wskazania moralne. Autor *Moralności* jest jednak zdania, że to wrażenie jest zwodnicze, a utylitaryzm stawia sobie, jak na środki, którymi dysponuje, zbyt ambitne cele i ostatecznie nie jest w stanie dotrzymać swoich obietnic (Williams & Sen, 1982: 1).

Niektóre z przyczyn tego stanu rzeczy mają jego zdaniem charakter kłopotów logicznych i pojęciowych. Jak widzieliśmy, samo ścisłe i niekontrowersyjne zdefiniowanie stanowiska utylitarystycznego nastrocza poważnych trudności w związku z koniecznością bliższego określenia natury dobra, którego słuszne działania miałyby przysparzać — bo naturalnie nie można założyć, że wszystko bez wyjątku ma wartość wyłącznie ze względu na swoje skutki (Williams & Smart, 1973: 82). Jedynym sposobem uniknięcia nieskończonego regresu, który wówczas by nam groził, wydaje się przyjęcie, że pewne rzeczy, być może bardzo nieliczne, mają wartość same w sobie (Williams & Smart, 1973: 83; Williams, 2005b: 68).

Jak jednak zauważa Williams (Williams & Smart, 1973: 83), nawet przy tym ograniczeniu nie może to być cokolwiek, co ktoś na podstawie na przykład wczuwania się w przeżycia „idealnego obserwatora” uzna za dobro, zwłaszcza jeśli mówimy o utylitarystycznym, czyli utylitarystycznym czynów. Idealny obserwator, byt mający zdolność dostrzeżenia potrzeb i pragnień wszystkich czujących istot, a przy tym życzliwy im wszystkim (a także, w niektórych ujęciach, obdarzony nadnaturalną umiejętnością przewidywania skutków podejmowanych przez nie działań) (Firth, 1952), jest personifikacją teoretycznych ambicji utylitarystów i figurą, do której chętnie odwołują się w swoich argumentach. Według jednak Williama utylitarystyczny związek z wyobrażoną perspektywą idealnego obserwatora straciłby swój „nietranscendentalny” (Williams, 2000: 116) charakter, a tym samym źródło swojej najważniejszej przewagi nad innymi teoriami etycznymi: spójność celu i metod jego osiągnięcia. Siłą utylitarystyczną jest zdaniem Williama jego „zdroworozsądkowy” charakter, który ta teoria gubi, gdy cel działania sformułowany jest w kategoriach odbiegających od tego, co w tym względzie dyktują potoczne intuicje, lub gdy najlepsze metody osiągnięcia utylitarystycznych celów okazują się nie być czymś, do czego ludzie mieliby spontaniczną skłonność lub chociaż co robiliby bez odrazy.

Dlatego utylitarystyczny musi jako wartość samą w sobie wskazać konkretne dobro, które skądinąd już powszechnie występuje w roli celu ludzkich zabiegów. Przyjemność jednak, niekwestionowany cel pierwszych utylitarystów (Bentham, 1958: 19; Mill, 2005: 10), nie jest zdaniem autora *Moralności*, ale i współczesnych sympatyków utylitarystycznego (Brandt, 1992: 175; Smart, 1961: 24), najlepszym kandydatem na stanowisko wartości uniwersalnej, i to nie tylko dlatego, że jedynie pod bardzo wieloma zastrzeżeniami można ją uznać za synonim szczęścia³. W obliczu powszechnie znanych faktów dotyczących ludzkiej zdolności do podejmowania trudów i poświęcania się dla osiągnięcia stawianych sobie celów

³ Arystoteles na przykład mógł zbudować spójny system eudajmonistyczny między innymi dlatego, że dysponował bardzo złożonym i w pewnym tylko stopniu psychologicznym pojęciem ludzkiego szczęścia — i na pewno nie utożsamiał go z przyjemnością. Por. Williams, 1985: 32–36; Williams, 2005a: 41.

niewywrotne stanowisko psychologicznego hedonizmu (Williams, 1985: 15) jest tym mniej wiarygodne, im więcej wysiłku jego zwolennicy wkładają w wykazanie, że cokolwiek robimy, robimy dla przyjemności (Mill, 2005: 22). Z pewnością lepiej odpowiada faktom stwierdzenie, że ludzie i inne istoty czujące mają różne preferencje i dążenia, których spełnienie te z nich, które są świadome, uważają za drogę do osiągnięcia osobistego szczęścia — i tak właśnie, to znaczy w kategoriach spełniania preferencji, nie zaś maksymalizacji przyjemności, piszą przeważnie o użyteczności współcześni utylitaryści.

Również Williams przyjmuje takie jej rozumienie:

jak większość współczesnych filozofów i ekonomistów zakładam, że mówiąc o szczęściu czy użyteczności, mamy na myśli pragnienia czy preferencje ludzi oraz fakt, że uzyskują oni to, czego chcą i na czym im zależy, nie zaś to, że odczuwają oni przyjemność czy szczęście (Williams & Smart, 1973: 80).

