



Artur Szutta

Intuicje moralne

O poznaniu
dobra i zła

Wydawnictwo



Academicon



Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

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

Publikuj z nami w open access!

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

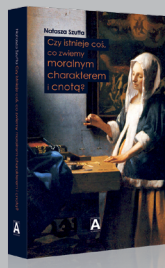
POLECANE



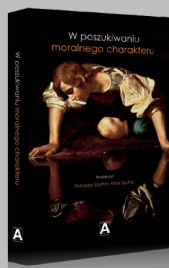
Rafał Urbaniak
Lekko nieodpowiedzialne i stroniczne wprowadzenie do filozofii analitycznej



Andrzej Grzegorzczak
W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice filozoficzne



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



red. Artur Szutta, Natasza Szutta
W poszukiwaniu moralnego charakteru

Formaty:



INTUICJE MORALNE

O poznaniu dobra i zła

Seria	Tom
STUDIA Z TEORII ETYKI	3



Wydawnictwo Academicon

Artur Szutta



INTUICJE MORALNE

O poznaniu dobra i zła

Lublin 2018

Książka została napisana w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki nr 2012/07/B/HS1/01607

Publikacja dofinansowana z funduszu badań statutowych Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego oraz przez Wydawnictwo Academicon

Recenzent wydawniczy: **dr hab. Jacek Jaśtał**

Przygotowanie wydawnicze:

Studio DTP Academicon | dtp.academicon.pl | dtp@academicon.pl

Redakcja merytoryczna: **Robert Kryński**

Redakcja: **Aleksandra Sitkiewicz**

Korekta: **Elżbieta Przybylska**

Łamanie: **Patrycja Waleszczak**

Projekt okładki i stron tytułowych: **Robert Kryński**

Na okładce: **Fragment obrazu *Dobry Samarytanin (według Delacroix)* Vincenta van Gogha.**

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2018

ISBN [ebook]: 978-83-62475-61-2

DOI: 10.52097/acapress.9788362475612

Wydawca: **Wydawnictwo Academicon**

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: wydawnictwo@academicon.pl

www: wydawnictwo.academicon.pl

Księgarnia online: **ksiegarnia.academicon.pl**

*Nataszy
za wyjątkową miłość i przyjaźń,
którą wybrałbym w każdym możliwym świecie*

Do powstania tej książki przyczyniło się wiele osób i instytucji, którym jestem winien wdzięczność. Dwie osoby odegrały tutaj szczególną rolę. Pierwszą jest prof. Stanisław Judycki, który wiele lat temu w prywatnej rozmowie przy ognisku zainspirował mnie do zajęcia się problematyką intuicji. Drugą jest prof. Robert Audi, który, jeśli można tak powiedzieć, dopilnował, abym zajął się moralnymi intuicjami na serio. Odwiedzając Gdańsk lub Kraków, zawsze poświęcał kilka godzin na omówienie moich postępów w pisaniu książki, dbał o to, abym poznał innych filozofów zajmujących się podobną problematyką, zaprosił nawet do siebie na kilka tygodni do Notre Dame, aby tam w sposób bardziej systematyczny dyskutować o moralnych intuicjach.

Obok wymienionych powyżej wiele innych osób wspierało mnie, obserwując postępy mojej pracy, czytając jej wyniki (jedni w języku angielskim, inni również po polsku) oraz dzieląc się krytycznymi i inspirującymi uwagami. Należy tutaj wymienić przede wszystkim Johna Hortona, Jamesa Tartaglię, Christophera B. Kulpa, Russa Shafera-Landaua, Philipa Strattona-Lake'a, Roberta Shavera, Christiana Millera, Voina Milewskiego, Sabine Roeser, Aarona Zimmermana, Nancy Snow, Wojciecha Żelańca, Tadeusza Szubkę, Jacka Jaśtala, Jerzego Gałkowskiego, Pawła Pijasa, Patryka Dziurosza-Serafinowicza.

Dziękuję Uniwersytetowi Gdańskiemu za możliwość inspirującej pracy akademickiej, bez której prowadzenie badań jest jeśli nie niemożliwe, to wybitnie trudne; Katolickiemu Uniwersytetowi

Lubelskiemu, w tym pracującym tam moim pierwszym mistrzom, za filozoficzną edukację i pierwsze lata pracy naukowej. Szczególne podziękowania należą się także Narodowemu Centrum Nauki za finansowe wsparcie w postaci grantu 012/07/B/HS1/01607, dzięki któremu mogłem uczestniczyć w wielu konferencjach, spędzić owocny czas na Uniwersytecie Notre Dame, zbierać materiały i pisać książkę. Dziękuję również Wydawnictwu Academicon oraz jego właścicielowi Robertowi Kryńskiemu, znajomość z którym, mająca swoje początki w kilku wspólnych grach w piłkę nożną, przerodziła się w przyjaźń i wielką przygodę wspólnego tworzenia czasopisma „Filozofuj!”.

Dziękuję ponadto moim najbliższym: Nataszy, która była często pierwszym recenzentem moich pomysłów, ale także skutecznie dopingowała, abym systematycznie zmierzał do realizacji zamierzonej książki, moim dzieciom za pogodę ducha i emocjonalne wsparcie oraz mojej mamie za wszczęcie we mnie wiary we własne siły.

Artur Szutta

SPIS TREŚCI

Wstęp	13
Rozdział 1. Historyczny rys intuicjonizmu etycznego i wysuwane wobec niego krytyki	29
1.1. Moraliści brytyjscy XVII i XVIII wieku	30
1.2. Henry Sidgwick	37
1.3. George Edward Moore	44
1.4. Harold Arthur Prichard	51
1.5. Charlie Dunbar Broad	59
1.6. William David Ross	65
1.7. Zarzuty wobec klasycznego intuicjonizmu etycznego ...	69
Rozdział 2. Racjonalistyczne ujęcie intuicji moralnych ...	73
2.1. „Wymiary” i cechy intuicji moralnych	74
2.2. Samooczywistość	78
2.3. Refleksja moralna	84
2.4. Połączenie intuicjonizmu Rossa z Kantowską etyką imperatywu kategorycznego	90
2.5. Ontologiczne założenia intuicjonizmu Audięgo	93
2.6. Racjonalistyczny intuicjonizm Audięgo wobec klasycznych zarzutów	95
2.7. Nowa krytyka racjonalistycznego ujęcia intuicji moralnych	97
2.8. Czy akty zrozumienia samooczywistych sądów mają charakter ukrytego wnioskowania?	100

♦ SPIS TREŚCI ♦

2.9. Czy w imię zasady Sidgwicka powinniśmy zawiesić nasze wszystkie intuicyjne sądy moralne?	118
Pierwszeństwo pierwszoosobowej podstawy naocznościowej	122
Zarzut samoodniesienia	124
Zarzut z niemożności dobrowolnego zawieszenia sądu ..	125
Kontrargument z możliwości trafu epistemicznego ...	128
Kontrargument z negatywnych konsekwencji globalnego stosowania wymogu konsensusu	132
 Rozdział 3. Intuicje moralne jako jawienia	137
3.1. Czym są jawienia?	137
3.2. Intuicje etyczne	141
3.3. Zasada fenomenalnego konserwatyzmu	143
3.4. Argumenty na rzecz zasady fenomenalnego konserwatyzmu	149
3.5. Koncepcja intuicji moralnych jako fenomenalnych prezentacji a klasyczne zarzuty wobec intuicjonizmu ...	152
3.6. Dyskusja wokół koncepcji jawień i zasady fenomenalnego konserwatyzmu	162
3.7. Ograniczona zasada fenomenalnego konserwatyzmu ...	173
 Rozdział 4. Percepcja moralna	187
4.1. Dlaczego percepcja?	187
4.2. Ogólna charakterystyka percepcji	193
4.3. Czy „percepcja” moralna posiada cechy charakterystyczne dla percepcji?	199
4.4. W stronę bardziej wyrafinowanego rozumienia percepcji moralnej	206
4.5. Krytyczna ocena wyrafinowanej koncepcji percepcji moralnej	211
Faktywność	212
Kauzalne powiązanie	213
Fenomenalna reprezentacja	214
4.6. Zarzut inferencyjności	217
4.7. Nowa propozycja rozumienia percepcji moralnej	232
Analiza dyskursu moralnego	235
Fakty moralne w Second Life	238
4.8. Postrzeganie faktów moralnych <i>via</i> introspekcja	247
4.9. Czy introspekcja to percepcja?	252

Rozdział 5. Emocje moralne	259
5.1. Powrót do emocji	259
5.2. Wstępna charakterystyka emocji	262
5.3. Afektywne intuicje moralne w ujęciu Sabine Roeser ...	269
5.4. Afektywne intuicje moralne w ujęciu Robertsa-Siasa ...	277
5.5. Afektywny intuicjonizm a klasyczne zarzuty	292
5.6. Zarzut heurystyk	297
5.7. Alternatywne wyjaśnienie epistemicznej wartości emocji moralnych	304
5.8. Zakłócający wpływ emocji	312
 Rozdział 6. Integralna koncepcja intuicji moralnych	317
6.1. Możliwe rozumienia intuicji moralnych	318
6.2. Mocne i słabe strony poszczególnych ujęć intuicji moralnych	323
6.3. Zintegrowany obraz intuicji moralnych	336
 Rozdział 7. Metoda refleksyjnej równowagi i cnoty intelektualne	343
7.1. Prezentacja metody	345
Selekcja rozważnych sądów	345
Eksplikacja rozważnych sądów moralnych i dochodzenie do wąskiej refleksyjnej równowagi ...	350
Szeroka równowaga refleksyjna	353
Spory interpretacyjne	360
Dlaczego metoda refleksyjnej równowagi?	364
7.2. Zarzut konserwyzmu	365
7.3. Zarzut relatywizmu	371
7.4. Zarzut niedookreśloności	380
7.5. Cnoty intelektualne	385
7.6. Problem uporczywej niezgody	389
 Zakończenie	395
Bibliografia	409
Summary	425
Indeks osobowy	439

WSTĘP

Wyobraźmy sobie, że jesteśmy na spacerze z dzieckiem. W pewnym momencie zwraca się ono do nas z pytaniem: „czy niewolnictwo jest czymś złym?”¹. Jaką odpowiedź by usłyszało? Zakładam, że większość z nas odpowiedziałaby twierdząco. Jesteśmy przekonani, że niewolnictwo jest moralnie niedopuszczalne. Uznajemy także torturowanie lub zabijanie niewinnych osób dla własnej przyjemności za moralnie złe oraz sądzimy, że jeśli dajemy komuś słowo, powinniśmy się starać go dotrzymać itd.

Do natury naszych przekonań (w tym przekonań moralnych) należy również to, że wyrażające je zdania (oraz odpowiadające im sądy) określamy jako prawdziwe. Wypowiedź typu „jestem przekonany, że nie należy zabijać tylko dla własnej przyjemności, ale nie sądzę, aby to była prawda” razi brakiem spójności. Zatem nasza twierdząca odpowiedź na pytanie dziecka będzie zarazem komunikatem, że tezę „niewolnictwo jest złe” uznajemy za prawdziwą.

Na tym jednak nie koniec eksperymentu. Kolejne pytanie często zadawane przez dzieci brzmi: „dlaczego?”. Wydaje się ono naturalne i nie powinno budzić naszego sprzeciwu, nawet jeśli czasami jest uciążliwe bądź niewygodne. Oczywiście odpowiedzi mogą być różne, jednak najbardziej nas interesująca ich kategoria wskazuje na racje, dla których należy uznać prawdziwość danego

¹ Zapewne dziecko nie użyłoby zwrotu „złym moralnie”, ale proponuję w ten sposób to pytanie zinterpretować. Możemy w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, ale też w świetle wiedzy psychologicznej założyć, że dzieci są w stanie odróżnić zło moralne od innego rodzaju niepożądanych stanów rzeczy.

♦ WSTĘP ♦

twierdzenia, być przekonany na przykład o tym, że niewolnictwo jest czymś złym moralnie. Gdybyśmy odpowiedzieli dziecku „bo tak”, a ono doszłoby do wniosku, że nie ma żadnego przekonującego „ponieważ”, należałoby taką sytuację uznać nie tylko za porażkę wychowawczą, lecz także epistemiczną.

Byłaby to porażka, ponieważ z punktu widzenia racjonalności – którą większość filozofów traktuje jako wartość pozytywną, to znaczy uważa, że warto (a także w pewnym sensie należy) być istotą racjonalną² – powinniśmy dążyć do satysfakcjonującego uzasadnienia swoich przekonań (w tym przekonań moralnych)³. Uzasadnienie traktujemy jako warunek konieczny wiedzy. Nawet jeśli satysfakcjonujące uzasadnienie nie gwarantuje wiedzy, to pozwala (przy braku racji obalających uzasadnione przekonanie) racjonalnie zakładać, że dany sąd, będący przedmiotem naszego przekonania, jest prawdziwy bądź wystarczająco prawdopodobny, aby go racjonalnie, przynajmniej w danej chwili, za prawdziwy uważać. Jeśli nie umielibyśmy podać dziecku satysfakcjonujących epistemicznie racji, dla których uważamy, że niewolnictwo jest moralnie złe, mogłoby ono skonstatować, że po prostu nie wiemy, jaka jest prawdziwa odpowiedź na jego pytanie lub – co gorsza – takowa nie istnieje.

W tym miejscu możemy sformułować problem, który będzie stanowił punkt wyjścia dla niniejszej pracy. Istnieje stary sceptyczny argument, zgodnie z którym jakakolwiek wiedza jest niemożliwa, ponieważ nie dysponujemy możliwością satysfakcjonującego

² Termin „racjonalność” może mieć wiele znaczeń. Nie chcę się wdawać w zawiłe dyskusje na ten temat. Uważam, że jego potoczny sens jest w miarę niekontrolersyjny i przez słowo „racjonalność” możemy rozumieć postawę polegającą na unikaniu arbitralności oraz kierowaniu się racjami, które każda rozsądna istota jest w stanie uznać za wystarczające, aby uzasadnić nasze wybory, działania lub przekonania.

³ „Uzasadnienie” to kolejny termin, który może prowokować do dyskusji. Niektórzy autorzy uznają, że nie istnieje jedno pojęcie związane z tym terminem (zob. przykładowo W.P. Alston, *Epistemiczne dezyderaty*, tłum. R. Koszkało, „Filo-Sofija” 2014, t. 27, s. 87–110). Zakładam jednak, że przynajmniej wstępnie możemy uznać uzasadnienie za satysfakcjonujące z racjonalnego punktu widzenia wskazanie racji, ze względu na które osoba rozumna będzie skłonna uznać dany sąd za prawdziwy lub wysoce prawdopodobny.

uzasadnienia naszych przekonań, okreśłany mianem argumentu z regresu⁴. Argument ów posiada także wersję zawężoną do wiedzy moralnej. Walter Sinnott-Armstrong, współczesny reprezentant moralnego sceptycyzmu, formułuje go w następującej formie:

1. Aby osoba *S* posiadała uzasadnienie dla swojego przekonania moralnego, że *p*, musi być w stanie wnosić o *p* z jakiegoś innego podzielanego przez nią przekonania.
2. Takie wnoszenie (inferencja) musi odbywać się alternatywnie z przesłanek, pośród których: a) żadna nie jest przesłanką normatywną lub b) przynajmniej niektóre są normatywne, ale żadna nie jest przesłanką moralną albo c) przynajmniej niektóre są przesłankami moralnymi.
3. Nie istnieje taka osoba *S*, która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne, że *p*, na mocy wnioskowania (inferencji) z nienormatywnych przesłanek.
4. Nie istnieje taka osoba *S*, która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne, że *p*, na mocy wnioskowania (inferencji) z przesłanek normatywnych niebędących przesłankami moralnymi.
5. Nie istnieje taka osoba *S*, która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne, że *p*, na mocy wnioskowania (inferencji) z przesłanek moralnych, jeśli *S* nie posiada uzasadnienia dla przekonania o prawdziwości takiej przesłanki moralnej.
6. Nie istnieje taka osoba *S*, która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne, że *p*, na mocy wnioskowania (inferencji) z przesłanek moralnych, jeśli *S* nie posiada uzasadnienia na mocy sekwencji wnioskowań, która przebiega w nieskończoność lub obejmuje *p* jako istotną przesłankę.
7. Nie istnieje taka osoba *S*, która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne, że *p*, na mocy sekwencji wnioskowań, która obejmuje *p* jako istotną przesłankę.

⁴ Autorstwo tego argumentu przypisuje się sceptykowi Agrypie; przytacza go Sekstus Empiryk w *Zarysach pirrońskich* (zob. S. Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, ks. I, rozdz. 15). Jest on szeroko dyskusowany także współcześnie (por. przykładowo R.M. Chisholm, *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Lublin 1994).

♦ WSTĘP ♦

8. Nie istnieje taka osoba S , która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne, że p , na mocy sekwencji wnioskowań przebiegającej w nieskończoność.
9. Zatem nie istnieje taka osoba S , która by w uzasadniony sposób podzielała jakiegokolwiek przekonanie moralne⁵.

Argument ten wydaje się formalnie poprawny, zatem ewentualna próba jego obalenia mogłaby polegać jedynie na odrzuceniu którejś z jego przesłanek. Zaczniemy od ostatniej, czyli przesłanki ósmej. Wniosek sceptyka moralnego można by uznać za fałszywy (lub przynajmniej przedwczesny), gdyby udało się pokazać, że istnieje możliwość uzasadniania przekonań moralnych na mocy nieskończonego ciągu wnioskowań. Niemniej taka możliwość brzmi absurdalnie – nie wydaje się, aby ktoś w przekonujący sposób mógł dowieść jej prawdziwości⁶. Uznawanie uzasadnienia danego przekonania na podstawie założenia nieskończonego ciągu uzasadnień przypomina nieco anegdotyczne umotywowanie twierdzenia, że Ziemia nie spada, ponieważ podtrzymuje ją żółw, który sam nie spada, ponieważ jego z kolei podtrzymuje następny żółw, a tamtego jeszcze inny, i „tak do samego końca”. Uznajmy zatem, że strategia obalenia argumentu sceptyka moralnego polegająca na podważeniu przesłanki ósmej nie jest obiecująca.

Przesłanka siódma opiera się na odrzuceniu możliwości uzasadniania przez kolistość. Jeśli na przykład Jan twierdzi, że q , ponieważ tak sądzi jego przyjaciel Michał, Michał zaś uznaje q , gdyż tak uważa Jan, to w sposób oczywisty trudno mówić tutaj o uzasadnieniu dla ich przekonania, że q . Niemniej przesłankę siódmą można by próbować odrzucić na podstawie twierdzenia, że nie każda „sekwencja wnioskowań, która obejmuje p (uzasadniane przekonanie) jako istotną przesłankę” popada w kolistość. Tak czynią zwolennicy koherentyzmu⁷. Uznają oni, że wystar-

⁵ Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, New York 2006, s. 74–77.

⁶ Niemniej istnieją próby dokonania tego zadania. Por. przykładowo D. Sanford, *Infinite Regress Arguments* [w:] *Principles of Philosophical Reasoning*, ed. J.H. Fetzer, Totowa 1984.

⁷ Współcześnie wielu autorów przyjmuje tę właśnie strategię uzasadniania przekonań moralnych. Por. przykładowo G. Sayre-McCord, *Coherentist Epistemology and Moral Theory* [w:] *Moral Knowledge? New Readings in Moral*

czającym warunkiem uzasadnienia przekonań moralnych jest ich wzajemne wspieranie się w ramach ich koherentnego systemu. Tego rodzaju wzajemne wsparcie nie stanowi zamkniętego koła, jeśli nie przybiera linearnej formy uzasadniania, ale polega na wzajemnym wielokierunkowym potwierdzaniu się przekonań. Tak pojęta sieć przekonań może zostać metaforycznie porównana do tratwy, która posiada wystarczającą wyporność nie dzięki pojedynczym belkom (analogicznym do pojedynczych przekonań), ale dzięki całej zwartej konstrukcji składającej się z tych belek.

Być może jest to strategia obiecująca, niemniej i ona wydaje się niepozbawiona pewnych słabości. Jak zauważa Laurence Bonjour, uzasadnienie musi być pojmowane jako naprowadzające na prawdę (ang. *truth-conducting*) – czyli jeśli uznajemy dane przekonanie za uzasadnione, to zarazem stwierdzamy, że sąd, który to przekonanie wyraża, jest prawdziwy lub wystarczająco prawdopodobny, aby go uważać za prawdziwy⁸. Tymczasem pojęcie koherencji nie jest w konieczny sposób powiązane z prawdziwością. Fakt wewnętrznej koherencji danego systemu przekonań nie pociąga za sobą wniosku, że przekonania te są prawdziwe. Możliwe jest takie skonstruowanie systemu przekonań zawierającego fałszywe przekonania, że będzie on spełniał wymóg koherencji. Owszem, koherencja ma pewną moc wzmacniania uzasadnienia przekonań, o czym będzie mowa później⁹, jednak funkcję tę może ona spełniać dopiero wówczas, gdy w danym koherentnym systemie przekonań istnieją jakieś przekonania czerpiące swoją wartość epistemiczną z innych niż koherencja źródeł¹⁰. Powracając do metafory tratwy – tratwa potrafi się utrzymywać na powierzchni i zyskuje większą zdolność utrzymania na sobie innych obiektów (bez zatonięcia) nie tylko dzięki temu, że jest zwartym zbiorem belek, lecz także dlatego, iż te belki, każda z osobna, posiadają już jakąś minimalną zdolność utrzymywania się na wodzie. Podobnie

Epistemology, eds. W. Sinnott-Armstrong, W. Timmons, New York 1996, s. 137–189; D. Brink, *Moral Realism and Foundations of Ethics*, New York 1986; L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, dz. cyt.

⁸ Por. L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, dz. cyt., s. 109.

⁹ Zob. rozdz. 7.

¹⁰ Zob. rozdz. 6.

♦ WSTĘP ♦

koherencja ma moc wzmacniania uzasadnienia naszych przekonań, jeśli przynajmniej niektóre z nich posiadają samodzielnie choćby minimalną wartość poznawczą.

Pozostaje nam jeszcze do przeanalizowania grupa możliwości wykluczonych w argumencie sceptyka w pięciu pierwszych przesłankach – mianowicie taka, że łańcuch uzasadniania jest skończony, zaś jego pierwsze ogniwo, punkt wyjścia stanowi przekonanie (lub przekonania) umotywowane nie na podstawie innych przekonań, ale na podstawie zrozumienia sądu (lub sądów), który jest (lub są) przedmiotem tego przekonania (lub przekonań), bądź też pewnego rodzaju źródłowego doświadczenia, na bazie którego formułujemy dane przekonanie moralne. Tego rodzaju przekonania nazwijmy tutaj przekonaniem bazowym. W pierwszym przypadku racją uzasadniającą przyjęcie przekonania bazowego jest samooczywistość przyjmowanego sądu, w drugim zaś rację tę stanowiłby akt spostrzeżenia pewnych faktów lub własności, o których orzeka przyjmowany sąd.

Sinnott-Armstrong odróżnia w swoim argumencie trzy możliwości bazowych przekonań, każdą odrzucając. Wymienia je w przesłance drugiej. Są to kolejno sytuacje, w których przekonania bazowe to: a) przekonania nienormatywne; b) przekonania normatywne pozamoralne; c) przekonania moralne. Wszystkie te możliwości odrzuca w świetle przesłanki pierwszej, niemniej próbuje także formułować dodatkowe argumenty za ich odrzuceniem w przesłankach trzy–pięć. Niemożliwość wnioskowania z pozanormatywnych przesłanek autor zdaje się przyjmować jako oczywistą¹¹. Chociaż istnieją próby podważania zasady głoszącej brak logicznego przejścia od *jest* do *powinien*, wydają się one mało przekonujące, zatem pozostaje nam zgodzić się z przesłanką trzecią sceptycznego argumentu. Bardziej kontrowersyjne wydaje się odrzucenie możliwości b), tj. możliwości przechodzenia od pozamoralnych przesłanek normatywnych do wniosków o charakterze moralnym. Jako przykład takiego przejścia Sin-

¹¹ Uznawanie takiego przejścia w literaturze filozoficznej określane jest mianem błędu naturalistycznego. Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 259–260. Także G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 38.

nott-Armstrong podaje stanowisko kontraktariańskie, zgodnie z którym zawierające ugodę strony w punkcie wyjścia kierują się wymogami racjonalności. Te wymogi stanowią rację przyjęcia pewnych zasad moralnych (norm lub standardów), w tym pewnych przekonań moralnych. Zdaniem tego autora trudno jednak pokazać, że wymogi racjonalności (o ile prowadzą do przyjęcia moralnych wniosków) same nie mają już charakteru wymogów moralnych. Zatem można argumentować, że możliwość b) okazuje się w zasadzie możliwością c) – ostatnią, jaka nam została w niniejszym wywodzie – tj. sytuacją, w której bazowe przekonania stanowią przekonania moralne.

Tę możliwość autor odrzuca w przesłance piątej swojego argumentu. Odrzuca ją właściwie jedynie na podstawie przesłanki pierwszej, nie podając dodatkowych racji za odrzuceniem możliwości istnienia bazowych przekonań moralnych¹². Przypo-

¹² Omawiając przesłankę piątą, Sinnott-Armstrong rozważa także możliwość jej odrzucenia z kontekstualistycznego punktu widzenia, jednak odparcie tej propozycji nie stanowi samo w sobie dodatkowego argumentu przeciwko tezie o istnieniu bazowych przekonań moralnych jako takich, a jedynie argument przeciwko pewnej wadliwej wersji tej tezy. Kontekstualiści (na przykład Mark Timmons) głoszą, że nawet jeśli przekonania moralne nie mogą stanowić przekonań bazowych (uzasadnionych), to niektóre z nich mogą być używane do uzasadniania innych przekonań moralnych w ramach danego kontekstu społecznego, na przykład jeśli w ramach danego społeczeństwa przekonania te są podzielane. Tak oto – *ad exemplum* – jeżeli wszyscy w ramach jakiejś kultury lub wspólnoty politycznej zgadzamy się, że niewolnictwo jest niemoralne, to przekonanie to możemy w ramach tej kultury lub wspólnoty wykorzystywać do uzasadniania innych przekonań, choćby głoszących, iż nie należy zmuszać ludzi do pracy wbrew ich woli, ponieważ stanowiłoby to formę zniewolenia (por. W Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, dz. cyt., s. 76). Kontekstualizm nie jest jednak stanowiskiem przekonującym, co słusznie zauważa Sinnott-Armstrong. Fakt, że wszyscy w danej grupie podzielają dane przekonanie, nie wystarcza do tego, aby uznać je za uzasadnione. Łatwo sobie wyobrazić (co oczywiście nie było prawdą), że na przykład w Trzeciej Rzeszy wszyscy podzielali przekonanie, zgodnie z którym zabijanie Żydów tylko dlatego, że są Żydami, jest moralnie dopuszczalne, a nawet powinno. W świetle kontekstualizmu wynikające z powyższego przekonania należałoby uznać za uzasadnione. Oczywiście do takiego wniosku Sinnott-Armstrong jako konsekwentny sceptyk moralny dojść nie może – skoro bowiem nie istnieją uzasadnione przekonania, to jakim sposobem moglibyśmy twierdzić, że takie przekonanie jest jawnie fałszywe?

♦ WSTĘP ♦

mnijmy: zgodnie z punktem pierwszym, „[a]by osoba *S* posiadała uzasadnienie dla swojego przekonania moralnego, że *p*, musi ona być w stanie wnosić o *p* z jakiegoś innego podzielanego przez nią przekonania”. Przesłankę tę można jednak odrzucić, odwołując się do moralnych intuicji, przez które możemy rozumieć kilka rzeczy: a) bazowe przekonania moralne, uzasadnione nie na mocy inferencji (wnoszenia z innych przesłanek), ale na mocy samooczywistości stanowiących ich przedmiot sądów bądź moralnego doświadczenia, które z kolei można rozumieć jako akt intelektualnego wglądu, uchwycenia prawdziwości samooczywistych sądów moralnych lub akt moralnego doświadczenia o charakterze percepcyjnym; b) samooczywiste sądy lub zasady będące przedmiotem bazowych przekonań; c) sam akt wglądu intelektualnego; d) akt postrzeżenia własności moralnych czy e) władzę poznawczą, dzięki której akty wglądu lub postrzeżenia moralnego są możliwe.

W każdym z tych przypadków intuicje moralne można scharakteryzować jako poznawczy punkt wyjścia. Czy będziemy mówili o akcie poznania, mechanizmie poznawczym, przekonaniach, sądach, zasadach – mowa będzie o początku procesu poznawania, który umożliwi dalsze etapy refleksji, wnioskowania, stawiania krytycznych pytań, argumentacji itd. Jedną z cech charakterystycznych dla intuicyjnego poznania jest jego nieinferencyjność, czyli to, że nie jest ono wynikiem wnioskowania z innych prawdziwych sądów bądź przekonań, ale raczej warunkiem koniecznym, abyśmy byli w stanie takie sądy ujmować i formułować swoje przekonania. W przypadku intuicji moralnych to, co je odróżnia, to ich przedmiot: dobro lub zło moralne, normy, powinności, zasady lub wartości moralne. Jeśli istnieją moralne intuicje i posiadają one zdolność nieinferencyjnego uzasadniania, które nie wymaga odwoływania się do dalszych przesłanek, wówczas będzie można odrzucić stanowisko moralnego sceptycyzmu.

Właśnie pojęcie intuicji moralnych będzie głównym przedmiotem analiz w niniejszej monografii. Jej celem będzie próba odpowiedzi na pytanie, czym są moralne intuicje oraz czy posiadają one zdolność uzasadniania naszych przekonań moralnych. Doniosłość tego pytania wydaje się oczywista. Jeśli intuicje moralne nie są w stanie uzasadniać naszych przekonań moralnych, wówczas –

przy założeniu, że alternatywne strategie odrzucania sceptycyzmu zawodzą – sceptycyzm moralny może okazać się jedynym słusznym rozwiązaniem (jeśli w ogóle o rozwiązaniu w takim przypadku można mówić) problemu nieskończonego regresu w uzasadnianiu przekonań moralnych. Wracając do eksperymentu myślowego zaproponowanego na samym początku, musielibyśmy przyznać przed oczekującym odpowiedzi dzieckiem, że nie wiemy, jaka jest właściwa odpowiedź na jego pytanie. Czy nie miałyby to jednak dla nas negatywnych konsekwencji – wystarczająco negatywnych, aby motywować nas do poszukiwań takiego uzasadnienia? Czy nie doprowadziłyby to do utraty wiary w prawdy moralne, nie podważyły naszej motywacji do życia w zgodzie z wymogami zasad moralnych?

Sceptyk odpowiedziałby, że sceptycyzm to jeszcze nie relatywizm ani nihilizm etyczny. Jak pisze Sinnott-Armstrong, moralny sceptyk nie musi tracić motywacji do moralnego zachowania, nie musi być moralnym nihilistą. Może on posiadać przekonania moralne o równie silnym stopniu asercji co niesceptyk, może być nawet przekonany o prawdziwości sądów moralnych, a także o istnieniu uniwersalnych prawd moralnych i obiektywnych faktów moralnych. Jedyne, czego nie dzieli ze swoimi antysceptycznymi oponentami, to wiara w satysfakcjonujące epistemiczne uzasadnienie tych przekonań¹³.

Pewnym jeszcze bardziej radykalnym niż sceptycyzm rozwiązaniem mogłoby być na przykład przyjęcie fikcjonalizmu moralnego, zgodnie z którym można nie tylko odrzucić możliwość uzasadnienia naszych moralnych przekonań, ale wręcz zanegować tezę, że istnieją lub mogą istnieć jakiegokolwiek prawdziwe przekonania moralne, moralne fakty czy obiektywne prawdy moralne. Zgodnie z tym stanowiskiem moralne fakty bądź własności nie istnieją, jednak sieć naszych realistycznych przekonań na ich temat jest użyteczną fikcją. Uznanie, że mamy do czynienia z fikcją, nie musi wcale nam przeszkadzać w zachowywaniu się i przeżywaniu świata tak, jakby te moralne fikcje były czymś prawdziwym. Zdaniem fikcjonalisty nie musimy być autentycznie przekonani

¹³ Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, dz. cyt., s. 8.

♦ WSTĘP ♦

o tym, że niewolnictwo jest czymś złym moralnie, aby uniknąć negatywnych konsekwencji odrzucenia realizmu etycznego. Wystarczy, że na poziomie przeżywania i motywacji zachowujemy się tak, jakby istniały prawdy etyczne, jakby naprawdę niewolnictwo było czymś złym. Tego rodzaju postawa wcale nie musi być wewnętrznie sprzeczna.

Aby sobie to uświadomić, wystarczy wspomnieć jakąkolwiek fikcyjną postać z powieści, postać, którą obdarzaliśmy w trakcie lektury szczerym uczuciem sympatii, zaś po jej równie fikcyjnej śmierci roniliśmy autentyczne łzy i odczuwaliśmy smutek. Z faktu, że było nam żal, iż na przykład szlachetny Ned Stark z powieści George'a R.R. Martina *Gra o tron* zginął niesprawiedliwie skazany na śmierć, nie wynika, że uznajemy go za postać realnie istniejącą. Podobnie może być w przypadku moralnych ideałów i wartości. Możemy je darzyć autentycznymi uczuciami, być do nich przywiązani i zmotywowani do dochowania im wierności mimo tego, że jednocześnie zdajemy sobie sprawę, iż tak naprawdę są one fikcją, wytworem naszej wyobraźni, kultury czy innych czynników¹⁴.

Nie jest moim zamiarem dyskutować tutaj z fikcjonalizmem ani też z zaprezentowaną wyżej pokrótce argumentacją na rzecz tezy, że uznanie naszej niewiedzy co do faktów moralnych lub nawet odrzucenie ich istnienia wcale nie pozbawi nas motywacji do pozytywnie moralnych postaw i zachowań. Być może tego rodzaju postawy są możliwe. Uważam jednak, że w stosunku do etycznego realizmu i przekonania, iż jesteśmy w stanie posiadać wiedzę moralną lub przynajmniej uzasadnione przekonania moralne, sceptycyzm oraz fikcjonalizm oznaczają pewien regres bądź porażkę. Z kilku powodów.

¹⁴ Stanowisko fikcjonalizmu znajduje obecnie wielu zwolenników. Jako interesujące przykłady jego obrony warto wymienić Richarda Joyce'a (zob. tenże, *The Myth of Morality*, Cambridge 2001), Daniela Nolana, Grega Restalla i Caroline West (zob. tychże, *Moral Fictionalism Versus the Rest*, „Australasian Journal of Philosophy” 2005, vol. 83, s. 307–330). Interesujące wprowadzenie w tematykę fikcjonalizmu stanowi praca zbiorowa pod redakcją M.E. Kalderona, *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford 2005.

Po pierwsze, jak już wspomniałem, jest czymś naturalnym dążyć do uzasadnienia swoich przekonań. To element ideału człowieka racjonalnego, aby swoje przekonania uzasadniać. Stąd jeśli istnieje taka możliwość, również w dziedzinie przekonań moralnych, warto jest tę możliwość wykorzystać. Jeżeli istnieją racje, aby uważać, że sceptyk błędnie przyjął, iż uzasadnianie przekonań moralnych zawsze może mieć tylko charakter inferencyjny, racje te należy przeanalizować i zważyć. Jeśli okażą się one wystarczająco przekonujące, aby sceptycyzm odrzucić lub przynajmniej podać w wątpliwość jego tezy, człowiek racjonalny będzie zobowiązany takie racje uznać i na ich bazie przyjąć przekonanie o możliwości epistemicznego uzasadnienia przekonań moralnych. Już sam ten fakt stanowi wystarczający argument za przeanalizowaniem kwestii moralnych intuicji.

Istnieją także argumenty praktyczne na rzecz podjęcia problematyki nieinferencyjnego uzasadnienia przekonań moralnych. Faktem stanowiącym wyzwanie dla współczesnych społeczeństw jest moralna niezgoda. Owszem, w wielu aspektach fakt niezgody moralnej nie musi stanowić problemu, dla niektórych może nawet być świadectwem cennego pluralizmu poglądów i praktyk moralnych, które często są papierkiem lakmusowym zdrowych społeczeństw, szanujących wolność i moralną autonomię swoich członków. Nie wszystkie jednak kwestie moralne są tego rodzaju, że różnorodność poglądów na ich temat jest czymś pozytywnym. Należą do nich przynajmniej kwestie sprawiedliwości społecznej oraz szerzej – wszystko to, co można objąć mianem etyki społecznej. W kwestiach takich jak: sprawiedliwe podatki, aborcja, eutanazja, eksperymenty na ludziach, obowiązek szacunku dla zwierząt itd. osiągnięcie trwałego konsensusu jest kwestią żywotną dla pokojowej koegzystencji osób w ramach jednego dobrze urządanego społeczeństwa. Najbardziej owocna i zarazem licująca z naszym dążeniem do racjonalności jest metoda wypracowania konsensusu za pomocą przekonywania na podstawie racjonalnych argumentów. Jeśli istnieją fakty moralne i możemy dążyć do ich poznania w sposób racjonalny oraz na drodze dyskursu, byłoby uchybieniem wobec zasad racjonalności, gdybyśmy z takich dążeń przedwcześnie zrezygnowali w obliczu nieprzetestowanej argumentacji sceptyka.

♦ WSTĘP ♦

Ponadto nie mamy zadowalających alternatyw dla dyskusji zakładającej zdolność racjonalnego uzasadniania i argumentacji moralnej. Wydaje się, że poza racjonalnym dyskursem pozostałyby tylko trzy możliwości. Przez manipulację, przez wymuszanie za pomocą szantażu lub zastraszanie oraz przez targowanie się. Pierwsze dwie należy z góry odrzucić jako niesprawiedliwe i nieliczące z ideałami demokracji oraz szacunku dla wolności i racjonalności osób. Być może warta rozważenia byłaby opcja ustalania wspólnych wartości i zasad na podstawie targowania się. Zakładam jednak, że ani sceptyk wierzący w obiektywne prawdy moralne, ani fikcjonalista nie byłiby w stanie negocjować na przykład dopuszczalności niewolnictwa, traktowałiby je jako nienegocjowalne. Jeśli byłoby inaczej, należałoby ich postawę traktować jako odejście od centralnych dla naszych¹⁵ praktyk założeń etycznych.

Motywacja do tego, aby przeanalizować możliwość uzasadnienia moralnych przekonań przez odwołanie do moralnych intuicji, opiera się więc na dwóch racjach. Pierwsza jest taka, że jest to wymóg racjonalności. Osoba racjonalna w miarę możliwości powinna dążyć do uzasadniania swoich przekonań, w tym przekonań moralnych. Jeśli istnieje przynajmniej domniemanie możliwości uzasadnienia przekonań moralnych w oparciu o intuicje moralne, możliwość ta powinna stać się przedmiotem naszych dociekań. Druga racja ma charakter praktyczny – możliwość epistemicznego uzasadnienia przekonań moralnych stanowi ważny element wzajemnego przekonywania się i jest najlepszym sposobem oddziaływania na innych przy jednoczesnym poszanowaniu dla ich racjonalności oraz wolności.

W niniejszej rozprawie zaprezentuję kilka nowych koncepcji intuicji moralnych, dokonam ich oceny i postaram się pokazać, jak dalece w świetle tych ujęć można bronić tezy, że moralne intuicje mają zdolność uzasadniania przekonań moralnych. Ponieważ

¹⁵ Przez „nasze” mam na myśli wartości społeczeństw uznających za nadrzędne wolność i równość osób, ich prawo do życia, do tego, aby nie być traktowanym czysto instrumentalnie. Uznają je jednocześnie za wartości uniwersalne, których poszanowania mamy prawo domagać się od każdej w miarę rozwiniętej intelektualnie i emocjonalnie osoby.

idea intuicji moralnych nie jest w filozofii czymś nowym, pierwszy rozdział poświęcę prezentacji intuicjonistycznych poglądów autorów, których można uznać za prekursorów współczesnego tzw. nowego intuicjonizmu. Prezentacja ta będzie obejmowała analizę pism tzw. brytyjskich moralistów XVII i XVIII wieku (takich jak Anthony Ashley Cooper, Francis Hutcheson, Ralph Cudworth, Samuel Clarke, John Balguy, Richard Price czy Joseph Butler), jak i tzw. klasycznych intuicjonistów z XIX i XX wieku (Henry Sidgwick, George Moore, Harold Arthur Prichard, Charlie Dunbar Broad, William David Ross). Rozdział ten zamknę krótką prezentacją zarzutów, jakie doprowadziły do odrzucenia myśli intuicjonistycznej w drugiej połowie XX wieku.

Kolejne rozdziały, do piątego włącznie, zostaną poświęcone krytycznej prezentacji czterech odmiennych prób powrotu do tradycji intuicjonizmu etycznego, które w zamierzeniu ich autorów mają pokonywać tradycyjne zarzuty oraz stanowić przekonującą obronę tezy o możliwości wiedzy moralnej. W rozdziale drugim przedstawię stanowisko racjonalistyczne, reprezentowane przez Roberta Audięgo, zgodnie z którym intuicje moralne to przede wszystkim samooczywiste sądy moralne ujmowane jako takie na podstawie aktów zrozumienia tych sądów. Stanowi ono zmodyfikowaną wersję koncepcji Rossa, charakteryzując się większym od niej umiarkowaniem oraz otwartością na pewną wersję metody refleksyjnej równowagi, polegającej na poszukiwaniu najogólniejszych zasad, które pozwalałyby rozstrzygać konflikty między zasadami *prima facie* średniego zasięgu.

W rozdziale trzecim krytycznie zaprezentuję kolejną wersję racjonalistycznego intuicjonizmu etycznego, proponowaną przez Michaela Huemera, wedle której intuicje moralne mają charakter pierwotnych jawień (ang. *seemings*) intelektualnych. Zdaniem Huemera, odwołującego się do zasady fenomenalnego konserwatyzmu, jawienia tego rodzaju w obliczu braku wystarczających racji wątplenia mają moc uzasadniania *prima facie* naszych przekonań moralnych. W rozdziale czwartym przedstawię propozycje rozumienia intuicji moralnych jako aktów percepcyjnych, zaś w piątym koncepcje ujmujące intuicje moralne w kategoriach moralnych emocji lub na emocjach oparte. Postaram się odpowiednio

♦ WSTĘP ♦

pokazać, jak te propozycje radzą sobie z klasyczną krytyką intuicji moralnych. Ponieważ jednak każda spotyka się także z nowymi zarzutami, również one będą przedmiotem analiz w wymienionych powyżej rozdziałach. Część obiekcji wobec tych propozycji jest do odparcia, część zaś wymusza na zwolennikach intuicjonizmu pewne ustępstwa.

Rozdział szósty będzie stanowił próbę zaprezentowania propozycji integralnej koncepcji intuicyjnego poznania moralnego. Będę chciał pokazać, że wszystkie cztery analizowane w poprzednich rozdziałach koncepcje mają pewne walory i stanowią swoje moduły, które w połączeniu mogą dawać satysfakcjonującą koncepcję nieinferencyjnego poznania moralnego, ta z kolei może stanowić przekonującą alternatywę dla moralnego sceptycyzmu. Chociaż można traktować te ujęcia intuicji moralnych jako konkurencyjne, spierając się o to, które z nich wskazuje na właściwe nieinferencyjne źródło poznania moralnego i przez to zasługuje na miano intuicji, są one tutaj traktowane jako komplementarne wyjaśnienia kilku źródeł tego samego procesu poznania czy też, nawiązując do metafory rzeki, jako uzupełniające się mapy, na których zlokalizowano różne źródła rzeki zwanej poznaniem moralnym.

Teza, której prawdziwości będę chciał w tej pracy bronić, brzmi: intuicje moralne posiadają pozytywną wartość poznawczą i stanowią wiarygodny punkt wyjścia zarówno w naszym poznaniu moralnym, jak i w procesie debaty oraz wzajemnego przekonywania się obywateli pluralistycznego społeczeństwa. Nie znaczy to, że intuicje moralne są nieomyślne i odwołanie do nich kończy proces poznania moralnego albo rozstrzyga moralną debatę. Pomimo posiadania pozytywnej wartości epistemicznej intuicje moralne są często zawodne, zatem mogą domagać się korekty i doskonalenia, które – przynajmniej w pewnym stopniu – są w stanie zapewnić odpowiednią metodą oraz cnoty podmiotu poznającego.

Przekonująca koncepcja moralnych intuicji domaga się więc pewnego uzupełnienia. Takie uzupełnienie stanowi metoda refleksyjnej równowagi oraz idea cnót intelektualnych. Stąd rozdział siódmy pracy poświęcam krytycznej prezentacji i obronie tej metody, a także skrótowej prezentacji idei cnót intelektualnych. Metoda

refleksyjnej równowagi kojarzona jest najczęściej z koherentyzmem. Pokażę jednak, że możliwa jest też jej realistyczna interpretacja, w ramach której uznaje się możliwość poznawania realnie istniejących prawd moralnych. Metoda ta, podobnie jak same intuicje moralne, była przedmiotem poważnych krytyk. Dlatego rozdział siódmy będzie zawierał również prezentację zarzutów wobec tej metody i próbę ich odparcia. Będę chciał ponadto pokazać, że sama metoda nie gwarantuje jeszcze w stopniu wystarczającym tego, iż nasze przekonania moralne będą miały charakter epistemicznie uzasadniony oraz że metoda taka domaga się odpowiedniego podmiotu poznającego – takiego, który posiada właściwe kompetencje poznawcze. Wydaje się, że najbardziej odpowiednią kategorią opisującą pożądaną tu kompetencję jest idea cnót intelektualnych lub epistemicznych, proponowana przez takich autorów jak Linda Trinkaus Zagzebski czy Robert Roberts.

Integralna koncepcja intuicyjnego poznania moralnego obejmująca wiele ujęć intuicji moralnych, ideę refleksyjnej równowagi, jak i cnót intelektualnych nie jest zwykłym eklektycznym zsumowaniem kilku dostępnych na rynku idei propozycji; polega ona na wyłowieniu i zharmonizowaniu wartościowych elementów dotychczasowych propozycji, które pozwalają na bardziej przekonujące pokazanie, że nasze intuicje moralne w połączeniu z metodą refleksyjnej równowagi oraz pracą nad rozwijaniem cnót intelektualnych zasługują na miano wiarygodnej podstawy poznania moralnego. Nie oznacza to, że stosowanie metody refleksyjnej równowagi i rozwijanie cnót intelektualnych ostatecznie gwarantują prawdziwość przekonań moralnych. Podnoszą one jednak na tyle ich status epistemiczny, że przynajmniej w niektórych przypadkach pozwalają uważać takie przekonania za uzasadnione.

Rozdział 1

HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO I WYSUWANE WOBEC NIEGO KRYTYKI

Idea intuicyjnego poznawania prawd moralnych, jak już wspomniałem we wstępie, nie jest czymś nowym. Współcześni jej obrońcy czerpią inspirację z pism swoich poprzedników, dlatego też dla lepszego zrozumienia tez i argumentów analizowanych w niniejszej monografii proponuję krótką historyczną prezentację.

Zacznę od krótkiego nawiązania do myśli Platona i św. Tomasa, aby następnie już bardziej wnikliwie kolejno przeanalizować poglądy brytyjskich intuicjonistów z XVII i XVIII wieku oraz tzw. klasycznych intuicjonistów moralnych z XIX i XX wieku, takich jak Henry Sidgwick, George Edward Moore, Harold Arthur Prichard, Charlie Dunbar Broad czy William David Ross.

Prezentacja ta zasadniczo nie będzie miała charakteru dyskusji z analizowanymi poglądami, moim celem nie będzie też ich ocena. Ograniczę się do przedstawienia tych poglądów, analizy racji i argumentów, za pomocą których autorzy wymienieni powyżej wspierali swoje tezy, oraz prezentacji wybranych wątków dyskusji, jakie prowadzili między sobą. Zakładam, że analiza tego rodzaju pozwoli bardziej wnikliwie śledzić współczesne argumenty, zarówno te mające na celu wsparcie tezy o pozytywnej wartości epistemicznej intuicji moralnych, jak i te wysuwane przeciwko ideom intuicjonizmu etycznego, które będą przedmiotem analiz w dalszych rozdziałach. Niniejszy rozdział zakończę krótką prezentacją zarzutów, jakie wysunięto przeciwko klasycznemu

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

intuicjonizmowi, a które doprowadziły do tego, że tak żywy nurt w etyce stracił w połowie XX wieku znaczenie i wydawał się na zawsze odejść do lamusa historii.

Inspiracji dla intuicjonizmu moralnego można doszukiwać się niemal u samych początków filozoficznego namysłu. Znajdujemy ją na przykład u Platona, w jego koncepcji poznania, obejmującej także poznanie moralne. Jego zdaniem cała nasza wiedza bierze swój początek z tego, że posiadamy niejako aprioryczną znajomość idei (pojęć ogólnych), w tym idei tego, co dobre czy sprawiedliwie¹. Chociaż mowa tu o anamnezie, czyli przypomnieniu raczej niż aktualnym wglądzie stanowiącym moment nieinferencyjnego ujęcia danej prawdy, to można powtórzyć za Giovannim Realem, że teoria anamnezy zakłada jednak jakiś pierwotny ogląd idei, który już ma charakter nieinferencyjnego źródła wiedzy².

W bardziej wyraźnej formie ideę intuicyjnego poznania moralnego możemy znaleźć u Tomasza z Akwinu. Przyjmował on, że tak samo jak pierwsze zasady poznania teoretycznego, również pierwsze zasady rozumu praktycznego („dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać”) są samooczywiste (*per se nota*) i podstawowe, tj. niedemonstrowalne za pomocą dowodu, ale bezpośrednio ujmowalne przez rozum³.