Takie ujęcie celów utylitaryzmu nie rozwiązuje jednak wszystkich problemów, o których wspominaliśmy, a nawet niesie ze sobą kilka dodatkowych trudności. Istnieją bowiem podstawy, by sądzić, że preferencje czujących istot, a nawet samych tylko ludzi, mogą stanowić bardzo złożone systemy i być w pewnym sensie nieporównywalne, tak na poziomie osobistym, jak i społecznym (Coakley, 2016). Ilekroć autor *Moralności* powraca w swoich pismach do tej kwestii, daje wyraz przekonaniu, że pierwszym krokiem ku adekwatnemu opisowi zjawiska moralności jest dostrzeżenie różnorodności rządzących nim wartości i właśnie niemożliwości sprowadzenia ich do wspólnego mianownika. Jak pisze, w moralności „zasadnicza treść większości interesujących zagadnień zależy od tego, że rzeczywiście jest faktem, że ludzie mają odmienne charaktery i projekty” (Williams, 1999: 257), co więcej,

ludzie mają mnóstwo wartościowych cech, które opierają się utylitarystycznej obróbce, jak choćby: dość niewygodne umiłowanie sprawiedliwości, niektóre rodzaje odwagi, spontaniczność oraz skłonność do sprzeciwu wobec takich spraw, jak przeprowadzanie pożytecznych eksperymentów na starcach (Williams, 2000: 130).

Wreszcie, pisze Williams,

ludzie naprawdę dostrzegają pewną wartość w takich rzeczach jak poddanie się, zaufanie, niepewność, ryzyko, a nawet rozpacz i cierpienie, a bardzo trudno jest powiązać je wszystkie z głównym ideałem — szczęściem. Jeśli znajdujemy jakieś wyjaśnienie takich postaw — na przykład psychoanalityczne, a w niektórych przypadkach nawet zoologiczne — i zaczynamy uważać je za aberrację, które wolelibyśmy ograniczyć, to wówczas nie dostosowujemy świata do moralności takiej, jaka ona niewątpliwie jest, ale zmieniamy go, rzecz jasna, z punktu widzenia określonej moralności (Williams, 2000: 113; por. Williams, 1981: 51).

Jeżeli jednak przyjmiemy, że ludzie mogą mieć, i rzeczywiście miewają, najróżniejsze, także niezrozumiałe, a nawet oburzające dla innych preferencje, utylitaryzm, który uznawałby za słuszne po prostu takie działanie, które pozwala te preferencje zrealizować, okazałby się trudny do przyjęcia. By to sobie uświadomić, nie musimy sięgać po drastyczne przykłady w rodzaju preferencji sadysty czerpiącego satysfakcję z cierpienia innych (Smart, 1961: 25); wystarczy zauważyć, jak wielu krytyków tego stanowiska, jak wielkie trudności ma utylitaryzm z uzasadnieniem jednej z najbardziej przecież znanych tez Milla, że „[l]epiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem” (Mill, 2005: 14; por. Kagan, 1998: 32n; Crisp, 2011: 38n). Tymczasem, pisze Williams, „konieczne jest [...], abyśmy za poglądy moralne (choć cynicy będą je uważali za błędne) mogli uznać stanowiska potępiające zadowolenie osiągnięte na zbyt niskim poziomie świadomości i aktywności” (Williams, 2000: 108). Innymi słowy, konieczne jest, byśmy potrafili dokonywać moralnej oceny nie tylko czynów — ze względu na preferencje — ale samych preferencji.

Zdaniem Williamsa utylitaryzm próbuje to robić na trzy sposoby, poprzez redukcję, idealizację oraz abstrakcję (Williams & Sen, 1982: 8–15). Podejście redukcyjne polega na „traktowaniu wszystkich interesów, ideałów, aspiracji i pragnień jako zjawiska z tego samego poziomu, jako preferencje, różniące się wyłącznie intensywnością” (Williams & Sen, 1982: 8). Ma to umożliwić włączenie ich wszystkich w jeden rachunek użyteczności, gdzie liczoną wartością jest rozumiana bardzo ogólnie przyjemność, a niektóre nawet silne preferencje mogą się okazać niewarte realizacji. Choć autor *Moralności* nie wyklucza, że istnieją konteksty, w których taka redukcja jest przydatna, wątpi, by było tak w ramach „uzasadniania i krytyki działania oraz namysłu praktycznego” (Williams & Sen, 1982: 8). Jest tak po pierwsze dlatego, że pragnienia i interesy mogą mieć w danym ujęciu moralności bardzo różny status (choćby wtedy, gdy powołuje się ono na prawa człowieka; Williams & Sen, 1982: 8), a po drugie ze względu na fakt, że same podmioty działania bardzo odmiennie (na poziomie teoretycznym i praktycznym) traktują różne źródła własnych motywacji. Jak, używając terminologii Harry’ego Frankfurt (Frankfurt, 1971), zauważa Williams, istotną cechą dojrzałego podmiotu jest zdolność do dystansowania się w stosunku do swoich „pragnień pierwszego rzędu”; jednocześnie jego stosunek do własnych „pragnień drugiego rzędu” (ideałów, aspiracji itp.) jest i powinien być zupełnie inny (Williams & Sen, 1982: 9). Fakt, że utylitaryzm gotów jest przymknąć oko na te trudności, świadczy zdaniem Williamsa o tym, że milcząco przyjmuje bardzo mało przekonującą, nawet z czysto psychologicznego punktu widzenia, koncepcję namysłu nad działaniem (Williams & Sen, 1982: 9).