1.1. Moralisci brytyjscy XVII i XVIII wieku

Chociaż poglądów intuicjonistycznych można dopatrywać się już w starożytności i średniowieczu, pełny wyraz idei nieinferencyjnego poznania moralnego nadali dopiero moralisci brytyjscy w XVII i XVIII wieku. Pośród nich należy wymienić takie nazwiska jak: Anthony Ashley Cooper (1671–1713), Francis Hutcheson (1694–1746), Ralph Cudworth (1617–1688), Samuel Clarke (1675–1729),

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 193–197.

² Por. tamże, s. 196.

³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, cz. 1–2, zag. 94, art. 2.

John Balguy (1686–1748), Richard Price (1723–1791) czy Joseph Butler (1692–1752)⁴. Poglądy wyżej wymienionych autorów na temat intuicyjnego poznania można podzielić na trzy grupy: a) zwolenników teorii zmysłu moralnego; b) zwolenników ujmowania intuicji moralnych jako aktów rozumu oraz c) zwolenników łączących poglądy obu wyżej wymienionych grup⁵.

Pośród adwokatów idei zmysłu moralnego wyróżnić można przede wszystkim Anthony'ego A. Coopera (znanego w historii filozofii także jako lord Shaftesbury) oraz Francisca Hutchesona. Zdaniem tego pierwszego tak jak dzięki zmysłom wzroku czy dotyku rejestrujemy kolory i kształty, tak też dzięki zmysłowi moralnemu postrzegamy dobro lub zło działań. Postrzeganie to odbywa się za pośrednictwem emocji. Jak pisze, „umysł [...] odczuwa to, co łagodne bądź szorstkie, miłe lub przykre, w afektach”⁶. Można mieć wątpliwości, czy lord Shaftesbury rzeczywiście miał na myśli zmysł moralny, czy mówił jedynie o pewnym, analogicznym do estetycznego, poczuciu smaku, sam też wiele o samym zmysle moralnym nie napisał. Stanowił natomiast inspirację dla Francisca Hutchesona, który pełniej rozwinął ideę zmysłu moralnego⁷.

Zdaniem Hutchesona przez zmysł należy rozumieć „wszelką determinację naszych umysłów w przyjmowaniu idei w sposób niezależny od naszej woli”⁸ – zatem zmysł to pewien mechanizm dostar-

⁴ Por. R. Audi, *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton 2005, s. 5; W.D. Hudson, *Ethical Intuitionism*, New York 1967. Doskonałym źródłem zawierającym poglądy rzeczonych autorów jest antologia ich tekstów wydana przez D.D. Raphaela (zob. *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1–2, ed. D.D. Raphael, Oxford 1969).

⁵ Podziału tego dokonuję za W.D. Hudsonem (zob. wstęp do tegoż, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt.).

⁶ Lord Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* [1699] [w:] *British Moralists 1650–1800...*, t. 1, dz. cyt., s. 202.

⁷ Teksty Hutchesona poświęcone moralnemu zmysłowi to przede wszystkim *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, vol. 2: *Concerning Moral Good and Evil* [1725], *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* [1728], *Illustrations upon the Moral Sense* [1728] oraz współczesne wydanie, podobnie jak tekst Shaftesbury'ego pod redakcją D.D. Raphaela, *British Moralists 1650–1800...*, dz. cyt., t. 1, s. 259–321.

⁸ F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct...*, dz. cyt., t. 1, s. 301.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

czania naszym umysłem określonych treści, funkcjonujący w sposób, przynajmniej do pewnego stopnia, niezależny od naszej kontroli. Nie możemy aktem decyzji modyfikować pojawiających się w ten sposób w umyśle treści, chociaż możemy wpływać na to, co robią nasze zmysły, na przykład odwracając uwagę od źródła tych treści.

Chcąc wyjaśnić specyfikę zmysłu moralnego, Hutcheson prezentuje pewną klasyfikację zmysłów, wymieniając pięć ich rodzajów, z zastrzeżeniem, że może ich być więcej. Do pierwszej należą oczywiście zmysły zewnętrzne, takie jak wzrok, słuch itd.; do drugiej należy percepcja przyjemności płynącej z estetycznych walorów przedmiotów (na przykład harmonii czy doniosłości). Następne trzy klasy zmysłów współczesny czytelnik mógłby uznać za trzy odmiany percepcji moralnej, są to bowiem: zmysł publiczny, polegający na determinacji przyjemności czerpanej ze szczęścia innych osób (a także pewnego poczucia dyskomfortu z powodu ich nieszczęścia); zmysł moralny, przez który Hutcheson rozumie zdolność postrzegania cnoty lub wady (zarówno w sobie samym, jak i w innych) oraz zmysł honoru, dzięki któremu odczuwamy radość, gdy spotyka nas pochwała lub wdzięczność ze strony innych osób za dokonane przez nas czyny (albo wstyd, gdy nasze działania wywołują potępienie lub urazę)⁹.

Na tym lista zmysłów się nie kończy. Zdaniem autora *O naturze i działaniu pasji i afektów* potencjalnymi kandydatami są także zmysł przyzwoitości, zmysł godności, stosowności, zmysł nieprzyzwoitości, skąpstwa itd. Cechą wspólną wszystkich tych form postrzegania – dotyczących tego, co określilibyśmy mianem własności moralnych – jest to, że przyjmują one formę akceptujących lub odrzucających afektów bądź emocji, których przedmiotem są postawy i działania własne lub innych osób¹⁰.

Rozważając zarzuty ze strony zwolenników racjonalnego, tj. rozumowego poznania moralnego, Hutcheson zwracał uwagę, że chociaż krytyczna analiza działań moralnych jest w pewnym stopniu możliwa – na przykład możemy ocenić, w jakim stopniu pewne działanie przyczynia się do szczęścia innych, a jak dalece do

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Por. F. Hutcheson, *Illustrations upon the Moral Sense*, dz. cyt., t. I, s. 307.

nieszczęścia, czyli na ile dane działanie jest właściwym środkiem do jakiegoś celu, to sam rozum bez pomocy afektywnego zmysłu moralnego nie jest już w stanie identyfikować samych celów. Do tego potrzebna jest zdolność postrzegania zmysłowego¹¹.

Z kolei zdaniem tzw. racjonalistycznych intuicjonistów źródłem poznania moralnego nie może być zmysł moralny, ale jedynie rozum, a dokładniej akt rozumienia. Za pierwszego intuicjonistę tego typu można uznać Ralphi Cudwortha, teologa i znawcę języka hebrajskiego, przywódcę tzw. platoników z Cambridge. W wydanym wiele lat po jego śmierci *Traktacie o wiecznej i niezmiennej moralności* czytamy, że prawdy moralne są analogiczne do prawd matematyki i tak jak te drugie poznawalne rozumowo¹². Podobnie jak twierdzenia matematyczne, sądy (ang. *propositions*) moralne mają odniesienie do obiektywnej rzeczywistości relacji pomiędzy czynami ludzi a sytuacją, w której zachodzą (sytuacja obejmuje przede wszystkim osoby – zarówno te będące podmiotem, jak i te będące przedmiotem działania – oraz inne okoliczności działania). Relacje te mają charakter ogólny, odnoszący się do uniwersalnej, inteligibilnej natury rzeczy i osób. Ponieważ Cudworth żył i tworzył znacznie wcześniej niż Hutcheson, nie poddawał jego koncepcji zmysłu moralnego krytyce, twierdził jednak wyraźnie, że zmysły nie mogą być źródłem poznania moralnego. Jak pisał, zmysł jedynie pasywnie i bez zrozumienia przyjmuje informację, zaś poznanie wymaga zrozumienia, czyli działania rozumu. Poza tym przedmiotem działania zmysłów jest jedynie partykularna sytuacja, natomiast właściwym przedmiotem poznania moralnego są ogólne relacje i zasady.

W pełni rozwiniętą dyskusję ze stanowiskiem Hutchesona z perspektywy racjonalistycznej prowadził John Balguy¹³. Wysunął on

¹¹ Problem ten Hutcheson porusza na przykład w *Illustrations...*, dz. cyt., t. I, s. 307–315. Zmysł moralny według Hutchesona nie tylko spełnia funkcję poznawczą (choć o to, czy w ogóle taką właśnie funkcję spełnia, prowadzone są spory), ale także motywującą, w tym miejscu jednak pomijam kwestię motywacji, skupiając się jedynie na wątku epistemologicznym.

¹² *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* [1731], przedruk między innymi [w:] *British Moralists 1650–1800...*, dz. cyt., t. I, s. 104–135.

¹³ Dyskusję tę zawarł w pierwszej części swojego eseju *The Foundation of Moral Goodness* [1728], którego przedruk można znaleźć [w:] *British Moralists 1650–1800...*, dz. cyt., t. I, s. 387–403.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

trzy zarzuty przeciwko twierdzeniu, że źródłem poznania moralnego jest zmysł moralny. Po pierwsze, jego zdaniem arbitralne byłoby uznanie, że cnota (czyli w terminologii Balguya działania zgodne z zasadami moralnymi) całkowicie zależy od instynktów (zmysł moralny określany mianem naszych afektywnych reakcji ujmuje on jako element instynktownych reakcji). Zarzut drugi dotyczy twierdzenia zwolennika zmysłu moralnego, że ludzkie instynkty nie są arbitralne, ponieważ zostały nam wszczepione przez Boga, który zna dobro i zło moralne dzięki własnemu zmysłowi moralnemu.

Zdaniem Balguya także zarzut pierwszy można skierować przeciwko przypisywaniu zmysłu moralnego (lub czegoś podobnego) Bogu. Przekonywał, że znaczyłoby to, iż Bóg opiera swoje poznanie moralne na ślepych instynktach. Gdyby tak było, cnota (rozumiana jak powyżej) również nie byłaby możliwa, ponieważ aby stanowiła oznakę autentycznego działania moralnego, musiałaby zostać oparta na rozumieniu racji, dla których powinniśmy działać w taki czy inny sposób.

Zgodnie z trzecim zarzutem, jeśli podstawę naszego poznania moralnego stanowią afekty, które są też znane zwierzętom, należałoby przyjąć wniosek, że i one dysponują cnotą oraz potrafią działać zgodnie z zasadami moralnymi.

Najważniejszą część argumentacji na rzecz racjonalistycznego intuicjonizmu stanowi pokazanie, w jaki sposób możliwe jest rozumowe poznanie moralne. Racjonalistyczne ujęcie poznania moralnego, jak i jego przedmiotu, w sposób bardziej rozwinięty przedstawili kontynuatorzy tego nurtu – Samuel Clarke i Richard Price. Jak pisał ten pierwszy, niektóre zasady moralne są samoczywiste (ang. *self-evident*) i jako takie są intuicyjnie ujmowalne¹⁴. Dzięki temu możliwa jest demonstracja prawdziwości twierdzeń etycznych. Moralność zatem, podobnie jak matematyka, zasługuje według Clarke'a na miano nauki (ang. *science*). Intuicyjne ujęcie oznaczało dla niego akt zrozumienia, że takiego a takiego działania domaga się natura tego działania, jak i natura sytuacji, w której do niego dochodzi. Poszczególne elementy sytuacji

¹⁴ Zob. S. Clarke, *A Discourse on Natural Religion* [w:] *British Moralists 1650–1800...*, dz. cyt., t. 1, s. 190–236.

(w tym osoby) oraz samo działanie znajdują się względem siebie w relacji zgodności lub niezgodności, odpowiedniości lub nieodpowiedniości. Rozum, dzięki umiejętności dostrzegania natury (istoty) osób i elementów składających się na daną sytuację, jest w stanie dostrzec relację odpowiedniości lub nieodpowiedniości między działaniem a sytuacją oraz wydać sąd o moralnej słuszności lub niesłuszności tego działania.

Clarke podaje przykłady takich samooczywistych ogólnych prawd moralnych. Są to kolejno zasada szacunku dla Boga, zasada szacunku dla bliźnich oraz zasada szacunku do siebie samego. Aby dostrzec ich oczywistość, wystarczy jego zdaniem chwila refleksji. Ograniczmy się do analizy pierwszej zasady. Clarke uznaje za oczywiste, że Bóg jest nieskończenie doskonalszy (ang. *superior*) od człowieka, w związku z tym, jak sądzi, absolutnie stosowne jest (*fit*), aby człowiek okazywał Bogu szacunek i słuchał go. Podobnie w przypadku pozostałych dwóch zasad zrozumienie tego, kim jest człowiek i jaka jest jego istotna natura, pozwala uchwycić, jakie działanie będzie zgodne z tą naturą oraz z relacjami pomiędzy ludźmi posiadającymi taką naturę. Według Clarke'a rzeczy te są tak ewidentne i samooczywiste, że jedynie skrajna głupota umysłu, zepsucie obyczajów lub przewrotność duszy mogłyby doprowadzić kogoś do zwątpienia w nie¹⁵.

W podobnym duchu, bardziej systematycznie i wprowadzając kilka nowych elementów do koncepcji poznania samooczywistych prawd moralnych, pisał Price¹⁶. Także dla niego kluczowymi terminami są natura rzeczy, relacje, rozumienie czy zgodność, niemniej w przeciwieństwie do swoich poprzedników dostrzega on pozytywną rolę afektów w poznaniu moralnym. Według jego koncepcji towarzyszą one naszym intelektualnym intuicjom, szczególnie w sytuacji niedomagania rozumu lub woli, są jednak podporządkowane poznaniu racjonalnemu.

¹⁵ Por. tamże, s. 226–227.

¹⁶ Poglądy na temat poznania moralnego Price zawarł w dziele pt. *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* [1758]. Tutaj odwołuję się do wydania tego tekstu w pracy *British Moralists*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1897, s. 104–184 [584–713].

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Koncepcja poznania moralnego Price'a opiera się na epistemologii ogólnej inspirowanej twórczością Johna Locke'a. Zmysły pośredniczą w naszym poznaniu przedmiotów, jednak same nie potrafią ich rozpoznawać, przenosząc jedynie ich impresje do naszego umysłu. Intelkt dokonuje aktów zrozumienia tych impresji przez pryzmat idei ogólnych. W trakcie dokonywania tego rodzaju aktów rozumienia intelekt może też uchwytywać nowe idee, w tym idee proste, na przykład pewne zależności pomiędzy ideami. Analogicznie wygląda poznanie moralne. Pewne działania postrzegamy w relacji do ich celów, a same cele jako warte (lub nie) naszej aprobaty, choć nie potrafimy podać dla tej aprobaty żadnej racji (argumentu). Dzieje się to na mocy percepcji rozumienia.

Price dołącza także do sporu z Hutchesonem. Przyznaje pozytywną rolę afektom, ale podporządkowuje je rozumieniu. W dyskusji nad tym, co jest podstawowym źródłem naszej idei cnoty (działania zgodnego z zasadami moralnymi w oparciu o wiedzę na temat tych zasad), proponuje argumenty na rzecz rozumienia, a przeciw tezie zmysłu moralnego. Mianowicie zmysł moralny w teorii Price'a nie przedstawia nam obiektywnych cech dobra lub zła moralnego, ale jedynie pewne subiektywne idee (piękna lub brzydota), które – choć jakoś są powiązane z obiektywnymi cechami działania – nie ukazują prawdziwej (obiektywnej) natury działania, po części bowiem są produktem wszczepionego w nas zmysłu. Price odwołuje się najwyraźniej do Locke'owskiego rozróżnienia pomiędzy jakościami pierwotnymi i wtórnymi. Jakości prezentowane przez zmysł moralny, podobnie jak jakości barwy czy tonu, będące produktami działania zmysłu wzroku i słuchu, są jakościami wtórnymi, nie ujawniają prawdziwej natury rzeczy, choć ułatwiają nam osiąganie praktycznych celów. Gdyby zatem ostatecznym źródłem poznania moralnego był zmysł moralny, wówczas terminy „słuszny” czy „niesłuszny” nie odnosiłyby się do obiektywnych cech działań, ale tak jak słowa „czerwony” lub „kwaśny” wyrażałyby jedynie subiektywne uczucia o naturze całkowicie odmiennej od ich obiektywnych przyczyn istniejących w zewnętrznym świecie. Ponieważ jednak powszechnie uważamy, że idee dobra, słuszności (jak i zła, niesłuszności) odnoszą się do obiektywnych jakości działań, należałoby przyjąć, że jakości

te są poznawalne za pomocą rozumu, który potrafi obiektywne własności uczynić przedmiotem rozumienia.

Jeszcze dalej niż Price w stronę uznania pozytywnej roli poznawczej zmysłu moralnego poszedł inny zwolennik racjonalnego intuicjonizmu – Joseph Butler. Uznał on, że ludzkie dążenia do dobra oparte są na dwóch podstawach: wewnętrznych poruszeniach, takich jak instynkty, pragnienia, afekty z jednej strony oraz na zasadzie refleksji, czyli sumieniu z drugiej. Te pierwsze (część z nich posiadają także zwierzęta) nakierowane są z kolei na dwa rodzaje dóbr: dobro prywatne (tu ma przede wszystkim na myśli afekt bądź instynkt miłości własnej) oraz dobro społeczne (na które nakierowana jest przede wszystkim życzliwość). Instynkty bądź afekty obu rodzajów są w równym stopniu dobre i nakierowują nas na autentyczne dobra. Niemniej ze względu na możliwość konfliktu pomiędzy tymi dobrami potrzebują prowadzenia i korekty. Tę funkcję pełni właśnie sumienie (zasada refleksji).

W filozofii moralnej Butlera zachodzi jednak pewna niejasność. Na podstawie kazań można dojść do wniosku, że racjonalny element w poznaniu moralnym stanowi sumienie rozumiane właśnie jako zasada refleksji. Niemniej w swoim późniejszym tekście (*Dysertacji o naturze cnoty*), pisząc o sumieniu (tak jak jest ono powszechnie postrzegane), określa je zarówno mianem rozumu, jak i zmysłu moralnego. Wręcz wprost określa je jednocześnie jako „sentymant rozumienia” oraz „percepcję serca”. Bez względu na to wyraźnie uznaje oba źródła poznania moralnego, afektywne lub zmysłowe oraz rozumowe, a także stwierdza, że nawet instynktowne dążenia i afekty nie stoją zasadniczo w sprzeczności z głosem sumienia, któremu jednak przypisuje rolę nadrzędną.

1.2. Henry Sidgwick

Intuicjoniści brytyjscy XVII i XVIII wieku, szczególnie racjonalści moralni, stanowili inspirację dla kolejnej fali intuicjonistów moralnych działających na przełomie wieków XIX i XX. Pośród

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

nich warto wymienić przede wszystkim Henry’ego Sidgwicka, George’a Edwarda Moore’a, Harolda Arthura Pricharda, Charliego Dunbara Broada czy Williama Davida Rossa. To głównie ich poglądy stanowią punkt wyjścia dla współczesnej krytyki intuicjonizmu moralnego.

Henry Sidgwick, jeden z czołowych reprezentantów utilitaryzmu, w swoim najważniejszym dziele *Metody etyki*¹⁷ proponuje intuicjonistyczną obronę utilitaryzmu. Jej realizacja wymagała od autora pogłębionej refleksji nad pojęciami moralnej intuicji i moralnego intuicjonizmu. Jego zdaniem wszelka wiedza moralna, jeśli jest możliwa, musi pochodzić z jakiegoś nieinferencyjnego źródła¹⁸. W szerokim sensie Sidgwick rozumie moralne intuicje jako takie sądy moralne, których prawdziwość jest dostrzegana bezpośrednio, tj. nie w wyniku rozumowania. Według Sidgwicka jeśli jakiś sąd etyczny ma zostać prawomocnie uznany, to musi być albo bezpośrednio poznawalny jako prawdziwy, czyli mieć charakter intuicyjny, albo zostać wywieziony inferencyjnie z moralnych intuicji¹⁹. W pewnym sensie o intuicji moralnej można mówić tutaj także w rozumieniu zdolności do poznawczego ujmowania prawdziwości takich sądów moralnych. Niemniej pogląd Sidgwicka na moralne intuicje jest nieco bardziej złożony. Nie każda intuicja moralna – jego zdaniem – zasługuje na miano fundamentu przekonującego systemu etycznego.

W rozdziale ósmym *Metod* autor prezentuje i poddaje krytycznej analizie trzy różne rodzaje intuicjonizmu etycznego, a zarazem trzy rodzaje metod w etyce, każdy przyjmujący inne rozumienie intuicji moralnych: a) intuicjonizm partykularny, nazywany przez Sidgwicka także percepcyjnym bądź zdroworozsądkowym; b) intuicjonizm dogmatyczny, inaczej zwany też intuicjonizmem zasad oraz c) intuicjonizm filozoficzny. Poddaje krytyce dwa pierwsze rodzaje, opowiadając się za trzecim.

Zgodnie z partykularnym intuicjonizmem – w wersji prezentowanej przez Sidgwicka – ostatecznym celem działania moralnego

¹⁷ W pracy tej będę się odwoływał do przedruku znajdującego się [w:] H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907.

¹⁸ Zob. tamże, s. 98.

¹⁹ Zob. tamże, s. 97–98.

jest jego zgodność z pewnymi bezwarunkowymi imperatywami dotyczącymi partykularnych działań, na przykład nakazem, że tu i teraz powinienem pomóc tonącemu człowiekowi albo powiedzieć przyjacielowi prawdę o jego chorobie. Słuszność takiego lub innego działania jest, zgodnie z tym stanowiskiem, ujmowana „przez zwykłe *spojrzenie na same działania bez konieczności rozważań na temat konsekwencji tych działań*”²⁰. Wszelkie rozumowania z tej perspektywy są, zdaniem Sidgwicka, zbyt proste. Owszem, podmiot moralny może dokonać pewnej refleksji przed sformułowaniem sądu, niemniej ostatecznie zgodnie z tą metodą „po prostu widzimy, co powinniśmy uczynić” w danej sytuacji bez odwoływania się do zasad bądź rozumowań.

Problem z tego rodzaju intuicjonizmem polega – jego zdaniem – na tym, że takie partykularne intuicje są niejasne oraz często popadają ze sobą w konflikty. Ponadto różne osoby, równie kompetentne w poznawaniu prawd moralnych, często mają odmienne intuicje na temat tego samego działania²¹. Intuicje takie nie mogą zatem uchodzić za godne zaufania. Pewnym krokiem w stronę usunięcia tych niedoskonałości jest – według Sidgwicka – intuicjonizm dogmatyczny. Zgodnie z tym ujęciem w intuicjach i rozumowaniu zwykłych ludzi dotyczących partykularnych sytuacji dają się odkryć ogólne zasady moralne²². Są one odkrywane w procesie abstrakcyjnej kontemplacji, systematyzacji, definiowania i wyjaśniania partykularnych intuicji, dzięki którym to zabiegom nieostrość naszych sformułowań partykularnych intuicyjnych sądów moralnych i konflikty między nimi są usuwane. Efektem tych zabiegów są dla zwolennika tej metody jasne, samooczywiste ogólne zasady bądź sądy moralne, pośród których można wymienić dla przykładu zasadę sprawiedliwości, życzliwości czy prawdomówności.

Niemniej ten rodzaj intuicjonizmu także nie satysfakcjonuje Sidgwicka. Jego zdaniem nawet gdybyśmy tak dopracowali ogólne zasady etyczne, że pasowałyby do siebie idealnie, obejmowa-

²⁰ Tamże, s. 96.

²¹ Tamże, s. 100.

²² Por. tamże, s. 101.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

ły całą dziedzinę moralności oraz doskonale harmonizowały ze sobą, unikając wszelkich konfliktów między sobą i rozstrzygały wszelkie możliwe kwestie, nadal nie byłaby to satysfakcjonująca metoda poznania moralnego²³. Jak pisze, żadna z tych zasad, „jeśli uczciwie ją rozważyć, nie jawi się w sposób charakterystyczny dla naukowych aksjomatów”²⁴. Innymi słowy – nie jesteśmy w stanie rozumowo dostrzec ich oczywistości. Potrzebujemy czegoś więcej, potrzebujemy odkrycia możliwie najogólniejszej zasady lub zasad, które są absolutne, niezaprzeczalnie prawdziwe i stanowiąby podstawę uznania oraz korygowania zarówno zasad mniej ogólnych, jak i partykularnych sądów. To „coś więcej” dla Sidgwicka stanowi intuicjonizm filozoficzny.

Jego zdaniem często mylimy intuicje moralne z takimi stanami mentalnymi jak nieokreślone odczucia (ang. *sentiments*) bądź obiegowe opinie. Tymczasem w oparciu o tego rodzaju stany mentalne nie można ani falsyfikować sądów moralnych, ani pokazywać ich niekonsystencji. Intuicje moralne muszą być jakoś porównywane między sobą, dlatego należy dążyć do takiego podniesienia ich precyzji, aby maksymalnie uwyrażnić ich samooczywistość, by osiągnęły taki poziom aksjomatyczności, że ujęcie ich treści pozwoli każdemu inteligentnemu i nieuprzedzonemu umysłowi tę samooczywistość dostrzec i uznać²⁵. Intuicje moralne zasługujące na miano rzeczywistych aksjomatów etycznych Sidgwick ujmuje zatem jako intuicyjne sądy o rzeczywistej jasności i pewności²⁶.

Aby intuicje moralne mogły zostać uznane za prawomocne, muszą zdaniem Sidgwicka spełniać cztery warunki:

- a) warunek jasności i precyzji,
- b) ostrożnej refleksji,
- c) wzajemnej konsystencji (mocnej niesprzeczności),
- d) powszechnej zgody²⁷.

²³ Por. tamże, s. 102.

²⁴ Tamże, s. 360. Por. także A. Skelton, *Sidgwick's Philosophical Intuitions*, „*Etica & Politica*” 2008, t. 10, s. 185–209.

²⁵ Por. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, dz. cyt., s. 229.

²⁶ Por. tamże, s. 373.

²⁷ Por. tamże, s. 338–342. W tym fragmencie korzystam także z opracowania czterech wymogów prawomocności proponowanego przez Rogera Crispa –

Zgodnie z pierwszym wymogiem powinniśmy dążyć do takiego wyrażenia sądów moralnych, aby terminy w nich użyte były klarowne i precyzyjne, abyśmy mieli jasność zarówno co do ich sensu, jak i praktycznych aplikacji, czyli by pozwalały one na wysnucie jednoznacznych wniosków praktycznych.

Zgodnie z wymogiem drugim natomiast dojrzewanie samooczywistości sądu moralnego wymaga rzetelnego namysłu. Intuicja moralna nie jest bowiem, o czym już była mowa, jakąś instynktowną reakcją, ale efektem rozumnego uchwycenia samooczywistości – zrozumienia. Namysł ten obejmuje refleksję nad pochodzeniem danej intuicji, sensem sądu ją wyrażającego oraz praktycznymi konsekwencjami jej aplikacji.

Zgodnie z trzecim warunkiem samooczywiste sądy moralne nie mogą popadać w sprzeczność. I wreszcie wedle warunku czwartego samooczywiste sądy powinny znajdować powszechną akceptację pomiędzy kompetentnymi sędziami. Co prawda jego spełnienie nie gwarantuje, że dany intuicyjny sąd jest samooczywisty, ale brak zgody w pewnych okolicznościach taki sąd dyskwalifikuje. Piszę „w pewnych okolicznościach”, ponieważ – w świetle słów Sidgwicka – chodzi tutaj jedynie o zgodę osób odpowiednio przygotowanych do poznawania samooczywistych sądów moralnych. Jak twierdzi wspomniany autor, „jeśli nie jesteśmy w stanie precyzyjnie sformułować aksjomatu moralnego, widzieć i uznać jego praw, on wciąż może być prawdą”. Ten fragment zdaje się sugerować, że Sidgwick odróżniał obiektywny status samooczywistego sądu od jego uznania za takowy. Opisane tutaj warunki są nie tyle warunkami obiektywnego statusu samooczywistego sądu, ile raczej epistemicznymi warunkami uznania tej samooczywistości.

Powyższy pogląd nie oznacza, że Sidgwick uważał intuicje moralne za nieomyślne. Każde nasze przekonanie o prawdziwości jakiegoś intuicyjnego sądu może jego zdaniem być mylne. W jednej ze swoich prac pisał: „wypieram się wszelkiej pretensji do ustanowienia absolutnej prawdy bądź absolutnego wykluczenia błędu”²⁸. Jeśli jednak, twierdził brytyjski filozof,

zob. R. Crisp, *Sidgwick i granice intuicjonizmu*, tłum. P. Łuków, M. Michałowska, „Etyka” 2008, t. 41, s. 90–109.

²⁸ Podaję [za:] D. Phillips, *Sidgwickian Ethics*, Oxford 2011, s. 61. Phillips cytuje fragment wypowiedzi Sidgwicka z jego pracy *Appendix to the Preceding Essay*

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

pewne intuicyjne przekonanie jawi nam się z jasnością i pewnością, gdy poddajemy je namysłowi, i jest ono w zgodzie z naszymi innymi przekonaniemami [...] i nie stoi w sprzeczności z sądami innych kompetentnych sędziów, to zmniejszyliśmy ryzyko błędu tak bardzo, jak to jest tylko możliwe²⁹.

W pewnym sensie osiągnięcie tego celu jest czymś, co dopiero przed nami. Sidgwick nie twierdzi, że taki poziom jasności i precyzji osiągnął, formułując swoją wersję etyki utilitarystycznej; niemniej był umiarkowanym optymistą epistemicznym i podzielał nadzieję, że uda się wykazać słuszność zasad utilitaryzmu w oparciu o moralne intuicje³⁰.

Jak już to zostało wskazane, Sidgwick stosuje metodę filozoficznego intuicjonizmu do obrony utilitaryzmu. Stara się zidentyfikować filozoficzne intuicje moralne oraz pokazać, że ich rygorystyczne zastosowanie w ostatecznym rezultacie prowadzi do uznania doktryny czystego uniwersalnego hedonizmu³¹. Moim celem nie będzie tutaj prezentacja owej obrony utilitaryzmu, ograniczę się jedynie do wskazania, za Anthonym Skeltonem, kilku sądów etycznych, które Sidgwick uznaje za filozoficzne intuicje. Pozwoli to nam dostrzec, jakie cechy wspólne one dzielą, a dzięki temu lepiej zrozumieć, co przez słowo „intuicja” rozumiał Sidgwick.

Anthony Skelton w swoim artykule *Sidgwick Philosophical Intuitions* stara się pokazać, że intuicje etyczne zajmują centralne miejsce w argumentacji Sidgwicka na rzecz utilitaryzmu. Identyfikuje sześć intuicji, przy czym zastrzega, że ich rzeczywista liczba jest przedmiotem dyskusji. Oto cztery z nich:

1. „Nie może być słusznym dla A traktowanie B w sposób, który uznalibyśmy za niesłuszny w sytuacji, gdy to B tak traktowałoby A, jedynie dlatego że A i B są różnymi jednostkami, bez zachodzenia jakiegś istotnej różnicy pomiędzy naturą oko-

[w:] tegoż, *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures*, London 1902, s. 465.

²⁹ Tamże. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne podano w tłumaczeniu autora.

³⁰ Por. D. Phillips, *Sidgwickian Ethics*, dz. cyt., s. 61.

³¹ Zob. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, dz. cyt., s. 406–407.

liczności, w jakich się oni znajdują, która to różnica mogłaby uzasadniać różnicę w traktowaniu”³².

2. „Dobro jakiegokolwiek jednostki nie jest z punktu widzenia Uniwersum (jeśli można tak powiedzieć) ważniejsze od dobra jakiegokolwiek innej jednostki, o ile nie zachodzą szczególne podstawy do bycia przekonanym, że większe dobro zostanie zrealizowane, jeśli jakąś jednostkę potraktujemy jako ważniejszą od innej”³³.
3. „Jako istota racjonalna jestem zobowiązany do tego, aby dążyć do dobra w ogólności – na ile jest ono osiągalne poprzez moje wysiłki – a nie jedynie do realizacji jakiejś jego części”³⁴.
4. „Szczęście (rozumiane jako suma przyjemności) [...] jest jedynym celem ostatecznym”³⁵.

Powyższe przykłady dają możliwość dojrzenia, co Sidgwick rozumie przez moralne intuicje filozoficzne, chociaż można dyskutować, czy te przykłady spełniają wymogi, jakie sam im stawia. Wydaje się, że można je podzielić na dwie kategorie: sądy formalne (na przykład pierwsze trzy z wymienionych powyżej przykładów) oraz sądy substancjalne, podkreślające wartość przyjemności. Pierwsze mogą się wydawać mało pomocne w określaniu konkretnych obowiązków, mówią jedynie, że jeśli mamy do czynienia z powinnością działania x przez osobę y w okolicznościach z , to każda inna osoba w takich samych okolicznościach winna zachować się tak samo, bądź stanowią eksplicację terminów takich jak *racjonalność*, nie identyfikując konkretnych powinności czy wartości. Drugie zaś dla wielu nie są samooczywiste, tym samym nie wydają się spełniać stawianych przez samego Sidgwicka wymogów. Stąd można powiedzieć, że chociaż na metapoziomie koncepcja trzech rodzajów intuicjonizmów proponowana przez Sidgwicka jest inspirująca i ma pewną moc przekonywania, jego własna propozycja filozoficznego intuicjonizmu już tak przekonująca nie jest.

³² Tamże, s. 380.

³³ Tamże, s. 382.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 402.

- ♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

1.3. George Edward Moore

Kolejnym filozofem, który zasługuje na uwagę w kontekście rysu historycznego myśli intuicjonistycznej, jest jeden z największych etyków XX wieku – Moore. Chociaż nie uważał siebie za intuicjonistę w zwyczajowym tego słowa znaczeniu, pojęcia intuicji oraz samooczywistych sądów moralnych odgrywały centralną rolę w jego koncepcji etyki. W poniższej prezentacji intuicjonistycznych poglądów Moore’a będę odwoływał się przede wszystkim do najważniejszego, przynajmniej z punktu widzenia niniejszej pracy, dzieła – napisanego przez niego w 1902 roku *Principia Ethica*³⁶.

Przedstawienie rozumienia intuicji moralnych przez Moore’a wymaga wyjścia od jego koncepcji etyki. Jego zdaniem etyka interesuje się dwoma podstawowymi pytaniami, mianowicie:

1. Jakiego rodzaju rzeczy powinny istnieć ze względu na siebie same?
2. Jakiego rodzaju działania powinniśmy podejmować?

Pierwsze pytanie dotyczy dóbr samych w sobie (ang. *intrinsic goods*), drugie zaś moralnych powinności i zasad moralnych³⁷. Zastanawiając się nad tym, co stanowi fundament uzasadnienia czy też podstawowe świadectwo (ang. *evidence*) prawdziwości odpowiedzi na owe pytania, stwierdził on, że są to samooczywiste sądy konieczne na temat dóbr samych w sobie. Przez samooczywistość rozumiał uznanie, że tego rodzaju sądy nie są dowodliwe. Samooczywiste sądy nazywał czasami również intuicjami, jednak – jak podkreślał – „intuicja” w jego koncepcji oznacza co innego niż dla zwyczajowych intuicjonistów³⁸. Ci ostatni rozszerzają kategorię intuicji także na zasady moralne (dotyczące powinności działania w pewien sposób) oraz używają jej na określenie specyficznego sposobu poznania moralnego, uważając, co sam Moore odrzucał, że intuicyjne poznanie gwarantuje prawdziwość przyjętego na jego podstawie sądu³⁹.

³⁶ G.E. Moore, *Principia Ethica*, ed. T. Baldwin, Cambridge 2002.

³⁷ Por. tamże, *Przedmowa do pierwszego wydania*, s. 33–34.

³⁸ Por. tamże, s. 35.

³⁹ Zob. tamże.

Bardziej szczegółowa prezentacja tego, jak Moore rozumiał moralne intuicje oraz dlaczego zawęził to pojęcie do sądów na temat dóbr samych w sobie, wymaga bliższego przedstawienia kilku innych kluczowych dla niego pojęć (dobra samego w sobie i metody absolutnej izolacji) oraz dookreślenia, co Moore rozumiał przez samooczywistość i jej poznanie.

Dobro (pojmowane jako cecha rzeczy, które są dobre same w sobie)⁴⁰ jest jego zdaniem prostą własnością, nie można go zdefiniować analitycznie, sprowadzając do zbioru jakichś prostszych własności. Pod tym względem, pisze Moore, dobro jest analogiczne do takich własności jak na przykład fenomenologiczna własność żółtości. Nie da się wyjaśnić, czym jest „żółty”, komuś, kto nigdy nie widział takiej barwy. Moore nie chce przez to powiedzieć, że własność bycia dobrym (samym w sobie) jest poznawalna percepcyjnie, tak jak poznawalna jest własność bycia żółtym. Chodzi mu jedynie o to, że nie da się jej zredukować do żadnych innych, prostszych własności. Niemniej porównując ją do fenomenalnej jakości barwy, sugeruje, że analogicznie do fenomenalnie rozumianych barw dobro samo w sobie jest ujmowalne na podstawie jakiegoś prostego oglądu, z tą różnicą, że w przeciwieństwie do „żółtego” „dobro samo w sobie” jest ujmowalne za pomocą pewnego rodzaju niepercepcyjnego wglądu⁴¹ bądź doświadczenia⁴².

⁴⁰ Cechę dobra samego w sobie Moore przeciwstawia własności bycia dobrym w rozumieniu środka do realizacji innego dobra.

⁴¹ Por. G.E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., par. 7, 10, s. 62. Choćby mogłoby się wydawać, że porównanie własności dobra do percepcyjnie ujmowalnej własności „żółty” sugeruje pewną formę percepcyjnego intuicjonizmu, Moore nie buduje na tej analogii takiego obrazu poznania moralnego. Odczytywanie autora pod kątem percepcyjnego intuicjonizmu odrzucają także jego interpretatorzy, na przykład Z. Szawarski (por. tenże, *Etyka George’a Edwarda Moore’a* [w:] G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. XVII).

⁴² Wszelka konieczna i bezpośrednia wiedza koniecznych sądów pochodzi zdaniem Moore’a z doświadczenia, które stanowi jedyną przesłankę wszelkiej naszej wiedzy. Por. G.E. Moore, *Experience and Empiricism*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1902, vol. 3, s. 80–95; J. Hill, *Ethics of G.E. Moore: A New Interpretation*, Amsterdam 1976, s. 72. O takich sądach można powiedzieć, że są intuicyjne, jednak w kontekście prac Moore’a należy odróżnić intuicyjne sądy dotyczące dobra od intuicyjnych sądów dotyczących powinności działania lub zasad moralnych. Pierwsze mają charakter racjonalnego, choć nadal zawodnego

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Rzeczy, które są dobre/wartościowe⁴³ same w sobie, stanowią według Moore'a swoiste organiczne całości. Mówiąc o organicznej całości, Moore ma na myśli, że choć dobra w sobie rzecz może składać się z jakichś części, to jej wartość (bycie dobrą) nie jest zwykłą sumą wartości części, które tę całość konstytuują. Na przykład jeśli świadomość pięknych obiektów jest czymś dobrym samym w sobie – organiczną całością – to wartość tego stanu rzeczy nie jest sumą dóbr takich jak przyjemność, zewnętrzna względem świadomości wartość podziwianego obiektu itd. Dopiero te wszystkie elementy razem tworzą organiczną całość, której można przypisać wartość dobra samego w sobie. Odizolowane części – przykładowo świadomość przyjemności pozbawiona elementu obcowania z czymś pięknym – tracą swój aksjologiczny wymiar. W pewnym sensie fragmenty, z których składa się organiczna całość, stanowią jedynie środki do jej zrealizowania się. Jeśli można je ujmować w kategoriach dóbr, to jedynie dóbr-środków⁴⁴.

W artykule *The Conception of Intrinsic Value*, dołączonym do cytowanego powyżej poszerzonego wydania *Pryncypiów*, Moore dookreśla pojęcie dobra samego w sobie, proponując następującą definicję:

Powiedzieć, że pewien rodzaj wartości ma charakter wartości samej w sobie, znaczy tyle, że to, czy dana rzecz, która posiada tę wartość, oraz stopień, w którym ją posiada, zależy jedynie od wewnętrznej natury tej rzeczy⁴⁵.

Moore zauważa dalej, że powyższe określenie wartości samej w sobie oznacza dwie rzeczy: po pierwsze, że jest czymś niemożliwym, aby ta sama rzecz w jednym momencie posiadała wartość samą w sobie, zaś w innym już nie; po drugie, że jeśli pewna rzecz

wglądu (jakiegoś rozumienia), drugie zaś stanowią jedynie pewien psychologiczny stan przeżycia pewności, że powinniśmy postąpić w określony sposób (na temat tych drugich zob. G.E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., par. 90, s. 198).

⁴³ Moore zdaje się te terminy stosować zamiennie.

⁴⁴ Por. tamże, par. 18–22, s. 79–87; par. 57, s. 147; par. 113, s. 237–238.

⁴⁵ G.E. Moore, *The Conception of Intrinsic Value* [w:] tegoż, *Principia Ethica*, dz. cyt., s. 285–286.

posiada wartość samą w sobie w określonym stopniu, to inna taka sama (pod względem wewnętrznej natury) rzecz musi w każdych okolicznościach posiadać wartość samą w sobie w takim samym stopniu⁴⁶. Relacja pomiędzy wewnętrzną naturą rzeczy a jej wartością samą w sobie wydaje się zatem mieć charakter konieczny i być relacją superweniencji lub konstytucji. Samooczywiste sądy moralne za swój przedmiot mają właśnie tego rodzaju organiczne całości posiadające wartość samą w sobie.

W jaki sposób ujmujemy organiczne całości jako wartościowe same w sobie bądź też, innymi słowy, identyfikujemy samooczywiste sądy moralne? Moore w celu stwierdzenia, czy dana rzecz posiada taką wartość, proponuje stosowanie metody absolutnej izolacji. Jak twierdzi, jest to jedyna metoda, którą można bezpiecznie stosować, aby odkryć, w jakim stopniu dana rzecz posiada wartość samą w sobie. Polega ona na rozważaniu, jaką wartość przypisalibyśmy danej rzeczy, gdyby istniała ona w absolutnej izolacji⁴⁷. Przez izolację można rozumieć na przykład sytuację, w której cały wszechświat składa się jedynie z tej rzeczy. Jeśli zastosujemy taki zabieg myślowy, wówczas zdaniem Moore'a stanie się dla nas czymś oczywistym bądź widocznym (ang. *apparent*), czy dana rzecz posiadałaby jakąkolwiek wartość (byłaby organiczną całością), czy też okazałaby się wewnętrznie bezwartościowa⁴⁸.

Kluczowy w powyższym stwierdzeniu jest termin *apparent*, sugeruje on bowiem, że w poznaniu prawdziwości samooczywistych sądów dotyczących dobra bądź wartości samej w sobie kluczową rolę odgrywa jakiś rodzaj widzenia, który także można nazwać intuicją. Sam Moore, krytykując hedonizm, używa sformułowania: „moja intuicja, że hedonizm jest fałszywy”⁴⁹, sugerując, że sąd „przyjemność jest jedynym dobrem” intuicyjnie jawi mu się jako fałszywy. Najwyraźniej, mówiąc wówczas o intuicji, nie ma on na myśli samooczywistości rozumianej jako cecha sądu, ale sposób poznania polegający na uchwyceniu prawdziwości samooczywistego sądu. Jego zdaniem należy te dwie rzeczy wyraźnie rozróżnić.

⁴⁶ Tamże, s. 287.

⁴⁷ Zob. G.E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., par. 53, s. 142.

⁴⁸ Por. tamże, par. 112, s. 236.

⁴⁹ Tamże, par. 86, s. 194.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Samooczywisty sąd, jeśli jest prawdziwy, jest taki niezależnie od prawdziwości innych sądów, w sposób konieczny, na mocy własnej treści. Oznacza to, że jego prawdziwość nie wynika z żadnych innych sądów prawdziwych, jest on nieinferencyjny, a jego racja logiczna (dowód jego prawdziwości) zawiera się w nim samym. Powyższe własności (nieinferencyjność, zawieranie logicznej racji swojej prawdziwości) samooczywistych sądów mają charakter ontologiczny, istnieją niezależnie od naszego poznania. Sąd nie dlatego jest w samooczywisty sposób prawdziwy (bądź fałszywy), że jawi się nam (mnie, tobie czy wszystkim) jako ewidentnie prawdziwy, postrzegamy go jako oczywisty albo nie jesteśmy w stanie pomyśleć, że jest inaczej⁵⁰. Czym innym jest posiadanie przez sąd cechy samooczywistości, czym innym zaś to, na jakiej postawie pewnym sądom przypisujemy tę cechę.

Zatem jeśli twierdzimy, że jakiś sąd jest samooczywisty, nie oznacza to jeszcze, że to jest sąd samooczywisty, ale jedynie, że takim ów sąd nam się jawi. W tym przypadku nie można więc mówić, że dowiedliśmy (podaliśmy logiczne racje) prawdziwości takiego sądu. Niemniej zdaniem Moore'a fakt, że dany sąd jawi nam się jako samooczywisty, może stanowić dla nas rację uznania prawdziwości tego sądu, co więcej – w pewnych okolicznościach może on stanowić nawet rację, dla której powinniśmy uznać jego prawdziwość. Fakt, że prawdziwości samooczywistych sądów nie można dowieść, nie jest dla Moore'a przeszkodą, aby za prawdziwością (lub fałszywością) danego sądu argumentować. Podejmując się krytyki hedonizmu, tj. twierdząc, że hedonizm jest fałszywy, Moore pisze, że ma taką intuicję (jest to dla niego ewidentne) i chociaż jest to dla niego jedyny powód, dla którego wydaje sąd o hedonizmie, nie dysponuje dowodem jego fałszywości, to jest w stanie przekonywać do swojego stanowiska, prezentując tezę hedonizmu najjaśniej, jak to tylko możliwe, oraz podając rozważania zdolne zdeterminować intelekt do odrzucenia hedonizmu (na przykład pokazując, że teza ta stoi w sprzeczności z innymi sądami, które jawią nam się jako prawdziwe). Zdaniem Moore'a można racjonalnie oczekiwać, że każdy, o ile nie popełni

⁵⁰ Por. tamże.

błędu w myśleniu, zgodzi się, a nawet powinien się zgodzić z jego refutacją hedonizmu. Chociaż tego rodzaju argumentacja nie jest dowodem prawdziwości lub fałszywości samooczywistych sądów, stanowi dla niego racjonalny sposób uzasadniania przyjmowania sądów jako samooczywistych⁵¹.

Powyższy sposób uzasadniania przekonań nie jest zdaniem Moore'a charakterystyczny jedynie dla poznania moralnego. Podobnie jest na przykład w poznaniu praw logiki. Jak pisze, wszyscy zgadzamy się, że prawa logiki są prawdziwe, akceptujemy też osiągnięte w oparciu o te prawa wyniki rozumowań. Jednak – zauważa – logiczne dowody są dla nas satysfakcjonujące tylko dlatego, że wszyscy zgadzamy się, iż logiczne wnioski gwarantują prawdziwość, jeśli leżące u ich podstaw przesłanki są prawdziwe. A przecież nie potrafimy dowieść, że same zasady logiki (przynajmniej te podstawowe), na które się zgadzamy, są prawdziwe.

Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić, dlaczego Moore odrzucał możliwość samooczywistych zasad moralnych i sądów dotyczących powinności działania. Jego zdaniem sąd typu „jestem moralnie zobowiązany uczynić *x*”, gdzie przez *x* można rozumieć zarówno partykularny czyn, jak i ogólną klasę czynów, oznacza, że realizacja *x* przyczyni się do największej możliwej ilości dobra we wszechświecie⁵². Zdania tego rodzaju nie są samooczywiste, ich prawdziwość zależy bowiem od uznania przynajmniej dwóch przesłanek:

- a) pewnej samooczywistej prawdy na temat dobrej lub dobrych rzeczy (istotnym składnikiem takiej prawdy jest samooczywisty sąd, że dobro powinno istnieć w stanie maksymalnym) oraz
- b) że to oto konkretne działanie lub postępowanie według tej oto zasady doprowadzi do maksymalizacji dobra w świecie.

Pierwsza przesłanka jest samooczywista, ale ma charakter stwierdzenia na temat dobra samego w sobie (a nie czynu); druga ma charakter przesłanki empirycznej – jak pisze Moore – kauzalnej. Zatem racje prawdziwości zdania typu „jestem moralnie zobowiązany uczynić *x*” leżą poza nim, jego prawdziwość też zale-

⁵¹ Por. tamże, par. 45, s. 126–127; par. 86–87, s. 193–195.

⁵² Zob. tamże, par. 89, s. 197.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

ży od prawdziwości zdań empirycznych, które nie mają koniecznego charakteru, stąd sąd moralny dotyczący czynu bądź klasy czynów nie jest samooczywisty.

Moore przyznaje, że często formułujemy sądy moralne natychmiastowo, niejako intuicyjnie, z dużym stopniem pewności, jednak tego rodzaju intuicyjność bądź pewność ma jego zdaniem jedynie charakter psychologiczny. Jeśli twierdzę, że nie można zabijać ludzi bądź powinniśmy dotrzymywać słowa, to twierdzenia takie nie mają charakteru wyrażania samooczywistych prawd. Nie mogą, jak pisze Moore, być przyjęte jako etyczne przesłanki, mogłyby one bowiem zostać potwierdzone lub też odrzucone w świetle badań nad przyczynami i skutkami danego rodzaju postępowania⁵³. Co więcej, Moore dostrzega trudność ze stwierdzeniem prawdziwości takich sądów lub zasad. Aby stwierdzić, że dane działanie jest naszym obowiązkiem, na przykład że nigdy nie należy zabijać ludzi albo że zawsze trzeba ratować osoby, których życie jest zagrożone, musimy posiadać adekwatną wiedzę na temat warunków, które wspólnie z naszym działaniem będą determinowały skutki tego działania, i to przez nieskończony czas. Taka wiedza musi obejmować też możliwość porównania skutków danego działania z możliwymi skutkami działań alternatywnych. Zadanie to wydaje się niemożliwe do zrealizowania. Stąd – zdaniem Moore’a – głoszone przez nas zasady moralne czy sądy na temat powinności działania w określony sposób nie tylko nie mają charakteru samooczywistych prawd koniecznych, ale też nigdy nie będziemy mogli twierdzić z pewnością, że są prawdziwe, a działanie w określony sposób przyczyni się do powstania największego możliwego dobra⁵⁴.