Innym sposobem radzenia sobie z „kłopotliwymi” preferencjami jest idealizacja; uwzględnianie w rachunku użyteczności nie tyle tego, czego ludzie

rzeczywiście chcą, ale ich „doskonale roztropnych preferencji” (Williams & Sen, 1982: 9; Williams, 1985: 40; Brandt, 1996: 36n) — tego, czego chcieliby, gdyby myśleli rozsądnie i dysponowali adekwatnymi informacjami na temat swojej sytuacji. Postawienie tych warunków powinno sprawić, że będzie można odmówić moralnej wartości przynajmniej preferencjom irracjonalnym (Brandt, 1992: 54n), a może także „niespołecznym preferencjom w rodzaju sadyzmu, zazdrości czy złośliwości” (Williams & Sen, 1982: 56). To ostatnie Williams kwestionuje (bo nie da się metodami utylitarystycznymi ustalić, które dokładnie preferencje mają „niespołeczny” charakter; założenie, że należy promować współczucie i troskę o innych, jest właśnie założeniem, a nie wynikiem rachunku użyteczności; Williams & Sen, 1982: 10), ale jest sceptyczny także wobec mniej radykalnych form idealizacji, bowiem tak czy inaczej skłaniają one do przyjęcia, że „prawdziwe” preferencje podmiotu mogą potencjalnie nie mieć nic wspólnego z jego preferencjami aktualnymi. To zaś, z punktu widzenia utylitarystyki, poważny problem. Jak pisze Williams,

jeśli ludzie nie zaczną w którymś momencie chcieć tego, czego w tym sensie racjonalnie powinni chcieć, może dochodzić do sytuacji, w których będą niezadowoleni ze skutków słusznej polityki, a to już jest znaczne odstępstwo od tego, co obiecywało intuicyjne uzasadnienie utylitarystyki. Duch redukcji i duch idealizacji pozostają ze sobą, jak tu widać, w konflikcie; redukcyjne uproszczenia to skutek upartego dążenia do brania świata i pragnień, jakie się w nim pojawiają, takimi, jakie są, podczas gdy idealizacja zaczyna poprawiać jedno i drugie (Williams & Sen, 1982: 10).

Kolejny krok w tym kierunku to już gest abstrahowania od czyichkolwiek faktycznych preferencji i formułowanie twierdzeń o tym, jakie preferencje są właściwe, poza sferą empirycznej stwierdzalności. Jak czytamy we wstępie do zbioru *Utilitarianism and beyond*:

w tradycji utylitarystycznej istnieje silna tendencja (wyrażona jasno w bardzo wcześnie sformułowanej i utrzymującej się fikcji idealnego obserwatora [...]), by tę informację uważać za transcendentną w stosunku do społecznego świata, którego dotyczy, i właściwie zupełnie w nim nieobecna (Williams & Sen, 1982: 14; por. Williams, 1985: 83).

Tendencja ta jest zrozumiała w świetle omówionych wyżej trudności; skoro bezkrytyczne uznanie wszystkich aktualnych ludzkich preferencji za równie wartościowe udaremnia cały projekt utylitarystyczny, a przyjęcie koncepcji uprzywilejowanego arbitra lub grupy arbitrów pociąga za sobą niebezpieczeństwo sankcjonowania manipulacji, rozsądnym wyjściem wydaje się uznanie, że pewne stany rzeczy są obiektywnie lepsze od innych, ale nie istnieje żaden sposób wnioskowania o tym, które to są, na podstawie badanych empirycznie faktycznych preferencji konkretnych ludzi. To jednak, zdaniem Williamsa, krok nieuprawniony (Williams & Sen, 1982: 14). Jak pisze:

Abstrakcja jest możliwa dzięki założeniu, że preferencje, na których bazuje utylitaryzm, są dane — przynajmniej dla wszystkich istotnych celów — niezależnie od procesów utylitarystycznego działania społeczeństwa. To założenie wyda nam się mniej wiarygodne, gdy tylko uświadomimy sobie, że utylitaryzm potrzebuje jakichś podmiotów i że społeczeństwo utylitarystyczne to nie po prostu społeczeństwo, które przypadkiem spełnia utylitarystyczne cele, ale takie, które działa dla ich zrealizowania (Williams & Sen, 1982: 15; por. Blum, 2000: 217).

Utylitarysta może zatem albo trzymać się utylitarystycznych procedur namysłu, a więc ostatecznie mniej lub bardziej ścisłego utylitaryzmu bezpośredniego (utyliaryzmu czynów), godząc się z ograniczonym potencjałem krytycznym takiego podejścia i z faktem, że nie gwarantuje ono faktycznej maksymalizacji użyteczności w świecie, albo dystansować się w stosunku do aktualnych preferencji rzeczywistych podmiotów, formułując swoje stanowisko jako jedną z odmian utylitaryzmu niebezpośredniego (na przykład utylitaryzm reguł, motywów czy charakteru). Racje utylitarystyczne będzie wówczas traktował jako uzasadnienie dopuszczenia czy nawet promowania motywacji zupełnie nieutyliarystycznych (Williams & Smart, 1973: 128). W takim jednak wypadku jego myślenie będzie zagrożone różnego rodzaju paradoksami, wynikającymi choćby z przywołanego w *Moralności* i w eseju *A critique of utilitarianism* prawa Greshama — przeniesione na interesujący nas grunt, opisuje ono zjawisko „obniżania się wartości waluty moralnej” (Williams, 2000: 131) na skutek nieograniczonego stosowania zasady mniejszego zła (jak pisze Williams, „złe uczynki złych ludzi biorą się z uczynków lepszych ludzi, które w lepszych okolicznościach także byłyby złe”, Williams, 2000: 132; por. Williams & Smart, 1972: 91; Williams, 1981: 42n). By to zjawisko nie miało miejsca, pisze Williams,