Nie oznacza to jednak, że zdaniem Moore’a etyka nie może w uzasadniony sposób głosić żadnych zasad bądź sądów dotyczących powinności działania. Etyka, jako etyka praktyczna, jest w stanie formułować przynajmniej prawdopodobne twierdzenia na temat przyczyniania się określonych działań do maksymalizacji dobra. To zadanie jest nadal bardzo trudne, bo jak obliczyć prawdopo-

⁵³ Por. tamże, par. 90, s. 198.

⁵⁴ Por. tamże, par. 91, s. 198–199.

dobieństwo w obliczu, powiedzmy, niezwykle skomplikowanego splotu czynników wpływających na to, jakie konsekwencje będzie miało nasze działanie, oraz tego, że te konsekwencje będą zachodziły w nieskończonym czasie? Niemniej, zdaniem ojca analitycznej etyki, możemy w uzasadniony sposób formułować przynajmniej wskazówki moralne dotyczące naszej bezpośredniej przyszłości w ograniczonym kontekście okoliczności, w których przychodzi nam działać. Charakter takich skromnych epistemicznie i prawdopodobnych rad mają zdroworozsądkowe zasady etyczne typu „nie zabijaj”, „nie kradnij”, „dotrzymuj słowa” itd.

Zamykając fragment dotyczący Moore’a, można stwierdzić, że chociaż odróżniał on swoje stanowisko od „zwyczajnego intuicjonizmu”, zalicza się do grona klasycznych intuicjonistów odwołujących się do kategorii samooczywistości i racjonalnych wglądów. Fakt, że racjonalnym wglądom nie przypisywał nieomyślności oraz nie traktował ich jako logiczne racje prawdziwości ujmowanych w ten sposób samooczywistych sądów, nie czyni go kimś szczególnie odmiennym na tle innych intuicjonistów jego czasów. Z pewnością jednak odróżniało go przekonanie, że samooczywiste sądy moralne mogą dotyczyć jedynie stwierdzenia dobra samego w sobie, zaś sądy dotyczące powinności działania już takiego charakteru mieć nie mogą.

1.4. Harold Arthur Prichard

Odmienne od Moore’a wizję moralnych intuicji proponuje Prichard. Chociaż nie publikował on wiele⁵⁵, był myślicielem niezwykle wpływowym, założycielem i przywódcą tzw. szkoły intuicjonistów oksfordzkich, do której przynależność można przypisać takim filozofom jak: William David Ross, Horace William Brindley Joseph, Edgar Frederick Carritt czy John Laird⁵⁶. W przypad-

⁵⁵ Za swojego życia wydał jedynie cztery publikacje, a spośród wszystkich jego pism można wskazać tylko jedną książkę.

⁵⁶ Por. J. MacAdam, *Introduction* [w:] H.A. Prichard, *Moral Writings*, ed. J. MacAdam, Oxford 2002, s. XV.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

ku tego myśliciela warto bliższą uwagę zwrócić na dwie kwestie: a) koncepcję bezpośredniego poznania partykularnych obowiązków (która decyduje o intuicjonistycznym charakterze myśli Pricharda) oraz b) tezę niedowodliwości samooczywistych obowiązków moralnych (ze względu na którą intuicjonizm Pricharda ma charakter dogmatyczny).

Obowiązki moralne jego zdaniem poznajemy, stając w obliczu partykularnych, realnych bądź wyobrażonych sytuacji. Sytuacje takie obejmują zazwyczaj pewną sieć relacji pomiędzy podmiotem działającym a jego otoczeniem, ze szczególnym uwzględnieniem osób, ze względu na które podmiot jest w stanie działać. Dojrzenie natury sytuacji na mocy myślenia, określanego przez Pricharda mianem pozamoralnego, oraz wgląd w naturę relacji, z których dana sytuacja się składa, pozwalają podmiotowi natychmiastowo i bezpośrednio uchwycić (ten krok jest już efektem myślenia moralnego) obowiązek działania w określony sposób. Jak pisze, takie poczucie obowiązku nie ma charakteru konkluzji, czy to na podstawie uchwycenia dobra danego aktu, czy też czegokolwiek innego, ale sprowadza się do stwierdzenia, że dany obowiązek jest samooczywisty⁵⁷.

Prichard odróżnia poznanie konkretnych obowiązków od uchwycenia samooczywistych zasad moralnych. Jego zdaniem najpierw odkrywamy poszczególne obowiązki, a następnie – dokonując refleksji nad naszym konkretnym obowiązkiem – odpowiadającą mu zasadę. Na przykład nie będziemy w stanie stwierdzić, że ogólnie należy spłacać swoje długi, jeśli wcześniej nie dostrzeżemy, iż powinniśmy oddać dług zaciągnięty w konkretnych okolicznościach danej osobie. To przejście od konkretnego obowiązku do zasady moralnej nie ma zdaniem Pricharda charakteru wnioskowania, ale polega na uświadomieniu sobie ogólnej natury czynu, do wykonania którego czujemy się zobowiązani⁵⁸. Poznawcze ujęcie obowiązków czy samooczywistych zasad moralnych jest dla niego analogiczne do wglądów matematycznych. Obowiązek – na przykład – oddania pożyczonych pieniędzy jest poznawalny na

⁵⁷ H.A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, „Mind” 1912, vol. 21, s. 21–37.

⁵⁸ Zob. H.A. Prichard, *What is the Basis of Moral Obligation* [w:] tegoż, *Moral Writings*, ed. J. MacAdam, Oxford 2002, s. 1–6.

takiej samej zasadzie jak uchwycenie, że ten oto (jak i w ogóle) trójkąt na mocy bycia trójkątem z konieczności ma trzy kąty. Analogicznie do zasad matematycznych, zasada moralna zawiera już w sobie rację swojej słuszności, jest ona oczywista (ang. *explicit*), jeśli tylko zasada ta jest wyrażona w sposób prawidłowy, tzn. jest ona adekwatnie wyrażona w języku⁵⁹.

Można by się spodziewać, że skoro refleksja nad konkretnym obowiązkiem pozwala nam dojrzeć jego ogólną naturę, to również drogą refleksji można poznać najogólniejsze zasady, które obejmowałyby szeroki zbiór konkretnych obowiązków, jakie następnie można by w moralnej refleksji wykorzystywać jako przesłanki do wnioskania o naszych mniej ogólnych obowiązkach. Prichard jednak odrzuca taką możliwość. Jak możemy przeczytać już w abstrakcie artykułu *What is the Basis of Moral Obligation*, „zasady moralne nie są dedukowalne ani z jednej zasady, ani z niczego, co zasadą nie jest. Każda jest niezależna i posiada własną rację jako podstawę dla danego obowiązku moralnego”⁶⁰. Zasady są nie tylko niewnioskowalne z ogólniejszych zasad, ale także ontologicznie niezależne. W tym samym tekście Prichard pisze wprost, że każda zasada ma „swoją własną podstawę” (ang. *its own footing*) czy też „swoją właściwą rację”, którą można wyrazić jedynie w zwyczajnym sformułowaniu o najwyższej średnim poziomie ogólności, takim jak „człowiek powinien spłacać swoje długi” lub „należy dostarczać środków do życia swojej rodzinie”.

Prichard uwzględnił trzy możliwe zarzuty (problemy) tak rozumianej epistemologii (ale też ontologii) moralnej:

1. Skoro obowiązki moralne są samooczywiste, to dlaczego występuje różnica zdań co do tego, czy dane działanie jest moralnie powinno?
2. Czy przyjmowanie takiego pluralizmu obowiązków nie prowadzi do tego, że zbiór obowiązków staje się chaotyczny?
3. W jaki sposób możemy rozwiązywać konflikty obowiązków?⁶¹

⁵⁹ Zob. tamże oraz H.A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, dz. cyt.

⁶⁰ H.A. Prichard, *Moral Writings...*, dz. cyt., s. 1.

⁶¹ Problemy te są wymieniane w obu cytowanych powyżej artykułach, chociaż w nieco odmiennym kształcie. Jednym z tutaj niewymienionych (ale omó-

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Pierwszy zarzut opiera się na założeniu, że gdyby obowiązki moralne były rzeczywiście samooczywiste, wówczas nie byłyby przedmiotem sporu, tak jak twierdzenie, iż trójkąt ma trzy kąty, jest do tego stopnia samooczywiste, że nikt przy zdrowych zmysłach, bez względu na stopień zaawansowania w matematyce, nie podważa jego prawdziwości. Tymczasem w sprawach etycznych ludzie nie zgadzają się w ocenie konkretnych działań, spierając się o to, czy x w konkretnej sytuacji powinien lub nie powinien postąpić w określony sposób.

Prichard na ten zarzut odpowiada krótko. Ludzie – twierdzi – nie są na równym poziomie rozwoju. Bardzo często przyczyną ślepoty na konkretne obowiązki, nawet w przypadku „najlepszych ludzi”, jest brak refleksyjności (ang. *thoughtfulness*). Odpowiedź tę można rozumieć następująco: dostrzeżenie wielu obowiązków wymaga uchwycenia skomplikowanej sieci relacji, zwrócenia uwagi na pewne subtelne okoliczności na poziomie samego pozamoralnego opisu sytuacji. Uwaga na tym pozamoralnym poziomie poznania w decydujący sposób determinuje nasz obraz moralnego wymiaru danej sytuacji. Być może związane z tym pozamoralnym opisem jest także to, w jaki sposób sformułujemy zasadę moralną (bądź partykularny sąd moralny wyrażający moralny obowiązek), tj. czy wyrazimy dany obowiązek (lub zasadę) w sposób adekwatny. Nieadekwatne sformułowanie zasady (obowiązku) utrudnia również dostrzeżenie jej samooczywistości.

Na pytanie, czy chaotyczność zbioru zasad moralnych nie stanowi pewnego problemu, Prichard krótko odpowiada, że nie – tak jak nie jest dla nas poważną przeszkodą fakt, iż bardzo różnorodne cechy, na przykład odwagę, skromność czy dążenie do wiedzy, uznajemy za dobre. Jeśli chodzi o kwestię konfliktów obowiązków, odpowiedź Pricharda ewoluowała. W obu referowanych powyżej artykułach twierdził, że obowiązki dopuszczają różnice stopnia, my natomiast jesteśmy w stanie bezpośrednio

wionych kilka akapitów powyżej) jest pytanie o to, jak poznajemy zasady moralne; natomiast problem niezgody moralnej w *What is the Basis of Moral Obligation* jest sformułowany inaczej, autor bowiem nie pyta, dlaczego ludzie nie zgadzają się co do moralnych obowiązków, skoro są samooczywiste, ale zastanawia się, czy wszyscy ludzie są świadomi swoich obowiązków.

ująć siłę konkretnego obowiązku, pod warunkiem że weźmiemy pod uwagę wszystkie okoliczności, co – jak sam Prichard przyznaje – często jest niezwykle trudne. W późniejszym swoim piśmie, z 1928 roku, zatytułowanym *A Conflict of Duties*, zaprzecza, jakoby można było mówić o różnych stopniach konkretnych obowiązków. Partykularny obowiązek jest jeden i odnosi się do takiego a takiego zespołu okoliczności. Każdy w takich samych okolicznościach ma taki sam obowiązek. Gdy mówimy o „konfliktach obowiązków”, mamy według autora do czynienia z konfliktem czegoś innego, mianowicie konfliktem roszczeń (ang. *claims*) wobec nas, wyrastających z różnych elementów całościowej sytuacji, w której się znajdujemy, a które z różną mocą mogą się od nas domagać odmiennych działań⁶².

Drugim istotnym składnikiem intuicjonistycznej myśli Pricharda było twierdzenie o niedowodliwości samooczywistych obowiązków moralnych, w oparciu o które krytykował wielu filozofów starających się dowodzić prawdziwości prawd moralnych (w tym tych, które Prichard uważał za samooczywiste) za pomocą argumentacji odwołującej się albo do najogólniejszych zasad moralnych, albo takich kategorii jak użyteczność czy dobro samo w sobie. Owszem, zgadza się on, że czasem zasadne jest zapytać, dlaczego mam obowiązek (w takich a takich okolicznościach) postąpić w określony sposób. Jest tak wtedy, gdy akt, do którego odnosimy się jako do obowiązku, może nie być w pełni wyrażony. Jednak, jak pisze, jedynym remedium jest wówczas postawić się w sytuacji, która rodzi dany obowiązek, lub przynajmniej (jeśli mamy wystarczająco dobrą wyobraźnię) wyobrazić sobie taką sytuację, resztę pracy poznawczej pozostawiając naszym zdolnościom myślenia.

Bywa jednak, że możemy mieć dodatkową motywację, aby domagać się uzasadnienia albo dowodu dla obowiązku. Na przykład wówczas, gdy obowiązek stoi w konflikcie z jakimiś naszymi dążeniami. Zgodnie z głównym przesłaniem najbardziej znanego artykułu Pricharda, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, takie próby dowodzenia są błędem, na którym opiera się duża

⁶² H.A. Prichard, *A Conflict of Duties* [w:] tegoż, *Moral Writings*, dz. cyt., s. 77–83.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

część filozofii moralnej, polegają bowiem na usiłowaniu dowiedzenia tego, co niedowodliwe. Argument Pricharda na rzecz tego twierdzenia można podzielić na dwie części: pierwsza dotyczy myśli, że pojęcie obowiązku jest pierwotne i nie da się go wyprowadzić z żadnej innej kategorii; druga – że domaganie się dalszego uzasadnienia dla samooczywistych obowiązków polega na pewnym pomieszaniu pojęciowym i przez to skazane jest na porażkę.

W pierwszej części swojej argumentacji Prichard rozważa możliwości uzasadniania zasad etycznych (czy w ogóle normatywnych twierdzeń etycznych) w oparciu o odwołanie się do kategorii korzyści lub dobra. Pierwszą odrzuca, bowiem nie ma ona w ogóle charakteru etycznego. Owszem, pisze Prichard, argument typu „powinieneś postąpić w ten sposób, bo to przyniesie ci korzyść” może sprawić, że zapagniemy wdrożyć określone rozwiązanie, jednak nie ma on charakteru dowodu. W przypadku uzasadnień odwołujących się do kategorii dobra można jego zdaniem mówić o dwóch podejściach. Jedno (użyteczne) polega na odwołaniu się do dobrych konsekwencji danego czynu, drugie – do wsobnego dobra (ang. *intrinsic good*) samego czynu. Prichard uważa, że użyteczne podejście łatwo odrzucić, bowiem jest ono sprzeczne z naszymi intuicjami⁶³. Na przykład zgodnie z krytykowanym tu sposobem myślenia powinniśmy spłacać nasze długi, ponieważ to przyczyni się do powstania pozytywnych skutków, co kłóci się z naszym ujęciem tego rodzaju obowiązku jako bezwarunkowego. Jeśli pożyczamy od kogoś pieniądze, to czujemy się (o ile nasze poznanie moralne nie jest wypaczone) zobowiązani je oddać bez względu na to, czy to przyniesie jakąś obiektywną korzyść, czy nie⁶⁴.

⁶³ Notabene Prichard, pisząc o bezpośrednim ujmowaniu samooczywistych obowiązków lub zasad etycznych, nie używa określenia „intuicja moralna”; pojawia się ono jedynie, jak można domniemywać, w jego potocznym rozumieniu – jako obiegowe lub powszechne przekonania. Chociaż, być może, gdybyśmy mieli okazję zadać to pytanie Prichardowi, odpowiedziałby, że w swojej krytyce utilitaryzmu odwołuje się przede wszystkim do konfliktu przynajmniej niektórych twierdzeń użytecznych z naszymi moralnymi poglądami.

⁶⁴ Oczywiście Prichard jest tego świadomy, czasami możemy uwzględnić skutki realizacji naszych obowiązków. Nie podaje żadnych przykładów takiej sytuacji,

Odwołanie się do kategorii dobra samego w sobie jest nieco bardziej problematyczne. Fakt, że jakieś działanie jest dobre samo w sobie, stanowi dla nas pewną rację działania, jednak zdaniem Pricharda nie pozwala on na dowiedzenie słuszności zasady moralnej czy konkretnego obowiązku. Jak pisze, działania wewnętrznie dobre są dwojakiego rodzaju – wynikają albo z przekonania, że tak należy postąpić, czyli ich dobro jest pochodną obowiązku, albo z pragnienia wzbudzonego przez jakieś dobro, zaś pragnienie – zdaniem Pricharda – nie może być źródłem obowiązku, obowiązek bowiem nie ma nic wspólnego z (psychologicznym) motywem działania. Zgodnie z rozumowaniem Pricharda, jeśli moim obowiązkiem jest oddać pożyczone pieniądze, to spełniam go, spłacając dług, bez względu na to, czy czynię to ze strachu przed karą, z poczucia obowiązku, czy z umiłowania dobra. W świetle tego rozumowania obowiązek okazuje się zatem pierwotny względem tych kategorii lub przynajmniej od nich niezależny.

Drugi sposób argumentacji opiera się na odwołaniu do analogii z teorią wiedzy. Domaganie się uzasadnienia dla samooczywistych prawd ma dla Pricharda charakter wątpienia radykalnego. W jego konsekwencji możemy wątpić i stawiać postulaty sformułowania jakiegoś kryterium lub procedury uzasadniania nawet w odniesieniu do tak oczywistych twierdzeń jak to, że $7 \times 4 = 28$. Przy takim stopniu sceptycyzmu można wątpić w każdą propozycję uzasadnienia, w nieskończony sposób formułując pytanie: „skąd wiesz, że wiesz, że wiesz...?”. Zdaniem Pricharda wątpienie tego rodzaju jest możliwe jedynie w wyniku pewnego pomieszania. Człowiek może wątpić, że $7 \times 4 = 28$, jeśli nie widzi naocznie natury tego twierdzenia, ale na przykład jest przekonany o jego prawdziwości na podstawie pamięci. Jeśli jednak uchwyci prawdziwą naturę swojej świadomości, w momencie gdy prawdziwie ujmuje (moglibyśmy powiedzieć „w pełni rozumie”) sens prawdy, że $7 \times 4 = 28$, wątpliwość co do niej zniknie. Błąd pomieszania

ale wydaje się, że zgodziłby się z następującym przykładem. Gdybym pożyczył od X nóż, a on domagałby się jego oddania w okolicznościach, które wskazywałyby, że chce wykorzystać ten nóż do zabicia niewinnego człowieka, wówczas uwzględnienie tej okoliczności wpłynęłoby na moje odczytanie obowiązku wobec X.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

polega na podmienieniu pojęcia stanu świadomości osoby widzącej, uchwytyjącej samooczywistą prawdę, na pojęcie żywienia przekonania. Pytanie, czy jest to przekonanie prawdziwe, brzmi już sensownie, jednak jest to całkiem inne pytanie, mające odmienny przedmiot. Kiedy mamy tę pozytywną wiedzę – pisze Prichard – bezpośrednio daną, nie musi już ona być doskonalona przez odwołanie się do jakiejś innej wiedzy.

Tak samo, jego zdaniem, wygląda nasza sytuacja epistemiczna w przypadku ujmowania samooczywistych obowiązków moralnych. Możemy zastanawiać się, czy rzeczywiście prawdziwe jest jakieś twierdzenie moralne, gdy nie widzimy bezpośrednio jego prawdziwości, na przykład nie dysponujemy jego pełnym sformułowaniem albo z jakichś powodów nie jesteśmy dość uważni bądź refleksyjni (ang. *thoughtful*), może nawet unikamy takiego uważnego spojrzenia⁶⁵. Jednak, gdy już dojrzymy naocznie racje zawarte w samym obowiązku, wszelkie wątpliwości powinny zniknąć. Jeśli nadal je mamy, jedynym rozwiązaniem jest raz jeszcze poddać je w obliczu konkretnej sytuacji uważnej refleksji.

Podsumowując fragment poświęcony intuicjonistycznym poglądom Pricharda, można powiedzieć, że był on zwolennikiem racjonalnego intuicjonizmu, ujmował samooczywiste prawdy moralne w kategoriach partykularnych sądów etycznych, dotyczących konkretnych obowiązków, oraz samooczywistych zasad moralnych średniego stopnia ogólności. Chociaż pisał relatywnie mało i nie zawsze jasno, a wiele z jego twierdzeń uznano za kontrowersyjne (szczególnie dogmatyzm jego intuicjonizmu oraz krytykę poglądów takich filozofów moralnych jak Arystoteles, Kant czy Sidgwick), był on niezwykle wpływowym akademikiem, który zainspirował innych autorów do dalszego rozwijania myśli intuicjonistycznej.

⁶⁵ Prichard wprost nie mówi o unikaniu dojrzenia określonej prawdy moralnej, ale można domniemywać taką interpretację w oparciu o jego przypuszczenie, że do pytania o dalsze racje może nas motywować fakt, iż dany obowiązek stoi w sprzeczności z naszym interesem.

1.5. Charlie Dunbar Broad

Kolejnym zwolennikiem etycznego intuicjonizmu zasługującym na uwagę jest Broad, następny brytyjski filozof, uczeń między innymi Moore'a, posiadający szerokie, daleko wykraczające poza etykę zainteresowania. Jest on autorem *Five Types of Ethical Theory*⁶⁶, jednej z najbardziej wnikliwych książek poświęconych filozofii moralnej, gdzie niejako przy okazji, omawiając poglądy etyczne Sidgwicka oraz najważniejsze problemy etyki, zaprezentował swoje intuicjonistyczne poglądy na temat poznania moralnego.

Broad razem z Sidgwickiem odrzuca dogmatyczny intuicjonizm. Stanowisko to głosi, że jesteśmy w stanie za pomocą bezpośredniego wglądu rozpoznawać bezwyjątkowe samooczywiste zasady, które przyjmują formę „wszelkie działanie typu x jest moralnie słuszne (niesłuszne)”. Zdaniem Broada takie wglądy byłyby możliwe tylko za cenę zredukowania przedmiotu poznania moralnego do kilku charakterystycznych cech określonego działania oraz jego bezpośrednich następstw. Jak pisze, każdy się zgodzi, że tak skrajna forma intuicjonizmu (tak dogmatyczna i ignorująca szerszy kontekst działania, szczególnie jego dalsze konsekwencje) jest nie do utrzymania⁶⁷. Nie przyjmuje jednak stanowiska Sidgwicka, mianowicie jego teleologicznego poglądu, w zamian proponując postać intuicjonizmu, która jego zdaniem daje się obronić przed zarzutami, jakie Sidgwick stawiał dogmatycznemu intuicjonizmowi, a także zachowuje zgodność z „refleksyjnym zdrowym rozsądkiem”⁶⁸. Propozycję tę formułuje w pięciu punktach, wyjaśniając pojęcia, jakie uznaje za istotne dla intuicjonizmu – sytuacji, w której jesteśmy moralnie wezwani do działania, dopasowania (ang. *fittingness*), użyteczności, słuszności – oraz zwracając uwagę na dwa podstawowe błędy popełniane przez intuicjonistów.

⁶⁶ Zob. C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930.

⁶⁷ Por. tamże, s. 208–117.

⁶⁸ Tamże, s. 218.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Intuicjoniści – zdaniem Broada – zazwyczaj koncentrują się na samym działaniu, kilku jego charakterystycznych cechach oraz bezpośrednich konsekwencjach, ignorując fakt, że zwykle przychodzi nam działać w skomplikowanej i dynamicznej rzeczywistości. Stąd proponuje on, aby działanie człowieka osadzać w czymś, co można określić mianem sekwencji następujących po sobie faz zdarzeń. Moment, w którym zostajemy powołani moralnie do odpowiedniego działania, Broad nazywa fazą początkową. Można ją scharakteryzować, odwołując się do relacji, w które podmiot działania w danej sytuacji wchodzi z innymi zastanymi (ang. *pre-existing*) osobami, instytucjami lub przedmiotami. Faza ta ma (przynajmniej dwie możliwe) sekwencje zdarzeń: jedną – realizującą się w przypadku niepodjęcia działania (powiedzmy działania x) przez podmiot, drugą – będącą konsekwencją x . Sekwencje te Broad charakteryzuje za pomocą całkowitych ciągów zdarzeń lub faz w postaci F_1 (faza początkowa), F_2, \dots, F_n , jeśli nie zostały one zmodyfikowane przez działanie x , oraz $F_1^x, F_2^x, \dots, F_n^x$, jeśli działanie x zmodyfikowało całkowity ciąg zdarzeń⁶⁹.

Kolejnym istotnym dla Broada pojęciem jest pojęcie dopasowania działania lub emocji. Dopasowanie takie jest relacją pewnego rodzaju zgodności pomiędzy działaniem x lub określoną emocją a całością ciągów zdarzeń czy ich poszczególnych elementów. Aby dokładnie wyjaśnić to pojęcie, konieczne jest pewne dopowiedzenie na temat złożoności sytuacji moralnej, w której dochodzi do działania. Nie tylko ciąg faz lub zdarzeń jest złożony, lecz także każda poszczególna faza obejmująca jako swoje elementy inne osoby wchodzące w grę, przedmioty, instytucje oraz relacje między nimi a podmiotem działającym. Wszystkie te elementy określonej w danym momencie sytuacji – fazy – posiadają jakiś abstrakcyjnie ujęty kierunek albo wektor, z którym kierunek działania x może być zharmonizowany (dopasowany do niego) lub nie⁷⁰. Wydaje się, że to właśnie dopasowanie jest przedmiotem intuicyjnych wglądów refleksyjnego i uważnego obserwatora.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Na temat relacji dopasowania zob. tamże, s. 218–220.

- Broad wyróżnia dwa rodzaje dopasowania działania bądź emocji:
- a) dopasowania do komponentów (ang. *component fittingness*) danej fazy oraz
 - b) dopasowania wynikowego (*resultant fittingness*).

W bliższym zaprezentowaniu obu rodzajów dopasowania pomoże nam konkretny przykład. Załóżmy, że mamy podjąć decyzję o tym, czy powiedzieć współmałżonkowi prawdę, czy też skłamać na temat naszej ciężkiej sytuacji w pracy. Po powrocie do domu siedzimy oboje przy stole i wówczas pada pytanie o to, jak minął nam dzień. Zastanawiając się, czy powiedzieć, jak było naprawdę, czy też zataić nieprzyjemne informacje, bierzemy pod uwagę różne okoliczności. Możemy założyć, że współmałżonek oczekuje od nas prawdy i ma do niej prawo. Zatajenie prawdy nie będzie więc dopasowane do jego oczekiwań i praw. Z drugiej strony możemy przypuszczać, że nasza szczerość może wzbudzić w nim strach (naszym zdaniem niepotrzebny i nieuzasadniony) przed zubożeniem rodziny, może też spowodować poważne pogorszenie zdrowia itd. albo kłótnię, którą należałoby sobie ze względu na inne jeszcze okoliczności (na przykład małżeństwo przeżywa już i tak głęboki kryzys) odpuścić. Powiedzenie prawdy lub jej zatajenie (być może nawet za cenę kłamstwa) będzie dopasowane do pewnych elementów sytuacji, do innych zaś nie. Ten rodzaj dopasowania to właśnie dopasowanie do poszczególnych komponentów sytuacji.

Możemy także rozważać nasze działanie (powiedzenie prawdy lub jej zatajenie) pod kątem jego dopasowania do całej sytuacji (wszystkich jej komponentów w danym momencie), czyli do całej danej fazy (F_1), albo też pod kątem jego dopasowania do całego ciągu F_1, F_2, \dots, F_n lub ciągu F_1, F_2^x, \dots, F_n^x . W pierwszym przypadku możemy rozważać, czy nasze zatajenie prawdy lub jej ujawnienie całościowo pasuje do naszej sytuacji, w drugim pod uwagę bierzemy również relację dopasowania pomiędzy naszą decyzją (działaniem) a dalszymi (wszystkimi dającymi się przewidzieć) ciągami zdarzeń. Wynikowe dopasowanie jest zatem pewnego rodzaju wypadkową dopasowania działania do każdego z komponentów danej fazy lub wypadkową sumy dopasowania do wszystkich faz tworzących sekwencję danego działania lub jego zaniechania.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Pojęcie dopasowania jest dość szerokie. Broad nie wyjaśnia go bardziej szczegółowo. Pewne elementy sytuacji jakoś współgrają z naszym działaniem, a inne nie. Pomocne w dookreśleniu tego pojęcia będą kolejne przykłady. Jeśli ktoś reaguje strachem na widok małego szczenięcia, możemy powiedzieć, że tego rodzaju emocja nie pasuje do sytuacji. Zazdrość współmałżonka na widok flirtującego z osobą trzecią partnera może zostać uznana za pasującą do sytuacji. Niedotrzymanie obietnicy złożonej przyjacielowi znajduje się w relacji niedopasowania do aktu dania słowa. Akt kradzieży nie będzie pasował do prawa danej osoby do uszanowania jej własności, będzie także niezgodny z jej oczekiwaniem. Okazanie wdzięczności za otrzymaną pomoc jest reakcją pasującą do sytuacji. Nie zawsze musimy być w stanie dokładnie określić człony relacji niedopasowania (jak i dopasowania); czasami możemy tylko dostrzegać, że „coś tu nie pasuje” (albo pasuje). Broad nie stwierdza wiele więcej w celu pozytywnego opisanie tej relacji, natomiast dookreśla ją negatywnie, odróżniając ją od użyteczności i słuszności.

Działanie x jest użyteczne, niezależnie od jego dopasowania lub nie, wówczas, gdy przyczynia się do powstawania dobra samego w sobie w danej fazie F_2^x lub F_n^x . Jest bardziej użyteczne od – na przykład – działania y , gdy przyczynia się (lub przyczyniłoby się, gdyby zostało zrealizowane) do powstawania większej ilości dobra samego w sobie niż działanie y . Używając formuł Broada, możemy napisać, że x jest bardziej użyteczne od y wtedy, kiedy wartość (rozumiana w kategoriach dobra samego w sobie) F_1, F_2^x, \dots, F_n^x jest większa od wartości $F_1, F_2^y, \dots, F_n^{y(71)}$. Z kolei słuszność (lub niesłuszność) działania x jest wypadkową zarówno jego dopasowania, jak i użyteczności, przy czym nie należy tego sformułowania rozumieć tak, że czyn może być słuszny tylko wówczas, gdy jest i dopasowany, i użyteczny. Może się zdarzyć tak, że rozsądna osoba w uzasadniony sposób uznaje kłamstwo za słuszne, nawet jeśli będzie ono niedopasowane. Niemniej taka sytuacja jest możliwa tylko, jak pisze Broad,

⁷¹ Por. tamże, s. 220.

gdy konsekwencje powiedzenia prawdy byłyby same w sobie bardzo złe⁷².

Jego zdaniem tradycyjni intuicjoniści popełniali dwa poważne błędy: a) utożsamiając słuszność z dopasowaniem oraz b) ujmując w zbyt uproszczony sposób samą relację dopasowania. To prowadziło, jak sądził, do błędnego zawężania oceny moralnej działania jedynie do jego początkowej sytuacji (F_1) lub jego bezpośrednich konsekwencji (F_2^x), a także do ignorowania faktu, że zarówno F_1 , jak i F_2^x mogą być niezwykle złożone oraz że należy brać pod uwagę dopasowanie działania do każdego czynnika (elementu)⁷³.

W oparciu o powyższe rozróżnienia Broad stwierdza, że intuicjonizm musi przyjąć znacznie skromniejszą formę swoich twierdzeń. Zamiast głosić, że pewnego rodzaju działania są zawsze słuszne lub niesłuszne, powinien ograniczyć się do stwierdzeń dotyczących tendencji danego działania do bycia słusznym lub niesłusznym. Na przykład zamiast twierdzenia, że kłamstwo jest zawsze niesłuszne, intuicjonista mógłby głosić, że kłamstwo ma silną tendencję do niesłuszności, o ile powiedzenie prawdy nie charakteryzowałoby się silną nieużytecznością albo sytuacja nie byłaby szczególnego rodzaju, tj. nie byłaby kwestią honoru ochrona trzeciej osoby. Broad wątpił, aby dało się sformułować jakieś ogólne zasady ważenia różnych wektorów dopasowania między sobą czy dopasowania z użytecznością. W takich sytuacjach jesteśmy jego zdaniem skazani na ocenę analogiczną do sądów percepcyjnych, gdy na przykład mamy w skomplikowanych i dynamicznych okolicznościach obliczyć tor i szybkość rzuconej piłki, w którą planujemy uderzyć pałką do krykieta⁷⁴.

Broad dookreśla swoje rozumienie intuicjonizmu w zakończeniu *Pięciu typów teorii moralnej*, zastanawiając się nad pytaniami z zakresu epistemologii moralnej. Ważne z punktu widzenia etycznego intuicjonizmu pytania to przede wszystkim te o pochodzenie naszych idei moralnych (takich jak idea dobra, zła, słuszności, niesłuszności czy obowiązku), rolę emocji w poznaniu moralnym

⁷² Por. tamże, s. 221–222.

⁷³ Por. tamże, s. 222.

⁷⁴ Por. tamże, s. 222–223.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

oraz o to, w jaki sposób stajemy się świadomi własności moralnych i jak dochodzimy do uniwersalnych sądów moralnych⁷⁵. Swój intuicjonizm określa jako umiarkowany oraz reprezentujący podejście nonnaturalistycznego racjonalizmu.

W przeciwieństwie do naturalistycznych podejść, Broad uznaje szeroką rolę rozumu w poznaniu moralnym. Jego zdaniem nie ogranicza się ona jedynie do rozumowań inferencyjnych, ale obejmuje także aprioryczne poznanie pojęć moralnych i indukcyjną intuicję rozumianą jako moc rozpoznawania koniecznych relacji pomiędzy istotnymi z etycznego punktu widzenia własnościami. Broad uważa, że jesteśmy w stanie ujmować zarówno aprioryczne pojęcia moralne, jak i poznawać uniwersalne sądy moralne *a priori* na mocy wglądów i refleksji. Niemniej przyznaje on również istotną w tego typu poznaniu rolę emocjom. Przynajmniej niektóre z nich, choćby emocje aprobaty lub dezaprobaty, są koniecznym warunkiem rozpoznawania obecności własności moralnych w partykularnych sytuacjach. Dopiero nasycone emocjonalnie doświadczenia stwarzają możliwość rozumowych wglądów w naturę relacji moralnych. Dzięki powtarzającym się doświadczeniom nasyconym emocjami aprobaty i dezaprobaty mamy okazję dokonać refleksji nad przytrafiającymi się nam sytuacjami moralnymi i dzięki aktom intuicji indukcyjnej dostrzegamy (lub, jak pisze Broad, zdaje się nam, że dostrzegamy) konieczne relacje pomiędzy pozamoralnymi własnościami danego działania a jego moralną słusnością lub niesłusnością.

Broad nie twierdzi jednak wprost, że intuicjonizm tego rodzaju głosi niepowątpiewalną prawdę; przyjmuje ostrożniejsze stanowisko. Jak pisze, jeśli naturalizm jest fałszywy, a taki się mu on wydaje, wówczas jest niemal pewne, że nasze podstawowe pojęcia moralne oraz podstawowe sądy moralne mają charakter apriorycznych⁷⁶.

⁷⁵ Por. tamże, s. 274–272.

⁷⁶ Por. tamże, s. 273, 281–282.

1.6. William David Ross⁷⁷

Zdaniem Stanisława Soldenhoffa, jednego z nielicznych autorów polskich zajmujących się myślą intuicjonistyczną⁷⁸, najbardziej rozwiniętą wersję klasycznego intuicjonizmu zaproponował jeden z uczniów Pricharda – Ross⁷⁹. Koncepcja szkockiego filozofa w pewnym sensie stanowi zwieńczenie myśli intuicjonistycznej w filozofii analitycznej pierwszej połowy XX wieku.

Trzy pojęcia wydają się w stanowisku Rossa kluczowe: intuicja rozumiana jako akt zrozumienia (ang. *apprehension*), zasady obowiązków *prima facie* oraz obowiązki konkretne bądź absolutne (*actual, concrete, absolute*)⁸⁰. W odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób poznajemy moralne własności czynu, Ross twierdził, że jesteśmy w stanie rozumiejąco uchwycić (*apprehend*) w konkretnych czynach pewną ich tendencję ku słuszności lub przeciw słuszności. Tendencja owa ujawnia się w tym, że czyn taki jest zgodny lub niezgodny z określoną ogólną zasadą lub obowiązkiem moralnym, tzw. obowiązkiem *prima facie*. Porządek poznania moralnego, według Rossa, jest następujący:

[n]ajpierw zjawia się zrozumienie [ang. *apprehension*] oczywistej *prima facie* słuszności jakiegoś pojedynczego czynu określonego typu. Stąd dochodzimy drogą refleksji do zrozumienia oczywistości ogólnej zasady obowiązku *prima facie*⁸¹.

⁷⁷ W poniższym podrozdziale wykorzystuję fragment mojej wcześniejszej publikacji: *Intuicje moralne w ujęciu Roberta Audięgo* wydanej przez czasopismo „Filo-Sofja” 2014, nr 27, s. 29–52.

⁷⁸ Zob. S. Soldenhoff, *Słuszność i obowiązek w systemie etyki W.D. Rossa*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 222. Por. także R. Audi, *The Good in the Right...*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁹ Swoje poglądy dotyczące intuicji moralnych, a także ontologicznych kwestii związanych z intuicjonizmem Ross wyłożył przede wszystkim w artykule *The Basis of Objective Judgements in Ethics*, „International Journal of Ethics” 1927, vol. 37, s. 113–127, oraz w dwóch książkach: *The Right and the Good*, Oxford 2002 [1930], szczególnie rozdz. 2; *Foundations of Ethics*, Oxford 1939.

⁸⁰ W tej prezentacji stanowiska Rossa korzystam z kilku źródeł: W.D. Ross, *The Right and the Good*, dz. cyt., s. 16–47; R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 20–32; S. Soldenhoff, *Słuszność i obowiązek...*, dz. cyt.

⁸¹ W.D. Ross, *The Right and the Good*, dz. cyt., s. 33. Tłumaczenie cytowanego fragmentu za S. Soldenhofem, *Słuszność i obowiązek...*, dz. cyt., s. 260–261.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Czyli intuicyjne poznanie polega według Rossa przede wszystkim na akcie zrozumienia. Oczywiście taki akt nie jest czymś automatycznym, ale wymaga pewnej dojrzałości mentalnej oraz rzetelnej refleksji polegającej na przestudiowaniu danej sytuacji pod każdym możliwym względem. Dopiero w wyniku takiej refleksji można mówić o poznaniu samooczywistych moralnych obowiązków *prima facie* bądź wyrobieniu sobie rozważnej opinii dotyczącej obowiązku konkretnego.

Pośród obowiązków *prima facie* Ross wymienił obowiązek:

- a) dotrzymania słowa,
- b) naprawienia szkód,
- c) wdzięczności,
- d) sprawiedliwości,
- e) dobroczynności,
- f) samodoskonalenia,
- g) niekrzywdzenia innych.

Zasady te miały dla Rossa charakter ogólnych samooczywistych sądów. Uważał je za samooczywiste na takiej samej zasadzie, jak aksjomaty w matematyce czy ważność form wnioskowania w logice. Nie potrzebowały one żadnego rodzaju dowodu, który nie był też jego zdaniem możliwy⁸². Oczywiście uznanie, że obowiązki *prima facie* mają samooczywisty charakter nie oznacza, iż

⁸² Twierdzenie, że dowód na prawdziwość samooczywistych sądów jest niemożliwy, było powszechnie podzielane przez klasycznych intuicjonistów etycznych. Najmocniej być może wyrażone zostało przez Pricharda w artykule *Does Morality Rest on a Mistake?* („Mind” 1912, vol. 21, s. 21–37). W przypadku Rossa istnieją jednak głosy, że nie był w tym względzie jednoznaczny. Philip Stratton-Lake twierdzi na przykład, że pomimo pojawiającej się w *The Right and the Good* uwagi Rossa, że samooczywiste sądy etyczne nie mogą być poparte argumentacją bądź dowodem, w jednym z jego wczesnych artykułów można znaleźć zdanie: „fakt, że o czymś można wnosić na podstawie inferencji, nie dowodzi jeszcze, że nie można tego dojrzeć na mocy intuicji”, z którego miałyby wynikać, że Ross uznawał możliwość dowodu dla samooczywistych sądów (P. Stratton-Lake, *Intuitionism in Ethics* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2014, s. 5; W.D. Ross, *The Basis...*, dz. cyt.). Przytoczony przez Strattona-Lake’a cytat można jednak interpretować w ten sposób, że odnosi się on nie do samooczywistych sądów, stanowiących jedynie podzbiór sądów intuicyjnych, ale do innego rodzaju sądów intuicyjnych, na przykład do sądów dotyczących konkretnych obowiązków.

z winy niedostatecznej refleksji albo mentalnej niedojrzałości nie możemy się mylić, uznając dany obowiązek za samooczywisty. Poziom naszej refleksji nie ma jednak wpływu na status epistemiczny samooczywistej prawdy moralnej.

Istnienie określonego obowiązku *prima facie* i jego stosowanie się do danej sytuacji samo w sobie nie wyznacza jeszcze, co „tu i teraz” powinienem czynić. Stanowi jedynie pewną rację, aby postąpić w określony sposób. Racja ta jednak, ze względu na okoliczności stosowania się także do innych obowiązków *prima facie*, może zostać zneutralizowana, a szala ostatecznego obowiązku przechylić się w stronę owych innych obowiązków. Obowiązki te nie są zatem dla Rossa obowiązkami w sensie ścisłym, ale wyznaczają jedynie pewną tendencję, kierunek normatywnego ciężenia działania. Fakt, że dany czyn oznacza na przykład dotrzymanie obietnicy, stanowi rację *prima facie*, aby ten czyn zrealizować. Jeśli jednak dotrzymanie słowa mogłoby się dokonać jedynie kosztem sprzeniewierzenia się innym obowiązkom *prima facie*, powiedzmy za cenę pozbawienia kogoś życia, wówczas racja taka może się okazać niewystarczająca, aby mówić o faktycznym obowiązku dotrzymania konkretnej obietnicy⁸³. W takich sytuacjach, gdy

⁸³ Stwierdzenie, że istnienie obowiązku *prima facie* nie oznacza jeszcze zaistnienia faktycznego obowiązku, może być nieco mylące i domaga się wyjaśnienia. Po pierwsze, nie należy słów *prima facie* ujmować jako „na pierwszy rzut oka”. Rossowskie określenie nie ma charakteru epistemologicznego, nie chodzi tu o to, że jakieś działanie wydaje się na pierwszy rzut oka słuszne bądź nie (tj. że stosuje się do niego jakiś obowiązek i ono jest z nim w zgodzie lub nie). *Prima facie* odnosi się do pewnej ontologicznej sytuacji, mianowicie takiej, że w określonych okolicznościach i ze względu na naturę danego czynu istnieją pewne racje moralne, aby postąpić w pewien sposób. Po drugie, z faktu, że jakaś racja moralna (obowiązek *prima facie*), zostaje przeważona przez inne mocniejsze racje (inne obowiązki *prima facie*) nie wynika, iż ta przeważona racja przestała istnieć. Widać to wyraźnie w następującym przykładzie (przytoczonym za Audim): jeśli obiecałem przyjacielowi, że odbiorę go z lotniska, mam obowiązek po niego przyjechać. Jeśli jednak w trakcie jazdy na lotnisko odkrywam, że w moim samochodzie znajduje się bomba, która wybuchnie za na przykład godzinę, to mam obowiązek zrobić coś, co zminimalizowałoby negatywne skutki wybuchu bomby. Audi proponuje wyjazd z miasta gdzieś na odludne miejsce, gdzie wybuch nie skrzywdzi nikogo. To oczywiście oznacza, że obowiązek stawienia się na lotnisku po przyjaciela (wynikający z obowiązku dotrzymania słowa) jest przeważony przez obowiązek nieczynienia krzywdy. Dowodem na to, że prze-

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

mamy do czynienia z konfliktem obowiązków *prima facie*, konieczna jest refleksja nad wszystkimi obowiązkami wchodzącymi w grę. Ostateczny jej wynik stanowi sformułowanie obowiązku konkretnego, dyktującego, co „tu i teraz” powinienem czynić. Obowiązek konkretny nie ma jednak statusu prawdy samooczywistej, a nasze jego sformułowanie zasługuje co najwyżej na miano rozważnej opinii, która jest omylna.

Stanowisko Rossa jest pluralistyczne: obowiązków *prima facie* nie da się jego zdaniem sprowadzić do jakiejś jednej ogólnej superzasady ani uporządkować hierarchicznie za pomocą zasad priorytetu, które przypisywałyby w danych okolicznościach pierwszeństwo jednej z zasad *prima facie* nad innymi. Refleksji nad obowiązkami konkretnymi nie można zatem dokonać na zasadzie adekwatnej inferencji, która polegałaby na zidentyfikowaniu wszystkich wchodzących w grę obowiązków *prima facie*, a potem przeliczeniu (według jakiegoś uniwersalnego sposobu porównywania sił tych obowiązków) ich wektorowej sumy. Takie przeliczenie jest niemożliwe, ponieważ obowiązki *prima facie* są niewspółmierne i w różnych okolicznościach raz górę może brać jeden obowiązek, raz inny.

Przyjęcie tezy o pluralizmie i niewspółmierności zasad zmusza Rossa do uznania, że identyfikując obowiązki konkretne, nigdy nie możemy mieć takiej pewności, jaką mamy, uchwytyjąc obowiązki *prima facie*. Jednak i w tym przypadku można (właściwie należy) mówić o poznaniu intuicyjnym, chociaż w znacznie większym stopniu zawodnym niż poznanie samooczywistych obowiązków *prima facie*, jeszcze bardziej zależnym od jakości refleksji i poziomu kompetencji poznawczej podmiotu⁸⁴.

ważony obowiązek dotrzymania słowa albo racja za takim postąpieniem jednak nadal istnieje, jest według Audiego to, że jesteśmy winni przyjacielowi jakieś zadośćuczynienie, na przykład przynajmniej telefon z przeprosinami, iż nie stawiliśmy się na lotnisku (zob. R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 71–72).

⁸⁴ Nie tylko filozofowie anglosascy głosili tezy intuicjonizmu etycznego. Zwolenników tego stanowiska można znaleźć również pośród filozofów niemieckich. Zalicza się do nich przede wszystkim Max Scheler, autor oryginalnej koncepcji intuicji jako wglądu fenomenologicznego. Jego zdaniem całe nasze poznanie potoczne i naukowe jest możliwe dzięki istnieniu swoistych apriorycznych struktur znaczeniowych, zwanych także istotami bądź esencjami (niem. *so-sein*). Te struktury bądź istoty są uchwytywane w akcie fenomenologicznego

1.7. Zarzuty wobec klasycznego intuicjonizmu etycznego

Niestety, pomimo długiego czasu dominacji i osiągnięcia wysokiego poziomu teoretycznego, intuicjonizm etyczny od lat 40. poprzedniego wieku przestał cieszyć się uznaniem wśród filozofów analitycznych. Właściwie został odrzucony – wydawało się, że na dobre. Znamiennym przykładem takiego odrzucenia jest komentarz Geoffreya Warnocka w wydanej pod koniec lat 60. pracy poświęconej filozofii moralnej pierwszej połowy XX wieku. Wedle autora „intuicjonizm wydaje się tak dziwnym fenomenem [...], że trudno go wyjaśnić”⁸⁵.

wglądu, który Scheler określa także mianem intuicji. Pośród tych istot/esencji znajdują się również wartości, w tym moralne. Na szczególną uwagę zasługuje też fakt, że intuicyjne poznanie wartości poprzedzane jest według Schelera pewnego rodzaju moralną percepcją o charakterze afektywnym. Wartości najpierw postrzegamy w aktach uczuć lub odczuwanej preferencji przedmiotów, które dane wartości realizują; dopiero na bazie takich afektywnych doświadczeń, dzięki redukcji fenomenologicznej, jesteśmy w stanie ująć na mocy fenomenologicznego wglądu wartości same w sobie. Stanowisko Schelera pomijam w niniejszej pracy, pomimo jego oryginalności i wielkiego znaczenia dla współczesnej etyki (na przykład wielu nurtów personalistycznych). Autor ten formułuje wersję intuicjonizmu, która w znacznym stopniu, ze względu na jej fenomenologiczne założenia, odbiega od charakteru rozważań i argumentacji przyjętej w tej pracy. Niemniej zasługuje na uwagę, a także odrębne studia w ramach badań nad źródłami poznania moralnego. Zob. E. Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Boston 1997; M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, Evanston 1973. Pośród zwolenników intuicjonizmu etycznego wymienić należy także polskich autorów, takich jak Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Czeżowski czy Tadeusz Styczeń. Wydaje się jednak, że ich stanowiska stanowią bardziej powielenie idei Rossa, Moore’a lub Sidgwicka niż oryginalny wkład w myśl intuicjonistyczną. Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, t. 18, s. 161–171; T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław 1987; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra* [w:] tegoż, *Dobro i oczywistość*, Lublin 1989; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.

⁸⁵ G. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London 1969, s. 16 [za:] P. Stratton-Lake, wstęp do *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*, ed. tegoż, Oxford 2002, s. 6.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

Twierdzenia intuicjonizmu spotkały się z licznymi zarzutami. Po pierwsze, przedmiotem ataków była teza obiektywnego istnienia własności moralnych, którą większość intuicjonistów przyjmowała. Obiektywne własności moralne z perspektywy naturalistycznie nastawionej filozofii analitycznej tamtych czasów jawiły się jako „dziwaczne” i nie mieściły się w naukowym (pozytywistycznym) obrazie świata. Chociaż obiektywna interpretacja języka moralnego jest zdaniem takich krytyków intuicjonizmu jak John Mackie właściwa, to jednak wszystkie nasze wypowiedzi moralne uznaje on za fałszywe, właśnie ze względu na to obiektywistyczne założenie. Zgodnie z empirystycznymi założeniami, jakie zaczęły dominować w filozofii pierwszej połowy XX wieku, istnieją tylko takie własności, które mogą być przedmiotem badań nauk empirycznych. Przedmioty tego rodzaju są obiektami czasoprzestrzennymi, a wszelkie ich zachowania dają się wyjaśnić w języku oddziaływań sił fizycznych lub są od nich pochodne. Własności moralne (wartości) zdaniem Mackiego charakteryzują się jakimś dziwnym rodzajem „magnetyzmu” oddziaływającego na naszą wolę, niedającego się wyjaśnić językiem naukowym.

Po drugie, dla krytyków, w tym również Mackiego, trudne do wyobrażenia było wyjaśnienie, w jaki sposób moglibyśmy poznać tego rodzaju własności. Intuicja moralna naturalistycznie nastawionym filozofom jawiła się jako tajemniczy zmysł moralny – równie tajemniczy co „dziwaczne fakty moralne”. Główna trudność z wyjaśnieniem poznania moralnego polegała bowiem na tym, że nie można zidentyfikować ścieżki przyczynowo-skutkowej pomiędzy moralnymi własnościami a umysłem.

Po trzecie, zdaniem niektórych, na przykład Alfreda Julesa Ayera czy Richarda Mervyna Hare’a, nasze doświadczenie moralne jest bliższe przeżywaniu subiektywnych emocji czy też emocjonalnie zabarwionych reakcji na pewne sytuacje niż racjonalnemu ujmowaniu samooczywistych prawd. Emocjom nie przysługuje żadna wartość epistemiczna, zatem sądy je wyrażające nie mają wartości logicznej (prawdy albo fałszu), są pozbawione sensu. Stąd intuicje moralne nie mogą stanowić uzasadniającego punktu wyjścia dla wiedzy moralnej (ta po prostu jest niemożliwa).

Po czwarte, intuicjonizm jawił się jako stanowisko dogmatyczne, wedle którego intuicje moralne, posiadając status równy intuicjom

♦ ZARZUTY WOBEC KLASYCZNEGO INTUICJONIZMU ETYCZNEGO ♦

w logice lub matematyce, muszą być traktowane jako niemożliwe do obalenia. Jeśli jakaś prawda ma charakter prawdy samooczywistej, to jest ona nieobalalna. Tego rodzaju prawdy nie podlegają dyskusji i nie mogą być poddawane żadnym korektom. Stwierdzenie takie nie byłoby może punktem wyjścia dla krytyki, gdyby nie fakt, że zdaniem krytyków intuicjonizmu moralnego w etyce, w przeciwieństwie do matematyki czy logiki, panuje niezgoda co do wielu sądów, w tym tych uznawanych za prawdy samooczywiste.

Po piąte, uznawano intuicje moralne za arbitralne, ostateczne uzasadnienie intuicyjnych przekonań miało bowiem według krytyków formę „bo takie są moje intuicje”. Stwierdzenie tego rodzaju, w świetle ich argumentacji, nie pozwalało na oszacowanie jakości argumentu odwołującego się do intuicji przez jego adwersarzy. „Moje intuicje” są w swojej treści dostępne tylko mnie, z perspektywy innych osób brzmią arbitralnie i jako takie nie mogą być traktowane jako racjonalnie rozstrzygające dyskusję.

Dwa ostatnie argumenty prowadzą do sformułowania kolejnego zdaniem krytyków dyskredytującego intuicjonizm zarzutu, mianowicie że koncepcja samooczywistych i nieobalalnych intuicji moralnych jest nie do pogodzenia z faktem pojawiania się nieusuwalnych sporów etycznych. Jeśli istniałyby samooczywiste, nieobalalne, intuicyjnie ujmowane prawdy moralne, już dawno doszlibyśmy do moralnego konsensu, a tymczasem do takiej zgody daleko. Co więcej, subiektywizm, arbitralność i dogmatyzm intuicji uniemożliwiają wręcz racjonalną dyskusję etyczną, przyczyniając się tym samym do pogłębienia niezgody moralnej, a przynajmniej stojąc na drodze do jej pokonania⁸⁶. Z krytyki tej wynikałoby zatem, że intuicje moralne nie mogą spełniać funkcji argumentacyjnej dla osób rozsądnych, szanujących zasady liberalnej demokracji i szukających takich argumentów, co do których można rozsądnie spodzie-

⁸⁶ Wśród autorów powyższych zarzutów wobec intuicjonizmu należy wymienić Ayera (zob. *The Language of Morals* [w:] A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, London 1954, s. 231–247), Petera F. Strawsona (zob. *Ethical Intuitionism*, „Philosophy” 1944, t. 24, s. 23–33), Hare’a (zob. *The Language of Morals*, Oxford 1952, oraz *Sorting out Ethics*, Oxford 1997), Stephena C. Peppera (zob. *Ethics*, New York 1960), a szczególnie Mackiego (zob. *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York 1977, zwłaszcza rozdz. 1). Por. G.C. Sterling, *Ethical Intuitionism and Its Critics*, New York 1994.

♦ HISTORYCZNY RYS INTUICJONIZMU ETYCZNEGO... ♦

wać się, że zostaną uznane przez pozostałych obywateli, nawet tych wyznających odmienne poglądy religijne, moralne czy filozoficzne.

Oczywiście z powyższymi zarzutami można dyskutować, pokazywać, że (przynajmniej niektóre z nich) są niekonkluzywne, zakładają wątpliwe przesłanki (na przykład zbyt ubogą ontologię, jak w przypadku empiryzmu Ayera czy Mackiego, albo prymitywne rozumienie emocji), prezentują fałszywy obraz intuicjonizmu, zgodnie z którym intuicjoniści przyjmują nieomyślność wglądów w samooczywiste prawdy moralne itd. Powstrzymam się jednak w tym miejscu od dyskusji z wymienionymi powyżej zarzutami, będą one przedmiotem analizy w kolejnych rozdziałach. Jest faktem, że za ich sprawą intuicjonizm etyczny stracił przed upływem połowy XX wieku swoje znaczenie i przestał być przekonującą propozycją dla wielu (jeśli nie większości) filozofów.

Powyższe zarzuty mogą prowadzić do wniosku, że odwołanie się do intuicji moralnych nie stanowi obiecującej strategii odparcia sceptycznego zarzutu nieskończonego regresu i być może lepiej byłoby ponownie przyjrzeć się propozycjom sceptycyzmu bądź fikcjonalizmu. Jednak taki ruch nadal byłby przedwczesny. W debacie o moralnych intuicjach nie powiedziano jeszcze ostatniego słowa. Chociaż w latach 70., w świetle wymienionych zarzutów, intuicjonizm etyczny mógł się wydawać teorią niezrozumiałą i skazaną na zapomnienie, to od lat 90. XX wieku, a szczególnie w ciągu ostatnich kilkunastu lat, opublikowano wiele książek i artykułów, których autorzy bronią intuicjonizmu przed powyższymi zarzutami oraz proponują nowe jego wersje. Pośród współczesnych obrońców moralnych intuicji należy wymienić takich autorów jak: Robert Audi, Russ Shafer-Landau, David Enoch, Michael Huemer, Sabine Roeser, Brad Hooker czy wspomniany już Philip Stratton-Lake, a także reprezentantów najmłodszego pokolenia filozofów, choćby Elizabeth Tropman czy Davida Kasparsa. Autorzy ci na nowo podejmują dyskusję z klasycznymi zarzutami wobec intuicjonizmu, pokazując, że nie są one wcale tak mocne, jak sądzono, i czasami wynikają z niezrozumienia. Wskazują oni także, że intuicjonizm może zostać sformułowany w taki sposób, iż z jednej strony będzie w stanie przekonująco wskazywać na nieinferencyjne źródła naszych uzasadnionych przekonań moralnych, z drugiej zaś uniknie wymienionych powyżej zarzutów.

Rozdział 2

RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH¹

Jednym z inicjatorów renesansu moralnego intuicjonizmu jest Robert Audi, autor licznych publikacji z dziedziny epistemologii, epistemologii moralnej, a także teorii działania, etyki ogólnej i filozofii społecznej². Przez ostatnią dekadę XX wieku i kilkanaście lat XXI poświęcił znaczną część swojej filozoficznej aktywności problemowi wiedzy moralnej i moralnych intuicji, w szczególności sformułowaniu i obronie tzw. racjonalistycznie ujętego umiarkowanego intuicjonizmu etycznego, silnie nawiązującego do stanowiska reprezentowanego przez Rossa³.

¹ W rozdziale tym w obszerny sposób korzystam z artykułu własnego autorstwa *Intuicje moralne w ujęciu Roberta Audi*ego, opublikowanego w czasopiśmie „Filosofia” 2014, nr 27, s. 29–52.

² Audi jest autorem między innymi takich ważnych dla współczesnej filozofii prac jak: *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Belmont 1988; *Action, Intention, and Reason*, New York 1993; *The Structure of Justification*, Cambridge 1993; *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London 1998, 2002, 2010; *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, New York 2001.

³ Do najważniejszych prac (artykułów i książek) Audięgo poświęconych intuicjonizmowi etycznemu należą tegoż: *Ethical Reflectionism*, „Monist” 1993, vol. 76, s. 295–315; *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York 1997, rozdz. 2; *Self-Evidence*, „Philosophical Perspectives”, vol. 13; *Epistemology* 1999, s. 205–227; *The Good in the Right*, dz. cyt.; *Intuitionism, Pluralism, and the Foundation of Ethics* [w:] *Foundations of Ethics. An Anthology*, eds. R. Shafer-Landau, T. Cuneo, Blackwell 2007, s. 402–419; *Moral Perception*, Princeton 2013. Przy czym należy zauważyć, że Audi nie jest jedynym współczesnym proponentem racjonalistycznego intuicjonizmu odwołującego się do kategorii samooczywistości. Pośród innych prominentnych intuicjonistów o podobnych poglądach warto wymienić

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

Audi przyznaje, że klasyczny intuicjonizm ma kilka słabych stron, ale jednocześnie stwierdza, że wiele krytyk bierze się z niedostatecznej znajomości tego nurtu. Niektóre zarzuty (na przykład dogmatyzmu i arbitralności) można jego zdaniem odeprzeć (przynajmniej częściowo) już w ramach samego intuicjonizmu Rossa, inne zaś zneutralizować lub osłabić, dokonując pewnych modyfikacji w tym stanowisku.

Koncepcja Audiego nie stanowi ostatecznie ustalonej formy, także i ona jest przedmiotem krytycznych analiz i zarzutów formułowanych przez różnych autorów, sam zaś Audi stara się na te zarzuty odpowiadać i dzięki dyskusji z krytykami (i nie tylko) swoje stanowisko rozwijać⁴. Jego propozycja będzie przedmiotem analiz niniejszego rozdziału. Przedstawię krytycznie, w jaki sposób Audi rozumie moralne intuicje oraz dlaczego uważa je za wiarygodne źródło moralnego poznania. Pokażę również, jak intuicjonizm Audiego radzi sobie z klasycznymi zarzutami przedstawionymi w poprzednim rozdziale. Zaprezentuję też próby najnowszych krytyk skierowane pod adresem wersji intuicjonizmu moralnego proponowanej przez Audiego oraz postaram się ocenić, w jakim stopniu moralny intuicjonizm da się przed tymi zarzutami obronić.

2.1. „Wymiary” i cechy intuicji moralnych

Audi jest świadomy tego, że intuicję moralną można ujmować na wiele uzupełniających się sposobów. Wymienia przynajmniej pięć „wymiarów”, do których może odnosić się termin „intuicja”.

Shafera-Landaua (*Moral Realism: A Defence*, Oxford 2003, szczególnie rozdz. 11 i 12) oraz Strattona-Lake’a (*Rational Intuitionism* [w:] *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. R. Crisp, Oxford 2012, s. 335–357; *Intuitionism in Ethics*, dz. cyt.; a szczególnie *Intuition, Self-Evidence, and Understanding* [w:] *Oxford Studies in Metaethics*, ed. R. Shafer-Landau, Oxford 2016, 28–44).

⁴ Przykładem takiej krytyki i odpowiedzi Audiego są dwie publikacje zbiorowe: *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford 2007; *The New Intuitionism*, ed. J. Graper-Hernandez, London 2011.

I tak można mówić o intuicji poznawczej (ang. *cognitive intuition*), rozumianej jako akt poznawczego ujęcia, przedmiotowej (*objectual*), rozumianej jako przedmiot takiego ujęcia, ale także o samej intuicyjności (*intuitiveness*) jako o cesze dającego się ująć w ten sposób przedmiotu. Wyróżnia się też intuicję propozycjonalną (*propositional intuition*) – kiedy mamy na myśli to, że przedmiotem intuicyjnego ujęcia jest sąd (*proposition*), mówimy również o samej władzy intuicji (*facultative intuition*)⁵. Tę ostatnią ponadto można rozumieć dwojako: jako władzę intelektualną umożliwiającą refleksję i rozumienie twierdzeń etycznych, w tym uchwytowanie prawdziwości tych twierdzeń, albo też jako zdolność percepcji odpowiedzialnej za generowanie naszych spontanicznych mentalnych reakcji na moralne własności konkretnych – realnych lub wyobrażonych – sytuacji, postaw bądź działań, takich jak na przykład emocje moralne.

W swojej koncepcji umiarkowanego intuicjonizmu Audi skupia się przede wszystkim na intuicjach propozycjonalnych oraz samych sędach intuicyjnych, dlatego też te wymiary intuicji oraz kwestie blisko z nimi powiązane będą przedmiotem analiz niniejszego rozdziału. Tego rodzaju intuicji dotyczy również charakterystyka, jaką proponuje autor. Wymienia on cztery cechy intuicji:

- a) nieinferencyjność (lub bezpośredniość),
- b) stanowczość (ang. *firmness*),
- c) zrozumienie (*comprehension*),
- d) przedteoretyczność⁶.

Zatem, po pierwsze, intuicje moralne są nieinferencyjne. Nieinferencyjność oznacza, że uznanie sądu nie wymaga wnoszenia o jego prawdziwości na podstawie jakichś przyjętych uprzednio przesłanek. Zdaniem Audiego nie oznacza to jednak, że sądy intuicyjne nie mogłyby zostać przyjęte na mocy wynikania (lub innego wsparcia epistemicznego) z innych przesłanek. W prze-

⁵ R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., rozdz. 4, s. 86–87; tenże, *Intuition and Its Place in Ethics*, „Journal of the American Philosophical Association” 2015, vol. 1, s. 57–77.

⁶ Prezentuję poniższą charakterystykę intuicji w oparciu o dwie prace Audiego: *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 33–37; oraz *Intuitionism, Pluralism, and the Foundation of Ethics*, dz. cyt.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

ciwieństwie do wczesnych intuicjonistów, takich jak Moore, Prichard i po części Ross, Audi nie twierdzi, że prawdziwości intuicyjnych prawd etycznych nie można dowodzić przez odwołanie się do innych twierdzeń etycznych. Nieinferencyjność nie zakłada także, że wszystkie twierdzenia intuicyjne muszą mieć charakter prawd koniecznych *a priori*. Nie są takie intuicje partykularne, dotyczące tzw. obowiązków aktualnych (ang. *final duties, overall duties*), czyli dotyczące tego, co w danych okolicznościach, „tu i teraz” powinniśmy czynić.

Po drugie, intuicję moralną cechuje swoista stanowczość. Intuicja, że *p*, nie może być jedynie myślą, która nie motywuje nas wcale albo motywuje słabo do uznania prawdziwości *p*. Jak podkreśla Audi, intuicja ma tendencję do tego, aby stać się przekonaniem. Nie jest tylko inklinacją, która potrzebuje dodatkowego wsparcia w postaci argumentacji, ale staje się niejako automatycznie przekonaniem, które możemy zawiesić albo odrzucić jedynie w obliczu uznania mocnych racji (ang. *weighty considerations*), będącego rezultatem przyjęcia jakiejś teorii bądź jeszcze silniejszej intuicji znajdujących się w konflikcie z odrzucaną intuicją.

Po trzecie, intuicje muszą być formowane w świetle przynajmniej minimalnego poziomu adekwatnego zrozumienia (ang. *apprehension*) ich przedmiotu (tj. danego sądu). Audi zakłada, że nie wszystkie intuicyjne sądy są uchwytywane natychmiastowo, nie wszystkie są też samooczywiste⁷. Niektóre sądy mogą mieć wyso-

⁷ Uważny czytelnik tekstów Audiego mógłby zauważyć, że autor ten używa słowa „intuicyjny” (ang. *intuitive*) w odniesieniu do sądów, które niejako automatycznie skłaniają nas do uznania ich prawdziwości, zatem sądy, które wymagają dłuższej refleksji, aby na bazie ich zrozumienia uznać je za prawdziwe, nie powinny być określane mianem intuicyjnych. Wydaje się w takim razie uzasadnione twierdzenie, że mamy do czynienia z dwoma znaczeniami terminu „intuicyjny”: a) kiedy niejako automatycznie, natychmiast po skupieniu na danej intuicji uwagi budzi się w podmiocie skłonność do uznania jej prawdziwości (ma charakter sądu oczywistego); b) gdy intuicja jest w stanie wywołać w podmiocie skłonność do uznania własnej prawdziwości dopiero po pewnym czasie refleksji. W pierwszym znaczeniu akcent jest położony na bezpośredniość czasową, w drugim natomiast na samą nieinferencyjność. Rozróżnienie to (choć w odniesieniu jedynie do samooczywistych sądów) będzie przedmiotem rozważań w następnym podrozdziale poświęconym własności samooczywistości.

ki stopień skomplikowania, więc nawet jeśli zrozumiemy ich sens, nie musimy od razu ujmować ich prawdziwość. Do jej uchwycenia konieczne jest adekwatne zrozumienie danego sądu, które z kolei wymaga refleksji (i pewnej dojrzałości mentalnej)⁸. Im bardziej skomplikowany sąd, tym dłuższej i dojrzszej refleksji trzeba, aby go adekwatnie zrozumieć.

Wreszcie, po czwarte, intuicje są przedteoretyczne: nie zależą – jeśli chodzi o możliwość ich uzasadnienia – od innych twierdzeń bądź przekonań, w tym od teoretycznych założeń, ani też nie mają charakteru teoretycznych hipotez (do których można by się odwoływać czy które można by postulować w celu wyjaśnienia obserwowalnych danych). Audi nie proponuje jednak tzw. całkowitej (absolutnej) przedteoretyczności bądź przedteoretyczności pod każdym względem. Przyjmuje możliwość, że każdy akt poznania jest w jakimś sensie teoretycznie zaangażowany. Dopuszcza przynajmniej dwie formy zależności intuicji od teorii, nieprzekreślające jednak epistemicznej niezależności intuicji.

Po pierwsze, przedteoretyczność nie oznacza absolutnej pierwotności konceptualnej (ang. *preconceptuality*). Zatem nie można wykluczyć, że niektóre twierdzenia, aby mogły być rozumiane intuicyjnie, muszą zostać „rozszyfrowane” na poziomie ujmowania pojęć, które te twierdzenia zawierają lub z którymi są jakoś powiązane. Uchwycenie niektórych pojęć zaś wymaga wyjaśnień, w ramach których może okazać się konieczne odwołanie do jakiejś teorii. Odwołanie to jednak nie ma charakteru uzasadniania, dowodzenia prawdziwości twierdzeń, a jedynie klaryfikacji pojęciowej. Po drugie, przedteoretyczność intuicji nie oznacza, że nie można wzmocnić bądź osłabić stopnia asercji intuicyjnych twierdzeń, a nawet ich odrzucić przez odwołanie się do jakiejś dobrze ugruntowanej teorii⁹. Zatem intuicje moralne – albo raczej sądy, które

⁸ W analizowanych tu fragmentach Audi nie wymienia dojrzałości, ale lektura innych fragmentów jego prac sugeruje, że dojrzałość mentalna (czy dokładniej epistemiczna) jest jednym z warunków adekwatnego zrozumienia. Por. tenże, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 41.

⁹ Stąd należy uznać, że istnieją także mylne intuicje. Przyczyny omyłności mogą być różne, ale wydaje się, że najczęściej są to: niedostateczna refleksja (ta też może mieć wielorakie przyczyny, o których w tym miejscu pisać nie

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

za takowe uchodzą – mogą być obalane lub umacniane w świetle teorii. Podkreślając względną niezależność intuicji od teorii, Audi odwołuje się do analogii percepcji zmysłowej. Nasze postrzeżenia zmysłowe stanowią wystarczającą podstawę uzasadnienia zdań obserwacyjnych, te ostatnie mogą jednak zostać odrzucone (bądź potwierdzone) przez odwołanie się do jakiejś teorii.

2.2. Samooczywistość

Samooczywistość nie jest cechą wszystkich sądów intuicyjnych, ale dotyczy jedynie ogólnych i koniecznych prawd moralnych. Jest to zatem cecha szczególnego rodzaju intuicji – to do tej właśnie kategorii należą Rossowskie zasady *prima facie* i to one w szczególności mają stanowić o sile intuicjonizmu, polegającej na tym, że proponuje interesujące rozwiązanie problemu uzasadnienia wiedzy moralnej. Najbardziej wyczerpująco na temat własności samooczywistości Audi pisał w eseju *Self-Evidence*, który będzie przedmiotem analizy w tej części rozdziału¹⁰.

Samooczywiste sądy według Audiego to te, które w jakiś sposób zawierają w sobie dowód własnej prawdziwości. Jeśli przyjrzymy się tym sądom we właściwy, tj. umożliwiający adekwatne ich zrozumienie sposób, powinniśmy dojrzeć jeśli nie prawdziwość, to przynajmniej ich pozytywny status epistemiczny. Aby zasługiwać na miano samooczywistości, sądy muszą więc spełniać dwa warunki – tj. adekwatne ich zrozumienie powinno wystarczyć do tego, by:

- a) można było w uzasadniony sposób uznać je za prawdziwe;
- b) można było mówić o wiedzy, jeśli ktoś będzie przekonany o prawdziwości takiego sądu w oparciu o adekwatne jego zrozumienie.

będę), niedoskonałość języka, w którym wyrażamy sądy etyczne, lub błędne dane wyjściowe (na przykład opis konkretnej sytuacji, której ma dotyczyć sąd etyczny), a także fakt, że rzeczywistość moralna jest niezwykle skomplikowana i dynamiczna.

¹⁰ R. Audi, *Self-Evidence*, dz. cyt., s. 205–227.

Do tej ogólnej charakterystyki samooczywistości Audi dołącza kilka uwag klaryfikujących i kilka rozróżnień. Zacznijmy od uwag klaryfikujących. Po pierwsze, zrozumienie samooczywistych sądów nie pociąga za sobą automatycznie przekonania o ich prawdziwości. Można też rozumieć takie sądy na różnych poziomach, na przykład rozumieć sens, a nie dostrzegać wcale ich prawdziwości. W różnych publikacjach Audi podaje przykłady takiej możliwości. W jednym z nich odwołuje się do twierdzenia: „matka może być babką swojego dziecka”. Możemy rozumieć sens tego twierdzenia, ale nie dostrzegać jego prawdziwości. Może nawet wydawać się nam początkowo, że zdanie to jest fałszywe. Jeśli jednak w trakcie refleksji uzmysłowimy sobie, że – jak w micie o Edypie – kobieta może począć dziecko z własnym synem, wówczas prawdziwość tego twierdzenia staje się dla nas oczywista¹¹.

Druga uwaga klaryfikująca dotyczy adekwatności zrozumienia. Audi dookreśla to pojęcie na dwa sposoby: negatywny i pozytywny. Pierwszy sposób polega na przeciwstawieniu zrozumienia adekwatnego niezrozumieniu bądź zrozumieniu „nie-dostatecznemu”, „zaburzonemu” (ang. *distorted, clouded*). To, że można dany sąd zrozumieć w niepełny sposób, widać na przykładzie wspomnianego stwierdzenia „matka może być babką swojego dziecka”. Możemy rozumieć, co oznaczają słowa użyte w zdaniu wyrażającym dany sąd – co to znaczy być matką, babką, dzieckiem wnukiem itd. – a także sam sens twierdzenia. Możemy nawet być w stanie przetłumaczyć zdanie (wyrażające dany sąd) na inne języki i nadal nie ujmować adekwatnie¹² wyraża-

¹¹ Por. R. Audi, *Intuition and its Place in Ethics*, dz. cyt. Inny często używany przez Audię przykład odnosi się do twierdzenia, że „istnienie prawnuków nie jest możliwe bez istnienia czterech pokoleń ludzi”. Tu również potrzeba chwili refleksji, aby ujrzeć prawdziwość tego samooczywistego twierdzenia (zob. tenże, *Self-Evidence*, dz. cyt.).

¹² Czytelnik mógłby się zastanawiać, dlaczego w tym miejscu nie użyłem słowa „w pełni”. Audi odróżnia pełne rozumienie od rozumienia adekwatnego. Pełne rozumienie jest najwyższym stopniem rozumienia danego twierdzenia, natomiast adekwatne rozumienie niekoniecznie. Jest ono rozumieniem w takim stopniu, jaki jest niezbędny, aby dojrzeć prawdziwość samooczywistego sądu, nie musi jednak wyczerpywać wszystkich możliwych sposobów ujęcia sensu danego twierdzenia, relacji między pojęciami w nim ujętymi czy też relacji

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

nego przez nie sądu. Adekwatne rozumienie domaga się czegoś więcej. To nie tylko uchwycenie ogólnego sensu zdania wyrażającego sąd, ale też zdolność właściwego odnoszenia tej sentencji do szerokiego zakresu przypadków, jego logicznych implikacji, zdolność odróżniania tego zdania (lub sądu) od zdań (lub sądów) pokrewnych, to ponadto zdolność uchwycenia relacji pomiędzy pojęciami, do których odnosi się sąd, jak i pomiędzy wewnętrznymi elementami tych pojęć. Oczywiście adekwatne rozumienie nie jest rozumieniem doskonałym czy maksymalnym, ale takim, które posiada wystarczający poziom, aby dostrzec prawdziwość samooczywistego sądu.

Trzecia uwaga klaryfikująca dotyczy drugiego warunku samooczywistości sądu, tj. warunku wiedzy. Wydaje się, że warunek ten jest redundantny, ponieważ zawiera się już w pierwszym warunku, zgodnie z którym adekwatne zrozumienie samooczywistego sądu wystarcza do uzasadnienia przekonania o prawdziwości sądu. Audi nie przeczy, że tak może być, uznaje jednak wyodrębnienie warunku drugiego za zasadne. Pozwala on bowiem uchwycić, że samooczywiste sądy są poznawalne same przez się, co może się okazać konieczne do uchwycenia samego pojęcia sądu oczywiście w sobie.

Następny ważny dla Audięgo krok na drodze do zrozumienia samooczywistości to rozróżnienie pomiędzy ujęciem samej prawdziwości samooczywistego sądu a uchwyceniem jego cechy samooczywistości. Jak zauważa Audi, jedno nie pociąga za sobą drugiego. Samooczywistość to kwestia tego, w jaki sposób prawda sądu może zostać dostrzeżona, nie jest to jednak kwestia stwierdzenia, jakiego rodzaju jest ta prawda. A zatem chociaż Audi utożsamia prawdy samooczywiste z prawdami koniecznymi bądź apriorycznymi, to uznaje możliwość sytuacji, w której ktoś mógł

między tym sądem a innymi sądami, które mogą subtelnie modyfikować jego sens. Audi wydaje się tutaj niejasny, ponieważ z jednej strony odróżnia pełne rozumienie od adekwatnego właśnie dlatego, że to pierwsze sugeruje pewną maksymalność, jakiej nie sugeruje to drugie. Z drugiej jednak strony twierdzi, że można tutaj mówić o „pełnym rozumieniu”, co pozwoliłoby uniknąć myślenia, że „adekwatne” rozumienie implikuje pewną wystarczalność do realizacji jedynie określonych celów (por. przypis 70 w *Moral Perception*, dz. cyt., s. 94).

by na podstawie adekwatnego zrozumienia założyć prawdziwość samooczywistego sądu, nie stwierdzając jednocześnie, że jest to prawda konieczna, co więcej – nie dysponując nawet pojęciem prawdy koniecznej. Stąd można wyciągnąć wniosek, że adekwatne rozumienie samooczywistego sądu nie obejmuje spostrzeżeń drugiego rzędu dotyczących sposobu poznania samooczywistych prawd ani też ich samooczywistości. To, że samooczywiste sądy są samooczywiste, samo już nie musi być samooczywiste. Rozróżnienie to pozwala Audiemu wyjaśnić, dlaczego wielu autorów uznających prawdziwość intuicyjnych sądów etycznych (na przykład Rossowskich zasad *prima facie*) odrzuca jednocześnie intuicjonizm i neguje samooczywistość tych sądów. Samooczywistość nie jest oczywista.

Kolejny krok w charakterystyce samooczywistości obejmuje dwie kwestie: prezentację rozróżnienia między samooczywistością bezpośrednią a samooczywistością pośrednią oraz charakterystykę kilku pojęć z tym rozróżnieniem związanych. Bepośrednia samooczywistość sądów jest takiego rodzaju, że rozumienie wystarczające do uchwycenia ich prawdziwości osiągnane jest natychmiastowo. Pośrednio samooczywiste sądy natomiast wymagają czasu i refleksji (o której będzie mowa w następnej części tego rozdziału). Z rozróżnieniem na bezpośrednią i pośrednią samooczywistość związane są też inne ważne dla Audięgo terminy i pojęcia, które postaram się pokrótce scharakteryzować.

Pierwszą grupę takich pojęć stanowi samooczywistość skonstruowana z oczywistością (ang. *evidence*) oraz jasnością (*perspicuity*). Według Audięgo nie wszystkie przypadki samooczywistości są przypadkami oczywistości, a jedynie te dotyczące samooczywistości bezpośredniej. Pewnym utrudnieniem w uchwyceniu tej różnicy może być fakt, że w języku polskim w obu przeciwstawionych tu terminach znajduje się słowo *oczywistość*, podczas gdy w języku angielskim mamy do czynienia z dwoma różnymi terminami: *obvious* jako oczywisty oraz *self-evident* jako samooczywisty. Termin *obvious* odnosi się do pewnego rodzaju naoczności, natomiast termin *evidence* (od którego pochodzi przymiotnik *evident*, składający się na zbitkę terminologiczną *self-evident*) oznacza świadectwo bądź dowód. Powtórzenie w języku polskim słowa

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

oczywisty może sugerować, że rozróżnienie pomiędzy oczywistymi i nieoczywistymi samooczywistymi sędami jest nie tylko niezasadne, ale wręcz prowadzi do sprzeczności. Co bowiem miałyby oznaczać sformułowanie „nieoczywiste samooczywiste sądy”?

Różnica między jednym a drugim rodzajem sądów staje się zrozumiała, gdy przeanalizujemy znaczenia angielskich terminów im odpowiadających. Angielskie *obvious*, rozumiane jako oczywistość, sugeruje, że uchwycenie sensu zdania niejako automatycznie pozwala dojrzeć jego prawdziwość. Ta oczywistość bądź naoczność prawdziwości sądu nie musi wcale wynikać z tego, że jest on samooczywisty; może mieć swoje źródło w łatwości dostrzeżenia prawdziwości w oparciu o przesłanki bądź ugruntowujące dany sąd stany mentalne (na przykład percepcję). Tak więc oczywiste mogą być zarówno samooczywiste sądy, jak i sądy nieposiadające cechy samooczywistości¹³.

Sądy samooczywiste są takie nie na mocy łatwości dojrzania ich prawdziwości, ale na mocy posiadania w sobie źródła ich uzasadnienia – na przykład do dostrzeżenia ich prawdziwości może wystarczyć analiza pojęć wyrażanych w tych sędach, relacji między nimi bądź relacji pomiędzy elementami tych pojęć. Czasami sądy, zawarte w nich pojęcia czy relacje pomiędzy składowymi tych pojęć są tak skomplikowane, że wymagają namysłu – refleksji – aby je prawidłowo odczytać. Stąd niektóre samooczywiste sądy są na tyle proste, że możemy uchwycić ich prawdziwość niejako natychmiastowo, gdy tylko pojmiemy ich sens, natomiast inne, jak w przypadku sądu o matce będącej babką swojego dziecka, cechuje taki rodzaj samooczywistości, który wymaga więcej czasu i refleksji.

Oczywistość sądu, zdaniem Audiego, należy też odróżnić od jasności bądź klarowności (ang. *perspicuity*) zdania go wyrażającego. Jak twierdzi, sąd może być oczywisty, ale wyrażony w tak zawiłym zdaniu, że jego oczywistość będzie zakryta. Aby oczywistość sądu była widoczna, musi on być więc klarownie (*perspi-*

¹³ Być może pewnym rozwiązaniem problemu translacji słów *obvious* i *self-evident* byłoby uznanie, że ten pierwszy w języku polskim oznacza „natychmiastowo oczywisty”, drugi zaś „samooczywisty”. Może też warto rozważyć wprowadzenie (o ile już ktoś tego nie dokonał) terminu „samoewidentny”.

cuously) wyrażony w zdaniu. Zatem podczas gdy oczywistość jest własnością sądu, klarowność jest tutaj ujęta jako cecha zdania wyrażającego sąd.

Wróćmy na chwilę do rozróżnienia pomiędzy samooczywistością bezpośrednią i pośrednią. Audi używa jeszcze innej pokrewnej dystynkcji – pomiędzy samooczywistością twardą (ang. *hard*) i miękką (*soft*). Podział na samooczywistość bezpośrednią i pośrednią kieruje naszą uwagę na aspekt czasowy – na to, ile czasu potrzebujemy do uchwycenia prawdziwości samooczywistego sądu, natomiast odróżnienie samooczywistości twardej od miękkiej wskazuje na cechy obu rodzajów samooczywistości, decydujących o różnicy czasowej w uchwyceniu prawdziwości (lub pozytywnego statusu epistemicznego) samooczywistych sądów. Twarde samooczywiste sądy są natychmiastowo uznawane, ponieważ posiadają takie własności jak silna aksjomatyczność¹⁴, moc dawania nieobalalnego uzasadnienia czy silna perswazyjność (ang. *compellingness*), oznaczająca, że nie sposób opierać się przed uznaniem prawdziwości twardo samooczywistego sądu, gdy tylko zostanie on poznawczo ujęty. Tymczasem sądy posiadające własność miękkiej samooczywistości nie mają wyżej wymienionych cech. Do tej właśnie kategorii zaliczają się samooczywiste sądy moralne takie jak Rossowskie obowiązki *prima facie*. Ważne jest także dostrzeżenie, że pomiędzy tymi dwoma rodzajami samooczywistości, twardej i miękkiej, istnieją formy pośrednie – właściwie można mówić tu o pewnej ich stopniowości.

Powyższe rozróżnienia pozwalają zrozumieć, dlaczego (przynajmniej niektóre) samooczywiste prawdy etyczne nadal są przedmiotem sporów i niekoniecznie są powszechnie uznawane. Z faktu, że jakieś sądy etyczne są samooczywiste nie wynika jeszcze, iż ich prawdziwość niejako automatycznie zostanie dostrzeżona. Do tego konieczne są dojrzałość mentalna podmiotu poznającego, ale także odpowiednia refleksja.

¹⁴ Aksjomatyczny sąd według Audiego to taki, który posiada tak silny status epistemiczny, że nie można go już mocniej uzasadnić przez odwołanie do bardziej pierwotnych epistemicznie bądź lepiej uzasadnionych twierdzeń (por. R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 53).

2.3. Refleksja moralna

Ponieważ Audi poświęca refleksji odrębny artykuł, zatytułowany *Ethical Reflectionism*, swoje rozważania na jej temat oprę w dużej mierze właśnie na nim¹⁵. Punktem wyjścia dla Audiego jest uwaga Rossa, że warunkiem koniecznym uchwycenia samooczywistych zasad *prima facie* jest „adekwatna dojrzałość i wystarczający poziom uwagi”¹⁶. Zdolność do rozumiejącego chwytania przedmiotu poznania oraz warunkująca ją uważność stanowią istotne czynniki konstytuujące refleksję, która z kolei jest warunkiem koniecznym generowania intuicji (w znaczeniu aktów wglądu), szczególnie dotyczących bardziej skomplikowanych sądów etycznych. Audi uważa, że w pewnym sensie intuicja może być rozumiana jako zwieńczenie bądź konkluzja racjonalnego dociekania, przez które rozumie właśnie refleksję.

Oto paradygmatyczny przykład konkluzji refleksji, jaki proponuje Audi:

Wyobraźmy sobie, że słuchamy narzekań jednej osoby (Marshalla) na temat sprawozdania napisanego przez kogoś innego (Wilnę). Załóżmy, że te narzekania nie mają charakteru osobistego, są przekonujące i w profesjonalny sposób udokumentowane przykładami. Na podstawie wiarygodnej listy uchybień można by wyciągnąć wniosek, że sprawozdanie Wilny potrzebuje porządnej korekty. Wyobraźmy sobie teraz, że ktoś nas pyta, czy ta krytyka nie była stronnicza. Wracamy pamięcią do momentu wysłuchiwanie skarg, aby przyjrzeć się szczegółom, i na mocy całościowego, intuicyjnego ujęcia tego, jaki był ton głosu Marshalla, jego dobór słów, dobór błędów, pominięcie ewentualnych mocnych stron sprawozdania Wilny, dochodzimy do wniosku, że Marshall jest o Wilnę zazdrosny. Pierwszy osąd – że sprawozdanie Wilny wymaga korekty – możemy nazwać konkluzją inferencji (*conclusion of inference*), drugi zaś osąd konkluzją refleksji¹⁷.

¹⁵ R. Audi, *Ethical Reflectionism*, dz. cyt., s. 295–315.

¹⁶ W.D. Ross, *The Right and the Good*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷ R. Audi, *Ethical Reflectionism*, dz. cyt.

Zasadnicza różnica pomiędzy konkluzją inferencji a konkluzją refleksji polega na tym, że ta pierwsza wynika z wyrażonych w zdaniach sądów odgrywających rolę przesłanek, podczas gdy druga wyłania się z „całościowego” ujęcia sytuacji, nie z jakichś skonkretyzowanych przesłanek propozycyjalnych. Intuicyjne ujęcie stronniczości oceny dotyczącej sprawozdania Wilmy jest, zgodnie ze słowami Audięgo, odpowiedzią na pewien wzorzec sytuacji: emocjonalny ton Marshalla, różnicę między sposobem, w jaki przedstawia sprawozdanie Wilmy, a charakterystyką jego wcześniejszych tego typu wypowiedzi itd.

Jak pisze Audi, refleksja nie polega na identyfikowaniu (ang. *discerning*) przesłanek i wyciąganiu z nich wniosków, ale na osiągnięciu takiego poziomu rozumienia, który pozwala dostrzec prawdę w samym sądzie¹⁸. Autor podkreśla, że refleksja może też obejmować pewne formy inferencji – spełniają one jednak specyficzną rolę. Rola ta jest ograniczona do klaryfikacji sensu sądu, mogącej obejmować refleksję nad treścią poszczególnych pojęć, bez której adekwatne rozumienie sądu może być dla danej osoby niemożliwe. Tego rodzaju inferencja nosi, zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Audięgo, miano inferencji wewnętrznej, przeciwstawionej inferencji zewnętrznej¹⁹. Ta pierwsza, nawet jeśli konieczna do uchwycenia prawdziwości sądu, różni się od drugiej tym, że przesłanki, z których bierze początek, nie odgrywają roli uzasadniającej prawdziwość sądu – ten nadal zasługuje na miano samooczywistego, podczas gdy w przypadku inferencji zewnętrznej sądy stanowiące przesłanki nie zawierają się w analizie pojęciowej wspieranego przez nie sądu, ale stanowią dla niego grunt uzasadniający – dopiero na ich podstawie możemy wnosić o prawdziwości sądu.

Powyższa charakterystyka konkluzji refleksji nie wyklucza jednak możliwości sytuacji, w której ten sam wniosek, ujęty intuicyjnie jako konkluzja refleksji, może stać się wnioskiem inferencji, jeśli własności sytuacji stanowiące podstawę dla intuicji zostaną wyrażone i będą dostępne w postaci przesłanek. Z faktu, że intu-

¹⁸ Zob. R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 51.

¹⁹ Zob. tamże, s. 52.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

icyjny sąd może wynikać także z przesłanek (ujętych propozycjonalnie), zdaniem Audiego nie należy jednak wnosić, iż intuicyjny sąd jest w jakimś sensie od samego początku konkluzją wnioskowania. Gdyby tak było, to samo musiałyby się stosować do percepcji zmysłowej. Zdania obserwacyjne, stanowiące w pewnym sensie konkluzję percepcji, musiałyby zostać ujęte w kategoriach wnioskowania inferencyjnego z wyartykułowanych przesłanek.

Spróbujmy rozwinąć tę uwagę za pomocą przykładu. Załóżmy, że widzę człowieka. Patrzę i widzę: człowiek. Na pytanie, skąd wiem, że przede mną znajduje się człowiek, odpowiadam: „ponieważ go widzę”. Moją percepcyjną „konkluzję”²⁰, że stoi przede mną człowiek, mogę jednak uzasadnić poprzez sformułowanie przesłanek, w wyniku czego będzie to już konkluzja inferencyjna. Mogę sobie powiedzieć: „to, co widzę przed sobą, ma ludzki nos, oczy itd., mówi jak człowiek, zachowuje się jak człowiek, zatem jest to człowiek”. Czy na tej podstawie, że moje przekonania obserwacyjne potrafię uzasadnić poprzez wnioskowanie z przesłanek, można uznać, iż przekonania obserwacyjne nie mogą być nieinferencyjne? Audi uważa, że nie.

Powyżej zaproponowany przykład refleksji nie jest jednak przykładem refleksji nad samooczywistym sądem moralnym, ale nad konkretnym zdarzeniem²¹. Samooczywiste sądy mają charakter ogólny, podczas gdy partykularne zdarzenia takie nie

²⁰ Czytelnik mógłby zaprotestować, twierdząc, że w przytoczonym tutaj przykładu percepcji nie mamy do czynienia z przykładem analogii do refleksji, stwierdzenie bowiem, że mamy przed sobą człowieka jest niejako natychmiastowe, niepoprzedzone zabierającym czas skupieniem czy uważnością (którą można by uznać za percepcyjną wersję refleksji). W odpowiedzi można jednak zaproponować przykład percepcji wymagającej takiego rodzaju „percepcyjnej refleksji”. W przypadku postrzegania innego człowieka zrozumienie, że jest to człowiek, jest natychmiastowe, automatyczne (i tutaj można mówić o pewnej analogii do intuicji dotyczących oczywistych prawd moralnych), ale można też wyobrazić sobie bardziej skomplikowany obiekt percepcji, na przykład słowa obcego języka. Dla osoby dopiero od niedawna uczącej się danego języka słyszane słowa – dźwięki obcej mowy – mogą być bardzo trudne do uchwycenia, może być konieczne powtórzenie wypowiedzi w zwolnionym tempie, zaś ze strony słuchającego duże skupienie i analiza słyszanych dźwięków.

²¹ Można mieć też wątpliwości, czy przytoczony powyżej przykład konkluzji refleksji jest przykładem intuicji moralnej. Zakładam jednak, że tak jest –

są. Jeśli refleksja ma oznaczać także proces dochodzenia do ujęcia prawdziwości sądów ogólnych, konieczna jest jej dalsza charakterystyka. Refleksja obejmuje nie tylko percepcję zdarzeń, ale również interpretowanie tych zdarzeń przez pryzmat pojęć, jak też analizowanie samych pojęć. Przedmiotem refleksji mogą być ponadto same zasady (sądy) na różnym poziomie ogólności. Jak pisze Audi, jeśli coś

zasługuje na miano intuicyjnego, to jest to właśnie refleksja, w szczególności refleksja nad pojęciami występującymi w danym sądzie moralnym, jak i w innych sądach, których prawda ma być poznawalna przez intuicję²².

W przypadku skomplikowanych pojęciowo sądów refleksja konieczna do osiągnięcia adekwatnego rozumienia może wymagać długiego czasu, być może nawet, pisze Audi, wielu lat. Sądy proste, jego zdaniem, także mogą wymagać refleksji, nawet jeśli ograniczonej tylko do właściwego skupienia uwagi.

Kolejna ważna tutaj kwestia dotyczy możliwości szerszego zastosowania metody refleksji. Jak zauważa Audi, klasyczni intuicyjniści byli przekonani, że samooczywiste sądy moralne mogą być uchwycone i uzasadnione jedynie „z dołu”. Porządek odkrycia, ich zdaniem, przebiegał od doświadczenia partykularnego, konkretnego przykładu, powiedzmy niesprawiedliwego działania, dotrzymania lub niedotrzymania obietnicy. To doświadczenie pozwalało dzięki refleksji uchwycić ogólne zasady moralne (zasadę użyteczności – jak twierdził choćby Sidgwick – czy też zasady *prima facie*, przykładowo „obietnic należy dotrzymywać” – jak z kolei utrzymywał Ross). Audi uważa, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby wzmocnić uzasadnienie intuicyjnych prawd moralnych (czy to jednostkowych, czy ogólnych) przez zastosowanie metody refleksji spójnej z tą zaproponowaną przez Johna Rawlsa, tj. metodą refleksyjnej równowagi, która zakłada także

a przynajmniej jest możliwa taka interpretacja. Ujmujemy bowiem pewien moralnie nieobojętny fakt stronniczości w ocenie działania innej osoby.

²² Zob. *Ethical Reflectionism*, dz. cyt., s. 305; por. także R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, dz. cyt., s. 49.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

uzasadnienie „z góry” – od zasad bardziej ogólnych do zasad mniej ogólnych lub partykularnych sądów²³.

Jak wygląda metoda refleksji w ujęciu Audięgo? Podejście „z dołu” zaczyna się od intuicyjnego uświadamiania sobie własności moralnych konkretnych sytuacji (na tym etapie pewną kognitywną rolę odgrywają nie tylko intuicje moralne, lecz także percepcja moralna oraz emocje moralne)²⁴. W oparciu o „odkrycia” dokonane „z dołu” formułowane są intuicyjne sądy etyczne (szczególnie istotne są te o charakterze ogólnym, czyli zasady etyczne), które mogą jednak stać się przedmiotem dalszej refleksji, refleksji „z góry” – pozwalającej na dalsze (mocniejsze) uzasadnienie tych intuicyjnych sądów, ich korektę, a także umożliwiającej odkrycie nowych intuicji.

Na etapie refleksji „z góry” intuicyjne sądy (w szczególności zasady ogólne) przyjmujemy jako tezy i badamy, jakie mają one konsekwencje. Wyprowadzamy z nich decyzje, które podjęlibyśmy, bądź sądy, jakie sformułowalibyśmy w określonych autentycznych lub hipotetycznych okolicznościach. Wyniki tych deliberacji poddajemy naszej intuicyjnej ocenie. Jak pisze Audi, dokonujemy refleksji nad tym, „co naprawdę sądzimy na temat tych możli-

²³ Zob. J. Rawls, *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” 1951, vol. 60, s. 177–197; także przedruk [w:] J. Rawls, *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge 2001, s. 1–19; tenże, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1993; także serię artykułów poświęconych metodzie refleksyjnej równowagi mojego autorstwa – *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: prezentacja metody*, „Diametros” 2013, nr 35, s. 129–149; *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” 2013, nr 36, oraz *Metoda refleksyjnej równowagi. Część III: Problem niezgody moralnej, relatywizm i nieookreśloność metody*, „Diametros” 2013, nr 37. Metodzie refleksyjnej równowagi jest także poświęcony rozdział siódmy tej pracy.

²⁴ W omawianym tu artykule (*Ethical Reflectionism*, dz. cyt.) Audi nie skupia się jeszcze na poznawczej roli percepcji moralnej czy emocji moralnych, niemniej wydaje się już dostrzegać ich wkład w proces poznania moralnego – stąd jego opis metody refleksji pozwala na włączenie tych sposobów wchodzenia w kontakt poznawczy z własnościami moralnymi. Potwierdzają to późniejsze publikacje Audięgo. Zob. tenże, *Moral Perception*, dz. cyt.; także tenże, *Moral Perception and Moral Knowledge*, „Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary” 2010, vol. 84, s. 79–97.

wości”²⁵. Jeśli nasze intuicje zgadzają się z sędami wynikającymi z ogólnej zasady, potwierdza to tylko jej słuszność i stanowi głębsze jej uzasadnienie – ma ona bowiem, jak to ujmuje autor, „intuicyjnie przekonujące (ang. *appealing*) konsekwencje”. Argument „z góry” może zakończyć się modyfikacją zasady przyjętej „z dołu”. Może się bowiem okazać, że – na przykład – nie stosuje się ona do tak szerokiego zakresu przypadków, jak wynikałoby z jej pierwotnego sformułowania.