dość wielu ludzi dosyć często musi być gotowych do trwania przy robieniu różnych rzeczy, bez względu na możliwe konsekwencje. Oznacza to, że dość wielu ludzi dosyć często musi nie myśleć jak utylitarysty; muszą oni myśleć wręcz jak nieutylitarysty. [...] Trzeba bowiem, by ludzie ci byli w stanie oprzeć się utylitarystycznym pokusom w najtrudniejszych okolicznościach, kiedy opór spowoduje wiele oczywistych krzywd, i dlatego ich nieutylitarystyzm musi być bardzo głęboko zakorzeniony (Williams, 2000: 133; por. Wiggins, 1998: 64n)⁴.

Wydaje się zatem, że z utylitarystycznego punktu widzenia pożądane jest, zwłaszcza w wymiarze społecznym, by ludzie nie dokonywali samodzielnie kalkulacji użyteczności, ale raczej kierowali się w działaniu obiektywnie

⁴ Jak o wartościach postrzeganych jako obiektywne pisze David Wiggins, „ten standard nie upada ze względu na fakt, że różnego rodzaju egoistyczne cele rywalizują, i bardzo często wygrywają, z takimi wartościami. Czego nie mógłby przetrwać, to upowszechnienie się idei, że te wartości są jedynie środkami do osiągnięcia innych celów, czy też, że to inne cele wymuszają na nas ich uznanie” (Wiggins, 1998: 65).

użytecznymi regułami. Pociąga to za sobą problem społecznej lokalizacji ośrodków decyzyjnych (kto ma rozstrzygać, jakimi regułami mają się kierować członkowie społeczeństwa i jakimi środkami wolno mu się posłużyć, by ich do tego nakłonić?)⁵, a przede wszystkim prowadzi do paradoksalnego wniosku, że ze względów utylitarystycznych lepiej, by ludzie po prostu nie byli utylitarystami (Williams, 2000: 134)⁶.

UTYLITARYZM A INTEGRALNOŚĆ

Jednak nawet jeśli przymkniemy oko na ową „zdolność utylitarystów do samozniszczenia, skoro tylko oderwie się go od poziomu podstawowego” (Williams, 2000: 131), nadal nie znajdziemy w nim zdaniem Williamsa systemu oddającego sprawiedliwość naszym podstawowym intuicjom moralnym. Najważniejszą przeszkodą jest właściwa tej teorii swoista „ślepotą na odrębność osób” (Williams, 1999: 242). By w ogóle był wykonalny, rachunek użyteczności musi mieć charakter czysto ilościowy i odnosić się tak samo nie tylko do korzyści czerpanych z różnych źródeł, ale i przez różne podmioty. Wydawać by się mogło, że trudno o zasadę bardziej sprawiedliwą (nikt nie ma do niczego prawa tylko dlatego, że to właśnie on, a nie ktoś inny), ale właśnie sprawiedliwość, a przynajmniej niektóre jej wymiary, sprawia utylitarystom kłopot. Czy powinniśmy być gotowi poświęcić dla dobra społeczności relatywnie mniej istotne, ale dla niej podstawowe, interesy jednostki (na przykład, czy wolno nam dyskryminować mniejszościową grupę narodowościową lub religijną, jeśli dojdziemy do wniosku, że zadowolenie uprzedzonej większości przeważa sumę cierpień jej członków; Williams & Smart, 1973: 105)? Czy my sami jesteśmy zobowiązani do aktywnego zabiegania o maksymalizację użyteczności w świecie, skoro prawdopodobnie oznaczałoby to konieczność rezygnacji ze starań o osobiste szczęście?

Nawet samym utylitarystom trudno się pogodzić z faktem, że przynajmniej na pierwsze z powyższych pytań właściwie powinni odpowiedzieć twierdząco. Dlatego będą się starali wykazać (Smart, 1961: 68n), że akty te tylko wydają się użyteczne, ale w rzeczywistości takie nie są, bo na przykład unieszczęśliwiają jednostkę, która ich dokonuje (Williams zwraca uwagę na niekonsekwencję kryjącą się w tym argumentie — przecież utylitarysta, który jest przekonany, że robi to, co w tej sytuacji najlepsze, nie powinien tego żałować czy czuć się z tego powodu nieszczęśliwy; Williams & Smart, 1973: 101), albo stanowić „zły przykład” dla innych członków społeczności. Nietrudno zauważyć, że

⁵ Por. rozważania Williamsa na temat idei *Government House utilitarianism*, Williams, 1985: 107n; Williams, 1973: 147; Williams, 2005a: 291.

⁶ A może nawet, gdyby w ogóle nie kierowali się względami moralnym; por. Gibbard, 1990: 53n.

argumenty tego drugiego rodzaju opierają się na odchodzeniu od zbyt prostego bezpośredniego utylitaryzmu w kierunku jego form pośrednich, oceniających konkretne czyny z punktu widzenia użyteczności na przykład reguł, pod które podpadają. Ten zabieg jednak, jak widzieliśmy, działa tylko w bardzo ograniczonym zakresie, tj. dopóki nie zaczyna się to wiązać z oderwaniem uzasadniającej funkcji użyteczności od jej funkcji motywującej. Utylitaryzm nie może zwłaszcza przekonująco używać argumentu „pomyśl, co by było, gdyby wszyscy tak postępowali”, bowiem taka możliwość liczy się w rachunku użyteczności tylko w takim stopniu, w jakim jest faktycznie prawdopodobna (Williams & Smart, 1973: 107).

Jednocześnie utylitaryzm wydaje się wymagać sprawiedliwości w sprawach i (zwłaszcza) relacjach, w których w odczuciu większości z nas to pojęcie nie ma zastosowania. To, co można by nazwać kwestią prawa do stronniczości⁷, nastrocza zdaniem Williamsa szczególne i bardzo znamienne trudności. By je opisać, musimy przede wszystkim odróżnić dwa typy stronniczości, których ewentualnie moglibyśmy chcieć bronić: faworyzowanie interesów i pragnień niektórych bliskich nam osób i faworyzowanie własnych interesów i pragnień. Ludzie naturalnie przywiązują większą wagę do potrzeb swoich bliskich i przyjaciół niż do nieznajomych i trudno im przyjąć sugestię utylitaryzmu, że idąc za tym impulsem, postępują niemoralnie (Scheffler, 1994: 56n). Większość utylitarystów argumentuje zresztą przeciwnie, za obiektywną użytecznością istnienia i podtrzymywania tego rodzaju skłonności. Odpowiedź Williamsa już znamy: jeśli utylitaryzm nie nakłada żadnych ograniczeń na rodzaje motywacji, jakie gotów jest pochwalić, to staje się teorią pozbawioną treści (Williams, 2000: 121n). Jeśli zaś chciałby, żeby ludzie troszczyli się na przykład o swoich rodziców, *ponieważ* jest to zachowanie społecznie użyteczne, to, według słynnego powiedzenia Williamsa, żąda od podmiotu moralności „jednej myśli za wiele”; Williams, 1999: 261)⁸.

Nieco inaczej podchodzi autor *Moralności* do problemu naszego prawa do przywiązania szczególnej wagi do naszych własnych interesów, pragnień i projektów. Ta kwestia, wydawałoby się marginalna, w jego pismach jawi się jako kluczowa dla oceny trafności systematycznych ujęć moralności. W eseju

⁷ Gruntowne omówienie tego problemu znaleźć można w książce *Partiality* Simona Kellera (Keller, 2013), a także w pierwszym rozdziale książki Josepha Raza *Value, respect, and attachment* (Raz, 2001: 10–40). Zob. także Łukomska, 2017: 82–86, gdzie przedstawiono pokrótce omówiony dalej argument Williamsa.

⁸ Jak w eseju *Egoizm i altruizm* pisze Williams, nawet „altruistę [...] motywują myśli takie, że ktoś potrzebuje pomocy lub że w grę wchodzi czyjeś interesy, a on jest przez te myśli motywowany, ponieważ ma pewną dyspozycję. Motywuje go myśl «oni potrzebują pomocy», a nie myśl «oni potrzebują pomocy, a ja mam pewną skłonność do altruizmu»” (Williams, 1999: 306). Interesującą krytykę argumentu „jednej myśli za dużo” formułuje Samuel Scheffler (Scheffler, 1992: 35). Zob. także Raz, 2001: 39.

A critique of utilitarianism znajdujemy dwa przykłady, które mają ilustrować sedno jego zastrzeżeń w stosunku do utylitaryzmu.

(1) 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. [...] 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 jako przeciwnik tego rodzaju badań nie może skorzystać z tej propozycji. 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, dowiedział się, że w razie jego odmowy pracę dostanie pewien rówieśnik George'a, który nie ma tego rodzaju skrupułów [...]. Mówiąc szczerze i w zaufaniu, to nie tylko troska o George'a i jego rodzinę, ale też niejaki zaniepokojenie nadmiernym zapałem drugiego kandydata, skłoniły starszego kolegę do zaoferowania się z pomocą... [...] Co George powinien zrobić? (Williams & Smart, 1973: 97n)