Powyższa charakterystyka metody refleksji może sugerować, że ogranicza się ona jedynie do tego, co w literaturze dotyczącej Rawlowskiej metody określane jest mianem wąskiej refleksyjnej równowagi (ograniczonej jedynie do poszukiwania „equilibrium” pomiędzy partykularnymi intuicjami moralnymi i testowanymi w ich świetle zasadami). Audi podkreśla jednak, że jego propozycja jest otwarta na możliwość objęcia także elementów tego, co określa się mianem szerokiej refleksyjnej równowagi – na przykład na możliwość włączenia w proces refleksji rozważań pozamoralnych, takich jak te dotyczące faktów psychologicznych czy faktów będących przedmiotem innych nauk. Otwartość metody Audiego na szerszy zakres refleksji jest widoczna również w tym, że obejmuje ona też rozważania na metapoziomie, dotyczące takich kwestii jak: na czym polegają obowiązki?; czym jest obietnica?; jakiego rodzaju obowiązki za sobą pociągają?; jakie obowiązki mogą ze sobą wchodzić w konflikt?; co liczy się jako racja działania?; jak wyglądałoby ludzkie życie, gdybyśmy uznali pewnego rodzaju działania za obowiązkowe?

Podsumowując rozważania nad proponowaną przez Audiego metodą refleksji, można zatem stwierdzić, że jest to zdaniem autora jedna z podstawowych metod odkrywania i uzasadniania sądów (ang. *judgments*) etycznych, a ogólnych sądów i zasad etycznych w szczególności.

²⁵ Sformułowanie „co naprawdę o tym myślimy” pochodzi od Rossa; odwołują się do niego liczni współcześni intuicjoniści etyczni, na przykład David Kaspar (zob. tenże, *Intuitionism*, London–New York 2012).

2.4. Połączenie intuicjonizmu Rossa z Kantowską etyką imperatywu kategorycznego

Uznanie możliwości uzasadniania „z góry” i metoda refleksji stanowią istotną modyfikację intuicjonizmu Rossa, pozwalają bowiem Audiemu bronić tezy o wzmacnianiu uzasadnienia samooczywistych moralnych obowiązków *prima facie* – właśnie poprzez pokazywanie ich koherencji z całą siecią innych sądów²⁶. Co więcej, dążąc do mocniejszego uzasadnienia samooczywistych zasad *prima facie*, Audi stawia pytanie, czy można je wesprzeć poprzez odwołanie się do jakiejś ogólniejszej zasady. Obiecującym kandydatem do spełnienia tej funkcji jest dla niego imperatyw kategoryczny²⁷.

Intuicjonizm Rossa cechuje pewna niezupełność. Po pierwsze, nie wyjaśnia on, w jaki dokładnie sposób formułowane są obowiązki konkretne. Wszystko, co Ross proponuje, to stwierdzenie, że uchwytyjemy je intuicyjnie na podstawie refleksji. Po drugie, co jest silnie powiązane z pierwszą słabością, Ross nie pokazuje, w jaki sposób można rozstrzygać konflikty pomiędzy obowiązkami *prima facie*. To, że takie konflikty są nieuniknione, nie ulega wątpliwości. Oto trawestacja jednego z przykładów Audięgo: obiecałem znajomemu, że przyjdę do niego wieczorem i pomogę mu w wypełnianiu wniosku grantowego (założmy, iż to już ostatni możliwy moment na składanie takiego wniosku). Tuż przed wyjściem odkrywam jednak, że moje dziecko poważ-

²⁶ Przyjmowanie metody refleksji oraz uznanie przekonania, że osiągnięcie koherencji wzmacnia status epistemiczny danych przekonań, nie oznacza automatycznie przyjęcia stanowiska koherentystycznego. Metodę tę można interpretować fundacjonalistycznie, przyjmując twierdzenie o zdolności tej metody do wzmacniania uzasadnienia przy założeniu, że sądy (zasady), których uzasadnienia chcemy wzmocnić, jak to ujął Audi, „posiadają już jakieś niezależne uzasadnienie”. Por. R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 110; zob. także A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I...*, dz. cyt.

²⁷ Sposób, w jaki Audi proponuje powiązanie etyki Rossa z etyką Kantowską, prezentuję w oparciu o *The Good in the Right*, dz. cyt., rozdz. 3.

◆ POŁĄCZENIE INTUICJONIZMU ROSSA Z KANTOWSKĄ ETYKĄ... ◆

nie zachorowało i wymaga ścisłej opieki (założmy, iż jestem jedynym dorosłym, który w danej chwili może się tym dzieckiem zaopiekować): regularnych okładów, mierzenia temperatury itd. W przeciwnym razie może dojść do poważnych konsekwencji dla zdrowia, a może nawet życia dziecka²⁸.

Ross zakłada, że przynajmniej w niektórych tego rodzaju przypadkach, natychmiast bądź po dokonaniu refleksji i spełnieniu warunku mentalnej dojrzałości, staje się dla nas oczywiste, który z obowiązków *prima facie* bierze górę nad innymi i jaką ostateczną formę powinien przybrać sąd dotyczący konkretnego obowiązku. Wydaje się jednak, że – po pierwsze – nie wszystkie przypadki konfliktu są tak łatwe do rozstrzygnięcia. Po drugie, intuicjonizm Rossa nie dysponuje żadnym użytecznym publicznie (intersubiektywnym) narzędziem oceny takich konfliktów, umożliwiającym intersubiektywną dyskusję i racjonalne rozstrzygnięcie sporów.

Poza tym dlaczego nie przyjąć, że to, co zostaje uchwycone intuicyjne w procesie refleksji nad partykularnym obowiązkiem, nie mogłoby zostać ujęte propozycjonalnie i wyrażone w języku, a dzięki temu służyć za publiczne wyjaśnienie lub uzasadnienie takiego, a nie innego rozstrzygnięcia konfliktu obowiązków *prima facie*? Audi stwierdza, że jeśli istniałaby możliwość odwołania się do ogólniejszych zasad lub jakiegoś usystematyzowania zasad obowiązków *prima facie* przez odwołanie się do czegoś bardziej podstawowego, stanowiłoby to istotne uzupełnienie intuicjonizmu Rossa. Chociaż sam Ross wykluczał możliwość usystematyzowania obowiązków *prima facie*, zdaniem Audiego nie ma nic takiego w pojęciu samooczywistości, co wykluczałoby ugruntowanie epistemiczne samooczywistych sądów w czymś bardziej podstawowym. Zidentyfikowanie takiej podstawy, jego zdaniem, wzbogaciłoby wręcz intuicjonizm, dając przynajmniej częściowe wyjaśnienie, „dlaczego zasady Rossa są ważne, co je łączy, dlaczego czasami jedna z nich bierze górę nad innymi, jakiego rodzaju myślenie pomaga je zinternalizować”²⁹.

²⁸ Por. tamże, s. 93.

²⁹ Tamże, s. 83.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

Kandydatami do takiego uzupełnienia teorii intuicjonistycznej są dla Audięgo imperatyw kategoryczny i idea godności osoby. Odwołuje się on do dwóch formuł Kantowskiego imperatywu: formuły uniwersalizacji („postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”³⁰) oraz formuły celów samych w sobie („postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej własnej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³¹). Idea godności wiąże ze sobą obie formuły, w obu bowiem podstawą obowiązku jest fakt autonomii moralnej i racjonalność konstytuujące godność osoby³². Modyfikując nieco etykę Kantowską, Audi proponuje zasadę szacunku dla człowieka, stanowiącą jeszcze ogólniejsze sformułowanie imperatywu kategorycznego. Krok ten jest zdaniem Audięgo konieczny, ponieważ każda z obu formuł odnosi się tylko do części obowiązków moralnych: formuła uniwersalizacji skupia się przede wszystkim na dopuszczalności działań, a formuła dotycząca celów samych w sobie, obok rozważań na temat dopuszczalności, wyznacza także pewne pozytywne kierunki działania³³.

To, w jaki sposób odwołanie do formuł imperatywu pozwala na rozstrzygnięcie konfliktów obowiązków *prima facie*, Audi pokazuje na wspomnianym już przykładzie ojca, który musi rozstrzygnąć: czy iść na obiecane spotkanie, czy też zostać i opiekować się chorym dzieckiem. Podążając za formułą uniwersalizacji, może dojść do wniosku, że jeśli jedynym sposobem uratowania dziecka jest niedotrzymanie obietnicy, co ostatecznie będzie skutkować tylko pewną niedogodnością dla przyjaciela, wówczas takie słowo należy złamać. Z kolei rozumując zgodnie z formułą traktowania osób

³⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 50.

³¹ Tamże, s. 63.

³² Ideę godności osoby i opartej na niej etyki Audi rozwija [w:] *Means, Ends, and Persons: Toward an Ethics of Conduct*, Oxford 2015.

³³ Interesującą kwestią może być tutaj pytanie, czy sam imperatyw kategoryczny jest samooczywisty. Odpowiedź Audięgo wydaje się negatywna. Por. tenże, *The Good in the Right*, dz. cyt., rozdział 3. Zob. także omówienie poglądów Audięgo na temat obowiązków autorstwa Candace Vogler (*Accounting for Duties* [w:] *Rationality and the Good...*, dz. cyt., szczególnie s. 72–73).

♦ ONTOLOGICZNE ZAŁOŻENIA INTUICJONIZMU AUDIEGO ♦

jako celów samych w sobie, może stwierdzić, że ryzykowanie życia córki, aby dotrzymać słowa, byłoby równoznaczne z nierespektowaniem jej człowieczeństwa (tego, iż jest celem samym w sobie). Trzymając się tej formuły, można także uznać, że niestawienie się na spotkanie zgodnie z obietnicą w tym przypadku nie miałoby charakteru potraktowania przyjaciela instrumentalnie³⁴.

Poszerzając więc intuicjonistyczną teorię etyczną o ogólną zasadę szacunku dla osoby, otrzymujemy trzy grupy sądów lub zasad etycznych, które wspierają się wzajemnie w ramach refleksyjnej równowagi – partykularne sądy moralne, zasady obowiązków *prima facie* oraz ogólną zasadę szacunku dla osoby. Dają one sobie nie tylko wzajemne wsparcie w postaci wzmocnienia uzasadnienia, lecz także pomagają lepiej wyjaśnić swój sens oraz umożliwiają bardziej przekonujące określanie konkretnych rozstrzygnięć i ocen moralnych – co w intuicjonizmie Rossa było z pewnością trudniejsze i miało charakter subiektywny. Poszerzenie zakresu zasad usprawnia ponadto proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi, pozwala na bardziej zaawansowane doprecyzowywanie zasad i sądów moralnych, ich wzajemne korygowanie, eliminację błędnych sformułowań i odkrywanie nowych.

2.5. Ontologiczne założenia intuicjonizmu Audiiego

Na koniec charakterystyki zmodyfikowanego racjonalistycznego ujęcia intuicji moralnych warto poświęcić kilka słów temu, jak Audi rozumie własności moralne będące przedmiotem poznania moralnego. Chociaż zasadniczo intuicjonizm jest kojarzony z non-naturalizmem, tj. stanowiskiem ujmującym własności moralne jako niedające się zredukować do własności naturalnych, Audi chce uniknąć takiego rozstrzygnięcia w swojej ontologii moralnej. Uważa, że własności moralne, które ostatecznie odgrywają rolę

³⁴ Por. R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 92.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

„uprawdziwici” (ang. *truth-makers*) sądów moralnych, mogą na przykład superweniować na faktach naturalnych bądź w inny sposób być przez te fakty konstytuowane, być ich następstwem (*consequential*)³⁵. Kontakt poznawczy z własnościami moralnymi byłby gwarantowany poprzez łańcuch przyczynowo-skutkowy prowadzący od naturalnych faktów do umysłu podmiotu poznającego oraz poprzez naszą zdolność do apriorycznego ujęcia relacji pomiędzy naturalnymi faktami a konstytuowanymi przez nie własnościami moralnymi. Ta zdolność obejmowałaby zarówno poznanie na poziomie partykularnym, jak i ogólnym³⁶.

Takie ujęcie własności moralnych pozwala Audiemu uniknąć przyjmowania bogatszej ontologii i tym samym daje możliwość odparcia zarzutu dziwaczności. Owszem, pewnym problemem z punktu widzenia empirystycznie nastawionego naturalisty byłaby wiedza *a priori* dotycząca koniecznych relacji pomiędzy obserwowalnym nośnikiem a konstytuowanymi przez niego własnościami moralnymi. Stanowiska zwolennika apriorycznego poznania moralnego można jednak racjonalnie bronić, pokazując, że ujęcie apriorycznych prawd moralnych (na przykład zasad obowiązków *prima facie*) ma podobny charakter co poznanie prawd matematycznych, logicznych czy zasad racjonalności, które już tak dziwaczne z punktu widzenia krytyka moralnego realizmu być nie muszą³⁷.

³⁵ Por. tamże, s. 21, 55–56, 74–77. Kwestia możliwości naturalistycznego ujęcia własności moralnych i naturalistycznego wyjaśnienia możliwości ich poznania jest także przedmiotem rozważań [w:] *Moral Knowledge and Moral Character*, dz. cyt., rozdz. 5.

³⁶ Problem związku przyczynowego pomiędzy własnościami moralnymi a poznaniem (obejmującym element aprioryczny) Audi podejmuje szczególnie w *Moral Perception*, dz. cyt., s. 83–87.

³⁷ Oczywiście powyższe przedstawienie zarzutu dziwaczności własności moralnych oraz możliwej z nim dyskusji jest bardzo skrótowe i siłą rzeczy niesatysfakcjonujące. Zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłam do książki innego intuicjonisty, Shafera-Landaua, zatytułowanej *Moral Realism: A Defence*, dz. cyt., szczególnie s. 80–84.

2.6. Racjonalistyczny intuicjonizm Audiego wobec klasycznych zarzutów

Niewątpliwie zmodyfikowany intuicjonizm w wersji zaproponowanej przez Audiego pozwala na bardziej przekonującą niż intuicjonizm tradycyjny obronę przed wieloma wymienionymi w pierwszym rozdziale klasycznymi zarzutami. Po pierwsze, umożliwia odparcie zarzutu dziwaczności. Fakty moralne ukonstytuowane przez fakty naturalne mogą zostać ujęte jako element powiązany z obserwowalnym światem, ich nośnikiem są bowiem obserwowalne fakty, takie jak akt pomocy okazanej człowiekowi w potrzebie czy zadawanie cierpienia bezbronnej istocie.

Intuicjonizm Audiego, ale także ten Rossa, broni się również przed zarzutem tajemniczości samej władzy intuicji. Nie jest ona żadnym tajemniczym zmysłem, organem typu oko czy nos, jak sugerowali krytycy, ale zdolnością rozumu do ujmowania samooczywistych prawd moralnych bądź koniecznych relacji pomiędzy różnymi własnościami, analogiczną do zdolności ujmowania zasad logiki czy zasad epistemicznych. Jeśli krytyk intuicji moralnych nie widzi nic dziwnego w tym, że potrafimy ujmować intuicyjnie prawdy logiki albo zasady racjonalności, to dlaczego miałby się dziwić naszej zdolności do racjonalnego ujmowania samooczywistych prawd moralnych?

Zarzut dogmatyzmu natomiast mógł wydawać się mocny wobec klasycznego intuicjonizmu. Ujęcie samooczywistych zasad *prima facie* w kategoriach aksjomatów oraz podkreślanie niemożności ich dowodzenia czy argumentowania na rzecz ich prawdziwości, o możliwości ich odrzucenia nie wspominając, rzeczywiście usztywnia teorię etyczną. Chociaż nawet w przypadku klasycznego intuicjonizmu można by mówić o pewnej otwartości na modyfikację jego etycznych twierdzeń, na przykład poprzez uznanie możliwości błędu w identyfikacji samooczywistych zasad, wynikającego z niedojrzałości mentalnej podmiotu poznającego lub niewystarczającej refleksji, to jednak intuicjonizm Audiego

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

daje znaczenie więcej możliwości modyfikacji teorii etycznej i ma bardziej umiarkowany charakter. Jest tak dzięki wprowadzonym przez autora rozróżnieniom na samooczywistość twardą i miękką, bezpośrednią i pośrednią, przede wszystkim dzięki rozróżnieniu między samooczywistością (ang. *self-evidence*) a oczywistością (*obviousness*). Fakt, że niektóre samooczywiste prawdy moralne nie są oczywiste i dla adekwatnego zrozumienia wymagają refleksji, a także to, iż – nawet rozumiejąc ich sens – podmiot poznania może pod wpływem już uznawanych teorii odrzucać prawdziwość samooczywistych sądów moralnych, przekonująco wyjaśnia argument o możliwości popełnienia błędu w poznawaniu tych prawd.

Dzięki wprowadzeniu trójstopniowości zasad etycznych, jak i możliwości wyjaśnienia ważności samooczywistych zasad przez odwołanie się do idei godności osoby oraz zasady szacunku dla niej i przede wszystkim wprowadzenie idei refleksyjnej równowagi, intuicjonizm Audiego broni się ponadto przed zarzutem arbitralności. Niezgadzające się co do przekonań moralnych strony nie są skazane na kończące dyskusję stwierdzenie, że ich intuicje moralne są rozbieżne, ale mogą formułować racje wspierające, dokonywać refleksji w sposób podlegający intersubiektywnej ocenie. Na przykład mogą pokazywać, w jaki sposób określona samooczywista (ale nie tylko) zasada uzyskuje dodatkowe wsparcie zarówno „z dołu”, przez odwołanie się do partykularnych przykładów, eksperymentów myślowych, także wglądy innych osób, jak i „z góry”, przez wskazanie tego, jak zasady te wynikają z innych zasad, są z nimi koherentne lub dają się wyjaśnić w świetle określonych pojęć.

Ponadto koncepcja intuicyjnego poznania moralnego i refleksji moralnej pozwala zrozumieć, dlaczego panuje niezgoda co do przekonań moralnych oraz dlaczego trudno jest oczekiwać jej trwałego pokonania. Pewien element wyjaśniający problem niezgody moralnej był już widoczny w stanowisku Rossa. Jego koncepcja niewspółmierności zasad obowiązków *prima facie*, niemożność sformułowania niepodważalnych rozstrzygnięć konfliktów tych obowiązków w partykularnych okolicznościach, a także konieczność refleksji i dojrzałości epistemicznej nakazują wręcz spodziewać się niezgody. Audi, wskazując dodatkowo na istnienie

♦ NOWA KRYTYKA RACJONALISTYCZNEGO UJĘCIA INTUICJI... ♦

niebezpośrednio samooczywistych sądów oraz podkreślając stopień trudności, jakim charakteryzują się niektóre prawdy etyczne, pozwala zrozumieć, dlaczego osiągnięcie konsensusu w etyce jest tak trudne. Oczywiście można mówić o dodatkowych jeszcze przyczynach, dla których zgoda w kwestiach moralnych jest trudniejsza niż w innych dziedzinach. Jedną z nich jest to, że w przypadku etyki mamy do czynienia z problemem słabej woli, resentymentu, egoistycznych pragnień, które utrudniają rzetelne poznanie moralne.

Warto także dodać, że chociaż Audi nie dysponuje cudownym rozwiązaniem problemu niezgody, to nie można tu wykazać jakiejś charakterystycznej słabości intuicjonizmu. Jak zauważa sam autor, jest to problem każdej teorii etycznej. Nie każda jednak teoria etyczna potrafi wyjaśnić problem niezgody moralnej bez uciekania się do deprecjonowania kompetencji poznawczych i racjonalności osób, które przyjmują przekonania moralne odrzucone w ramach tej teorii. Intuicjonizm, wskazując również na obiektywne trudności (takie jak niewspółmierność obowiązków *prima facie* i wysoki poziom skomplikowania materii etycznej), jeśli chodzi o ujmowanie niektórych prawd etycznych, daje taką możliwość.

2.7. Nowa krytyka racjonalistycznego ujęcia intuicji moralnych

Z pewnością zatem można powiedzieć, że racjonalistyczny, umiarkowany intuicjonizm Audiego stanowi istotny postęp i rozwój etycznej myśli intuicjonistycznej. W tym fakcie można też doszukiwać się powodów, dla których intuicjonizm etyczny na nowo zdobywa popularność wśród filozofów, odnajdując coraz większą rzeszę zwolenników i komentatorów. Ożywienie zainteresowania i dyskusji wokół tego prądu w sposób naturalny prowadzi do formułowania nowych spostrzeżeń na temat tej teorii, w tym nowych zarzutów i prób obrony przed tymi zarzutami.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

Stanowisko Audiiego doczekało się sporej liczby publikacji krytycznych, zarówno ze strony autorów wspierających oraz rozwijających stanowisko intuicjonistyczne, jak i dystansujących się od niego³⁸. Pośród najbardziej interesujących można wymienić zarzut ukrytej inferencyjności intuicyjnych przekonań etycznych autorstwa Sinnotta-Armstronga³⁹ czy, również sformułowany przez niego, zarzut odwołujący się do badań w psychologii moralnej, zgodnie z którymi intuicje moralne wydają się jedynie zawodnymi heurystykami podstawiania⁴⁰. Warto także wskazać na obiekcje Rogera Crispa, wedle którego w obliczu uporczywej niezgody pośród filozofów moralnych, zasługujących na miano epistemicznych rówieśników, należy, w imię tzw. zasady Sidgwicka, zawiesić kontrowersyjne przekonania moralne, pomimo tego, że mają oparcie w moralnych intuicjach – nawet tych, których przedmiotem są samooczywiste lub oczywiste sądy⁴¹. Thomas Hurka natomiast, chociaż sam zasadniczo przyjmuje centralne założenia intuicjonizmu Audiiego, krytyce poddaje próbę ugruntowania Rossowskich zasad *prima facie* w Kantowskim imperatywie kategorycznym. Uważa bowiem, że imperatyw kategoryczny

³⁸ Na szczególną uwagę zasługują dwie antologie poświęcone etyce i epistemologii moralnej Audiiego: *Rationality and the Good...*, dz. cyt., oraz *The New Intuitionism*, dz. cyt.

³⁹ Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Reflections on Reflection in Robert Audi's Moral Intuitionism* [w:] *Rationality and the Good...*, dz. cyt., s. 19–30; tenże, *Epistemic Challenge to Moral Intuitionism* [w:] *The New Intuitionism*, dz. cyt., s. 37–62. Podobny zarzut wymierzony w twierdzenie Audiiego, że adekwatne rozumienie generuje nieinferencyjne uzasadnienie dla samooczywistych sądów etycznych, proponuje Robert Cowan (zob. tenże, *Intuitions, Perception, and Emotion*, Glasgow 2012).

⁴⁰ Por. W. Sinnott-Armstrong, *Epistemic Challenge...*, dz. cyt.; W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral Intuitions* [w:] *The Moral Psychology Handbook*, ed. J.M. Doris, Oxford 2010, s. 246–272. Szczegółową analizę tego zarzutu oraz dyskusję z nim prezentuję w piątym rozdziale niniejszej pracy; zob. także A. Szutta, *Podmiot moralny, moralne intuicje a heurystyki* [w:] *W poszukiwaniu moralnego charakteru*, red. N. Szutta, A. Szutta, Lublin 2015, s. 217–252.

⁴¹ Zob. R. Crisp, *Intuitionism and Disagreement* [w:] *Rationality and the Good...*, dz. cyt., s. 31–39; tenże, *Reasonable Disagreement: Sidgwick's Principle and Audi's Intuitionism* [w:] *The New Intuitionism*, dz. cyt., s. 241–265.

♦ NOWA KRYTYKA RACJONALISTYCZNEGO UJĘCIA INTUICJI... ♦

nie pozwala na wyprowadzanie specyficznych obowiązków. Lepiej jego zdaniem w tej funkcji spełniałaby się etyka tomistyczna⁴².

Audi odpowiada na niektóre z tych krytyk, odwołując się do proponowanych w swojej teorii założeń, rozróżnień i definicji⁴³. Ma też świadomość, że teoria zajmująca się źródłami poznania moralnego nie może ograniczać się jedynie do pojęcia intuicji racjonalistycznej, której przedmiotem są sądy i zasady moralne. Intuicja tak ujęta, co sam zauważa, jest tylko elementem nieinferencyjnego ujmowania własności moralnych. Satysfakcjonująca teoria poznania moralnego musi obejmować także fenomenologię poznania moralnego, kwestię mentalnych prezentacji (ang. *seemings*), percepcję moralną czy tematykę poznawczej roli emocji moralnych⁴⁴. Do tych ujęć intuicji przejdziemy w kolejnych rozdziałach.

W dalszej części tego rozdziału proponuję bliżej przyjrzeć się kilku z powyższych krytyk i sprawdzić, w jakiej mierze są to zarzuty przekonujące oraz na ile można bronić przed nimi idei intuicji moralnej ujmowanej w kategoriach samooczywistych sądów, które możemy poznawać i uznawać na drodze aktów zrozumienia. Będą to kolejno zarzut ukrytej inferencyjności Sinnotta-Armstronga oraz zarzut z konieczności zawieszenia intuicyjnych sądów Crispa. Zarzut heurystyk tutaj pomijam, ponieważ można go traktować jako ogólny zarzut przeciwko intuicjonizmowi, który poddam bliższej analizie w rozdziale piątym, poświęconym ujęciu intuicji moralnych w kategoriach emocji moralnych. Zarzut Hurki również pomijam, gdyż nie jest to argument antyintuicjonistyczny, ale raczej element „sporu w rodzinie”. Niemniej do kwestii „uzasadniania” z góry (choć niekoniecznie w kontekście aplikacji Kantowskiej etyki do rozstrzygania spornych intuicji moralnych) wrócę jeszcze w rozdziale poświęconym metodzie refleksyjnej równowagi.

⁴² Zob. T. Hurka, *Audi's Marriage of Ross and Kant* [w:] *Rationality and the Good...*, dz. cyt., s. 64–72.

⁴³ Zob. R. Audi, *Intuition, Reflection, and Justification; Justifying Grounds, Justified Beliefs, and Rational Acceptance; Belief, Intention, and Reasons for Action* [w:] *Rationality and the Good...*, dz. cyt., s. 201–262; tenże, *Intuitions, Intuitionism, and Moral Judgment* [w:] *The New Intuitionism*, dz. cyt., s. 267–307.

⁴⁴ Audi ma tego świadomość i w kolejnych publikacjach tym zagadnieniom poświęca coraz więcej uwagi.

2.8. Czy akty zrozumienia samooczywistych sądów mają charakter ukrytego wnioskowania?

Sinnott-Armstrong, którego sceptyczny argument z nieskończonego regresu stanowił punkt wyjścia niniejszej pracy, formułuje dwa zarzuty przeciwko intuicjonizmowi. Zgodnie z pierwszym wszelkie nasze uzasadnione przekonania moralne muszą mieć charakter inferencyjny; zgodnie z drugim intuicje moralne są efektem emocjonalnych reakcji na rzeczywistość, emocje zaś mają charakter często zakłócających poznanie heurystyk, którym nie można ufać, i w związku z tym moralne intuicje nie zasługują na wiarygodność przypisywaną im przez intuicjonistów. Ten drugi zarzut będzie przedmiotem analiz w innym miejscu. Tutaj przyjrzymy się pierwszemu.

Ten zarzut Sinnott-Armstrong opiera na trzech argumentach proponowanych w różnych publikacjach. Pierwszy z nich koncentruje się na koncepcji refleksji moralnej proponowanej przez Audię⁴⁵. Jak pamiętamy, Audi twierdzi za Rossem, że intuicje moralne wymagają pewnej dojrzałości, uwagi i refleksji ze strony podmiotu poznającego. Jeśli ktoś bezrefleksyjnie i w sposób nieuważny dochodziłby do uznania jakiegoś sądu moralnego za samooczywisty, mogłoby to budzić, szczególnie w przypadkach bardziej skomplikowanych sądów, uzasadnione wątpliwości co do tego, czy dany sąd rzeczywiście zasługuje na miano samooczywistego oraz czy dana osoba może w uzasadniony sposób taki sąd uważać za prawdziwy. Refleksja moralna zdaniem Audię kończy się swoistą konkluzją w postaci intuicyjnego uchwycenia określonego sądu moralnego.

Sinnott-Armstrong zakłada, że moralne przekonania, w tym moralne intuicje (chodzi mu tutaj nie o obiektywne samooczy-

⁴⁵ Sinnott-Armstrong formułuje ten argument w *Reflections on Reflection in Robert Audi's Moral Intuitionism...*, dz. cyt.

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

wiste sądy moralne, ale o intuicyjne przekonanie, że taki sąd jest prawdziwy), są uzasadnione, ponieważ są oparte na refleksji. Dalej formułuje dwa argumenty, oba prowadzące do wniosku, że intuicje moralne nie mają statusu nieinferencyjnie uzasadnionych. Pierwszy argument opiera się na dodatkowym założeniu, że refleksja moralna ma charakter przejścia od pewnych przekonań, które Sinnott-Armstrong nazywa przekonaniem refleksji, do konkluzji refleksji, czyli intuicyjnego przekonania moralnego. Takie przejście według Sinnotta-Armstronga ma charakter inferencji. Jak pisze, konkluzja refleksji musi być jakoś powiązana z wcześniejszymi przekonaniem (przekonaniem refleksji), aby w ogóle mogła być konkluzją, te przekonania zaś w jakiś sposób są używane, by można było do konkluzji refleksji dojść, czyli przekonania refleksji w jakiś sposób wspierają konkluzję refleksji. Taka rola przekonań refleksji oraz ich wspierająca relacja względem konkluzji refleksji jego zdaniem silnie sugerują, że mamy do czynienia z inferencją.

Jeśli tak jest, to przy założeniu, że wszystkie intuicje moralne są wnioskami refleksji oraz że wszystkie one zasługują na miano epistemicznie wartościowych (tj. uzasadnionych), o ile są efektem właściwie przeprowadzonej refleksji, należy uznać, iż mają one charakter inferencyjny. Czyli przekonanie Audięgo – jak i każdego intuicjonisty – że intuicje moralne są uzasadniane nieinferencyjnie, jedynie na mocy zrozumienia samooczywistych sądów moralnych, jest fałszywe.

Zdaniem Sinnotta-Armstronga Audi mógłby się bronić przez pokazanie, że pomiędzy dochodzeniem do konkluzji refleksji a klasycznym wnioskowaniem inferencyjnym zachodzi istotna różnica. Audi rzeczywiście dokonuje takiego rozróżnienia. Definiuje tę rozbieżność w następujący sposób: przez inferencję rozumie proces rozumowania, w którym świadomie ujęte są pewne przekonania w trakcie refleksji, które następnie zostają wykorzystane jako przesłanki do wyciągnięcia wniosku (konkluzji). W przypadku refleksji moralnej jednak nie musi dochodzić do świadomego formułowania wniosków, a jedynie powinna zachodzić odpowiednia reakcja na właściwe, ugruntowujące konkluzję refleksji okoliczności. Widząc przyjaciela w potrzebie, nie muszę uświadamiać

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

sobie w sposób propozycjonalny, co konkretnie się z nim dzieje i dlaczego potrzebuje mojej pomocy ani że ten fakt ze względu na takie a takie okoliczności, w tym moją szczególnie z nim relację, obliguje mnie do przyścia mu z pomocą. Po prostu mogę spontanicznie dojść do przekonania, że powinienem mu pomóc⁴⁶.

Dla Sinnotta-Armstronga nie jest to przekonująca odpowiedź. Z faktu, że korzystamy z pewnych przekonań jako przesłanek w sposób nieuświadomiony, nie wynika, iż nie mamy do czynienia z inferencją. Owszem, mógłby się on zgodzić, że jeśli ograniczymy się do ujmowania samooczywistych prawd moralnych, można by mówić, że rolę uzasadniającą pełnią jedynie nasze akty zrozumienia tych prawd (oraz ich własność bycia samooczywistymi), zaś przekonania refleksji w takich przypadkach odgrywałyby jedynie rolę odślaniania sensu, a nie rolę uzasadniającą. Jednak Audi zdaje się sugerować, że jego opis dochodzenia do konkluzji refleksji moralnej obejmuje także sądy partykularne, które nie mają charakteru samooczywistych. Dlaczego zatem zaprzecza, że w takich przypadkach mamy do czynienia z inferencją, wydaje się Sinnottowi-Armstrongowi niezrozumiałe.

Gdyby jednak kogoś nie przekonywał ten argument i nadal twierdziłby, że refleksja moralna nie musi zawierać inferencji, Sinnott-Armstrong proponuje drugi, w świetle którego intuicje moralne mają charakter inferencyjny. Jego zdaniem zasługują one na miano uzasadnionych jedynie wówczas, gdy uznamy, wnioskując z przekonań drugiego rzędu na temat koniecznych warunków właściwie dokonanej refleksji moralnej, że dana refleksja te warunki spełnia. Uważa on, że nie da się uniknąć odwołania do przekonań drugiego rzędu na temat właściwie dokonanej refleksji. Jeśli zastanawiamy się w danych okolicznościach, co powinniśmy uczynić albo czy dany sąd rzeczywiście zasługuje na miano samooczywistego sądu moralnego, musimy ocenić, czy nasza refleksja spełnia wymogi właściwie dokonanej refleksji. Gdybyśmy w ogóle nie rozważyli tej kwestii, a nasze przekonania na temat tego, jak powinna wyglądać prawidłowa refleksja, nie wpływałyby na proces naszej refleksji przynajmniej na podświadomym poziomie, nie

⁴⁶ Por. R. Audi, *Intuition, Reflection, and Justification...*, dz. cyt.

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

moglibyśmy wiedzieć, czy nasze przekonanie moralne zasługuje na status uzasadnionego.

Audi odpowiada na ten drugi argument następująco: dokonujący refleksji etycznej nie musi posiadać przekonań drugiego rzędu (czy to uświadomionych, czy przyjmowanych nieświadomie) na temat warunków koniecznych osiągnięcia uzasadnionego przekonania. Czasami wystarczy jedynie spojrzenie, aby trafnie ocenić sytuację i zidentyfikować właściwy sąd etyczny. Zatem Audi зда się odrzucać przesłankę w rozumowaniu Sinnotta-Armstronga, że refleksja moralna wymaga kierowania się przekonaniem co do warunków koniecznych jej poprawności. Wystarczy, że dana osoba we właściwy sposób reaguje na cechy sytuacji, które ugruntowują jej przekonanie moralne. To zdaniem Audiego wystarczy, aby uniknąć problemu nieskończonego ciągu uzasadniania naszych przekonań. Audi odrzuca więc internalistyczny pogląd, że podmiot powinien wiedzieć, iż jego reakcja poznawcza jest właściwa, w tym umieć uzasadnić swoje przekonanie co do prawidłowego odczytania danej partykularnej sytuacji lub ogólnej zasady moralnej.

Dla lepszego zrozumienia prezentowanej tutaj dyskusji warto dokonać dwóch rozróżnień. Pierwsze dotyczy rozbieżności pomiędzy uzasadnieniem sądu a uzasadnieniem naszego przekonania co do jego prawdziwości. Dany sąd moralny, jeśli jest samooczywisty, bez względu na to, czy ktokolwiek odkrył tę samooczywistość, jest uzasadniony sam przez się, na mocy relacji między pojęciami, do których odnoszą się terminy zdania wyrażającego dany sąd. Nie jest to jednak problem epistemologiczny *sensu stricto*, przynajmniej nie taki, który interesuje nas w tej pracy. Nie dotyczy on ludzkiego poznania i uzasadnienia naszych przekonań, ale pewnej abstrakcyjnej relacji między sądem a jego przedmiotem. Czym innym jest uzasadnienie przekonania, a dokładniej uzasadnienie żywienia danego przekonania. O ten właśnie rodzaj uzasadnienia toczy się spór między sceptykiem a intuicjonistą moralnym. Audi ma tego świadomość i taki rodzaj uzasadnienia ma na myśli.

Kolejne rozróżnienie związane jest z pojęciem refleksji moralnej oraz tego, jak pozwala ona formułować uzasadnione moralne przekonania. Audi nie pisze tego wprost, ale rozróżnia dwa rodzaje refleksji, które mogą zwieńczyć się konkluzją w postaci moralnej

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

intuicji (rozumianej zarówno jako intuicyjny akt zrozumienia, jak i sąd będący przedmiotem tego zrozumienia). W jednym przypadku owym sądem jest samooczywista zasada moralna (czy to zasada średniego stopnia ogólności, jak Rossowskie zasady *prima facie*, czy też zasada o wyższym stopniu ogólności, z jakim mamy do czynienia w przypadku zasady szacunku dla osoby), w drugim zaś przypadku mamy do czynienia z identyfikowaniem partykularnych sądów dotyczących tego, co w danych okolicznościach (czy to realnych, czy wyobrażonych) powinienem czynić. W przypadku poznawania tych pierwszych (tj. samooczywistych zasad) refleksja ma nieco inny charakter niż w przypadku poznawczego ujmowania partykularnych sądów moralnych. Uchwycenie zasad *prima facie* wymaga zrozumienia pojęć, do których odwołuje się dana zasada, oraz uchwycenia relacji między nimi. W drugim zaś przypadku refleksja obejmuje analizę zaistniałych faktów, ich porównywanie oraz analizę pojęć, które są konieczne do poznawczego ujęcia partykularnej sytuacji, jak i znajomość lub odkrycie (nawet mających charakter *implicite*) samooczywistych zasad moralnych. Stąd różny jest też status poznawczy wglądów moralnych uzyskanych w trakcie tych dwóch rodzajów refleksji. Jeśli chodzi o poznanie samooczywistych zasad możemy mówić o uchwyceniu (choć może ono być zawodne, jeśli poznający popełnił jakiś błąd nieuważności lub nie dysponuje odpowiednimi kompetencjami konceptualnymi) prawd koniecznych, w drugim zaś przypadku „konkluzja” refleksji, tj. określony sąd partykularny, nie posiada statusu samooczywistej prawdy i jest znacznie bardziej narażona na błąd.

W obu przypadkach mamy do czynienia z aktami zrozumienia, jednak w formułowaniu partykularnych przekonań istotną rolę odgrywają także akty percepcji konkretnych stanów rzeczy, które zostają zinterpretowane w świetle rozumienia samooczywistych sądów. Mamy tu zatem obok nieinferencyjnych przekonań moralnych także nieinferencyjne akty percepcji, które odgrywają ważną rolę w procesie dochodzenia do „konkluzji refleksji”. Czasami, jak zdaje się twierdzić Audi, sytuacje te mogą być na tyle proste, że nie potrzeba w trakcie refleksji dokonywać aktów inferencji z pierwszego rzędu przekonań refleksji typu:

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

- a) ten oto człowiek potrzebuje pomocy,
- b) należy mu się szacunek,
- c) niesienie pomocy stanowi wyraz szacunku,
- d) jestem w stanie mu pomóc,
- e) zatem powinienem mu pomóc.

Wystarczy spojrzenie, by w jednym akcie ogarnąć całość relacji pomiędzy wszystkimi istotnymi elementami sytuacji oraz pojęciami, dzięki którym tę sytuację interpretujemy.

Wydaje się, że w sporze o to, czy konkluzja refleksji moralnej ma zawsze charakter inferencyjny, to Audi ma rację, twierdząc, że nie. Ocenę tego sporu utrudnia fakt, że w przypadku refleksji można mówić jeszcze o tzw. inferencji wewnętrznej, która nie polega na znajdowaniu uzasadnienia w innych sądach niż samooczywisty, ale ogranicza się do ułatwiania zrozumienia sądu będącego przedmiotem refleksji. Zatem część przekonań, które Sinnott-Armstrong określa mianem przekonań refleksji, ma właśnie ten wyjaśniający charakter. Gdyby ktoś jednak upierał się, że konkluzja refleksji jest wynikiem inferencji, to należy pamiętać, że u podstaw tego procesu leżą pojedyncze akty ujmowania prostych relacji między pojęciami, jak i własności samych pojęć, które są pierwotne w ścisłym sensie – nawet jeśli wymagają jakiejś wcześniejszej kompetencji pojęciowej, znajomości znaczenia słów itd., to akty ich ujęcia są, przynajmniej w sensie uzasadniania, nieinferencyjne. Te właśnie pierwotne akty zrozumienia sprawiają, że nasze ewentualne dalsze uzasadnianie, gdybyśmy je potrafili zwerbalizować w postaci formułowanych przesłanek, ma swój właściwy intuicyjny – w jakimś węższym tego słowa znaczeniu – początek, w związku z czym strategia Sinnotta-Armstronga pokazująca, że każdy kolejny krok inferencyjnego uzasadnienia będzie domagał się dalszego inferencyjnego uzasadniania, nie jest przekonująca.

Ponadto można by powiedzieć, że pod względem nieinferencyjności zachodzi pewne podobieństwo pomiędzy procesem refleksji moralnej a analogiczną do niej refleksją percepcyjną. Na widok kota stojącego przede mną mogę sformułować sąd: „tu oto stoi przede mną kot”; do sformułowania tego sądu konieczne są nie tylko dane zmysłowe, ale też pewne przekonania dotyczące tego, co to znaczy być kotem, mną, znajdować się przed albo jak

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

stosować pojęcie kota itd. Refleksja w trakcie percypowania kota może doprowadzić mnie także do dostrzeżenia bardziej subtelnych aspektów postrzeganej przeze mnie sytuacji. Nie zmienia to faktu, że zdania obserwacyjne typu „przede mną stoi kot” albo „przede mną stoi mój kot”, „jest to duży czarny kot” itd. mogą mieć charakter nieinferencyjny. Co więcej, uznamy to zdanie za nieinferencyjne, nawet pomimo tego, że w pewnej mierze na przekonanie, iż faktycznie widzimy kota, a nie tylko nam się tak zdaje, mają również wpływ nasze przekonania drugiego rzędu, na przykład takie, że widzimy tego kota wyraźnie i nie śnimy w danym momencie, czyli że akt widzenia kota spełnia warunki wiarygodnego aktu percepcji.

Sinnott-Armstrong uważa jednak, że w przypadku (wszystkich) przekonanych moralnych jest inaczej: aby mogły uchodzić za uzasadnione, konieczne jest ich inferencyjne uzasadnienie w oparciu o przekonania drugiego rzędu (tj. przekonania dotyczące warunków uzasadnienia przekonanych moralnych). W artykule zatytułowanym *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology* proponuje kolejny, trzeci i bardziej dopracowany argument, który miałby dowodzić słuszności jego krytyki intuicjonizmu⁴⁷. W argumencie tym skupia się na wykazaniu, dlaczego w przypadku wszystkich naszych przekonanych moralnych (w tym intuicyjnych) powinniśmy podjąć wysiłek dodatkowego uzasadniania tych przekonanych oraz że takie uzasadnienie musi mieć charakter inferencyjny.

Argument ten opiera się na przyjęciu pięciu zasad epistemicznych (autor twierdzi, że lista tych zasad jest otwarta), które razem wzięte wskazują na konieczność inferencyjnego potwierdzania słuszności naszych przekonanych moralnych (w tym naszych intuicji moralnych). Zatem po kolei.

Pierwsza zasada głosi, że potrzebne jest (niezależne) potwierdzenie dla żywienia przez podmiot danego przekonania, jeśli istnieje racja, aby sądzić, iż podmiot jest w żywieniu tego przekonania stronnicy. Zgodnie z drugą zasadą taka konfirmacja jest potrzebna w przypadku niezgody moralnej (tj. istnienia spornych przekonanych), jeśli brakuje niezależnych racji, dla których dane osoby miałyby

⁴⁷ W. Sinnott-Armstrong, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology* [w:] *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology*, eds. T. Horgan, M. Timmons, Oxford 2006, s. 339–366.

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

przedkładać jedno ze spornych przekonań nad inne. Zasada trzecia głosi, że osoba żywiąca dane przekonanie potrzebuje dla niego dodatkowego potwierdzenia, gdy znajduje się ona pod wpływem emocji, które mogą zakłócać osąd. Zgodnie z zasadą czwartą takie potwierdzenie jest również konieczne, kiedy do sformułowania sądu dochodzi w okolicznościach sprzyjających uleganiu iluzji, przykładowo w kontrastującym otoczeniu, pod wpływem działania pośpiesznych uogólnień czy heurystyk. Wreszcie, według piątej zasady, konfirmacja jest potrzebna, gdy źródło naszych przekonań okazuje się zawodne lub podejrzane, na przykład pewne przekonania przyjęliśmy w wyniku manipulacji ze strony innych osób.

Sinnott-Armstrong uważa, że okoliczności wskazane w tych zasadach stosują się do naszych przekonań moralnych. Po pierwsze, zawsze jesteśmy stronniczy lub przynajmniej można nas podejrzewać o stronniczość w formułowaniu sądów moralnych. Każde żywione przez nas przekonanie moralne ma wpływ na nasze życie, na to, czy odniesiemy jakąś szeroko rozumianą korzyść lub stratę – można więc stwierdzić, że w jakimś sensie pada na nas podejrzenie, iż przyjmujemy takie a nie inne przekonania moralne ze względu na jakąś korzyść lub stratę, czyli zasadne jest podejrzenie o stronniczość. Zasada pierwsza zatem stosuje się do naszych przekonań moralnych.

Podobnie sytuacja wygląda w przypadku niezgody. Zdaniem Sinnotta-Armstronga niezgoda moralna jest niemal powszechna. Nawet jeśli udałoby się nam wykazać, że wiele przypadków niezgody moralnej tak naprawdę dotyczy faktów pozamoralnych lub wynika z odmiennego rozumienia słów i że występuje zgoda przynajmniej co do niektórych przypadków, to i tak istnieje szeroki zakres takich, w których zgadzamy się co do faktów, rozumiemy się wzajemnie, a mimo to nie jesteśmy jednomyślni w sądach moralnych. Fakt, że jakaś nieliczna grupka sądów moralnych (pośród których pewien podzbiór stanowią niektóre samooczywiste) może być niekontrowersyjna, nie podważa zasady drugiej. Musimy pamiętać, twierdzi Sinnott-Armstrong, że te uniwersalne intuicje są otoczone potężną liczbą poglądów kontrowersyjnych.

Dla potwierdzenia swojego stanowiska Sinnott-Armstrong proponuje pewien eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że mamy

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

sto termometrów. Wiemy, że większość z nich błędnie wskazuje temperaturę. Jeśli na chybił trafił wybierzemy jeden termometr, który będzie wskazywał powiedzmy 24°C, to czy będziemy mogli na tej podstawie w uzasadniony sposób twierdzić, że są 24°C, nawet jeśli przypadkiem wybraliśmy termometr, który prawidłowo mierzy temperaturę? Takie uzasadnienie uzyskamy dopiero wówczas, gdy przetestujemy dany termometr w świetle jakichś dostępnych nam kryteriów i uznamy, że należy on do kategorii termometrów prawidłowo funkcjonujących. Podobnie zdaniem Sinnotta-Armstronga jest w przypadku moralnych przekonań (w tym moralnych intuicji) – nawet jeśli jakaś ich grupa jest niekontrowersyjna, to ze względu na potężną liczbę kontrowersyjnych przekonań wszystkie one domagają się dodatkowego potwierdzenia.

Podobnie jest, jeśli chodzi o zasadę odwołującą się do zakłócającego wpływu emocji. Badania empiryczne sugerują, że nasze intuicje moralne cechują się pewnym ładunkiem emocjonalnym, tak więc wiele intuicyjnych (i nie tylko) przekonań moralnych jest wynikiem oddziaływania emocji, które zaburzają nasz osąd⁴⁸. Jeśli tak jest, nasze moralne przekonania (w tym te intuicyjne) domagają się dodatkowego potwierdzenia.

Wyniki współczesnych badań empirycznych można także zdaniem Sinnotta-Armstronga wykorzystać do wykazania stosowności zasady czwartej do naszych przekonań moralnych. Zmiana kolejności rozważanych kwestii moralnych wpływa na nasze sądy moralne. Często ulegamy pochopnym generalizacjom w ocenach moralnych, sztywno trzymamy się jakiegoś osądu, pomimo niezdolności podania dobrych dla niego racji. Stosujemy zawodne heurystyki, ulegamy efektowi torowania.

Do naszych przekonań moralnych według Sinnotta-Armstronga stosuje się ponadto zasada piąta, odnosząca się do podejrzanego ich pochodzenia. Istnieje możliwość, pisze autor, że nasze przekonania moralne są spowodowane jakimiś czynnikami pozapoznawczymi, nieposiadającymi istotnej wagi dla uznania prawdziwości tych przekonań. Na przykład część z nich może mieć swoje

⁴⁸ Wątek wpływu emocji traktuję tutaj bardzo skrótowo, ponieważ będzie on przedmiotem bardziej szczegółowej analizy w rozdziale piątym.

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

źródło w tym, że we wczesnym dzieciństwie nasłuchaliśmy się zmyślonych opowieści, iż jakaś realna postać (Sinnott-Armstrong odwołuje się tu do jednej ze znanych bajek o Jerzym Waszyngtonie) nigdy nie potrafiła skłamać, a w rzeczywistości tak nie było. Morały tych historii utknęły głęboko w naszym umyśle, jednak mogliśmy zapomnieć o samej ich treści, stąd niejako z poziomu podświadomości sterują naszym myśleniem moralnym.

Dość poważnie autor traktuje też pewne teorie filozoficzne dotyczące pochodzenia moralności. Na przykład uznaje, że być może źródło moralności tkwi w ewolucyjnym egoizmie albo w tzw. niewolniczej mentalności, o której pisał Fryderyk Nietzsche. W obu przypadkach źródła te wypadają podejrzenie w świetle naszych standardów moralnych. Jeśli moralność miała być wynikiem takich właśnie przyczyn, na nasze przekonania moralne pada cień podejrzenia, i jeśli mamy je ostatecznie uznać za wiarygodne, to obok naszych intuicji konieczne jest ich dodatkowe uzasadnienie.