(2) Jim wchodzi na główny plac południowoamerykańskiego miasteczka. Dwudziestu związanych Indian stoi w rzędzie pod ścianą budynku [...] przed kilkoma uzbrojonymi mężczyznami w mundurach. Otyły mężczyzna w przepoczonej koszuli khaki okazuje się dowodzącym oddziałem kapitanem. Po dokładnym wypyтaniu Jima — z którego wynika, że ten odbywa badania terenowe w dziedzinie botaniki i trafił tu przypadkiem — kapitan wyjaśnia, że Indianie pod ścianą to grupa losowo wybranych mieszkańców miasteczka, którzy po niedawno mających tu miejsce antyrządowych protestach mają zostać zabici w celu przypomnienia innym o korzyściach płynących z nieprotestowania. Jednakże, jako że Jim jest gościem z innego kraju, kapitan z przyjemnością pozwoli mu zabić własnoręcznie jednego z Indian. Jeśli Jim się zgodzi, to dla uczczenia tej nadzwyczajnej okazji kapitan puści pozostałych wolno. [...] Stojący pod ścianą ludzie i inni mieszkańcy miasteczka rozumieją sytuację i oczywiście błagają Jima, by się zgodził. Co powinien zrobić? (Williams & Smart, 1973: 98n)

Zdaniem Williama utylitarysta George powinien przyjąć propozycję pracy, a utylitarysta Jim — zastrzelić jednego z Indian (Williams & Smart, 1973: 99). Powinni to zrobić, nawet jeśli, jak można się spodziewać, zupełnie ich to unieszczęśliwi. George i Jim muszą dojść do tego wniosku, nie tylko jeżeli są zwolennikami klasycznego utylitaryzmu i próbują maksymalizować sumę użyteczności w świecie, ale też jeśli interesuje ich raczej średnia użyteczność i równe ważenie interesów — prawo do przetrwania ma przecież pierwszeństwo przed prawem do psychicznego komfortu. Wynik był przesądzony z chwilą, gdy postanowili podporządkować swoje działanie logice rachunku użyteczności, ponieważ zobowiązało ich to wzięcia na siebie odpowiedzialności za skutki zarówno działania, jak i niedziałania. Dlatego to, że w razie ich odmowy nie oni sami, ale ktoś inny zrobi coś złego, nie zmienia faktu, że skoro mogą, to powinni temu złu zapobiec (Williams & Smart, 1973: 108n; por. Scheffler, 1994: 7).

Williams nie przeczy, że ta odpowiedź może być słuszna (Williams, 1973: 103). Zarazem jednak podkreśla, że nie każdy sposób docierania do słusznej odpowiedzi jest równie dobry:

Chodzi także o to, jakie względy bierzemy pod uwagę, odpowiedzi takiej poszukując. Utylitaryzm ma to do siebie, że wyłącza z namysłu coś dla wielu ludzi w kontekście takich przypadków bardzo istotnego: przekonanie, że [...] każdy z nas jest szczególnie odpowiedzialny za to, co o n sam czyni, a nie za to, to robią inni ludzie. Ta idea jest ściśle związana w wartości integralności⁹. Często podejrzewa się, że utilitaryzm, przynajmniej w swoich formach bezpośrednich, czyni integralność wartością mniej lub bardziej niezrozumiałą. Będę próbował pokazać, że to podejrzenie jest słuszne. Oczywiście nawet jeśli tak jest, nie wynika stąd jeszcze, że powinniśmy odrzucić utilitaryzm; być może, jak utilityści czasem sugerują, powinniśmy po prostu zapomnieć o integralności na rzecz takich rzeczy, jak troska o dobro ogółu. Jeśli jednak mam rację, nie możemy tego zrobić, ponieważ powodem, dla którego utilitaryzm nie rozumie integralności, jest fakt, że nie potrafi dokonać spójnego opisu zależności pomiędzy projektami człowieka a jego działaniami (Williams & Smart, 1973: 99n).

Na czym zdaniem Williamsa polega ta zależność? Jak już powiedzieliśmy, rachunek użyteczności ma sens tylko, jeśli ludzie pewne rzeczy czy stany rzeczy cenią dla nich samych, a nie ze względu na ich skutki. Jeśli wśród ludzkich „wymiarów zaangażowania” (Williams & Smart, 1973: 112) można wyróżnić projekty pierwszego i drugiego rzędu, to pragnienie maksymalizowania użyteczności w świecie należy bez wątplenia do tych ostatnich. Osiągnięcie tego wyniku, pisze Williams,

nie może jednak być równoznaczne 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 utilitarystyczny nie miałby na czym pracować i byłby zupełnie jałowy (Williams & Smart, 1973: 110).

Istnienie takich niezapośredniczonych w utilitarystycznej kalkulacji pragnień i projektów różnych podmiotów jest w tym sensie warunkiem zaangażowania się przez nie w namysł praktyczny, prowadzony także metodami

⁹ Angielskie słowo *integrity* (uczciwość, rzetelność, moralna odwaga) trudno nieopisowo przełożyć na język polski. Jest to jednak termin dla myśli Williamsa kluczowy — dlatego posługujemy się tu stale jego niedoskonałym polskim odpowiednikiem. „Z etymologicznego punktu widzenia integralność to jedność, integracja to to, co czyni coś jednym. Być czymś, czymś jednym, jednostką, bytem; być w ogóle czymkolwiek: w sensie metafizycznym to właśnie oznacza mieć integralność. Ale używamy tego słowa na określenie kogoś, kto postępuje tak, jak sądzi, że należy postępować. A to dlatego, że sądzimy, że właśnie takie życie czyni go jednostką i w ogóle osobą” (Korsgaard, 1996: 102). Por. Korsgaard, 2009; zob. także Altham & Harrison, 1995: 210–216; Scheffler, 1994: 38; O’Neil, 1996: 18; Cox, La Caze, & Levine, 2013.

utilitarystycznymi. Utylitaryzm, przekonuje Williams, powinien dostrzec fakt, że ludzi uszczęśliwia nie tylko „dawanie szczęścia innym, ale też podejmowanie i realizowanie najróżniejszych innych projektów” (Williams & Smart, 1973: 112). Mogą to być starania o osiągnięcie dóbr koniecznych dla przetrwania, ale też „dążenia i zainteresowania o intelektualnym, kulturalnym czy twórczym charakterze” (Williams & Smart, 1973: 110) czy zaangażowanie w politykę lub walkę o sprawiedliwość (Williams & Smart, 1973: 111). Jak podkreśla Williams, wyodrębnienie tych kilku grup projektów nie ma na celu przedstawienia ostatnich z nich jako „wyższych” czy „szlachetniejszych”, a jeszcze mniej sugerowania, że są one mniej istotne niż zaspokajanie podstawowych potrzeb życiowych. Wyróżnia je to, że są one w istotnym sensie bezinteresowne, a zarazem, twierdzi autor *Moralności*, często najbardziej osobiste, najsilniej naznaczone charakterem podmiotu (Williams & Smart, 1973: 111). To z nimi, przekonuje, najmocniej się identyfikujemy, dla ich zrealizowania ograniczając przecież niejednokrotnie zaspokajanie nawet zupełnie podstawowych potrzeb¹⁰.

Jaką jednak wartość powinniśmy w naszym namyśle przypisywać takim centralnym dla naszego życia czy etapu życia (Williams & Smart, 1973: 116) pragnieniom i projektom? Utylitaryzm albo utożsamia je z ogólnym projektem utilitarystycznym (Williams & Smart, 1973: 111; Slote, 1990), albo redukuje je do poziomu ściśle egoistycznych pragnień, które zgodnie z jego założeniami nie mogą się liczyć bardziej niż pragnienia i projekty innych podmiotów. Nie oznacza to oczywiście, iż utilitarysta nie może nigdy dojść do wniosku, że zrealizowanie właśnie jego projektu jest w danej sytuacji najważniejsze, ale zdaniem Williamsa jego działanie, nawet jeśli słuszne, zostanie wówczas podjęte z niewłaściwych powodów (Williams & Smart, 1973: 99).

Najdobitniej uwidaczniają to przypadki odpowiedzialności negatywnej, takie jak te rozważane powyżej. Przynajmniej w drugim z przytoczonych przykładów nie ulega wątpliwości, że cierpienie Jima związane z własnoręcznym zastrzeżeniem człowieka nie może się równać ze złem, jakim jest śmierć dziewiętnastu osób. Wiedząc, do czego doprowadzi taka decyzja, nie może on więc jako utilitarysta przyznać sobie prawa do zachowania „czystych rąk”. Ale, pyta Williams,

jak nawet utilitarystycznie 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? [...] [N]ie chodzi o to, jak zaraz zasugerują utilitaryści, że porzucenie projektu czy postawy, które mają dla jego życia podstawowe znaczenie, będzie dla podmiotu bardzo nieprzyjemne, a więc będzie się wiązało z wielkimi stratami użyteczności. [...] Problem w tym, że identyfikuje się on ze swoimi

¹⁰ Pojęcie projektów podstawowych (*ground projects*) odgrywa bardzo ważną rolę w myśli Williamsa, zwłaszcza w kontekście jego rozważań na temat trafu moralnego; por. eseje *Persons, character, and morality* oraz *Moral luck* w: Williams, 1981.

czynami jako wypływającymi z projektów i postaw, które w niektórych przypadkach traktuje poważnie, na najgłębszym poziomie, jako to, o co chodzi w jego życiu. [...] Absurdem jest żądać od takiego 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 (Williams & Smart, 1973: 116n).

George być może powinien przyjąć propozycję pracy, a Jim niemal na pewno powinien zabić niewinnego człowieka. Ale odpowiedź ta wcale nie jest oczywista — sugerując coś przeciwnego, utylitaryzm demonstruje zdaniem Williamsa niezdolność do zrozumienia moralnego znaczenia sprawstwa (Williams & Smart, 1973: 117). Jak bowiem podkreśla brytyjski filozof, dokonując moralnego namysłu, pytamy nie o to, co powinno się stać, ale co ja powinnam czy powinienem zrobić. Na to pytanie nie da się jednak odpowiedzieć „z punktu widzenia wszechświata” — odpowiedź musi zależeć od tego, kim ja jestem, z jakimi projektami się utożsamiam, na czym mi najbardziej fundamentalnie zależy. Takie ujęcie sprawy generuje oczywiście kolejne pytania o to, na czym dokładnie polega ta zależność, jak duży i jakiego rodzaju wpływ na moralny namysł i działanie powinna mieć nasza przygodna tożsamość. Williams próbuje w jakimś stopniu udzielić na nie odpowiedzi, gdy proponuje własne interpretacje problemu stronnictwo i tego, co moralnie „nie do pomyślenia” (Williams & Smart, 1973: 92–93; por. Williams, 1995: 46–55 [esej *Moral incapacity*]). To jednak dalsze kwestie; Williams zarzuca utylitarystom nie tyle, że nie potrafi ich adekwatnie rozwiązać, ale że ignoruje istnienie czegoś takiego jak praktyczna tożsamość podmiotu. O ile ma tu rację, trudno nie zgodzić się z jego wnioskiem, że programowo „abstrahując od odrębności osób” (Williams, 1999: 242), utylitaryzm podkopuje ich zdolność do moralnego namysłu i działania.