Sinnott-Armstrong uznaje, że nie każda zasada stosuje się w pełnym zakresie do przekonań moralnych oraz że intuicjonista moralny mógłby bronić się przed wszystkimi zarzutami, które opierałyby się tylko na jednej z tych zasad. Jeżeli uznamy, że każda w poważnym zakresie stosuje się do naszych przekonań moralnych, możemy w uzasadniony sposób przyjąć wniosek, iż każde przekonanie moralne domaga się dodatkowego potwierdzenia, aby mogło uchodzić za uzasadnione. Uzasadnienie takie, zgodnie z wcześniejszym zarzutem tu prezentowanym, musi mieć charakter inferencyjny, tj. wynikać inferencyjnie z naszych przekonań dotyczących tego, jakie warunki mają zostać spełnione, aby dane przekonanie zasługiwało na miano uzasadnionego, oraz ze stwierdzenia, że te warunki zostały spełnione.

Czy ten argument Sinnotta-Armstronga jest konkluzywny? Jego konkluzywność zależy przynajmniej od dwóch powiązanych ze sobą kwestii. Po pierwsze, od tego, jak silne są przesłanki tego argumentu, tzn. w jakim stopniu wspomnianych pięć zasad rzeczywiście zobowiązuje nas – i czy w każdym przypadku przekonań moralnych – do dodatkowego uzasadniania tych przekonań. Po drugie, od tego, w jakim stopniu można mówić o pewnej uzasad-

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

niającej mocy intuicji moralnych bez wsparcia dodatkowymi rozważaniami nad prawomocnością naszych przekonań moralnych przy pomocy uciekania się do wspomnianych powyżej przekonań drugiego rzędu. Być może Sinnott-Armstrong przecenia wymienione przez siebie zasady epistemiczne oraz błędnie oszacowuje uzasadniającą moc moralnych intuicji.

Zacznijmy od pierwszej z tych dwóch kwestii, tj. pytania, w jakim stopniu wspomnianych pięć zasad epistemicznych odgrywa rolę „obalaczy” uzasadnienia, jakie mogłoby wynikać z aktu intuicyjnego ujmowania prawd etycznych. Sam Sinnott-Armstrong zauważa, że ktoś mógłby bronić intuicjonizmu w oparciu o argument, iż, owszem, nieinferencyjne akty zrozumienia (wglądu) nie dają ostatecznego uzasadnienia żadnym przekonaniom moralnym, niemniej mają pewną moc uzasadniającą o charakterze *prima facie*, którą zachowują także w obliczu pewnych racji wątplenia co do prawdziwości danych sądów moralnych. Wynikające z faktu intuicyjnego ujęcia samooczywistości pewnych zasad moralnych racje za przyjęciem danego sądu moralnego mogą być wówczas przeważone przez racje przeciwnie, niemniej nawet w takiej sytuacji pewien potencjał uzasadniania przez moralne intuicje nadal jest obecny. Sinnott-Armstrong odrzuca taką możliwość. Odróżnia on dwa rodzaje obalaczy (ang. *defeaters*):

- a) te, które przeważają szalę na rzecz wątplenia w prawdziwość danego sądu, ale nie unicestwiają wartości epistemicznej racji przeciwnych (*overriding defeaters*) oraz
- b) te, które pozbawiają racji przeciwnych wszelkiej mocy uzasadniania (*undermining defeaters*).

Sinnott-Armstrong uważa, że jego pięć zasad jest tego drugiego rodzaju: pozbawiają nas jakichkolwiek, nawet tych *prima facie*, racji do uznania prawdziwości przekonań moralnych.

Czy autor jednak nie przecenia mocy obalającej wymienionych przez siebie zasad epistemicznych? Przeanalizujmy po kolei, w jakim stopniu generują one racje pozwalające wątpić w wiarygodność naszych sądów etycznych. Pierwsza zasada odnosi się do sytuacji, w której jesteśmy stronniczy w wydawaniu sądów. Jeśli nasze sądy są obciążone zasadnym podejrzeniem o stronniczość, domagają się dodatkowego uzasadnienia. Sinnott-Armstrong ma

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

świadomość, że sam fakt decydującego wpływu naszych sądów na nasz los jeszcze nie wystarcza do wyciągnięcia wniosku, iż jesteśmy stronniczy w ich formowaniu. Musi być spełniony dodatkowy warunek, mianowicie taki, że koszt lub zysk będący konsekwencją sądu jest duży. Zasada ta musi się stosować nawet wówczas, gdy nie żywimy pewnością, czy rzeczywiście stronniczość jest faktem, ale mamy jedynie do czynienia z takowym ryzykiem.

Po pierwsze, nie wydaje się, aby słusznie można było formułować takie globalne podejrzenie o stronniczość. Po drugie, nawet gdyby o takim podejrzeniu można było mówić, to nie wystarczałoby ono do tego, aby traktować nas jako rzeczywiście stronniczych. Chociaż w pewnych okolicznościach stosowanie takiej zasady jest zapewne rozropne, to jednak autor przyjmuje zbyt duży poziom braku zaufania do motywacji innych osób, w tym do naszej samowiedzy w zakresie własnych motywacji. Nie wykluczam, że często bywam egoistyczny w swoich wyborach, może także, formułując swoje przekonania, jednak czymś niezrozumiałym dla mnie jest zakładanie z góry, iż w każdych okolicznościach formułowania sądu moralnego (nawet wówczas, gdy sąd ten niejako mnie obciąża i domaga się ode mnie poświęcenia) formułuję go, kierując się prywatnym interesem.

Powinno być raczej odwrotnie niż twierdzi Sinnott-Armstrong: dopóki nie mamy wystarczająco mocnych racji w przypadku konkretnej osoby i w danych okolicznościach, aby sądzić, że jest stronnicza, zarzut stronniczości się do niej nie stosuje. Po pierwsze, twierdzenie, że formułowane przez nią przekonania moralne w każdym przypadku mają istotny wpływ na jej żywotne interesy, jest wątpliwe. Po drugie, nie pociąga ono logicznie twierdzenia, że choćby *implicite* bierzemy pod uwagę, jakie te przekonania będą miały konsekwencje dla naszych interesów. Nawet gdybyśmy brali je pod uwagę, nie wynika z tego, że świadomość tych konsekwencji będzie wystarczająco silnie motywowała nas do stronniczego zachowania. Zakładam, że wiele osób czytających te słowa może znajdować się w dużej potrzebie finansowej, wielu także może uważać, że byłoby w stanie uczynić coś niemoralnego w sposób na tyle przebiegły, że uszłoby to im bezkarnie (w takim sensie, że żadna policja, sądy itp. nie zorientowałyby się,

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

kto dokonał danego czynu) i dzięki temu znacznie się wzbogacić, a jednak wbrew tym potrzebom i być może mimo pokusy nie decydują się na tego rodzaju działania, twierdząc, iż byłoby to nieetyczne, krzywdziło wiele osób albo łamało ich prawa, i nie formułują sądów moralnych uznających takie działania za etycznie dopuszczalne. Sinnott-Armstrong sugeruje, że w takich przypadkach osoby i tak formułują sądy we własnym interesie. Może na przykład są chrześcijanami, którzy wierzą w boską karę, albo są wyznawcami tezy Sokratesa, że lepiej samemu doznać krzywdy niż się do niej przyczynić. Problem jednak polega na tym, że jeśli tak ujmniemy motywacje ludzi, to może się okazać, iż motywacja ta polega właściwie na tym, aby odkryć, co jest naprawdę dobre (nie dla mnie, ale dobre samo w sobie). Wówczas może się okazać, że osoby takie ostatecznie są silnie zmotywowane do bezstronności, bo tego domaga się ich religia lub filozofia życia.

Sinnott-Armstrong mógłby argumentować, że to wszystko są pozory, a autentyczne motywacje są egoistyczne, jedynie zakryte przed pierwszoosobową perspektywą jednostek. Nie twierdzę, że na świecie nie istnieją egoiści i zasada stronniczości nie stosuje się do ich sądów moralnych. Jednak stosowanie jej globalnie do wszystkich i w każdej sytuacji jest nieuzasadnione. Jeśli nie mam poważnych racji, aby uważać siebie za osobę stronniczą w formułowaniu konkretnych sądów, to *prima facie* należy się mi (przynajmniej ode mnie samego) zaufanie, że kiedy odkrywam jakiś sąd moralny, to czynię to niezależnie od tego, czy to, czego ten sąd się ode mnie domaga, odbywa się z korzyścią dla mnie, czy nie. Kiedy widzę, że jakiemuś bezdomnemu mężczyźnie należy się z mojej strony pomocowe działanie, nie formułuję tego przekonania, ponieważ jest mi ono na rękę – wręcz przeciwnie. Mogę obok tego człowieka przejść obojętnie, usprawiedliwiając się, że nie jestem mu w stanie pomóc albo że może on tej pomocy nie oczekuje bądź też że pomagając, raczej bym mu zaszkodził. Nie są to jednak akty formułowania zasad moralnych *prima facie*, lecz usprawiedliwianie się w obliczu odkrycia takiej zasady, która zmusza mnie do zadziałania wbrew moim oporom.

Można więc powiedzieć, że zasada pierwsza nie stosuje się globalnie do wydawanych przez nas sądów etycznych. To już

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

wystarczy, aby zakładać, że przynajmniej w formułowaniu niektórych sądów etycznych nie podlegamy obowiązkowi obrony przed zarzutem interesowności.

Podobnie jest, jeśli chodzi o problem niezgody moralnej i zasadę głoszącą, że w obliczu owej niezgody, poza faktem, iż ujmujemy dane sądy intuicyjnie, musimy podać dodatkowe racje do uznania ich prawdziwości. Owszem, w wielu przypadkach przekonań moralnych z faktem niezgody mamy do czynienia, niemniej przesadą jest twierdzić, że niezgoda taka ma charakter globalny. Sinnott-Armstrong ma świadomość, że można wskazać wiele niekontrowersyjnych sądów moralnych, tam zaś, gdzie zachodzi różnica zdań, można tę różnicę wyjaśnić bez popadania w sceptycyzm. Niemniej nadal uważa, że powinniśmy nawet w przypadkach niekontrowersyjnych przekonań uzasadniać je w świetle dodatkowych racji epistemicznych (pełniących funkcję przesłanek dla inferencyjnego uzasadnienia tych przekonań), bez których nie zasługują one na uznanie.

Swoje stanowisko opiera na dwóch argumentach. Zgodnie z pierwszym te niekontrowersyjne przekonania moralne nie wystarczyłyby do uzasadnienia żadnej teorii moralnej; drugi zaś przybiera formę wspomnianego eksperymentu myślowego ze stożkami termometrami. Oba te argumenty wydają się zbyt słabe, aby wesprzeć twierdzenie, że istnienie niezgody moralnej wymusza na każdym naszym przekonaniu moralnym dodatkowe uzasadnienie, aby o jakimkolwiek uzasadnieniu przekonań moralnych można było mówić. Po pierwsze, można zakładać, że nasze intuicje moralne mają moc uzasadniania *prima facie*, które być może samo przez się nie wystarczy do uzasadnienia teorii moralnej, ale może stanowić wiarygodny punkt wyjścia do budowania takiej teorii. Tę kwestię jednak zawieszam na chwilę – powrócę do niej po oszacowaniu siły przesłanek w argumencie Sinnotta-Armstronga. Po drugie, wydaje się, że między przykładem z termometrami a sytuacją epistemiczną naszych przekonań moralnych zachodzi zbyt słaba analogia, aby na podstawie jednego przykładu wyciągać wnioski obowiązujące w drugim.

W przypadku termometrów nie dysponujemy żadnym pierwszoosobowym kryterium sprawdzania, który z termometrów dzia-

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

ła dobrze, a który źle. Gdybyśmy, powiedzmy, posiadali pewną w miarę precyzyjną zdolność percepcyjnego rozpoznawania temperatur, wówczas moglibyśmy porównywać wyniki termometrów do naszego doświadczenia i odróżniać te, które zasługują na pewne zaufanie, od tych, które na nie w ogóle nie zasługują. Tak jednak nie jest w przypadku zarysowanym w eksperymencie myślowym Sinnotta-Armstronga. Jeśli natomiast chodzi o uznawanie sądów moralnych za prawdziwe (przy czym chciałbym podkreślić, że chodzi nam przede wszystkim o ujmowanie poznawcze samooczywistych sądów moralnych), kierujemy się tym, co zrozumieliśmy, czy to w doświadczeniu moralnym (na przykład percepcyjnie), czy uchwytując sens danej samooczywistej zasady etycznej. Możemy zatem powiedzieć, że dysponujemy pewnym pierwszoosobowo nam dostępnym materiałem ewidencjonalnym ugruntowującym nasze wglądy, tj. akty zrozumienia określonych prawd moralnych, których część ma charakter nieinferencyjny. Z faktu, że wokół mnie znajdują się osoby, które się ze mną nie zgadzają co do wielu prawd moralnych, nie wynika, iż automatycznie mam przestać ufać dostępnej mi pierwszoosobowo naocznościowej podstawie (ang. *evidential basis*).

Nie chcę przez to powiedzieć, że fakt moralnej niezgody nie wymusza na mnie dodatkowych czynności poznawczych, na przykład abym raz jeszcze dokonał refleksji etycznej na temat danego sądu moralnego lub moralnej sytuacji. Z tego nie wynika jednak, że taka dodatkowa czynność musi być inferencyjna, może przecież chodzić o bardziej rzetelne dokonanie intuicyjnych wglądów. Zakładam zatem, że odwołanie się do niezgody nie wystarcza do epistemicznego zobowiązania podmiotu do inferencyjnego uzasadniania wszystkich swoich przekonań moralnych⁴⁹.

Jeśli chodzi o argument, że nasze intuicje moralne są uwarunkowane emocjonalnie, emocje zaś zakłócają rzetelne poznanie

⁴⁹ Nie oznacza to, że w ten sposób odrzucam wszelkie wersje argumentu z niezgody. W następnym podpunkcie niniejszego rozdziału przedmiotem analiz będzie argument Crispa, wedle którego fakt uporczywej niezgody pomiędzy epistemicznymi rówieśnikami każe nam zawiesić nawet nasze najmocniejsze sądy intuicyjne. Postaram się w nim sformułować bardziej złożoną odpowiedź na ten argument.

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

moralne, wobec czego konieczne jest dodatkowe, inferencyjne uzasadnienie, to wydaje się, iż poczyniono tutaj dwa kontrowersyjne założenia. Zakłada się, że wszystkie nasze intuicje moralne mają charakter emocjonalny oraz że wszystkie (lub przytłaczająco duża liczba) emocje zakłócają poznanie moralne, czyli mają charakter irracjonalny. Z niniejszym założeniem bardziej szczegółowo podejmę dyskusję w rozdziale piątym (analizując zarzut dotyczący heurystyk), niemniej już teraz można oba odrzucić. Po pierwsze czasami formułujemy sądy moralne (w tym dokonujemy aktów intuicyjnych wglądów moralnych) w sytuacjach emocjonalnego wyciszenia, na przykład czytając książkę o odległych w czasie i miejscu wydarzeniach, kiedy zarówno opisywane sytuacje, jak i bohaterowie nie mają dla nas emocjonalnego znaczenia. Po drugie także emocje mogą zasługiwać na miano wiarygodnych wskaźników wartości moralnych, które zakłócają nasze poznanie jedynie w nietypowych i ekstremalnych sytuacjach.

W podobny sposób można odpowiedzieć na zarzut, jakoby nasze przekonania moralne były efektem ulegania różnego rodzaju iluzjom. Owszem, dość często zdarza się, że znajdujemy się w sytuacjach nietypowych i wówczas nasze poznanie moralne może zawodzić. W takich okolicznościach można domagać się dodatkowych czynności poznawczych w celu wyeliminowania bądź zminimalizowania prawdopodobieństwa błędu poznawczego. Niemniej z faktu, że zdarzają się nam sytuacje, w których możemy ulegać iluzjom, nie wynika, iż znajdujemy się pod ich wpływem permanentnie albo że taka groźba czyha na nas w każdych okolicznościach życiowych. Jeśli tak nie jest, to domaganie się dodatkowych argumentów i to o inferencyjnym charakterze we wszystkich okolicznościach wydaje się zbyt wygórowanym wymogiem.

Uzasadnienie dla stosowania zasady piątej do wszystkich naszych przekonań moralnych wydaje się najsłabsze w argumentacji Sinnotta-Armstronga. Owszem, można się zgodzić, że w niektórych przypadkach przyjmujemy jakieś przekonania moralne w wyniku manipulacji bądź oddziaływania innych podejrzanych epistemicznie źródeł. Jednak dłaczego mielibyśmy zakładać, iż podejrzane źródła dotyczą wszystkich naszych przekonań moralnych, w tym intuicyjnie uchwytywanych prawd moralnych (na

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

przykład takiej, że *prima facie* nie należy zadawać bezinteresownego cierpienia niewinnym osobom)? Odwoływanie się do koncepcji Nietzschego lub tezy o globalnym egoizmie ma charakter sądu *ad hoc*. Autor nie podaje żadnych mocnych racji, dla których mielibyśmy te teorie potraktować poważnie. Jeśli zważylibyśmy z jednej strony silnie aksjomatyczne sądy typu „nie należy zadawać bezinteresownego cierpienia niewinnym osobom”, a z drugiej strony wątpliwe hipotezy, że moralność nakazująca powstrzymanie się od zadawania tego typu cierpienia jest efektem oddziaływania wysoce niedoskonałej mentalności niewolników albo efektem oddziaływania naszej egoistycznej natury, wynik wydaje się jednoznaczny. Warto bardziej zaufać naszym aktom ujmowania zadawania bezinteresownego cierpienia jako coś moralnie złego niż w imię wątpliwych teorii stracić do takich intuicji zaufanie.

Można zatem powiedzieć, że przynajmniej brane każda z osobna wymienione wyżej zasady epistemiczne nie stosują się globalnie do przekonań moralnych i nadal można uważać, iż przynajmniej część przekonań intuicyjnych ma charakter nieinferencyjnie uzasadniony. Owszem, można twierdzić, że wzięte razem zasady te mają większy zakres stosowania do przekonań moralnych, jednak znowu, jeśli wymienimy jakieś przykłady intuicyjnych zasad moralnych (nie krzywdź bezinteresownie, dotrzytuj słowa, miłość jest lepsza od nienawiści itd.), to trudno zrozumieć, w jaki sposób mielibyśmy w oparciu o argumenty Sinnotta-Armstronga stracić przekonanie, iż są to sądy samooczywiste – uzasadnialne nieinferencyjnie, a my możemy je przyjmować na podstawie refleksji i nieinferencyjnych aktów zrozumienia.

Pozostaje nam jeszcze kwestia tego, jaką moc uzasadniania mają akty intuicyjnego uchwytowania prawdziwości sądów etycznych. Pamiętamy, że można tu mówić o dwóch rodzajach intuicyjnego poznania: ujmowaniu prawdziwości samooczywistych zasad *prima facie* o różnym stopniu ogólności oraz ujmowaniu partykularnych sądów etycznych, w przypadku którego często dochodzi do rozstrzygnięcia konfliktów pomiędzy zasadami *prima facie*. Akty wglądów pierwszego rodzaju mają zdecydowanie wyższy status epistemiczny niż wglądy dotyczące partykularnych sądów, w przypadku tych drugich bowiem przedmiot poznania

♦ CZY AKTY ZROZUMIENIA SAMOOCZYWISTYCH SĄDÓW... ♦

jest bardziej skomplikowany i dynamiczny, a zatem łatwiej o błąd, co nie znaczy, że w pewnych okolicznościach intuicyjne ujęcie poznawcze tego, co tu i teraz powinienem robić, nie może być mniej skomplikowane, a przez to posiadać wartość epistemiczną równie wysoką co wglądy ogólne. Intuicjoniści tacy jak Audi czy Ross uznają, że nasze akty wglądu są omylne, niemniej przy braku aktualnych racji wątplenia w ich słuszność zasługują na miano uzasadnionych. Można tu mówić także o uzasadnieniu *prima facie*, tj. takim, według którego dane intuicyjne poznanie generuje pewną rację do postąpienia w określony sposób, nawet jeśli istnieje pewne prawdopodobieństwo, że w świetle dalszych rozważań może ono okazać się nietrafne. Fakt, że istnieje pewne prawdopodobieństwo błędu, nie znosi całkowicie racji generowanych przez akt intuicyjnego wglądu, przynajmniej do momentu, w którym zostanie wykazane, że ulegaliśmy *de facto* iluzji wglądu. Możemy w obliczu prawdopodobieństwa błędu powstrzymać się przed ostateczną asercją intuicyjnego sądu, nie możemy jednak powiedzieć, że nie dysponujemy żadnymi racjami, aby ten sąd uważać za prawdziwy. Racje te w pewnych okolicznościach mogą być zbyt słabe, aby dawać aktualne uzasadnienie naszym przekonaniom, ale one nadal mogą być i wymuszać na nas uzasadnienie naszego zawieszania sądu.

Podsumowując dyskusję z przedstawionym powyżej zarzutem Sinnotta-Armstronga, można skonstatować, że nie udało się mu wykazać, iż intuicyjne przekonania moralne nie zasługują na miano nieinferencyjnych. Owszem, intuicyjne przekonania są omylne, w każdym przypadku istnieje jakieś prawdopodobieństwo błędu, w pewnych okolicznościach mogą też zaistnieć silniejsze racje wątplenia w niektóre nasze intuicyjne przekonania moralne. Wówczas konieczna jest dalsza refleksja etyczna, jednak to nie oznacza, że zawsze w takich przypadkach pociąga ona za sobą konieczność inferencyjnego uzasadniania intuicyjnych przekonań moralnych albo że fakt istnienia możliwości błędu redukuje wartość poznawczą intuicji moralnych (określaną w kategoriach mocy uzasadniania *prima facie*) do zera. Argumenty Sinnotta-Armstronga pokazują jedynie, że intuicjonizm etyczny nie może być stanowiskiem absolutystycznym, z takim

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

jednak wnioskiem umiarkowani intuicjoniści, w tym Audi, bez oporów się zgodzą. Przyjmują oni także konieczność stosowania jakiejś metody wzmacniającej status epistemiczny intuicji moralnych. Nie oznacza to jednak, że intuicje moralne tracą charakter nieinferencyjnych źródeł poznania moralnego.

2.9. Czy w imię zasady Sidgwicka powinniśmy zawiesić nasze wszystkie intuicyjne sądy moralne?⁵⁰

Kolejny interesujący zarzut wobec nowego intuicjonizmu Audięgo, który można potraktować jako zarzut wobec wszelkiego rodzaju intuicjonizmów moralnych, sformułował Roger Crisp⁵¹. Jego zdaniem powinniśmy zawiesić znaczną liczbę sądów moralnych, ponieważ są przedmiotem kontrowersji pomiędzy osobami o równie wysokich kompetencjach poznawczych, nawet jeśli są one zgodne z naszą własną siecią przekonań oraz ugruntowane w jasnych i precyzyjnie sformułowanych intuicjach, zaakceptowanych po uważnej refleksji.

Rozumowanie Crispa prowadzące do takiego wniosku jest następujące. Przyjmuje on za Sidgwickiem wspomniane w pierwszym rozdziale cztery warunki uzasadnienia żywienia przekonań. Przypomnijmy:

- a) warunek dążenia do jasnego i precyzyjnego sformułowania danego przekonania;

⁵⁰ W niniejszym podrozdziale w obszerny sposób korzystam z mojej wcześniejszej publikacji zatytułowanej *Moral Intuitions, Disagreement, and the Consensus Condition*, „International Philosophical Quarterly” 2017, vol. 57, s. 5–18.

⁵¹ Crisp formułuje ten zarzut przede wszystkim w dwóch swoich artykułach: *Intuitionism and Disagreement*, dz. cyt., oraz *Reasonable Disagreement: Sidgwick's Principle and Audi's Intuitionism*, dz. cyt.

- b) warunek ostrożnej refleksji, która pozwoliłaby na rzeczywiste dojrzenie racji uzasadniających dane przekonanie (w przypadku intuicyjnych sądów na dojrzenie ich samooczywistości);
- c) warunek niesprzeczności danego przekonania z innymi przekonaniem oraz
- d) warunek powszechnej zgody bądź konsensu⁵².

Zarzut Crispa odwołuje się do czwartego z wymienionych wyżej warunków.

Co dokładnie mówi warunek konsensu? Zdaniem Sidgwicka w samym pojęciu prawdy zawiera się to, że jest ona z istoty taka sama dla każdego umysłu. Stąd sam fakt, że jakiś inny umysł odrzuca sąd, który ja przyjmuję, przemawia na rzecz osłabienia mojego zaufania co do prawomocności danego sądu. Chociaż nawet pełna zgoda, choćby zgoda ekspertów, nie gwarantuje prawdziwości danego sądu, to wedle Sidgwicka pełni ona funkcję warunku koniecznego (choć niewystarczającego) do uznania pewności danego sądu. Zatem w sytuacji niezgody co do określonego sądu autor proponuje postawę neutralności. Niekoniecznie oznacza ona całkowite zawieszenie sądu, z pewnością jednak osłabienie poziomu asercji⁵³.

Crisp interpretuje warunek konsensu następująco: przyjmuje, że poziom asercji dla danego sądu w przypadku niezgody powinien być obniżony proporcjonalnie do tego, jakie są kompetencje poznawcze osoby, z którą się nie zgadzamy w kwestii prawdziwości danego sądu. Jeśli nasza sytuacja epistemiczna jest symetryczna, tzn. kompetencje poznawcze mojego adwersarza dorównują moim, zarówno pod względem zdolności poznawczych, jak i poznawczego wysiłku włożonego w proces dochodzenia do sformułowania danego sądu, wówczas powinniśmy przyjąć neutralną postawę względem własnego osądu i osądu naszego adwersarza⁵⁴. Taka konieczność zawieszenia sądu w obliczu niezgody z osobą o symetrycznych kompetencjach poznawczych wynika z tego, że (i tutaj Crisp znowu powołuje się na Sidgwicka), jeśli nie mamy powodów,

⁵² H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, dz. cyt., s. 338–342; R. Crisp, *Sidgwick i granice intuicjonizmu*, dz. cyt.

⁵³ Por. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, dz. cyt., s. 341–342.

⁵⁴ Zob. R. Crisp, *Reasonable Disagreement*, dz. cyt., s. 242–243.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

aby spodziewać się raczej błędu w umyśle oponenta niż swoim własnym, refleksyjne porównanie naszych sądów z konieczności sprowadza nas do stanu tymczasowej neutralności⁵⁵. Zawieszenie sądu zaś winno mieć miejsce przynajmniej do momentu, gdy odkryjemy, że znacząca większość osób o takich samych (bądź wyższych) kompetencjach poznawczych jak my podziela nasze pierwotne stanowisko, wówczas bowiem można powiedzieć, że dysponujemy dodatkowymi racjami za przeważeniem szali na rzecz swojego pierwotnego przekonania.

Jak ocenić, czy ktoś jest nam równy pod względem kompetencji poznawczych w danej kwestii? Zdaniem Crispa wystarczy, że nie dysponujemy żadną racją (co zapewne należy rozumieć jako rację wystarczającą do tego), aby uważać, że ta osoba znajduje się w gorszej sytuacji epistemicznej niż my⁵⁶.

Warunek konsensu stanowi zdaniem Crispa poważny problem dla stanowiska Audięgo (i intuicjonistów moralnych w ogóle). Chociaż można znaleźć pewne „wyspy” zgody w etyce, to jednak dziedzina ta okazuje się pełna skonfliktowanych poglądów (w tym dotyczących intuicji) moralnych, i to nie tylko pośród zwykłych ludzi, lecz także pomiędzy zawodowymi etykami, których powinniśmy (przynajmniej w większości przypadków) uznać za przynajmniej równych nam pod względem zdolności poznawczych i poznawczego usytuowania. Upieranie się przy swoich poglądach w obliczu niezgody z innymi ekspertami oraz twierdzenie, że ci, którzy się ze mną nie zgadzają, musieli coś przeoczyć, czegoś nie zrozumieć, miałyby – jak zdaje się uważać Crisp – charakter nieuzasadnionego dogmatyzmu i pychy poznawczej.

Powyższa uwaga zdaje się neutralizować ewentualną odpowiedź ze strony Audięgo opierającą się na rozróżnieniu pomiędzy samooczywistością twardą i miękką. Podczas gdy twarde samooczywiste sądy są w miarę łatwe do uchwycenia, miękkie wymagają już pewnej dojrzałości epistemicznej i uważnej, rzetelnej refleksji, która w niektórych przypadkach może nawet wyma-

⁵⁵ Por. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, dz. cyt., s. 342; R. Crisp, *Intuitionism and Disagreement*, dz. cyt., s. 32; R. Crisp, *Reasonable Disagreement*, dz. cyt., s. 242.

⁵⁶ Zob. R. Crisp, *Reasonable Disagreement*, dz. cyt., s. 242.

gać wielu lat dociekań. Zdaniem Audiego różnica zdań może też wynikać z odmienności sposobów, na jakie ludzie podchodzą do miękkich samooczywistych sądów. Niektórzy są zbyt pochopni w formułowaniu własnych, inni zdają się znajdować pod silnym wpływem wyznawanych przez siebie teorii etycznych albo są stronnicy z innych powodów, przez co ignorują istotne elementy pojęć moralnych bądź okoliczności wydawanych sądów i w konsekwencji nie ujmują ocenianej przez siebie rzeczywistości (w tym samooczywistych sądów moralnych) w sposób adekwatny.

Na ewentualny kontrzarzut, że jego stanowisko prowadzi do sceptycyzmu i *de facto* do zawieszenia wszelkich sądów moralnych, Crisp odpowiada następująco: po pierwsze, w wielu kwestiach moralnych wciąż panuje zgoda. Po drugie, można kontynuować debatę moralną i próbować osiągać moralny konsens za pomocą bezstronnego rozumowania przy jednoczesnym zawieszeniu sądów. Taka debata może okazać się bardziej konstruktywna, z jednej strony bowiem będziemy podczas niej bardziej skłonni do dostrzegania wad w swoim stanowisku i rozumowaniu, jednocześnie mocniej doceniając walory stanowiska naszych adwersarzy. Celem takich debat nie byłoby zwycięstwo którejs z stron, ale wspólne dochodzenie do prawdy.

Czy argument Crispa rzeczywiście stanowi poważny problem dla intuicjonisty takiego jak Audi? W samym argumentcie można dostrzec pewną niekonsekwencję. Z jednej strony autor mówi, że w etyce panuje powszechna niezgoda, z drugiej zaś strony, broniąc się przed ewentualnym zarzutem o uprawianie sceptycyzmu etycznego, twierdzi, iż w etyce istnieją wyspy zgody. Być może jednak taka niekonsekwencja nie ma miejsca w samym rozumowaniu Crispa, a jest wynikiem niedokładnej interpretacji jego stanowiska. Załóżmy zatem, że argument Crispa jest poprawny. Czy, przyjmując to założenie, intuicjonista musi się zgodzić z jego konkluzją, a mianowicie że intuicje nie mają mocy uzasadniania naszych przekonań moralnych ze względu na powszechność niezgody moralnej między nami a innymi osobami o przynajmniej równych nam kompetencjach poznawczych w zakresie spornych poglądów? Niekoniecznie! Poniżej zaprezentuję pięć kontrargumentów wskazujących na racje, dla których nie można się zgodzić

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

ze stanowiskiem Crispa. Będą to kolejno: a) argument Audiego, zgodnie z którym w przypadku sporu pierwszeństwo w naszej własnej ocenie sporu powinna mieć nasza pierwszoosobowa podstawa naocznościowa; b) argument z samoodniesienia; c) argument z niemożności dobrowolnego zawieszenia sądu; d) argument z epistemicznego trafu oraz e) z niepożądanych konsekwencji przestrzegania warunku konsensu.

Pierwszeństwo pierwszoosobowej podstawy naocznościowej

Na zarzut Crispa odpowiada sam Audi⁵⁷. Zgadza się z oponentem, że fakt niezgody z osobami, które wydają się przynajmniej dorównywać nam pod względem poznawczego usytuowania, stanowi pewne wyzwanie dla naszych przekonań. Jeśli twierdzę, że p , natomiast mój adwersarz uważa, że nie- p , ktoś z nas musi być w błędzie. Taka sytuacja zmusza nas przynajmniej do ponownego przeanalizowania procesu, w wyniku którego doszliśmy do przekonania, że p , jak i wzięcia pod uwagę argumentów na rzecz negacji p . Jeśli po tego rodzaju refleksji nadal ujmujemy rozumiejąco, że p , to dysponujemy wystarczającą racją, aby trwać w przekonaniu, iż p , i odrzucać twierdzenie, że nie- p .

Crisp mógłby jednak zapytać, dlaczego powinienem stawiać w uprzywilejowanej sytuacji moją własną perspektywę, skoro mój oponent posiada równie dobre zdolności poznawcze i rozeznanie w spornej kwestii. Dlaczego jego perspektywa nie ma takiego samego znaczenia? Czy nie jest to jakaś forma nieuzasadnionego epistemicznego wywyższania się względem mojego adwersarza? W odpowiedzi Audi zauważa, że nie jest łatwo stwierdzić, czy rzeczywiście nasz polemista znajduje się w symetrycznej względem nas sytuacji poznawczej. W realnym życiu w grę wchodzi tak wiele czynników (na przykład teorie, które wyznajemy, szcze-

⁵⁷ Zob. R. Audi, *Intuition, Reflection, and Justification*, dz. cyt.; tenże, *Intuition, Inference, and Rational Disagreement*, „Ethical Theory and Moral Practice” 2008, vol. 11, s. 475–92.

♦ CZY W IMIĘ ZASADY SIDGWICKA... ♦

gólnie sceptycyzm, przesady, utrzymywane w tle przekonania, pojęcia normatywne etc.), które wpływają na nasze poznanie do takiego stopnia, że – szczególnie w sytuacjach, gdy przedmiotem sporu są tzw. miękkie samooczywiste sądy moralne – niezwykle trudno jest stwierdzić, czy dwie osoby spierające się o prawdziwość danego sądu rzeczywiście są w symetrycznej sytuacji epistemicznej. Dlaczego właściwie mielibyśmy uważać, pyta Audi, że nasz oponent zajmuje równie dobrą pozycję epistemiczną, jak my, skoro nie dostrzega racji przemawiających za uznaniem danego sądu za prawdziwy, jakie my widzimy, albo uznaje racje, które my w świetle krytycznej refleksji uznaliśmy za niewystarczające? Dlaczego w takiej sytuacji nie mielibyśmy poważnie rozważyć możliwości, że nasz oponent znajduje się pod wpływem jakiegoś zakłócającego poznanie czynnika?

Głównym argumentem za tym, aby przede wszystkim kierować się racjami, które ujęliśmy poznawczo w naszej pierwszoosobowej perspektywie, jest dla Audiego fakt, że „jesteśmy lepiej usytuowani, aby oceniać poznawczo naszą własną podstawę naocznościową, jak i nasze własne reakcje na tę poznawczą podstawę”⁵⁸ i to ona stanowi najwłaściwsze źródło racji, dla których powinniśmy formułować nasze przekonania moralne. Jeśli zatem po ponownym przeanalizowaniu własnych podstaw uzasadniających nasze przekonanie, że p , nadal widzimy wyraźnie, że uzasadniają one p , to daje nam to mocniejsze wsparcie dla przekonania, że p , niż to, jakie racje w sporze przywołuje nawet uznawana przez nas za równą nam poznawczo osoba dla powinności zawieszenia przez nas sądu, że p . Takie odrzucenie zawieszenia sądu – zdaniem Audiego – wcale nie musi oznaczać, że uważamy daną osobę za mniej racjonalną od nas (za kogoś gorszego od nas epistemicznie) – przynajmniej nie wówczas, gdy przedmiotem sporu jest niezwykle skomplikowana kwestia⁵⁹.

⁵⁸ R. Audi, *Intuition, Inference, and Rational Disagreement*, dz. cyt., s. 490.

⁵⁹ Niemniej gdyby ktoś nie zgadzał się z nami w przypadku wyraźnie samooczywistych prawd moralnych, na przykład że torturowanie własnych dzieci dla zabawy jest moralnie złe, fakt ten właściwie eliminowałby możliwość domniemania epistemicznej równości (przynajmniej w kwestiach moralnych) takiej osoby. Por. R. Audi, *Intuition, Inference, and Rational Disagreement*, dz. cyt., s. 489.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

Gdybyśmy mieli poznawczy dostęp do pierwszoosobowej perspektywy naszych adwersarzy i mogli oglądać „okiem umysłu” ich racje, tak jak możemy oglądać naszą własną podstawę naocznościową, wówczas sytuacja byłaby inna. Stwierdzenie równoważności obu podstaw, w sytuacji, w której wspierają sprzeczne sądy, mogłoby nas niejako paraliżować poznawczo. Tak jednak nie jest. Nasza własna podstawa poznawcza jest nam dana bezpośrednio, jesteśmy względnie najbardziej kompetentni co do jej oceny, podczas gdy analogiczna podstawa naszych oponentów nie jest nam bezpośrednio dana. Jednocześnie stoi ona niejako w opozycji do naszej podstawy, którą oceniliśmy (po uważnej refleksji), i to dwukrotnie (bo w obliczu sporu dokonaliśmy jej ponownej krytycznej oceny), jako wystarczającą. Nie dysponując bezpośrednim oglądem podstawy poznawczej oponenta, a jednocześnie wiedząc, że prowadzi ona do sformułowania przekonania sprzecznego z tym, do którego prowadzi pozytywnie oceniona przez nas własna podstawa poznawcza, dysponujemy wystarczającymi racjami, aby uznać, iż to raczej podstawa poznawcza naszego polemisty zawiera jakiś błąd. To oczywiście nie oznacza całkowitego wykluczenia możliwości własnego błędu. Audi zgadza się, że musimy być otwarci na taką możliwość i zachować gotowość do ponownego przejrzenia naszej podstawy poznawczej dla danego przekonania, że *p*, gdy tylko pojawią się nowe argumenty bądź jakiegokolwiek inne nowe informacje istotne dla danego sporu.

Zarzut samoodniesienia

W odpowiedzi na zarzut Crispa można by także odpowiedzieć, że sam warunek konsensu wydaje się przedmiotem kontrowersji pomiędzy osobami, co do których dysponujemy dostatecznymi racjami, aby je uważać za równie kompetentne w kwestii stosowalności tego warunku. Możemy przecież założyć, że Audi i Crisp są epistemicznie równie kompetentni co do omawianej tu kwestii, że obaj poświęcili wiele czasu na jej rozważenie, jak i obaj są wybitnymi filozofami. Najwyraźniej nie zgadzają się co do niej. Czy zatem powinniśmy zastosować ten warunek konsensu

do niego samego i przez to zawiesić sąd co do jego stosowalności, ponieważ osoby o symetrycznych kompetencjach epistemicznych się co do niego nie zgadzają? Być może udałoby się tę kwestię rozstrzygnąć przez odwołanie się do większości ekspertów zajmujących się tym zagadnieniem. Możemy jednak założyć, że na razie kwestia ta jest nierozstrzygnięta przez taką większość, zatem warunek konsensu w imię tego warunku należy zawiesić.

Oczywiście argument ten wydaje się zbyt prosty, aby traktować kwestię stosowalności warunku zgody jako rozstrzygniętą. Być może nawet ma on charakter błędnego argumentu z niewiedzy. Skoro nie wiemy, jakie zdanie w tej kwestii wyraża większość ekspertów, to warunek ten należy zawiesić, niemniej taka się wydaje konsekwencja samego stanowiska Crispa. Sam zaleca zawieszenie spornego sądu do czasu określenia się większości ekspertów. Załóżmy jednak, że argument ten ma znamiona kontrowersyjnego i w związku z tym odrzucenie krytyki Crispa domaga się dalszej argumentacji.

Zarzut z niemożności dobrowolnego zawieszenia sądu

Kolejny kontrargument, jaki można wysunąć przeciwko propozycji Crispa, wskazuje, iż jest ona niemożliwa do zrealizowania, a mianowicie – że nie jesteśmy w stanie ot tak zawieszać sądu, który w sposób jasny i wyraźny, w świetle rzetelnej refleksji, uchwytyjemy jako prawdziwy⁶⁰. Powróćmy raz jeszcze do zasady Sidgwicka, na którą powołuje się Crisp. Zgodnie z nią (parafrazując) jeśli osoba, która głosi, że p , odkrywa, że jakaś inna osoba twierdzi, że nie- p , a nie ma żadnych racji, aby uważać, że ta druga osoba znajduje się w gorszej sytuacji epistemicznej, wówczas powinna zawiesić swój sąd, że p ⁶¹. Termin „powinna” ma tutaj charakter normatywny i przynależy do dziedziny etyki przekonania. Zgodnie z zasadą „powinność zakłada możliwość” wymóg spełnienia powinności jest sensowny tylko wówczas, gdy osoba, do której

⁶⁰ Za inspirację do rozważenia takiego zarzutu dziękuję Christopherowi Kulpowi.

⁶¹ Por. R. Crisp, *Intuitionism and Disagreement*, dz. cyt., s. 32.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

kierujemy dany wymóg, jest w stanie przynajmniej potencjalnie go zrealizować. W tym przypadku, tj. w przypadku zasady Sidgwicka, zakłada się doksastyczny woluntaryzm, wedle którego dysponujemy zdolnością do kontrolowania tego, czy podtrzymujemy dany sąd, czy też go zawieszamy, nawet w sytuacji, w której sformułowaliśmy dane przekonanie w oparciu o wyraźne intuicje, zgodne z naszymi pozostałymi przekonaniem, po uważnej refleksji.

Ocena takiego założenia domaga się odróżnienia dwóch rodzajów kontroli nad tym, czy przyjmujemy, odrzucamy albo zawieszamy dany sąd – mianowicie kontroli pośredniej od bezpośredniej. Kontrola bezpośrednia nad naszymi sędami oznacza, że możemy je formułować aktami woli. Na przykład jeśli mam bezpośrednią kontrolę moich przekonań co do istnienia Boga, mogę jednym aktem woli podjąć decyzję, że jestem przekonany, iż Bóg istnieje albo że nie istnieje, nie tylko pod wpływem racji skłaniających mój intelekt do przyjęcia danego przekonania, lecz także niejako pomimo tych racji bądź przynajmniej bez ich udziału. Zdaniem wielu autorów taka bezpośrednia kontrola nad naszymi przekonaniem jest niemożliwa⁶².

Tymczasem pośrednia kontrola nad naszymi przekonaniem oznacza jedynie możliwość wpływania na to, jakie sądy będziemy dzielali, a jakie nie, poprzez wpływ na inne czynności poznawcze, które do sformułowania (lub nie) danego sądu prowadzą. Na przykład mogę decydować o tym, czy będę zapoznawał się z określonymi argumentami na rzecz jakiejś tezy, czy też będę ich unikał. Mogę decydować o tym, jakie książki czytać, z kim rozmawiać, czy się skupiać w trakcie lektury, w którą stronę kierować uwagę itp. Wszystkie te czynności, podlegające w mniejszym lub większym stopniu mojej bezpośredniej kontroli, pośrednio determinują, jakie przekonania ostatecznie przyjmę lub odrzucę.

Założenie pośredniej kontroli nad naszymi przekonaniem wydaje się niekontrowersyjne. Jeśli jednak przyjęlibyśmy jedynie

⁶² W literaturze przedmiotu mowa jest o dwóch rodzajach niemożliwości pośredniej kontroli nad naszymi przekonaniem. Są to niemożliwość pojęciowa przekonań będących bezpośrednim wynikiem decyzji oraz niemożliwość psychologiczna. Zob. B. Williams, *Deciding to Believe* [w:] *Language, Belief, Metaphysics*, eds. H.E. Kiefer, M.K. Munitz, Albany 1970, s. 95–111.

możliwość pośredniej kontroli naszych przekonań, wówczas zasada Sidgwicka nie mogłaby nas zobowiązywać do zawieszania sądów. W obliczu sporu z kimś o podobnych (niekoniecznie symetrycznych) kompetencjach poznawczych do naszych byłibyśmy jedynie zobowiązani epistemicznie do uczciwego/rzetelnego rozważenia racji, dla których osoba ta przyjmuje sąd sprzeczny z naszym, a także do ponownego rozważenia naszych własnych racji, dla których dany sąd przyjęliśmy, celem sprawdzenia, czy czegoś nie przeoczyliśmy, nie popełniliśmy jakiegoś błędu. Ostateczny jednak wynik tych zabiegów, ponieważ nie poddaje się mojej woli bezpośrednio, nie podlega takiemu obowiązkowi. Jeśli po ponownym i rzetelnym przejrzaniu wszystkich racji nadal podtrzymuję swoje przekonanie, jestem epistemicznie usprawiedliwiony.

Crisp jednak wyraźnie zakłada naszą zdolność do bezpośredniej kontroli nad podzieleniem lub nie przekonań. Domaga się bowiem zawieszania sądu nawet wówczas, gdy dzielimy go w oparciu o jasne i wyraźne intuicje, zgodne z naszymi pozostałymi przekonaniem, i kiedy uzyskany został na drodze rzetelnej refleksji. Ten właśnie wymóg, jeśli przyjmiemy, że bezpośrednia kontrola nad naszymi przekonaniem jest niemożliwa, jest pozbawiony uzasadnienia w naszych aktualnych lub przynajmniej potencjalnych możliwościach. Crisp niemniej mógłby powołać się na próby obrony doksastycznego woluntaryzmu, w ramach których pokazuje się, że jednak istnieje możliwość bezpośredniej kontroli nad naszymi przekonaniem.

Czy jest to obiecująca strategia? Aby to ocenić, proponuję przyjrzeć się jednej z najbardziej przekonujących obron doksastycznego woluntaryzmu, jaką proponuje Carl Ginet⁶³. W swoim artykule *Deciding to Believe* Ginet podaje cztery przykłady (eksperymenty myślowe), które mają na celu pokazanie, że czasami jesteśmy w stanie decydować wprost, czy w coś wierzyć, czy nie. Ponieważ wszystkie one mają podobną strukturę, ograniczę się tutaj do zaprezentowania jednego. Przedstawia on parę – Sama i Sue. Pewnego ranka, zanim Sam wyszedł do biura, Sue popro-

⁶³ C. Ginet, *Deciding to Believe [w:] Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification*, ed. M. Steup, Oxford 2001, s. 63–76.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

siła go, aby przyniósł, gdy będzie wracał do domu, pewną książkę, której potrzebuje, aby się przygotować do wykładu na następny dzień. Później Sue zastanawia się, czy Sam będzie pamiętał o tym, aby tę książkę przywieźć. Przypomina sobie, że czasami, choć nieczęsto, zdarzało mu się zapominać o podobnych rzeczach, jednak biorąc pod uwagę trudność skontaktowania się z Samem i nie chcąc mu przeszkadzać w pracy, jak i pragnąc uniknąć dreczenia się myślą o tym, czy Sam będzie pamiętał o jej książce, podejmuje decyzję, aby się już nad tym nie zastanawiać i przyjąć przekonanie (dosłownie „uwierzyć”), że Sam będzie pamiętał, aby przywieźć książkę.

Analiza tego przykładu (jak i pozostałych) uświadamia natychmiast jedną rzecz – mianowicie sytuacja, w której Sue podejmuje decyzję o przyjęciu przekonania, że Sam nie zapomni przywieźć jej książki, jest podjęta w okolicznościach niepewności albo wręcz braku odpowiedniej bazy ewidencyjnej, która mogłaby determinować umysł Sue i skłaniać ją do przyjęcia lub odrzucenia jej przekonania co do tego, czy Sam będzie pamiętał, aby spełnić jej prośbę. To właśnie ta niepewność (bądź brak pewności) pozostawia woli pewne pole swobody. Jednak, jak przyznaje sam Ginet, w normalnych sytuacjach, w których ewidencyjna podstawa jest silna, przekonania formułowane są mimowolnie (ang. *involuntarily*).

Przyjmując zatem, że doksastyczny woluntaryzm jest do obrony jedynie w sytuacjach relatywnie wysokiej niepewności co do podstawy ewidencyjnej naszych przekonań, należy uznać, iż Crisp (a także, jak się wydaje, Sidgwick) zakłada taką wersję woluntaryzmu, która jest nie do obrony. Bez tego zaś założenia ich wymóg zawieszania sądów, skoro takie zawieszanie sądu nie poddaje się bezpośredniej kontroli woli, nie może obowiązywać w tak szerokim zakresie, aby stanowił zagrożenie dla moralnego intuicjonizmu.

Kontrargument z możliwości trafu epistemicznego

Kolejna odpowiedź na zarzut Crispa odwołuje się do pojęcia epistemicznego trafu, przy czym chodzi mi o traf epistemiczny

specyficznie pojęty. Nie odwołuję się tutaj do klasycznego rozumienia tego terminu, zgodnie z którym „traf epistemiczny” oznacza całkowicie przypadkowe przyjęcie danego przekonania, które równie przypadkowo (szczęśliwym zbiegiem okoliczności) okazuje się prawdziwe. W takim przypadku, jak słusznie twierdzą krytycy trafu epistemicznego, nie można w ogóle mówić o wiedzy⁶⁴. W przypadku trafu epistemicznego, jaki mam na myśli, nasza wiedza w pewnym przynajmniej stopniu zależy od trafu w uzyskiwaniu dostępu do racji uzasadniających nasze przekonanie. Jednak w przeciwieństwie do – klasycznie rozumianego – tego pojęcia, wiedza taka nie polega na całkiem przypadkowym procesie formułowania prawdziwych przekonań. Przypadkowy jest jedynie moment natknięcia się na podstawę ewidencyjną dla naszego przekonania, natomiast wykorzystanie tej podstawy do sformułowania sądu – już nie. Wymaga ono bowiem odpowiednich zdolności epistemicznych, na przykład rozumienia i refleksji.

Oto niekontrowersyjny przykład epistemicznego trafu, jaki mam na myśli. Pewien detektyw, szukając dowodów winny podejrzanego, całkiem przypadkowo natrafia na ślady jego DNA lub odciski palców. Gdy tylko orientuje się, z jakim materiałem dowodowym ma do czynienia, formułuje przekonanie o winie tej osoby. W takim przypadku można powiedzieć, że chociaż występuje tu element trafu (detektyw całkiem przypadkowo natrafił na dowody zbrodni), to powstające w konsekwencji tego trafu przekonanie zasługuje na miano wiedzy lub przynajmniej przekonania żywionego w uzasadniony sposób. W przypadku tradycyjnie rozumianego trafu przypadkowość jest totalna, tzn. obejmuje nie tylko element odkrycia racji, lecz także samo przejście od tych racji do sformułowania przekonania, ponadto klasycznie rozumiany traf epistemiczny nie domaga się nawet odkrycia właściwych racji dla sformułowania przekonania. Tutaj traf dotyczy jedynie momentu natrafienia na racje, które jednak w dalszym etapie muszą zostać właściwie ujęte poznawczo i właściwie wykorzystane do sfor-

⁶⁴ Na temat trafu epistemicznego zobacz na przykład D. Pritchard, *Epistemic Luck*, Oxford 2005.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

mułowania i uzasadnienia przekonania w oparciu o poznawcze kompetencje, a nie przypadek.

Do tak rozumianego trafu epistemicznego można odwołać się w dyskusji z zarzutem Crispa, że odmawiając zawieszenia sądu, przypisujemy sobie w nieuzasadniony sposób wyższość epistemiczną w stosunku do naszego oponenta. Otóż może być tak, że w sensie cnót epistemicznych nie uważamy siebie za kogoś lepiej usytuowanego niż osoby, z którymi nie zgadzamy się w jakiejś kwestii (w tym kwestii moralnej), być może nawet uznajemy wyższość epistemiczną naszych adwersarzy pod tym względem, ale możemy różnicę zdań wyjaśniać w ten sposób, iż mieliśmy być może więcej szczęścia w poszukiwaniu i możliwości poznawczego ujęcia koniecznej odpowiedniej podstawy poznawczej dla uznania prawdziwości danego sądu moralnego.

Postaram się wesprzeć tę tezę eksperymentem myślowym. Etyczne poszukiwania prawd moralnych można metaforycznie porównać do zbierania grzybów w lesie, który reprezentuje gąszcz idei, percepcji, skojarzeń itd. Grzybów może szukać wiele osób – jedni mają wzrok doskonały, inni nie bardzo; jedni szukają w sposób bardziej zorganizowany i systematyczny, podczas gdy drudzy są nieco bardziej chaotyczni. Fakt, że to właśnie ja znalazłem grzyb o największych walorach (największy albo jakiś niezwykle rzadki okaz), nie oznacza automatycznie, że posiadam najwartościowszą cnotę grzybiarza spośród wszystkich poszukujących. Mogłem mieć po prostu szczęście, że przechodziłem właśnie obok tego grzyba, że skierowałem wzrok właśnie w tę, a nie inną stronę. To samo można powiedzieć o dociekaniach etycznych. Oczywiście posiadanie cnót epistemicznych ma znaczenie, ważne też jest, aby wziąć pod uwagę wszystkie istotne racje w swoich refleksyjnych poszukiwaniach. Niemniej ważną rolę może również odgrywać opisany powyżej rodzaj trafu epistemicznego, mogący zaważyć na tym, że to ja, a nie inni poszukiwacze, dostrzegłem odpowiedź.

Crisp mógłby odpowiedzieć, że pomiędzy sytuacją zbierania grzybów a przykładem sporu o prawdę moralną zachodzi jednak istotna różnica. Podczas gdy szczęśliwy znalazca wyjątkowego grzyba może pokazać swoje trofeum innym, a oni od razu uzna-

ją wartość znalezionej okazji, w przypadku sporu etycznego tak się nie dzieje – pozostali poszukiwacze nie tylko nie uznają odkrytej przeze mnie prawdy, lecz wręcz jej zaprzeczają. Myślę, że można satysfakcjonująco odpowiedzieć na taki zarzut. Celem metafory było jedynie pokazanie możliwości trafu, który daje nam przewagę w odkryciu jakiejś prawdy etycznej bez konieczności zakładania wyższości epistemicznej odkrywcy tej prawdy.

Przykład ten pokazuje jednak jeszcze jedną rzecz, pewną interesującą cechę etycznych intuicji czy wglądów – mianowicie że są one często niekomunikowalne. Akt postrzegania podstawy naocznościowej jest w pewnym sensie prywatny. Oczywiście przy pomocy języka jestem w stanie przekazywać część tego doświadczenia innym, oczekując, że będą oni w stanie dostrzec, co mam na myśli. Jednak to, co „widzę”, i to, co jestem w stanie przekazać za pomocą języka, to nie dwa identyczne w treści „obrazy”. W umyśle mogą bowiem znajdować się pewne odcienie myśli, których nie są w stanie adekwatnie oddać słowa, jakich używam do ich przekazania. Inne osoby, które dzielą znaczną część mojej sytuacji epistemicznej, mogą „uchwycić”, o co mi chodzi, być może nawet „widzieć” tak jak ja, można jednak w uzasadniony sposób założyć, że z powodu różnic (może nawet drobnych) w naszej historii życia, naszych odmiennych doświadczeń, sposobów, w jaki interpretujemy te same sytuacje, będzie nieco się różnił. Nieco inaczej będziemy kładli „akcenty” przy interpretowaniu kluczowych pojęć w skomplikowanych przecież i zawiłych często kwestiach. Te różnice sprawiają, że czasami inni nie są w stanie dostrzec i uznać, że odkryłem daną prawdę moralną. Ów fakt częściowej niekomunikowalności można też uznać za kolejny czynnik przyczyniający się do moralnej niezgody⁶⁵.

Zostawiam tę kwestię jednak na boku, chodziło mi jedynie o wykazanie możliwości odkrycia pewnej prawdy i uzasadnionego jej uznania bez konieczności zakładania swojej wyższości epistemicznej nad tymi, którzy się ze mną co do tej prawdy nie zgadzają.

⁶⁵ Inspirację do sformułowania tego podargumentu stanowił dla mnie artykuł Petera van Inwagen *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie*, tłum. J.K. Teske, „Roczniki Filozoficzne” 57(2009), s. 173–192.

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

Kontrargument z negatywnych konsekwencji globalnego stosowania wymogu konsensusu

Zgodnie z ostatnim proponowanym tutaj argumentem skierowanym przeciwko krytyce Crispa, powinniśmy odrzucić wymóg konsensu, przynajmniej w tej formie, jaką autor proponuje, ponieważ jego przestrzeganie miałoby negatywne z moralnego punktu widzenia konsekwencje. Można założyć, że wiele powszechnie dziś w naszych społeczeństwach podzielanych przekonań moralnych, takich jak potępienie niewolnictwa, rasowej dyskryminacji czy poddaństwa kobiet, jakiś czas temu wcale tak powszechne nie było, nawet pośród ludzi wykształconych. Ci, którzy pierwsi dostrzegli zło potępianych dziś praktyk, w pewnym momencie historii spotykali się z odrzuceniem i niezgodą ze strony, jak można przypuszczać, znacznej liczby osób, które pod wieloma względami zasługiwały na miano równie dobrze uposażonych epistemicznie. Można też rozsądnie założyć, że gdyby ci moralni pionierzy zdecydowali się respektować wymóg konsensu zgodnie z zaleceniami Crispa, musieliby zarzucić swoje moralne odkrycia, ponieważ w praktyce to oznaczałoby zawieszenie ich moralnych sądów.

Zgodnie z argumentacją Crispa odwieszenie sądu moralnego byłoby usprawiedliwione dopiero w obliczu napotkania znaczącej większości osób o wystarczająco wysokim poziomie kompetencji poznawczych i dzielących zdanie o tych moralnych pionierów. Oczekiwanie na to, aż taka większość się ukonstytuuje, przy jednoczesnym powstrzymaniu się od głoszenia własnych przekonań (czy można głosić własne przekonania, z odpowiednim stopniem asercji, jeśli się zawiesiło sąd w ich sprawie?), mogłoby się okazać dla jakże ważnych z naszego punktu widzenia idei moralnych zgubne – przykładowo, że idee te nigdy nie podbiją wystarczającej liczby umysłów, aby mogły się stać powszechne. Podobny kontrargument stosuje się do wymogu konsensu w innych dziedzinach niż etyka. Jak wyglądałyby dziś nasze nauki (astronomia, fizyka, medycyna itd.), gdyby ktoś kiedyś nie zdecydował się działać w sposób niedający się pogodzić z wymogiem Crispa?

♦ CZY W IMIĘ ZASADY SIDGWICKA... ♦

Crisp mógłby się bronić, argumentując, że przecież wymóg konsensu nie nakazuje powstrzymywania się od argumentacji na rzecz naszych przekonań, wymóg zawieszenia sądu zaś obowiązuje dopiero po tym, jak wszelkie argumenty zostały wyłożone. Wydaje się jednak, że w praktyce niewiele to zmienia. Nadal można by argumentować, że stosowanie proponowanego przez niego wymogu sparaliżowałoby upowszechnianie się wielu ważnych i słusznych przekonań moralnych.

Weźmy przykład dziewiętnastowiecznych demokratów brytyjskich. Ponad sto lat zajęło im przekonanie kół politycznych Wielkiej Brytanii do idei demokratycznych. Można rozsądnie założyć, że publikacje konserwatywnych myślicieli krytykujących ideały demokracji były wystarczająco ważne, zarówno w sensie jakości argumentów, jak i wysokiego poziomu epistemicznego ich autorów. Gdyby zwolennicy demokracji, szczególnie ich pierwsze pokolenia, formujące zaledwie dostrzegalną mniejszość, traktowali poważnie warunek konsensu, nie byłiby zapewne tak gorliwi w rozprzestrzenianiu swoich przekonań. Wówczas najprawdopodobniej demokratyczne systemy polityczne nadal byłyby tylko teorią, która posiadałaby jedynie krótkie epizody realizacji w starożytnej Grecji i może jeszcze w paru małych zakątkach średniowiecznej Europy. Krajami Zachodu nadal być może rządziłyby absolutne monarchie.

Weźmy też pod uwagę sytuację współczesnych zwolenników ruchów ekologicznych czy obrońców praw zwierząt. Ich sukces, rozumiany jako przekonanie do swoich poglądów znaczącej większości, jest czymś, co być może wciąż jeszcze nie jest faktem i wymaga wytrwałego przekonywania nieprzekonanych. Zawieszenie sądu nie wydaje się strategią, którą należałoby zwolennikom tych ruchów doradzać. Jak zatem widać, warunek konsensu należy odrzucić nie tylko ze względu na argumenty teoretyczne, lecz także na niepożądane konsekwencje praktyczne jego przestrzegania w debatach społecznych.

Podsumowując prezentację wybranych krytyk racjonalistycznego intuicjonizmu, można stwierdzić, że radzi on sobie z tymi krytykami całkiem dobrze. Oczywiście wymienione tutaj dwa zarzuty nie wyczerpują wszystkich możliwości krytyki. Niektóre

♦ RACJONALISTYCZNE UJĘCIE INTUICJI MORALNYCH ♦

obiekcje, na przykład zarzut heurystyk emocjonalnych, czekają jeszcze na swoją analizę w tej pracy. Można jednak powiedzieć, że perspektywy intuicjonizmu racjonalnego, który reprezentuje Robert Audi, w świetle dotychczasowych analiz w tej pracy wyglądają obiecująco.

Niemniej propozycja ta wymaga pewnego dopowiedzenia, którego brak może nie jest decydujący dla jej oceny (można uznać, że wskazuje ona na właściwe źródło uzasadnienia naszych przekonań moralnych), jednak pozostawia nas z ważnymi pytaniami. Możemy pytać na przykład, dzięki czemu wiemy, że mamy do czynienia z samooczywistymi sędami. Odpowiedź, że samooczywistość zachodzi na mocy pojęć, do których odnosi się dany sąd, lub na mocy relacji między tymi pojęciami, zrozumienie zaś możliwe jest dzięki naszym kompetencjom pojęciowym, choć wydaje się satysfakcjonująca, nie daje jeszcze pełnego obrazu poznania moralnego, do którego można by się odwołać w sporze ze sceptykiem moralnym. Można pytać, skąd wiemy, że dysponujemy odpowiednimi kompetencjami pojęciowymi. Czy wszystkie nasze nieinferencyjne przekonania moralne mają taki właśnie charakter? Co jeśli wiedza moralna lub przynajmniej jej część nie ma charakteru czysto pojęciowego, ale jest w jakimś sensie empiryczna, tzn. wymaga jakiegoś źródłowego doświadczenia? Co jeśli proces uzasadniania nie kończy się na wskazaniu samooczywistości sądu, ugruntowanej na mocy takich, a nie innych pojęć, ale polega także na odwołaniu się do źródłowych doświadczeń, dzięki którym możemy pokazać, dlaczego takie, a nie inne są nasze pojęcia moralne, jak i fundamentalne prawdy etyczne? Przecież samooczywistość to kategoria, do której ostatecznie odwołujemy się, mówiąc o intuicyjnych sędach, niemniej nie wystarcza ona do uzasadnienia przekonań. Wówczas odwołujemy się do kategorii rozumienia. Czy jednak takie odwołanie w ostateczny sposób kończy proces uzasadniania przekonań etycznych?

Być może, kierując się takimi właśnie pytaniami, wielu zwolenników możliwości nieinferencyjnego uzasadnienia wiedzy moralnej szuka w alternatywnych względem proponowanej powyżej koncepcji moralnych intuicji. Mając świadomość takich wysiłków, w pracy tej nie chcę zatrzymać się na prezentacji jednej, choć-

◆ CZY W IMIĘ ZASADY SIDGWICKA... ◆

by najbardziej przekonującej koncepcji moralnych intuicji, jaką wydaje się racjonalistyczny intuicjonizm Audięgo, ale zamierzam w kolejnych rozdziałach poddać krytycznej analizie jeszcze trzy inne ujęcia intuicji moralnych: przedstawiające je w terminach fenomenalnych prezentacji, podejście percepcyjne oraz tzw. afektywne ujęcie moralnych intuicji.

Rozdział 3

INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA

Koncepcja intuicji proponowana przez Audięgo ma charakter racjonalistyczny, ujmując bowiem akty intuicyjnego poznania moralnego w kategoriach aktów zrozumienia, czyli rozumu. Na miano racjonalistycznej koncepcji intuicji moralnych zasługuje także propozycja innego współczesnego filozofa amerykańskiego, Michaela Huemera – z tą jednak różnicą, że autor ten kładzie większy nacisk na fenomenalny aspekt intuicyjnego poznania moralnego. Można ją zatem traktować nie tyle jako alternatywę dla stanowiska Audięgo, ile interesującą próbę jego dopełnienia, polegającą na sformułowaniu odpowiedzi na pytanie, na czym mogą polegać w sensie fenomenologicznym intuicyjne akty zrozumienia prawd moralnych. W niniejszym rozdziale proponuję bliższą analizę tego stanowiska oraz próbę oceny, jak radzi sobie ono zarówno z klasycznymi zarzutami wobec koncepcji intuicji moralnych, jak i tymi współczesnymi.

3.1. Czym są jawienia?

Huemer proponuje rozumieć intuicje moralne w terminach tzw. jawień (ang. *appearance*, używane przez Huemera zamiennie z *seeming*, które można w języku polskim określić mianem

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

prezentacji lub jawień fenomenalnych)¹. Zdaniem Huemera (i nie tylko) jawienia są stanami mentalnymi *sui generis*, których nie da się zdefiniować w kategoriach innych stanów mentalnych. Można jedynie podawać ich przykłady i określać je, opisując sposób, w jaki są nam one dostępne w doświadczeniu².

Do jawień odwołujemy się, kiedy mówimy „wydaje mi się, że *p*” (*p* oznacza tutaj sąd lub twierdzenie), „wygląda mi na to, że *p*”, „jest dla mnie oczywiste, że *p*” itd. „[G]dy patrzysz na drzewo, wydaje ci się, że ono jest naprzeciwko ciebie”³, czyli masz nieodparte wrażenie, że ono istnieje i znajduje się tu a tu, jest takie a takie, że to prawda, że ono jest i że jest tu a tu, takie a takie itd. Kategoria jawień jest bardzo szeroka i obejmuje takie stany mentalne jak: percepcja, pamięć, introspekcja czy intelektualny wgląd (ang. *intellection*)⁴ – może nam się wydawać/być dla nas oczywiste, że widzimy drzewo, że słyszymy rozmawiających ludzi za ścianą, że wczoraj mieliśmy ważne spotkanie, że w tej chwili zastanawiamy się nad czymś lub że $2 + 2 = 4$.

Jawienia mają treść propozycjonalną. Po pierwsze, każde jawienie można wyrazić w postaci zdania typu „że” („wygląda na to, że”, „wydaje się, że”, „widzę, że”, „jest dla mnie jasne, że”, „wydaje mi się, że” itd.)⁵. Po drugie, zachodzi pewna analogia pomiędzy zdaniami, o których również mówimy, że wyrażają sądy, mają propozycjonalny charakter, a jawieniami. Tak jak ludzie mogą wyrazić ten sam sąd za pomocą różnych zdań (na przykład powiedzieć to samo w różnych językach), tak też można stwierdzić, że dwóm różnym podmiotom (choćby człowiekowi i istotce z innej planety) o całkowicie odmiennej fenomenologii ta sama rzecz może wydawać się

¹ Własną koncepcję intuicji moralnych Huemer prezentuje w książce *Ethical Intuitionism*, New York 2005.

² Zob. M. Huemer, *Phenomenal Conservatism Über Alles* [w:] *Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford 2013, s. 328–350; A. Cullison, *Seemings and Semantics* [w:] *Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 33–51.

³ C. Tucker, *Seemings and Justification: An Introduction* [w:] *Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 6.

⁴ Zob. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 99.

⁵ A. Cullison, *Seemings and Semantics*, dz. cyt., s. 34.

prawdziwa⁶. Nawet ta sama osoba może za prawdziwe uznać ten sam obiekt czy wrażenie za pomocą odmiennych jawień. Przykładowo mogą mieć percepcyjne wrażenia dźwiękowe, na podstawie których będzie mi się jawiło, że nadjeżdża pociąg, jednocześnie to samo może mi się jawić dzięki wrażeniom wzrokowym.

Po trzecie, jawieniom można też przypisać cechę trafności (ang. *accuracy*) lub nietrafności, ściśle powiązaną z prawdziwością lub fałszywością przysługującym im sądom. Trafne jawienie prezentuje czy też ujawnia trafnie określony stan rzeczy⁷. Po czwarte, jawienia można określić nieco metaforycznie mianem asertywnych mentalnych reprezentacji, które niejako „potwierdzają” lub „rekomendują”, że to, co prezentuje się przed nami, to prawda⁸. Zwolennicy jawień, w tym Huemer, określają je także mianem postaw propozycyjalnych.

Chociaż jawienia mają treść propozycyjną i zazwyczaj prowadzą do formułowania przekonań, to same przekonania ani dyspozycjami do ich formowania jeszcze nie są⁹. Może być tak, że coś nam się wydaje, mamy prezentację fenomenalną, że *p*, a jednak w świetle innych prezentacji wiemy albo jesteśmy przekonani, iż to nieprawda, i przez to nie wyrażamy najmniejszej nawet dyspozycji do formułowania przekonania zgodnego z danym jawieniem. Możemy być w ten sposób przekonani, że dane jawienie jest iluzją, w związku z czym nie będziemy nawet skłonni wierzyć w jego prawdziwość. Powiedzmy przykładowo, że już tak przywykliśmy do widoku kijów do połowy zanurzonych w wodzie, że nawet na myśl nam nie przychodzi, iż – ponieważ

⁶ Tamże, s. 35.

⁷ Tamże; S. Siegel, *The Contents of Visual Experience*, Oxford 2010. Chociaż ten argument jest też krytykowany (zob. np. T. Crane, *Is Perception a Propositional Attitude?*, „Philosophical Quarterly” 2009, vol. 69, s. 452–469), wskazuje na dysanalgię pomiędzy przeciwstawieniem prawda/fałsz a parą trafny/nietrafny.

⁸ M. Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, New York 2001, s. 53–54, 77; J. Pryor, *The Sceptic and the Dogmatist*, „Nous” 2000, vol. 43, s. 504–549, przypis 37; C. Tucker, *Why Open-Minded People Should Endorse Dogmatism*, „Philosophical Perspectives” 2010, vol. 24, s. 530.

⁹ M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 99; tenże, *Compassionate Phenomenal Conservatism*, „Philosophy and Phenomenology Research” 2007, vol. 79, s. 30–55; A. Cullison, *What are Seemings?*, „Ratio” 2010, vol. 23, s. 260–274.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

jawią się one jako złamane – powinniśmy za takie je uważać, pomimo że wrażenie złamania uporczywie się utrzymuje.

Dodatkową racją za odróżnieniem jawień od przekonań lub dyspozycji do ich formowania jest fakt, że odwołanie się do jawień pozwala nam w sposób nietrywialny wyjaśnić, dlaczego posiadamy skłonność do przyjęcia danego przekonania. Gdybyśmy przyjęli, że jawienia to przekonania, wówczas nie moglibyśmy odwoływać się do nich w wyjaśnieniach bądź próbach uzasadniania przekonań. Ponadto, jak zauważa Huemer, możemy mieć predyspozycję do formowania przekonania lub żywić je wbrew naszym jawieniom – choćby tak bardzo pragnąć, aby jakiś stan rzeczy miał miejsce, że zignorujemy jawienia, które sugerują, iż takowy nie zachodzi.

Istnieją też mocne racje, aby jawienia odróżnić od surowych danych doświadczenia, takich jak dane zmysłowe. Intuicję dotyczącą tej różnicy pomaga wydobyć przykład spoglądania na tę samą twarz przez dwie różne osoby, proponowany przez Chrisa Tuckera:

Założmy, że ty i ja patrzymy na twarz jakiejś osoby, tobie nieznaną, która okazuje się moją żoną. W naszych umysłach mielibyśmy jej „obraz” mentalny. Zapewne miałby on taki sam wygląd i wywoływałby w nas obu takie same wrażenia, tj. nasze mentalne wyobrażenia mojej żony pod względem fenomenalnym byłyby identyczne. Te identyczne wyobrażenia to doznania wizualne. Jednak, chociaż nie byłoby żadnej różnicy co do naszych doznań, zachodziłaby fenomenalna różnica co do tego, jak rzeczy nam się jawią czy też wydają [ang. *seem*]. Mnie jawiłoby się jako coś oczywistego, że to moja żona. Ty nie miałbyś takiego jawienia, jawiłoby się tobie jako coś oczywistego, że nie masz pojęcia, na kogo patrzysz¹⁰.

Zatem dwa mentalne obrazy mogą być nierozróżnialne fenomenalnie na poziomie wrażeń zmysłowych, a różnić się na poziomie jawień. To samo można by powiedzieć o doznaniach dźwiękowych, zapachowych, dotykowych itd.¹¹

¹⁰ C. Tucker, *Seemings and Justification: An Introduction*, dz. cyt., s. 7.

¹¹ Zob. A. Cullison, *Seemings and Semantics*, dz. cyt., s. 33.

Warto przez chwilę przyjrzeć się także relacji pomiędzy jawieniami a kwaliami. Kwalia stanowią budulec zawartości naszych fenomenalnych doznań. Nie zawierają treści propozycjonalnej, która obejmowałaby całość danych dostępnych w polu świadomości. Poszczególne kwalia to elementy, które mogą reprezentować wybrane własności, niemniej możemy, patrząc się na coś, posiadać kwalitatywne wrażenia, ale nie mieć jawień o charakterze propozycjonalnym, które obejmowałyby nie tylko poszczególne kwalia, lecz także całość postrzeganej treści. Mogę na przykład słyszeć dźwięki wiatru (w moim polu świadomości pojawią się kwalia odpowiadające tym dźwiękom), widzieć przemieszczające się barwne plamy (reprezentujące kolory liści), ale nie uświadamiać sobie (nie będzie mi się jawiło), że wieje wiatr. Jeśli natomiast będzie mi się jawić, że wieje wiatr, to jawienie, obejmujące wymienione kwalia, będzie wówczas czymś więcej niż sumą kwaliów.

3.2. Intuicje etyczne

Szczególnego rodzaju jawieniami w świetle stanowiska Huemera są jawienia intelektualne. Są nimi na przykład widzenie relacji logicznego wynikania, sensu zdania bądź jakiejś zasady matematycznej. W przeciwieństwie do jawień percepcyjnych nie musimy przyglądać się wielu indywidualnym obiektom, aby dokonać uogólnień w matematyce, logice czy analizach pojęciowych. W przypadku prezentacji intelektualnych wystarczy pomyśleć o jakimś twierdzeniu, pojęciu etc., aby stało się ono dla nas oczywiste.

Chociaż niektóre prezentacje są dość trwałe i nie możemy się ich pozbyć, nawet jeśli w świetle innych dochodzimy do wniosku, że są one mylące (na przykład kij w części zanurzony w wodzie nie przestaje nam się wydawać złamany nawet wówczas, gdy za pomocą dotyku lub wyjmując go z wody, przekonamy się, że złamany nie jest), wiele z nich, szczególnie intelektualnych, ulega zmianie w wyniku nowych doświadczeń bądź rozumowań. Funkcją argumentacji jest właśnie zmiana sposobu, w jaki rzeczy nam się jawią

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

(jak nam się „wydają”). Jak pisze Huemer, „argument jest mocny jedynie w takim zakresie, w jakim jego przesłanki wydają się prawdziwe i na ile wydają się wspierać jego wnioski”¹².

Pośród jawień Huemer wymienia jawienia pierwotne (ang. *initial appearances*), które poprzedzają nasze rozumowanie i nie są wynikiem zmiany pod wpływem wcześniejszego rozumowania. Odróżnia je od jawień inferencyjnych, które są skutkiem rozumowań obejmujących wnioskowanie jednych zdań z innych¹³. Jawienia inferencyjne to te, które pozwalają nam dostrzegać prawdziwość sądów wyrażonych w zdaniach dzięki dostrzeżeniu ich wynikania z innych zdań. Huemer zakłada, że istnienie jawień pierwotnych jest konieczne, inaczej bowiem rozumowanie nie miałoby się od czego zacząć. W przypadku intelektualnych prezentacji początkowych mamy do czynienia z intuicjami. Huemer podaje następującą ich definicję:

[...] intuicja, że *p*, jest takim stanem mentalnym, w którym komuś wydaje się, że *p*, który to stan jest niezależny od wnoszenia z innych naszych przekonań, jest rezultatem myślenia, a nie postrzegania zmysłowego, pamiętania czy introspekcji¹⁴.

Intuicje etyczne charakteryzują się tym, że ich treść stanowią sądy wartościujące, odnoszące się do wartości lub norm moralnych. Pośród przykładów intuicji etycznych Huemer wymienia następujące:

Radość jest lepsza od cierpienia.

Niesprawiedliwie jest karać ludzi za przestępstwa, których nie popełnili.

Odwaga, życzliwość, uczciwość to cnoty.

¹² Tamże, s. 101.

¹³ Niektórzy autorzy dla podkreślenia faktu, że jawienia się są stanami niedokształstycznymi (czyli takimi, które nie posiadają wartości fałszu lub prawdy, która przysługuje twierdzeniom) i nie mogą wynikać logicznie z innych sądów, piszą o jawieniach quasi-referencyjnych (zob. np. C. Tucker, *Seemings and Justification: An Introduction*, dz. cyt.).

¹⁴ M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 102.

◆ ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

Jeśli ktoś ma prawo coś uczynić, to nikt nie ma prawa tej osoby powstrzymać przed uczynieniem tej rzeczy¹⁵.

Powyższe twierdzenia moralne jawią nam się jako prawdziwe bez konieczności odwoływania się do innych twierdzeń, z których mogłyby wynikać. Wystarczy samo rozumienie sensu tych twierdzeń. Wybrane przez Huemera przykłady mają charakter zdań analitycznych, prawdziwych na mocy definicji użytych w nich terminów. Kara, aby była sprawiedliwa na mocy definicji, musi być karą za uczynienie czegoś złego oraz taką, jaką ponosi sprawca. Odwaga na mocy definicji jest cnotą.

Wydaje się jednak, że spójne z koncepcją intuicji moralnych proponowaną przez Huemera byłoby ujęcie jako intuicyjnych także Rossowskich obowiązków *prima facie*, które mają bardziej substancjalny charakter niż czysto formalne bądź czysto analityczne twierdzenia. Jeśli uznaję, że na przykład powinienem *prima facie* dotrzymać danego przeze mnie słowa, to uznaję swój obowiązek na podstawie tego, jak on się mi jawi. Mój akt zrozumienia samooczywistości sądu głoszącego, że słowa należy dotrzymywać, musi w jakimś sensie fenomenalnym realizować się w moim umyśle – choćby właśnie na sposób postulowany przez Huemera.

3.3. Zasada fenomenalnego konserwatyzmu

Dlaczego powinniśmy uznawać zdolność intuicji do uzasadniania naszych przekonań moralnych? Huemer broni tezy o możliwości wiedzy moralnej (lub przynajmniej uzasadnionych przekonań o prawdziwości zasad moralnych lub sądów moralnych), odwołując się do zasady fenomenalnego konserwatyzmu, zgodnie z którą jest czymś rozsądnym (ang. *reasonable*) przyjmować, że rzeczy

¹⁵ Tamże.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

mają się tak, jak nam się jawią. Pełny sens tego stanowiska w sposób precyzyjny wyraża zasada fenomenalnego konserwatyzmu:

(FK) Jeśli podmiotowi S wydaje się, że p , to, przy braku racji obalających przekonanie, że p , S posiada, przynajmniej w pewnym stopniu, uzasadnienie dla swojego przekonania, że p ¹⁶.

Pojęcie jawienia oraz znaczenie zwrotu „wydaje się” zostały już powyżej określone, niemniej dla pełnego zrozumienia sensu zasady FK konieczne będzie dookreślenie, co należy rozumieć przez „posiadanie uzasadnienia w pewnym stopniu”. Oczywiście chodzi o uzasadnienie epistemiczne, czyli takie, które odwołuje się do racji zobowiązujących do myślenia, że dane przekonanie jest prawdziwe. Zgodnie z klasycznym – Kartezjańskim – rozumieniem uzasadniania jego warunkiem jest gwarantowanie przez racje uzasadniające, że przekonanie jest prawdziwe. Jednakże oczekiwanie, że będziemy w stanie podać tak silne racje (nie licząc wyjątkowych dziedzin wiedzy, na przykład matematyki), wydaje się zbyt wymagające. W obliczu niemożliwości spełnienia tak silnego wymogu uzasadniania szybko staniemy w obliczu porażki i pokusy przyjęcia sceptycyzmu.

Niemniej nawet przyjmując wymóg słabego uzasadnienia, oczekujemy, że będzie ono polegało na wskazaniu racji wystarczająco silnych, aby raczej uznać niż nie uznać dane przekonanie za prawdziwe. Uzasadnienie w słabym sensie wzmacnia status epistemiczny przekonania – stanowi rację przyjęcia jego prawdziwości, której bez niego by nie było lub byłaby ona słabsza (zakładając, że dysponowalibyśmy uprzednio jeszcze jakimiś innymi epistemicznymi racjami przyjęcia danego przekonania za praw-

¹⁶ M. Huemer, *Compassionate Phenomenal Conservatism*, dz. cyt., s. 30. Zasada ta ma wiele sformułowań, sam Huemer ujmuje ją na różne sposoby. Jedno z częstszych alternatywnych sformułowań zamiast o „jakimś stopniu uzasadnienia” mówi o „uzasadnieniu *prima facie*” (por. tenże, *Skepticism and the Veil of Perception*, dz. cyt., s. 104–104; tenże, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 105; M. McGrath, *Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration: The “Bad Basis” Counterexamples [w:] Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 225).

♦ ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ♦

dziwie)¹⁷. Niewątpliwie zatem zasada FK mówi o uzasadnieniu w sensie słabym, nie obejmuje bowiem sformułowania „S posiada uzasadnienie dla swojego przekonania, że *p*”, ale sformułowanie „S posiada, przynajmniej w pewnym stopniu, uzasadnienie dla swojego przekonania, że *p*”. To oznacza, że uzasadnienie, jakie dają jawienia, jest minimalne.

Minimalistyczną interpretację zasady FK potwierdzają kolejne jej wersje proponowane przez Huemera. W innych miejscach niż źródło przytoczonej powyżej zamiast o „pewnym stopniu uzasadnienia” pisze o „pewnym uzasadnieniu”¹⁸ bądź o uzasadnieniu *prima facie*¹⁹. Wydaje się, że najbardziej pomocne w doprecyzowaniu pojęcia uzasadnienia, jakie umożliwiają jawienia, będzie przeanalizowanie zwrotu *prima facie*. Przez sformułowanie to należy rozumieć, że dane jawienie daje nam wystarczającą rację, aby przyjąć pewne przekonanie jako prawdziwe, o ile nie istnieją inne racje, które przemawiałyby na rzecz fałszywości tego przekonania. Analogicznie do rozumienia terminu *prima facie* przez Rossa w odniesieniu do obowiązków moralnych możemy dopowiedzieć (doprecyzować), że nie wszystkie racje stojące w konflikcie z racjami za przyjęciem prawdziwości danego przekonania neutralizują, unieważniają czy też je obalają, ale jedynie te, które są silniejsze od racji mającej tendencję uzasadniającą. Nie chodzi przy tym o to, aby dana racja w pojedynkę była silniejsza, ale wszystkie racje przeciwne razem wzięte.

Rozstrzygnięcie konfliktów pomiędzy różnymi jawieniami, ważenie siły uzasadniającej jawienia jest możliwe dzięki temu, że narzucają się nam one z różną mocą, możemy mówić o różnym stopniu ich oczywistości. Owa różnica oczywistości wynika z tego, że rzeczy jawią nam się bardziej lub mniej wyraźnie, są prostsze, przez co łatwiejsze do poznawczego ujęcia, lub bardziej złożone, w związku z czym łatwiej o błąd. Charakteryzować się mogą ponadto odmiennym stopniem trwałości, bywają podzie-

¹⁷ Powyższe uwagi są inspirowane ujęciem uzasadniania przez Laurence’a Bonjoura (zob. tenże, *The Structure of Empirical Knowledge*, dz. cyt., s. 8).

¹⁸ M. Huemer, *Epistemological Egoism and Agent-Centered Norms* [w:] *Evidentialism and its Discontents*, ed. T. Dougherty, Oxford 2011, s. 22–23.

¹⁹ M. Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, dz. cyt., s. 99.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

lane przez większą lub mniejszą liczbę osób albo istnieją co do nich liczne kontrowersje.

Możemy mieć na przykład jawienie, że jeden z faktycznie równych dwóch odcinków (jak w przypadku iluzji Mullera-Lyera) jest dłuższy od drugiego, tymczasem, przykładając do nich linijkę lub cyrkiel, przekonujemy się (mamy jawienie o większej sile oddziaływania), że oba odcinki są takiej samej długości. Gdybyśmy mieli wątpliwości co do tego, czy bardziej ufać jawieniu będącemu wynikiem bezpośredniego spojrzenia na dwa odcinki, czy też jawieniu towarzyszącemu dokonaniu pomiarów za pomocą linijki bądź cyrkla, możemy też zwrócić uwagę na elementy, które powodują, że łatwiej ulec iluzji (odpowiednio dołączone do odcinków strzałki) oraz poddać refleksji wyjaśnienie, dlaczego w takich okolicznościach ulegamy iluzji. Refleksja nad tym wyjaśnieniem pozwala nam uzyskać kolejne jawienia dotyczące długości obu odcinków i ostatecznie odrzucić przekonanie, że są one różnej długości, a przyjmując, iż jednak są równe. Jawienia o większej sile w tym przypadku pełniły funkcję racji obalających przekonanie oparte na jawieniu (wrażeniu), że wspomniane odcinki są różnej długości²⁰. Zatem, zgodnie z zasadą FK, chociaż zwykłe spojrzenie na dwa odcinki uzasadniało *prima facie* przekonanie, że są one różnej długości, to ostatecznie nie pozwala ono na uzasadnienie tego przekonania, ponieważ istnieją konfliktujące z tym jawieniem inne, silniejsze jawienia, prowadzące do przekonania, iż odcinki są równe.

Uzasadnienie, jakie ma na myśli Huemer, formułując zasadę FK, ma charakter internalistyczny. Huemer nie twierdzi, że dane przekonanie oparte na jawieniach jest obiektywnie uzasadnione. Problem, jaki stara się rozwiązać, nie dotyczy tego, „które przekonania same w sobie są uzasadnione”, ale tego, „co w rozsądny sposób powinien myśleć podmiot”²¹. Odwołanie się do zasady FK pozwala bronić twierdzenia, że moralne intuicje zasługują na wiarygodność w naszych oczach. Skoro intuicje moralne są intelektualnymi jawieniami, to na mocy bycia jawieniami mają zdolność uzasadniania *prima facie* naszych moralnych przekonań.

²⁰ Przykład ten podają za M. Huemerem, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 100.

²¹ M. McGrath, *Phenomenal Conservatism...*, dz. cyt.

♦ ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ♦

Choć – oczywiście, jak większość naszych jawień (być może wszystkie) – moralne intuicje nie są nieomyłne, możemy je testować w świetle innych, mocniejszych intuicji moralnych. Jesteśmy w stanie prowadzić racjonalny dyskurs na temat prawd moralnych za pomocą argumentacji czy odwołania do intuicji lub dowodzić prawdziwości etycznych twierdzeń, zasad w racjonalny sposób. Warto jednak zapytać, czy przekonanie o słuszności wspomnianej zasady jest uzasadnione.

Zanim to uczynimy, konieczne będzie rozstrzygnięcie jeszcze jednej kwestii. Mianowicie zasada FK zdaje się przypisywać moc uzasadniania wszelkim jawieniom, nie tylko tym początkowym. Dlaczego zatem bronić na jej podstawie wiarygodności epistemicznej jedynie intuicji moralnych, a nie wszelkich jawień moralnych? Czy skoro wydaje mi się, że podatki liniowe są sprawiedliwe (albo nie są), sam ten fakt jawienia nie powinien mi wystarczyć do uznania za uzasadnione przekonania opartego na takim jawieniu? Czy może zasada FK powinna się ograniczać jedynie do jawień pierwotnych?²²

Sam Huemer przyznaje, że proponując zasadę FK, w jakimś sensie miał intencję objąć nią także inferencyjne jawienia, nie tylko te pierwotne, ale nie zastanawiał się szczególnie nad konsekwencjami podziału na te dwa rodzaje jawień²³. Zauważa jednak, że w przypadku uzasadnienia inferencyjnego podmiot poznający potrzebuje nie tylko jawienia dotyczącego wynikania danego przekonania z przesłanek, ale też jawień dotyczących prawdziwości przesłanek. Proponuje dwa możliwe rozwiązania tego problemu. Albo, jeśli podmiot poznający zignoruje możliwość fałszywości przesłanek, będzie ten fakt można uznać za obalający uzasadnienie, albo zmodyfikować zasadę FK, wbudowując w nią wymóg

²² Ograniczenie zasady FK jedynie do tzw. nieinferencyjnych lub pierwotnych jawień proponuje np. McGrath (zob. tenże, *Phenomenal Conservatism...*, dz. cyt., s. 236–239). Szeroką interpretację FK krytykuje także (odrzucając ostatecznie każdą jej wersję) Michael Tooley (zob. tenże, *Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism [w:] Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 318–319), twierdząc, że powołując się na FK, można uzasadniać właściwie każde „widzimi się”.

²³ Por. M. Huemer, *Phenomenal Conservatism Über Alles*, dz. cyt., s. 338.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

upewnienia się w przypadku inferencyjnych jawień co do uzasadnienia przesłanek, które je wspierają²⁴.

Zasadniczo kwestia ta nie jest dla nas kluczowa (nie licząc problemu obrony wiarygodności intuicji moralnych w oparciu o argument z samoobalania, o którym będzie mowa w dalszej części tego rozdziału). Bez względu na to, czy zasada FK jest słuszna w postaci obejmującej zarówno jawienia inferencyjne, jak i nieinferencyjne, czy też jedynie w odniesieniu do nieinferencyjnych jawień, to spełnia ona swoją funkcję uzasadniającą tezę o wiarygodności *prima facie* intuicji moralnych. Odwołując się do zasady FK, można bronić stwierdzenia, że początkowe jawienia moralne (moralne intuicje) mają moc uzasadniania *prima facie* przekonań moralnych opartych na tych intuicjach.

Jednocześnie warto zauważyć, że nawet w szerszej wersji zasady FK, zmodyfikowana według jednego z dwóch wymienionych powyżej sposobów zaproponowanych przez Huemera, fundamentalną rolę uzasadniającą przypisuje pierwotnym jawieniom. Stąd też, jeśli formujemy przekonanie moralne oparte na inferencyjnym jawieniu, to jawienie to ma moc uzasadniania, pod warunkiem że uzasadnione są przesłanki, na których jawienie się opiera. Zatem jawienie to czerpie swoją moc uzasadniającą częściowo także z mocy uzasadniającej jawień, na podstawie których ugruntowane są przesłanki. Te ostatnie z kolei czerpią moc z jawień uzasadniających ich własne przesłanki, i tak do samego początku, kiedy formujemy przekonania na podstawie nieinferencyjnych jawień. Dopiero nieinferencyjne jawienia (w przypadku poznania moralnego intuicje moralne) mają moc samodzielnego uzasadniania naszych przekonań.

²⁴ Tamże.

- ◆ ARGUMENTY NA RZECZ ZASADY FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

3.4. Argumenty na rzecz zasady fenomenalnego konserwatyzmu

W literaturze poświęconej fenomenalnemu konserwatyzmowi sformułowano zarówno wiele racji na rzecz zasady FK, jak i przeciwko niej. W tym paragrafie przyjrzymy się argumentacji za przyjęciem FK.

Po pierwsze, dla niektórych autorów, w tym dla Huemera, zasada ta jest samooczywista – po prostu jawi się jako prawdziwa, jeśli się ją poprawnie rozumie, stąd odrzucenie jej byłoby nieracjonalne²⁵. Wystarczy chwila refleksji, aby uchwycić sens stanowiska Huemera.

Założmy, że jedziemy rowerem pełną drogą i widzimy przed sobą głęboki dół. Jawi nam się on niekoniecznie z tak wielką mocą, aby powiedzieć „widzę wyraźnie, że tam jest dół”, być może jedynie nam się wydaje, iż tak jest. Teraz mamy dwie możliwości: albo ominąć domniemany dół, albo zignorować nasze jawienie, gdyż wątpimy w istnienie owego wgłębienia – czyli wątpimy w słuszność zasady FK. Wydaje się czymś oczywistym, że każdy rozsądny rowerzysta potraktuje jawienie się dziury przynajmniej jako zachętę do upewnienia się, iż faktycznie znajduje się ona na torze jego jazdy. Założmy nawet, że zachodzą jakieś okoliczności o charakterze obalającym wiarygodność tego jawienia. Na przykład wiemy, że mamy skłonność do dostrzegania przeszkód tam, gdzie ich nie ma, albo jawi nam się dodatkowo, iż ułożenie terenu, po którym jedziemy, jest takie, że może powodować mylne wrażenie istnienia różnych wgłębień. Jeśli jednak nie dysponujemy takimi przesłankami w sposób dostatecznie silny, aby odrzucić to jawienie jako mylące lub nietrafne, traktujemy je jako wystarczająco mocne, aby przyjąć, że być może jednak ten dół przed nami się znajduje.

Wydaje się, że jest to standardowy przypadek opierania swoich przekonań na jawieniach. Jeśli teraz uznamy, że rozsądne jest nie ignorować jawienia, iż przed nami znajduje się dół, to znaczy, że jawienie to daje nam racjonalny powód do tego, by

²⁵ Por. M. Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, dz. cyt., s. 103–104.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

założyć, że to wglębie nie istnieje (albo zachowywać się tak, jakby istniało), przynajmniej do momentu, kiedy będziemy mogli upewnić się w świetle dalszych dociekań (jawień), iż jest inaczej. Więcej – wydaje się czymś niewyobrażalnym, aby racjonalna osoba formułowała przekonania, które stoją w sprzeczności z tym, jak rzeczy się jej jawią. Nie znaczy to, że takie formułowanie przekonań nie jest możliwe, ale że stoi ono w opozycji do zasad racjonalności. Matka, która jest świadkiem śmiertelnego wypadku własnego dziecka, może wypierać ze swojej świadomości ten fakt i pomimo tego, co jej się jawiło percepcyjnie lub co pamięta, budować w sobie przekonanie, że nic takiego się nie zdarzyło, oraz oczekiwać, iż jej dziecko wróci na obiad. Kochanek tracący względy ukochanej może podtrzymywać przekonanie, że ich miłość jest niezagrożona pomimo zauważalnych sygnałów (czyli prezentujących się mu w postaci jawień), iż tak nie jest. Takie postawy wydają się w sposób oczywisty nieracjonalne – o ich nieracjonalności decyduje formułowanie przekonań stojących w konflikcie z tym, jak się rzeczy jawią.

Zasada FK ma zdaniem Huemera swoje walory teoretyczne. Przede wszystkim ten, że pozwala uniknąć problemu nieskończonego regresu. Pozwala także w unifikujący sposób ujmować różne sposoby poznania, prosto wyjaśniając w ramach jednej kategorii epistemicznej, tj. kategorii jawień, uzasadnianie percepcyjne, pamięciowe, aprioryczne, również to oparte na inferencyjnym rozumowaniu. Zdaniem niektórych zasada ta umożliwia ponadto rozwiązanie niektórych szczegółowych problemów w epistemologii, na przykład tzw. problemu „nakrapianej kury” czy pewnych słabości koherentyzmu²⁶. Zasady FK można też bronić przez odwołanie się do ewolucyjnych procesów selekcji. Można argumentować, że mechanizm fenomenalnych jawień utrwalił się w nas, ponieważ okazał się skuteczny. Jest to prosty i szybki sposób poznawania faktów na temat świata, pozwalający podejmować istotne decyzje

²⁶ Por. C. Tucker, *Seemings and Justification: An Introduction*, dz. cyt., s. 8; B. Brogaard, *Phenomenal Seemings and Sensible Dogmatism* [w:] *Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 270–289; W.G. Lycan, *Phenomenal Conservatism and the Principle of Credulity* [w:] *Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 293–305.

◆ ARGUMENTY NA RZECZ ZASADY FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

zarówno w obliczu danych czysto fizycznych, jak i społecznych, w tym związanych z wartościami moralnymi²⁷.

Najbardziej znanym i dyskutowanym argumentem na rzecz zasady FK jest tzw. argument z samoobalania autorstwa Huemera, w świetle którego wszelkie próby odrzucenia zasady FK okazują się, przynajmniej zdaniem jej zwolenników, samoobalające. Argument ten zaczyna się od rozumowania o następującej strukturze:

1. Wszelkie nasze przekonania (poza przypadkami samołudzenia się i tzw. skoków wiary) przyjmujemy na tej podstawie, że rzeczy tak nam się jawią.
2. Jeśli czyjeś przekonanie, że p , ma swoją podstawę w czymś, co nie stanowi źródła uzasadnienia dla przekonania, że p , wówczas przekonanie danej osoby, że p , jest nieuzasadnione.
3. Wniosek z 1 i 2: żadne z naszych przekonań nie jest uzasadnione, dopóki nie dysponujemy uzasadnieniem danego przekonania, powiedzmy, że p , na mocy tego, iż jawi nam się, że p ²⁸.

Przeanalizujmy poszczególne kroki w tym rozumowaniu. Przesłanka pierwsza ma charakter opisowy i wydaje się niekontrowersyjna. Dając dodatkowe jej objaśnienie, Huemer twierdzi, że to, w jaki sposób rzeczy nam się jawią, stanowi zasadniczo jedyny istotny przyczynowo czynnik w procesie formowania przekonania. W normalnych okolicznościach nie przyjęlibyśmy danego przekonania, że p , jeśli nie jawiłoby nam się, że p . Nawet jeżeli istnieją inne czynniki wpływające na nasze formowanie przekonań (z łatwością na takie można by wskazać – chociażby, jak w przypadku przekonań percepcyjnych, fizyczne procesy przyczynowe obejmujące bodźce fizyczne, drażnienie naszego układu nerwowego itd.), to wszystkie one ostatecznie czynią to przez powodowanie jawień w naszej świadomości. Huemer nie twierdzi, że to prawda konieczna dotycząca wszelkich procesów formowania przekonań, taka jednak jego zdaniem jest ludzka kondycja epistemiczna.

²⁷ Wydaje się, że podobnym kierunku zmierza argument z Matki Natury proponowany przez Williama Lycana (por. W.G. Lycan, *Phenomenal Conservatism and the Principle of Credulity*, dz. cyt., punkt 3).

²⁸ Por. M. Huemer, *Compassionate Phenomenal Conservatism*, dz. cyt., s. 39–42.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

Omawiając przesłankę drugą, Huemer zwraca uwagę na różnicę pomiędzy uzasadnionym przekonaniem a uzasadnionym podzieleniem przekonania. Twierdzi, że pomiędzy tymi dwoma rodzajami uzasadnienia zachodzi pewne powiązanie. Uzasadnione przekonanie musi być podzielane w oparciu o właściwe racje. Przyjmując przekonanie, że p , muszę – aby moje podzielenie tego przekonania było uzasadnione – czynić to w oparciu o właściwe źródło uzasadnienia.