ZAKOŃCZENIE

Od ukazania się *Utilitarianism: For and against* minęło już prawie pięćdziesiąt lat i nic nie wskazuje na to, by krytyka pod adresem utylitarystyki, jaką w tym i innych swoich dziełach sformułował Williams, zaszkodziła popularności tej teorii. Wyjątkowo, dzięki swej prostocie i elastyczności, predestynowany do bycia narzędziem rozwiązywania etycznych problemów gwałtownie zmieniającego się świata, utylitaryzm zyskał status domyślnego systemu etyki praktycznej. Nieustannie też wysubtelnia swoje strategie — co do zasady nie razi już postulatami, które stałyby w jawnej sprzeczności z powszechnie podzielanymi intuicjami moralnymi. Tej zmiany Williams nie uznałby jednak raczej za zmianę na lepsze. Ukrywa ona bowiem przed nami to, co autor *Moralności* postrzegł jako

błąd w samym sercu utylitaryzmu: oderwanie działania od tożsamości działającego podmiotu. W swoich pismach Williams wielokrotnie wyraża obawę, że na dłuższą metę grozi ono wyjałowieniem tak pojęcia dobra, jak i pojęcia szczęścia. Można powątpiewać, czy jest do pomyślenia taka reforma utylitaryzmu, która mogłaby temu zaradzić.

BIBLIOGRAFIA

- Altham, J.E.J. & Harrison, R. (Red.). (1995). *World, mind, and ethics*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Bentham, J. (1958). *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. (Przeł. B. Nawroczyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Blum, L. (2000). Against deriving particularity (s. 205–226). W: B. Hooker & M. Little (Red.). *Moral particularism*. New York: Oxford University Press.
- Brandt, R.B. (1992). *Morality, utilitarianism, and rights*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Brandt, R.B. (1996). *Facts, values, and morality*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Brandt, R.B. (1998). *A theory of the good and the right*. New York: Prometheus Books.
- Coakley, M. (2016). Interpersonal comparisons of the good: Epistemic not impossible. *Utilitas*, 28(3), 288–313.
- Cox, D., La Caze, M., & Levine, M. (2013). Integrity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/integrity/> (dostęp: 10.05.022).
- Crisp, R. (2011). Pleasure and hedonism in Sidgwick (s. 26–44). W: T. Hurka (Red.). *Unde- rivative duty*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Firth, R. (1952). Ethical absolutism and the ideal observer. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12(3), 317–345.
- Frankfurt, H. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5–20.
- Gibbard, A. (1990). *Wise choices, apt feelings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kagan, S. (1998). *Normative ethics*. Boulder–Oxford: Westview Press.
- Keller, S. (2013). *Partiality*. Princeton: Princeton University Press.
- Korsgaard, C. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (2009). *Self-constitution: Agency, identity, and integrity*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- de Lazari-Radek, K. & Singer, P. (2017). *Utilitarianism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Łukomska, A. (2017). Prawo do stronniczości. Gdyby Williams mógł odpowiedzieć Kellerowi. *Etyka*, 55, 75–100.
- Mill, J.S. (2005). *Utylitaryzm. O wolności*. (Przeł. A. Kurlandzka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- O’Neil, O. (1996). *Towards justice and virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raz, J. (2001). *Value, respect, and attachment*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Scheffler, S. (1992). *Human morality*. New York: Oxford University Press.

- Scheffler, S. (1994). *The rejection of consequentialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Slote, M. (1990). Some advantages of virtue ethics (s. 3–21). W: O.J. Flanagan & A.O. Rorty (Red.). *Identity, character, and morality*. Cambridge: The MIT Press.
- Smart, J.J.C. (1961). *An outline of a system of utilitarian ethic*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Wiggins, D. (1998). *Needs, values, truth*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, B.A.O. (1981). *Moral luck. Philosophical papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B.A.O. (1985). *Ethics and the limits of philosophy*. London: Fontana.
- Williams, B.A.O. (1995). *Making sense of humanity*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Williams, B.A.O. (1999). *Ile wolności powinna mieć wola?* (Przeł. T. Baszniak, T. Duliński, & M. Szczubiałka). Warszawa: Aletheia.
- Williams, B.A.O. (2000). *Moralność. Wprowadzenie do etyki*. (Przeł. M. Hernik). Warszawa: Aletheia.
- Williams, B.A.O. (2005a). *The sense of the past: Essays on the history of philosophy*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Williams B.A.O. (2005b). *Philosophy as a humanistic discipline*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B. & Sen, A. (Red.). (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Williams, B. & Smart, J.J.C. (1973). *Utilitarianism: For and against*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.