Przedstawione wyżej trzy kroki nie stanowią jeszcze argumentu z samoobalenia, ale przygotowują grunt do jego sformułowania. Jeśli jakaś osoba zaprzecza zasadzie FK, to zarazem twierdzi, że jawienia nie są w stanie dawać uzasadnienia dla formowanych na ich podstawie przekonań. *De facto* jednak czyni tak w oparciu o to, jak jej się rzeczy jawią (Γ), ale nie może do tego odwoływać się w swoim uzasadnieniu (przecież przeczy ich mocy uzasadniającej). Jeśli zaś uznaje prawdziwość negacji FK i nie czyni tego w oparciu o jawienia, to pozbawia się jedyne źródła uzasadnienia dla swojej negacji FK. *Ergo*: negacja zasady FK pozbawia się jedynej możliwości uzasadnienia, zatem jest nieuzasadniona.

3.5. Koncepcja intuicji moralnych jako fenomenalnych prezentacji a klasyczne zarzuty wobec intuicjonizmu

Warto teraz przyjrzeć się, jak koncepcja intuicji moralnych, rozumianych jako intelektualne jawienia pierwotne, radzi sobie z klasycznymi zarzutami wysuwanyymi wobec intuicjonizmu. Dla przypomnienia – intuicjonistom zarzucano, że:

1. Zakładają istnienie dziwacznych własności moralnych.
2. Zakładają istnienie dziwaczego zmysłu moralnego, w tym że nie można zidentyfikować ścieżki przyczynowo-skutkowej pomiędzy moralnymi faktami a naszymi umysłami.

3. Doświadczenie moralne ma bardziej charakter przeżywania bądź wyrażania subiektywnych emocji niż poznania.
4. Intuicjonizm jest stanowiskiem dogmatycznym.
5. Intuicje mają charakter arbitralny.
6. Arbitralność i dogmatyzm intuicji moralnych uniemożliwiają racjonalny dyskurs etyczny i nie dają możliwości pokonania problemu niezgody moralnej²⁹.

W odniesieniu do zarzutu pierwszego można powiedzieć, że sama koncepcja jawień jest kompatybilna zarówno z realizmem etycznym, uznającym istnienie realnych, niezależnych od naszych postaw własności moralnych, jak i konstruktywizmem, przyjmującym, że tym, co definiuje prawdy etyczne, nie są obiektywne fakty moralne, ale perspektywa racjonalnej jednostki lub bezstronnego obserwatora. W obu przypadkach uzasadnienie przekonań moralnych może opierać się na tym, jak nam się jawią normy, zasady moralne czy ich aplikacje w partykularnych okolicznościach.

Sam Huemer przyjmuje jednak interpretację realistyczną. Zgodnie z jego stanowiskiem fakty moralne nie muszą być postrzegane jako coś dziwnego. Możemy je ujmować w kategoriach własności superwenujących na faktach fizycznych, ale niedających się do tych faktów zredukować. Jako takie fakty moralne nie muszą (o czym pisałem w poprzednim rozdziale, charakteryzując ontologiczne założenia Audięgo) jawić się nam jako coś diametralnie dziwnego³⁰.

²⁹ Huemer rozważa zarzuty wobec intuicjonizmu w nieco innym zestawieniu, niemniej w dużej mierze pokrywają się z tymi ujętymi tutaj jako klasyczne. Niektóre z nich (na przykład zarzut, że intuicji nie da się uzasadnić bez odwołania do intuicji) zostały w tej pracy pominięte jako redundantne w stosunku do wymienionych już argumentów, inne nie mają charakteru klasycznych zarzutów, a bardziej odpowiadają już dyskusji z przyjmowaną przez Huemera zasadą FK i jego specyficznym rozumieniem intuicji, dlatego zostaną zaprezentowane w dalszej części tego rozdziału (por. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., rozdz. 5, s. 105–129). Huemer rozważa też ogólny zarzut z niezgody moralnej, który jako taki nie jest zarzutem skierowanym przeciwko intuicjonizmowi, ale każdej wersji połączenia realizmu etycznego i etycznego kognitywizmu. W tej pracy zakładam, że wystarczy odpowiedź na zarzut, że intuicje moralne jako arbitralne nie mogą przyczynić się do pokonania problemu moralnej niezgody.

³⁰ Na temat superwenuencji własności moralnych na własnościach pozamoralnych zob. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., rozdz. 8.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

Owszem, tego rodzaju kategoria ontologiczna jest problematyczna dla autorów takich jak Mackie, niemniej wynika to, zdaniem Huemera, bardziej z problematyczności ich zawężonej ontologii. Można bowiem argumentować, że to raczej Mackie przyjmuje problematyczny empiryzm, który każe eliminować ze zbioru istniejących własności nie tylko własności moralne, lecz także wiele innych kategorii bytów, na przykład relacje logiczne, prawdy matematyczne czy zasady racjonalności³¹. Jak zauważa Huemer, nie ma żadnej logicznej bądź semantycznej racji, dla której mielibyśmy odrzucać za Mackiem możliwość istnienia własności superweniencych, nawet jeśli kategoria ta może wydawać się trudna do pełnego wyjaśnienia³².

W odniesieniu do zarzutu drugiego, dotyczącego dziwaczności zmysłu moralnego bądź samych intuicji będących efektem pracy władzy intuicyjnego poznania, Huemer oferuje następującą odpowiedź: intuicje moralne wcale nie są tak bardzo różne (poza ich przedmiotem) od innych rodzajów nieinferencyjnego poznania. Przyjmując sposób myślenia Mackiego, równie dobrze można by argumentować, że percepcja jest dziwaczna, ponieważ nie da się jej wyjaśnić w kategoriach intuicji moralnych czy analizy konceptualnej. Jeśli ktoś, tak jak Mackie, przyjmie za jedyny paradygmat naukowego poznania poznanie empiryczne oparte na zmysłowej obserwacji, wszystkie inne sposoby poznania – w tym tak niekontrowersyjne, jak intuicje dotyczące zasad logiki lub racjonalnego poznania – także muszą się wydawać dziwaczne³³.

Czy propozycja Huemera domaga się istnienia jakiegoś specyficznego zmysłu lub organu intuicji moralnej? Jeśli przyjmiemy, że istnieją pierwotne jawienia moralne oraz że są one w istotny sposób

³¹ Zob. tamże, s. 112, 199–202.

³² Pomijam tutaj rozważanie trudności związanych z uznaniem superweniencji własności moralnych. Pewne własne rozwiązanie tego, jak można rozumieć superweniencję własności moralnych na faktach pozamoralnych, zaproponuję w rozdziale czwartym. Tutaj do oceny stanowiska Huemera wystarczy uwaga, że kategoria superweniencji pozwala uznać własności moralne za kategorię ontyczną o wiele mniej problematyczną, niż sugerował to Mackie w swoim argumentie.

³³ Zob. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 110–113. Podobny kontrargument przeciwko zarzutowi z dziwaczności formuje Shafer-Landau (por. tenże, *Moral Realism...*, dz. cyt., rozdz. 4).

♦ KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH... ♦

powiązane z kategorią rozumienia samooczywistych sądów etycznych, wówczas – analogicznie do propozycji Audięgo – intuicje moralne w rozumieniu Huemera nie muszą się wydawać czymś zupełnie dziwnym, co domagałoby się jakiegoś specyficznego zmysłu moralnego³⁴. Jawienia są przejawem działania poznającego (czy to na mocy aktów percepcji, czy aktów rozumienia) umysłu. Jako takie, o ile ktoś nie przyjmuje eliminacjonistycznej koncepcji umysłu, nie są to kategorie zasługujące na miano dziwnych.

Zarzut trzeci, zgodnie z którym intuicje moralne to subiektywne stany emocjonalne, zostanie poddany szczegółowej analizie w rozdziale piątym, niemniej już teraz, w oparciu o pisma Huemera, można pokazać, jak omawiana wersja intuicjonizmu etycznego broni się przed takim zarzutem.

Huemer argumentuje, odwołując się do naszego doświadczenia, że intuicje moralne (rozumiane jako intelektualne jawienia) mają charakter propozycjonalnego ujęcia swojego przedmiotu. Stara się także pokazać, że tak rozumianych intuicji moralnych nie należy utożsamiać z emocjami³⁵. Przyjmując – podobnie jak Audi – racjonalizm, Huemer zakłada, że intuicje moralne dają nam możliwość zrozumienia i uznania takich własności jak wartości czy racje moralne oraz że na bazie tego zrozumienia jesteśmy zmotywowani do moralnego działania.

Sposób, w jaki prowadzimy dyskurs etyczny, argumentacja, używanie przekonań moralnych jako przesłanek czy wyciąganie moralnych wniosków sugerują, że nasze moralne przekonania (będące przecież ostatecznie efektem naszych moralnych intuicji) mają treść propozycjonalną i jako takie są przez nas traktowane³⁶. Huemer zakłada, że gdyby intuicje moralne sprowadzały się do naszych emocjonalnych reakcji, które nie mają charakteru kogni-

³⁴ Oczywiście przedmiotem krytyki może być sama kategoria jawienia, o czym będę pisał w następnym paragrafie tego rozdziału, poświęconym zarzutom skierowanym specyficznym w stronę propozycji Huemera.

³⁵ Huemer nie dyskutuje bezpośrednio z zarzutem, że moralne intuicje to jedynie emocje moralne. Problem emocji w poznaniu moralnym podejmuje przy okazji dyskusji na temat moralnej niezgody oraz problemu motywacji moralnej (zob. tenże, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., rozdz. 6 i 7).

³⁶ Zob. szczególnie M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 148–153.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

tywnego ani treści propozycjonalnej, wówczas nie mogłyby posiadać charakterystyki koniecznej do bycia podstawą argumentacji w sporach i rozumowaniach moralnych. Na rzecz stanowiska Huemera można by też argumentować, odwołując się do naszego pierwszoosobowego doświadczenia, że potrafimy formułować sądy moralne pomimo braku emocjonalnych reakcji, a nawet czasami wbrew temu, do czego motywują nas w danej chwili emocje. Gdy czytam jakąś historyczną książkę o wyczynach – założmy Czyn-gis-chana – nawet przy założeniu, że go podziwiam, mogę dojść do wniosku, iż postępował niemoralnie, chociaż niekoniecznie, na przykład ze względu na dystans czasowy, jaki dzieli mnie od bohatera, będąc odczuwał jakiegokolwiek emocje.

Oczywiście taka odpowiedź prowokuje do dalszej dyskusji. Czy pierwszoosobowe doświadczenia w zakresie tego, jak dalece nasze emocje decydują o tym, jakie przekonania moralne formułujemy, są wiarygodne? Czy nie istnieje duża liczba miarodajnych badań w psychologii moralnej pokazująca, że emocje często oddziałują na nasze sądy moralne, a my tego nawet nie postrzegamy?

Tę dyskusję jednak na razie zawieszam. Powrócę do niej w rozdziale piątym poświęconym ujęciu intuicji w kategoriach emocji moralnych. Zważywszy, że zarzut emocjonalności intuicji moralnych czeka jeszcze na głębszą analizę, proponuję na razie roboczo założyć, iż jeśli emocje mają tylko zakłócający wpływ na nasze poznanie moralne, to przynajmniej czasami jesteśmy w stanie dokonywać wglądów w sytuacjach wolnych od zakłócającego wpływu emocji. Jeśli zaś emocje mają zasadniczo pozytywny wpływ na nasze poznanie moralne, wówczas siła argumentu z zakłócającego wpływu emocji słabnie znacząco lub całkowicie. Tak czy inaczej, propozycja Huemera w dużej mierze broni się przed omawianym tutaj zarzutem.

Bardziej problematyczna może wydawać się kwestia tego, czy intuicje moralne ujęte w kategoriach jawień, nawet jeśli nie są emocjami, bronią się przed zarzutem subiektywności. Niemniej ponieważ kwestia ta jest poruszana w ramach współczesnych dyskusji nad propozycją Huemera, będzie ona przedmiotem analiz w następnym paragrafie tego rozdziału.

Przechodząc do zarzutu czwartego, dotyczącego dogmatyczności, należy jednoznacznie stwierdzić, że Huemer daleki

jest od stwierdzenia, iż nasze intuicje mają charakter niepodważalny bądź nieomyślny. Już sam fakt uznania jawień, które mają charakter złudzenia, oznacza, że nie są one traktowane jako *ex definitione* bezbłędne. Sam Huemer ostrzega, że ze względu na różny poziom wiarygodności nasze intuicje powinny być traktowane z krytyczną ostrożnością oraz zostać porównane do innych jawień. Nie twierdzi też, że intuicje mają moc ostatecznego uzasadniania przekonań, a jedynie, że dają one uzasadnienie *prima facie*. Można zatem powiedzieć, że jego intuicjonizm, podobnie jak w przypadku stanowiska Audiego, ma charakter umiarkowany.

Czy intuicje ujęte jako fenomenalne jawienia mają charakter arbitralny, jak głosi zarzut piąty? Stanowisko Huemera może wydawać się podatne na tego rodzaju oskarżenie. Jawienia fenomenalne z natury swojej mają charakter subiektywnych stanów mentalnych. Jeśli jawi mi się, że *p*, to jest to pewne zdarzenie – moje jawienie się, że *p* – które jest dostępne tylko mnie. Jeśli, uzasadniając swoje przekonanie, odwołuję się do własnego stanu mentalnego, trudno jest oczekiwać, aby inna osoba mogła uznać, że moje jawienie jest wystarczająco klarowne, aby uzasadniać dane przekonanie. Z drugiej jednak strony trudno jest przypisywać taką interpretację jawień osobie, która – jak Huemer – cały rozdział w swojej książce na temat etycznego intuicjonizmu poświęca odrzuceniu subiektywizmu.

Pewną próbą obrony stanowiska Huemera przed zarzutem arbitralności mogłoby być stwierdzenie, że nie sam fakt jawienia się mi, że *p*, uzasadnia moje przekonanie, że *p*, ale również to, jaka jest treść tego jawienia oraz fakt, iż owo jawienie ma w pewnym sensie charakter – przynajmniej jeśli mówimy o jawieniach intelektualnych, a takie są właśnie intuicje etyczne – rozumienia ujmowanego przedmiotu. Moje jawienia nie są jakimiś arbitralnymi poczuciami, że *p*, ale posiadają pewną, dającą się ująć poznawczo, treść, i ta treść, jeśli jest widziana przeze mnie jasno i wyraźnie, uzasadnia moje przekonanie, że *p*.

Tego rodzaju odpowiedź na zarzut arbitralności nie może jednak zostać uznana za ostatecznie przekonującą. Nawet jeśli „w moich oczach” przekonanie, że *p*, nie jest arbitralne, ponieważ dochodzi do jego sformułowania na mocy pewnych dających się

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

racjonalnie ująć relacji pomiędzy różnymi elementami jawień, to – ponieważ widzenie treści tych jawień jest czymś prywatnym – z perspektywy innej osoby (o ile jej także nie jawi się, że p), moje przekonanie, że p , musi wydawać się czymś arbitralnym.

Huemer jest w stanie uniknąć takiego zarzutu jedynie wówczas, gdy przyjmie, że treści jawień (zapewne nie mógłby się ograniczać w tym założeniu jedynie do jawień moralnych) dają się jakoś obiektywizować w języku, są w pewien sposób (nawet jeśli niedoskonały) komunikowalne i identyfikowalne w dyskursie pomiędzy różnymi podmiotami. Wówczas, jeśli chcę pokazać, dlaczego uznaję twierdzenie p za prawdziwe, nie mówię, że tak mi się jawi, ale staram się ukazać treść tego jawienia lub też jakoś wywołać w umyśle moich dyskutantów widzenie tej treści, choćby poprzez odwołanie się do jakichś racji lub zarysowując (na przykład przy pomocy eksperymentu myślowego) pewien obraz sytuacji, która może umożliwić odpowiednie jawienia. Takie założenie nie powinno stanowisku Huemera zaszkodzić, wydaje się natomiast nieuniknione, jeśli chcemy, podobnie zresztą jak i on sam, przyjąć możliwość obiektywistycznego dyskursu na temat moralnych własności.

W takim wypadku można jednak słusznie zauważyć, że stanowisko Huemera nie jest aż tak bardzo odmienne od racjonalistycznej wersji intuicjonizmu Audięgo, a różni się od niego jedynie większym naciskiem na fenomenologiczne wyjaśnienie aktów wglądu i – jak się wydaje – zaniedbuje nieco obiektywne treści (na przykład relacje między pojęciami) naszych jawień. Jeśli tak jest, nie można traktować propozycji Huemera jako całkowicie alternatywnej dla racjonalistycznego intuicjonizmu Audięgo, ale raczej jako jej pewne uzupełnienie.

Powyższe założenie okazuje się przydatne także w dyskusji z zarzutem szóstym, zgodnie z którym odwoływanie się do intuicji nie pozwala na prowadzenie racjonalnego dyskursu etycznego i nie daje nadziei na pokonanie problemu niezgody moralnej. Huemer problemowi niezgody poświęca cały rozdział swojej książki³⁷, zdaje się jednak nie dostrzegać, że jego koncepcja nie mówi wiele o tym, jak można w trakcie sporu lub dyskusji z innymi osobami

³⁷ Zob. tamże, rozdz. 6.

relacjonować treści swoich fenomenalnych prezentacji. Niemniej niemal na każdym kroku podkreśla możliwość obiektywistycznego dyskursu, wzajemnego przekonywania się i intersubiektywnie sensownej argumentacji. Ta nie może polegać na powtarzaniu „mam jawienie, że p , zatem p ”, lecz – jak pisze Huemer – na wywoływaniu odpowiednich jawień u słuchaczy. Jak inaczej można by osiągać taki efekt, jeśli nie poprzez odwoływanie się do pewnych dających się jakoś uchwycić w języku treści tych jawień? Jednak uznanie, że stanowisko Huemera zakłada istnienie obiektywnych sądów, za pomocą których można opisywać jawienia, nie stanowi jeszcze całej odpowiedzi Huemera na zarzut niezdolności pokonania moralnej niezgody poprzez odwoływanie się do intuicji moralnych.

Zdaniem Huemera należy przede wszystkim zauważyć, że obraz niezgody prezentowany w dyskusjach metaetycznych jest często mylący. Duża część niezgody nie ma charakteru fundamentalnie etycznego. Na przykład praktyki Eskimosów (jak się wydaje, należące już do historii) pozbawiających życia niemowlęta nie oznaczają, że Eskimosi nie respektowali zasady „nie zabijaj”. Wynikały one jedynie z faktu, że w warunkach, w jakich niegdyś żyli, nie wszystkie niemowlęta można było wyżywić. Podobnie azteckie praktyki rytualnego składania ofiar z ludzi wynikały z przekonania, że tego domagają się bogowie, spór zaś o aborcję w naszych społeczeństwach w dużej mierze jest sporem o to, czy (i jak) płód odczuwa ból albo czy ma duszę, jaka jest wola Boga itd. Ostatecznie przecież filozofowie zgadzają się co do paradygmatycznych przypadków zła (jak na przykład zabijanie dla przyjemności, torturowanie dla przyjemności czy okradanie niewinnych ludzi), różnią się jedynie sposobami wyjaśniania czy uzasadniania tych niekontrowersyjnych sądów³⁸. Niemniej sporne kwestie etyczne istnieją, a intuicjoniści nie udają, że ich nie ma.

Wielu krytyków intuicjonizmu, zdaniem Huemera, rysuje karykaturalny obraz intuicjonisty, który sądzi, że przecież wszyscy intuicyjnie wiemy, jakie są prawdy moralne i nie potrzebujemy żadnych skomplikowanych dociekań etycznych, aby je odkryć, intuicje zaś są niezawodne. Fakt uporczywej niezgody jest dla tak

³⁸ Por. tamże, s. 129–130.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

przedstawionego intuicjonizmu oczywiście deprecjonujący. Niemniej jeśli uznamy, że wiele prawd etycznych nie ma charakteru samooczywistych, uzyskanie zaś pełnego oglądu konkretnych problemów etycznych wymaga rozważenia wielu skomplikowanych kwestii, wówczas kwestia niezgody przestanie być uznawana za fakt podkopujący przekonanie o możliwości intuicyjnego poznania moralnego. Jest to jednak fakt, który nadal domaga się od intuicjonisty satysfakcjonującego wyjaśnienia.

Huemer przyjmuje ten wymóg i wyjaśnieniu faktu niezgody poświęca cały rozdział. Stara się pokazać, że niezgoda moralna nie stanowi dla intuicjonizmu okoliczności podkopującej jego wiarygodność; argumentuje wręcz, że intuicjonista powinien takiej niezgody się spodziewać. Autor zaczyna wyjaśnienie od pokazania, że z faktem uporczywej niezgody mamy do czynienia także w dziedzinach pozaetycznych, dotyczących takich kwestii jak to, kto zabił Johna Kennedy'ego, jak interpretować mechanikę kwantową, problemu istnienia lub nie paranormalnych fenomenów albo też pytania o to, czy programy socjalne zwalczają biedę, czy się do niej przyczyniają³⁹.

Po drugie, w kwestiach moralnych istotną rolę w generowaniu różnicy zdań odgrywają takie czynniki jak: stronniczość, niedoskonałość języka, przeoczenia ważnych aspektów debatowanych kwestii, pośpieszne sądy, niepełne lub fałszywe informacje, niewyartykułowane przesłanki, upór, iluzje rozumu, błędne identyfikowanie autorytetów czy też sama wysoce skomplikowana materia⁴⁰.

Stąd Huemer przyjmuje, że przynajmniej pewnych sporów moralnych, na przykład tego o aborcję, nie uda się być może nigdy rozwiązać; nie rozumie jednak, dlaczego to miałyby stanowić problem dla zwolennika tezy, że intuicje moralne mają zdolność *prima facie* uzasadniania naszych przekonań moralnych. Taki zarzut musiałby się opierać na założeniu, że dana teoria etyczna musi dostarczać rozstrzygnięcia wszystkich kontrowersji, aby mogła uchodzić za prawdziwą. Założenie to jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę wskazane powyżej przyczyny niezgody moralnej, wydaje się kontrowersyjne. Musiałoby ono usunąć wszystkie przyczyny

³⁹ Zob. tamże, s. 134–136.

⁴⁰ Por. tamże, s. 137–141.

♦ KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH... ♦

niezgody, łącznie z tą, że jesteśmy stronniczy w naszych sądach moralnych. Niemniej nawet gdyby udało się usunąć stronniczość i inne psychologiczne przeszkody, wysoki stopień skomplikowania materii mógłby stanowić wystarczające wyjaśnienie niemożliwości ostatecznego rozwiązania sporów. Z tego nie wynikałoby jednak, że nasze intuicje moralne nie mają zdolności uzasadniania naszych przekonań moralnych albo że nie pozwalają nam w ogóle na osiągnięcie wiedzy moralnej⁴¹.

W ramach dyskusji na temat niezgody moralnej Huemer odpowiada także na zarzut, według którego odwołanie się do intuicji w dyskursie etycznym nie daje możliwości pokonania niezgody oraz że taką dyskusję właściwie kończy bądź uniemożliwia. Intuicjoniści mogą się krytycznie przyjrzeć swoim intuicjom. Mogą ocenić je, sprawdzając, czy nie powstały w wyniku oddziaływania którychkolwiek z wyżej wymienionych czynników zakłócających poznanie moralne. Mogą ponadto testować swoje intuicje w refleksji moralnej, na przykład weryfikując, czy nie stoją one w sprzeczności z innymi intuicjami bądź przekonaniami moralnymi. Mogą też testować konsekwencje przyjęcia danych intuicji oraz sprawdzać swoje intuicje w świetle różnych scenariuszy bądź eksperymentów myślowych⁴². Jeśli intuicjonistę charakteryzuje uznanie omyślności swoich intuicji, to również cechuje go gotowość do sprawdzania tych intuicji w oparciu o wszelkie możliwe kryteria (znajomość faktów, zasady, koherencję itd.). Jeśli przyjmiemy ponadto, że treść naszych jawień jest intersubiektywnie (przynajmniej do pewnego stopnia) komunikowalna, wówczas należy spodziewać się możliwości konstruktywnej dyskusji etycznej, w której – pomimo czynników zakłócających poznanie i dyskurs – w pewnych kwestiach można spodziewać się osiągnięcia konsensu właśnie dzięki możliwości wzajemnego odwoływania się do intuicji.

Możemy zatem, podsumowując część dotyczącą klasycznych zarzutów wobec intuicjonizmu etycznego, skonstatować, że proponowana przez Huemera wersja umiarkowanego intuicjonizmu, przy (niekontrowersyjnym dla samego Huemera) założeniu możli-

⁴¹ Por. tamże, s. 142.

⁴² Por. tamże, s. 144–146.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

wości intersubiektywnej komunikowalności treści naszych jawień, radzi sobie z klasycznymi zarzutami całkiem dobrze.

3.6. Dyskusja wokół koncepcji jawień i zasady fenomenalnego konserwatyzmu

Niezależnie od tego, jak intuicjonizm moralny, ujmujący intuicje moralne jako intelektualne jawienia pierwotne, opiera się klasycznym antyintuicjonistycznym zarzutem, sam stał się przedmiotem nowych krytyk skierowanych przede wszystkim przeciwko samemu pojęciu jawień i zasadzie FK. Poniżej zostaną zaprezentowane trzy takie zarzuty: zarzut tajemniczości jawień, zarzut z kontrprzykładów oraz argument dotyczący tzw. ograniczonej zasady FK.

Niektórzy autorzy wątpią w to, że jawienia (rozumiane tak, jak opisuje je Huemer) w ogóle istnieją. Timothy Williamson w swojej książce *The Philosophy of Philosophy* stwierdza, że nie ma pojęcia, jak mogą istnieć *sui generis* postawy propozycyjne, które nie są ani przekonaniem, ani inklinacją do podzielenia przekonania⁴³. Z kolei Tooley zauważa, że proponowane przez Huemera (i innych) opisy jawień mają charakter zbyt metaforyczny, aby cokolwiek sensownego z nich wywnioskować, zaś literalne ich odczytanie prowadzi do wniosków absurdalnych. Jeśli dosłownie przypisywać jawieniom takie cechy jak „rekomendujący”, „asertywny”, „zapewniający nas o prawdziwości”, to zdaniem Tooleya jawienia musiałyby być osobami⁴⁴.

Tooley wymienia dalsze racje, dla których jego zdaniem można uważać, że jawienia nie istnieją. Problematiczne dla niego jest twierdzenie Huemera, że jawienia są czymś innym niż kwalia.

⁴³ Zob. T. Williamson, *Philosophy of Philosophy*, Oxford 2007, s. 217.

⁴⁴ Por. M. Tooley, *Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism*, dz. cyt., punkt 2.

Huemer (podobnie jak Tucker) uważa, że jawienia mogą istnieć nawet wówczas, gdy nie towarzyszą im kwalia. Podaje przykład propriocepcji (percepcji położenia własnego ciała), abstrakcyjnych wspomnień (choćby że Cezar przekroczył Rubikon) lub jawień intelektualnych, takich jak to, że $12 \times 12 = 144$. Tooley argumentuje, że w przypadku percepcji niemożliwe jest posiadanie „jawień” bez kwaliów, a w przykładach, jakie przytacza Huemer, zawsze obecny jest jakiś rodzaj jakościowej reprezentacji – jeśli chodzi o propriocepcję, jest on możliwy do uzyskania dzięki odczuwaniu napięcia mięśni ciała. W innych zaś, bardziej abstrakcyjnych przypadkach mamy do czynienia nie tyle z jawieniami pozbawionymi kwaliów, ile z aktami rozumienia (ang. *apprehension*)⁴⁵.

Wydaje się, że charakteryzowanie jawień w terminach „postaw propozycyjalnych”, „asertywności” itd. jest rzeczywiście kontrowersyjne. Jeśli moje jawienie jest wynikiem działania procesów poznawczych, które czasami działają wbrew moim przekonaniom (są autonomiczne, przynajmniej niektóre i przynajmniej czasami, względem moich postaw epistemicznych), to nie mogę się z nimi utożsamiać ani czuć się ich autorem, tak jak nie mogę czuć się autorem mojego własnego metabolizmu. Jednak zarzut metaforyczności i niemożliwości literalnego traktowania niektórych charakterystyk jawień nie jest jeszcze konkluzywny, nie prowadzi do odrzucenia idei jawień, choć motywuje do większego wysiłku przy dokonywaniu eksplikacji pojęcia jawienia, szczególnie owego „narzucania się” quasi-przekonania, które w jakimś metaforycznym sensie wymusza na nas uznanie, że jest tak, jak nam się jawi.

Williamson miałyby rację wyłącznie, jeśli jawienia potraktować literalnie jako postawy propozycyjalne. Wówczas jedynym sensownym rozwiązaniem byłoby założenie, że możemy mieć do czynienia tylko z przekonaniem lub inklinacją do przekonania. Jeżeli jednak uznamy, że jawienia mają charakter quasi-postaw propozycyjalnych (uznając jednocześnie niedoskonałość tego wyrażenia) i skupimy się na analizie naszego doświadczenia, nie będziemy mogli twierdzić, iż nie jesteśmy w stanie zidentyfiko-

⁴⁵ Zob. tamże, punkty 3 i 4.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

wać jawień w swoim wewnętrznym doświadczeniu. Przykłady podane powyżej (takie jak ten z jawieniem się twarzy czy kijem zanurzonym w wodzie) sugerują, że jednak istnieje taki stan mentalny, w którym prezentuje nam się pewien stan rzeczy jako taki a taki, obejmujący poczucie, że istnieje on naprawdę. W świetle argumentów Huemera – pokazujących, że można żywić jakieś przekonanie wbrew jawieniom oraz nie podzielać danego przekonania pomimo silnej „rekomendacji” ze strony jawień – należy stwierdzić, iż jawienia nie mogą być uznane za nasze przekonania ani inklinacje do przekonań.

Kontrowersyjne wydaje się także przekonanie Tooleya, że aby uznać istnienie jawień (rozumianych według charakterystyki Huemera), konieczna jest możliwość istnienia jawień pozbawionych kwaliów. Na potrzeby dyskusji możemy przyjąć, że Huemerowi i Tuckerowi nie udało się wykazać istnienia percepcyjnych jawień pozbawionych kwaliów. Z tego jednak nie wynika, że jawienia to tylko kwalia. Po pierwsze, można je odróżnić pojęciowo. Kwalia nie zawierają elementu propozycjonalnego, nie są też intencjonalne, w przeciwieństwie do jawień. Są czystymi jakościami, które w naszym wewnętrznym doświadczeniu mogą być postrzegane bez odniesienia do jakichkolwiek innych niż one same przedmiotów (jak na przykład może zdarzyć się w trakcie bezmyślnego patrzenia w niebo), bez „narzucania” poczucia realnego istnienia jakichkolwiek stanów rzeczy. Po drugie, można wątpić, czy zawsze przykłady abstrakcyjnych jawień (że $12 \times 12 = 144$ bądź że Cezar przekroczył Rubikon) dadzą się zakwalifikować jako przekonania (bądź inklinacje do przekonań). Możemy zatem założyć, że jawienia fenomenalne istnieją, w tym intuicje moralne rozumiane jako pierwotne jawienia moralne.

Druga linia zarzutów wysuwanych przeciwko stanowisku Huemera opiera się na formułowaniu kontrprzykładów wskazujących, że mogą istnieć jawienia będące pod silnym wpływem pozapoznawczych czynników, takich jak myślenie życzeniowe, strach czy dysfunkcje władz poznawczych, które wbrew temu, co głosi zasada FK, żadną miarą nie mogą mieć mocy uzasadniającej. Poniżej zaprezentuję trzy często cytowane kontrprzykłady. Pierwszy autorstwa Petera Markiego:

♦ DYSKUSJA WOKÓŁ KONCEPCJI JAWIEŃ I ZASADY FK ♦

Założmy, że szukamy złota. Nauczyłeś się identyfikować złote grudki za pomocą spojrzenia, ale ja nie posiadam takiej umiejętności. W miarę jak woda spłukuje moją miskę, obaj patrzymy na kamyczek, który w rzeczywistości jest grudką złota. Moje pragnienie, aby odkryć złoto, sprawia, że wydaje mi się, że to, na co patrzę, to złoto; ty widzisz złoto dzięki umiejętnościom, które posiadasz. Według fenomenalnego konserwatyizmu przekonanie, że w mojej misce znajduje się złota grudka, posiada uzasadnienie *prima facie* dla nas obu. Niemniej moje myślenie życzeniowe nie powinno nadawać mojemu przekonaniu percepcyjnego takiego samego epistemicznego statusu uzasadnionego przekonania, tak jak to jest w przypadku twoich umiejętności⁴⁶.

Drugi przykład, autorstwa Susanny Siegel, dotyczy wpływu tego, że spodziewamy się nastąpienia jakiegoś stanu rzeczy:

Jeszcze przed ujrzeniem Jacka Jill obawia się, że Jack się na nią gniewa. Gdy już go widzi, jej lęk sprawia, że ma wzrokowe doświadczenie, w którym wygląda on na zagniewanego⁴⁷.

Znowu przykład zaproponowany przez Markiego, tym razem obrazujący wpływ dysfunkcji władz poznawczych na powstawanie jawień. Markie wychodzi od zarysowania dwóch jawień w trakcie patrzenia na drzewo. Patrzącemu (na podstawie percepcji wzrokowej) wydaje się, że jest to orzech oraz (w wyniku dysfunkcji systemu poznawczego) że drzewo to było zasadzone 14 kwietnia 1914 roku:

Moja percepcja nie jest w stanie bezpośrednio uzasadnić mojego przekonania co do daty zasadzenia drzewa. Niemniej, według konserwatyizmu fenomenologicznego, zarówno moje przekonanie, że to orzech, jak i przekonanie, że został on zasadzony 14 kwietnia 1914, są *prima facie* [...] uzasadnione dla mnie⁴⁸.

⁴⁶ P. Markie, *The Mystery of Direct Perceptual Justification*, „Philosophical Studies” 2005, vol. 126, s. 356–357.

⁴⁷ S. Siegel, *Cognitive Penetrability and Perceptual Justification*, „Nous” 2012, vol. 46, s. 201–222.

⁴⁸ Tamże, s. 357.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

Zdaniem proponentów tych kontrprzykładów przedstawione w nich przekonania, chociaż oparte na podstawie jawień, nie mogą być uznane za uzasadnione. Wynika zatem z tego, że kontrprzykłady te przeczą słuszności zasady FK.

Naturalną reakcją na powyższą krytykę jest stwierdzenie, że kontrprzykłady te nie przeczą słuszności zasady FK, a jedynie wskazują na możliwe racje obalające uzasadnienie *prima facie* generowane przez jawienia. Założenie leżące u podstaw zasady FK jest takie, że o ile nie zachodzą okoliczności podważające wiarygodność danych jawień, jawienia te mają moc uzasadniania, przynajmniej w jakimś minimalnym stopniu, są *prima facie* wiarygodne. Każdy z trzech przytoczonych powyżej przykładów wskazuje na okoliczności, w których mamy do czynienia z czynnikiem uniemożliwiającym bądź unicestwiającym uzasadnienie w tych właśnie okolicznościach.

Wyjaśnienie to można podeprzeć przykładem sytuacji, w której mamy do czynienia z zachodzeniem racji obalającej wiarygodność naszej percepcji zmysłowej, do której możliwości uzasadniania *prima facie* nie mamy jednak wątpliwości. Bohater filmu *Piękny umysł* (reż. Ron Howard) od czasu do czasu ma omamy wzrokowe (także słuchowe i dotykowe) – widzi osoby, które *de facto* nie istnieją. Zasadniczo jednak jego zmysły go nie mylą. Idąc do pracy, nie boi się skrócić na chodniku, jeśli widzi (tj. jawi mu się), że droga skręca. Słyszac nadjeżdżające auto, zatrzymuje się, zakładając, że to auto rzeczywiście nadjeżdża. Niemniej wie, że czasami zmysły go zawodzą i poznając nową osobę (co do istnienia której nie może mieć pewności na podstawie pamięci), upewnia się, czy jest realna, prosząc innych o potwierdzenie jej istnienia. Zanim jednak dowiedział się o dysfunkcji swoich władz poznawczych, przyjmował, że to, co prezentują mu zmysły, jest realne. Czy w jego przypadku odmówimy słuszności twierdzenia, że percepcyjne jawienia bohatera mają moc uzasadniania *prima facie* jego przekonań na temat otaczającego go świata fizycznego i fizycznych zdarzeń? Czy, zanim nie dowiedział się o swojej chorobie, nie było rozsądne z jego strony podążać za tym, o czym pouczały go zmysły?

♦ DYSKUSJA WOKÓŁ KONCEPCJI JAWIEŃ I ZASADY FK ♦

Zdaniem Markiego odwoływanie się do *provisio* zasady FK, mianowicie do tego, że jawienia uzasadniają jedynie *prima facie*, o ile nie istnieją racje obalające, nie rozwiązuje problemu. Przekonanie takie jak to o dacie zasadzenia drzewa nie liczy się jako uzasadnione nawet w sensie *prima facie*. Także Matthew McGrath, zasadniczo zwolennik pewnej wersji zasady FK, twierdzi, że kontrprzykładów Markiego nie da się odrzucić przez odwołanie do *provisio* zasady FK⁴⁹. Potencjalna racja obalająca nie musi być jego zdaniem dostępna podmiotowi formułującemu przekonanie.

Niemniej wcale nie jest pewne, że McGrath ma rację. Jeśli ktoś dysponuje dostępem do racji obalającej, a mimo to formułuje przekonanie na podstawie wadliwego jawienia, wówczas formułuje je w sposób nieuzasadniony. Nie sposób się z tym nie zgodzić. Jednakże w sytuacji, gdy fakty dotyczące wadliwości danego jawienia nie są w ogóle dostępne osobie formułującej na podstawie tego jawienia przekonanie, nadal możemy twierdzić, że utrzymywanie przez nią danego przekonania jest *prima facie* uzasadnione, tj. z jej perspektywy rozsądne jest dzielić to przekonanie. W celu wyjaśnienia takiej odpowiedzi proponuję analizę sytuacji, którą tutaj nazwę roboczo kontr-kontrprzykładem.

Niech punktem wyjścia dla kontr-kontrprzykładu będzie przedstawiona wcześniej sytuacja niedoświadczonego poszukiwacza złota. Załóżmy, że innego dnia zostaje on sam. Znowu natrafia na grudkę, która wydaje mu się złota. Nie ma przy nim doświadczonego kolegi, który mógłby potwierdzić jego przypuszczenia. Nasz poszukiwacz musi teraz zdecydować, co ze swoim znaleziskiem zrobić. Ma dwie opcje – wyrzucić grudkę, ponieważ nie ma wystarczających danych, aby uważać ją za grudkę złota, albo ją zatrzymać. Załóżmy też, że jest on świadomy swojego pragnienia znalezienia złota oraz tego, iż może być ofiarą myślenia życzeniowego. Mimo to wydaje się czymś oczywistym, że wyrzucenie grudki byłoby działaniem nieracjonalnym. Poszukiwacz powinien ją zachować. Warto zapytać teraz dlaczego. Najrozsądniejszym wyjaśnieniem jest stwierdzenie, że jawienie się grudki jako grudki złota, przynajmniej dopóki nie będą poszukiwaczowi dostępne

⁴⁹ Zob. M. McGrath, *Phenomenal Conservatism...*, dz. cyt., s. 233.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

wystarczająco silne jawienia przeciwne, stanowi wystarczająco silną rację, aby dopuścić możliwość prawdziwości tezy, że to jednak lub prawdopodobnie jest grudka złota. Zauważmy, że nawet obecność racji obalającej (choć być może lepiej byłoby w takiej sytuacji mówić o racji osłabiającej), świadomość wpływu myślenia życzeniowego nie eliminuje całkowicie racji za myśleniem, iż być może to jednak jest grudka złota.

Oczywiście pewnym problemem jest tutaj fakt, że jawienie nie uzasadnia przekonania, iż to jest grudka złota, a jedynie przekonanie, że być może tak jest. Można jednak ominąć ten problem przez zwrócenie uwagi, że zasada FK nie głosi, iż jawienia *de facto* uzasadniają przekonania, ale że dają uzasadnienie *prima facie*. Zwrot *prima facie* oznacza, że jawienia dają pewne racje, czasem nawet bardzo słabe, aby uważać, iż coś jest prawdą; te racje są obecne nawet wówczas, gdy są za słabe, aby *de facto* uzasadniać nasze przekonania, ich obecność jednak zdradza fakt, że nadal oddziałują na nasze decyzje, na przykład czy mamy wyrzucić daną grudkę, bo nie jest złotem, czy zachować ją do czasu, aż będzie możliwe sprawdzenie, jak jest w rzeczywistości. Zauważmy, że nawet gdybyśmy byli świadomi wpływu naszego pragnienia na własne postrzeganie grudki jako grudki złota, to wyrzucenie takiej grudki należałoby uznać za nieracjonalne. To silnie sugeruje, że nawet w takich przypadkach na pytanie, czy jawienia mają moc generowania uzasadnienia *prima facie* naszych przekonań, należy dać odpowiedź pozytywną.

Na koniec dyskusji dotyczącej kontrprzykładów jeszcze tylko jedna uwaga: autorzy je formułujący zdają się mieć na myśli nie tyle uzasadnienie podzielania przekonań, kwestię tego, czy rzeczą rozsądną jest formować przekonania w oparciu o nasze jawienia, ile uzasadnienie samych sądów w oderwaniu od konkretnego podmiotu dzielącego przekonania co do ich prawdziwości. Przyjmowanie takiego założenia oznaczałoby, że kontrprzykłady są źle skierowane, nie obalają bowiem tezy, jaką głoszą zwolennicy FK, ale całkiem inne twierdzenie. Przy takim założeniu krytyka nie tyle dotyczy uzasadnienia żywienia przekonań, ile obiektywnego ugruntowania sądów.

◆ DYSKUSJA WOKÓŁ KONCEPCJI JAWIEŃ I ZASADY FK ◆

Kolejne zarzuty dotyczą argumentu z samoobalania. Dwa z nich zasługują tutaj na szczególną uwagę: zarzut z możliwości alternatywnych względem jawień źródeł uzasadniania oraz zarzut oparty na założeniu tzw. ograniczonej zasady FK.

Zgodnie z pierwszym zarzutem odrzucenie zasady FK wcale nie musi być samoobalające, ponieważ mogą istnieć jeszcze inne źródła uzasadniania niż jawienia, na przykład świadectwo (ang. *evidence*) czy bezpośrednie zaznajomienie (*acquaintance*) z przedmiotem przekonania⁵⁰. Earl Conee, proponent świadectwa jako uzasadniającej alternatywy, twierdzi, że jawienia same przez się nie mają mocy uzasadniającej. Podaje przykład Kowalskiego, który widzi, że argument wspierający konkluzję, że *p*, jest materialnie i formalnie poprawny, a jednak, wbrew tej argumentacji i tego, co widzi, wydaje mu się, że konkluzja *p* jest fałszem⁵¹. Tego rodzaju jawienie nie może stanowić racji uzasadniającej dla przekonania, że *p* jest fałszywe. Zdaniem Conee'ego o uzasadnieniu przekonania można mówić dopiero wówczas, gdy – obok tego, że tak nam się wydaje – nasze przekonania znajdują wsparcie właśnie w innym niż sam fakt jawienia świadectwie. Jak pisze, „prawdziwość należy uważać za jawiącą się bądź prezentującą w pewien sposób”⁵², przez co trzeba chyba rozumieć, że obok „poczucia”, iż jakiś sąd (ang. *proposition*) jest prawdziwy, konieczny jest jeszcze określony sposób prezentacji prawdziwości tego sądu, zawieranie się podstawy dla sformułowania przekonania w treści prezentacji bądź jawienia.

W oparciu o te rozważania Conee formułuje konkurencyjny dla zasady FK wystarczający warunek uzasadnienia przekonania (ang. *doxastic justification*):

Jeśli przekonanie *S*, że *X*, jest oparte o propozycjonalnie uzasadniające świadectwo, *S* posiada wsparcie dla *X*, to, przy braku racji

⁵⁰ Pierwsze stanowisko można określić mianem ewidencjalizmu; do takiej możliwości uzasadniania odwołuje się w krytyce zasady FK na przykład E. Conee, *Seeming Evidence* [w:] *Seemings and Justification...*, dz. cyt., s. 52–68. Do drugiej opcji odwołuje się między innymi M. Tooley, *Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism*, dz. cyt.

⁵¹ E. Conee, *Seeming Evidence*, dz. cyt., s. 55.

⁵² Tamże.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

obalających (*defeaters*), dzięki temu S posiada, przynajmniej do pewnego stopnia, uzasadnienie dla przekonania, że X ⁵³.

Huemer zasadniczo zgadza się z takim sformułowaniem, zaznacza jednak, zdaniem piszącego te słowa słusznie, że takie świadectwo zawsze obejmuje jawienia⁵⁴. Czy można bowiem sobie wyobrazić świadectwo jako coś diametralnie innego niż element jawienia? Wróćmy na chwilę do przykładu Kowalskiego. Jego stwierdzenie materialnej i formalnej poprawności argumentu jest możliwe tylko w oparciu o jawienia, przy założeniu, że Kowalski nie jest logicznym analfabetą. Możemy też przyjąć, że w oparciu o analizę rzeczony argumentacji Kowalski widzi (jawią mu się) silne racje za przyjęciem prawdziwości wniosku. Jeśli jednocześnie jawi mu się, że ten wniosek jest fałszywy, to występuje konflikt jawień. Z faktu, że jawi mu się, iż wniosek jest fałszywy, w świetle zasady FK nie wynika, że jego przekonanie o fałszywości tego wniosku jest uzasadnione, ponieważ Kowalski ma konfliktujące z tym przekonaniem jawienia, które pełnią (a przynajmniej mogą pełnić) funkcję racji obalających.

Być może argumentacja Conee'ego, nawet jeśli nie jest wystarczająco mocna, aby postulować alternatywne względem jawień źródła uzasadniania przekonań, pozwala przynajmniej na sformułowanie twierdzenia, że nie wszystkie jawienia uzasadniają, ale tylko pewna ich kategoria. Do tego twierdzenia powrócimy za chwilę, przy okazji analizy zarzutu z możliwości ograniczonej zasady FK. Teraz przejdźmy do analizy innego przykładu alternatywnych względem jawień źródeł uzasadnienia przekonań, mianowicie relacji tzw. bezpośredniego zaznajomienia (ang. *acquaintance*) z przedmiotem przekonania.

Przez bezpośrednią znajomość (zaznajomienie) należy rozumieć bezpośrednią (niczym niezapośredniczoną) świadomość przedmiotu⁵⁵. Jak zauważa Richard Fumerton, jest to pojęcie niedefi-

⁵³ Tamże, s. 66.

⁵⁴ Por. M. Huemer, *Phenomenal Conservatism Über Alles*, dz. cyt.

⁵⁵ Pojęcie zaznajomienia zostało wprowadzone w epistemologii przez Bertranda Russella (zob. B. Russell, *The Problems of Philosophy* [1912], ed. J. Perry, Oxford 1997, rozdz. 5), rozwinięte współcześnie przez Fumertona. Poniższa charakterystyka zaznajomienia podana jest za Russellem oraz jedną z niedawnych

niowalne i można je scharakteryzować jedynie przez ilustrację⁵⁶. Bertrand Russell wskazuje na następujące przypadki (stanowiące jednocześnie przykłady różnych rodzajów bezpośredniej znajomości): bezpośrednia świadomość danych zmysłowych, danych pamięci, danych introspekcyjnych, uniwersaliów. Dla zwolenników zaznajomienia to właśnie tego rodzaju akty bezpośredniej świadomości jako niepowątpiewalne stanowią źródło wszelkiej wiedzy, w tym podstawę uzasadnienia dla naszych przekonań. Opierając się na tej kategorii epistemicznej, Tooley proponuje koncepcję uzasadniania, która obywa się bez odwołania do pojęcia jawienia⁵⁷. Jego zdaniem wystarczy zastąpić sformułowanie „podmiotowi *S* jawi się epistemicznie, że *p*” zwrotem „*S* znajduje się w stanie *T*, takim, że (1) *S* jest świadomy stanu *T*, oraz (2) *S* jest przekonany, że stan *T* jest istotny jako świadectwo dla sądu propozycjonalnego *p*”. Wówczas, aby uznać, że *S* w sposób uzasadniony jest przekonany, że *p*, wystarczy, że *S* będzie albo bezpośrednio świadomy „uprawdziwiacza” dla *p*, albo stanów rzeczy uprawdziających przesłanki, z jakich wynikać będzie *p*.

Koncepcja bezpośredniego zaznajomienia sama w sobie jest ciekawa jako kolejna próba wyjaśnienia nieinferencyjnej wiedzy moralnej. Być może istnieje jakiś rodzaj bezpośredniego zaznajomienia z zasadami moralnymi lub partykularnymi faktami moralnymi, wydaje się jednak, że taka koncepcja nie wyjaśniałaby wiele poza stwierdzeniem, iż jesteśmy bezpośrednio świadomi pewnych zasad moralnych (przy założeniu, że udałoby się nam tego dowieść) bądź bezpośrednio świadomi, iż dane działanie w konkretnych okolicznościach ma takie a takie własności moralne. Oczekiwaliśmy jednak od takiej koncepcji pokazania, w jaki sposób jesteśmy bezpośrednio świadomi pewnych faktów bądź zasad moralnych. Czy świadomość ta opierałaby się na aktach zrozumienia (jak głosi intuicjonizm racjonalny), czy miałaby charakter jakichś jawień intelektualnych (jak głosi zasada FK), czy też może quasi

publikacji Fumertona (R. Fumerton, *Knowledge, Thought, and the Case for Dualism*, New York 2013, s. 99–119).

⁵⁶ Zob. R. Fumerton, *Knowledge, Thought...*, dz. cyt., s. 100.

⁵⁷ M. Tooley, *Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism*, dz. cyt.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

-zmysłowej przytomności (jak w przypadku percepcji, w tym introspekcji)? Każde z tych wyjaśnień idzie w kierunku jednego z czterech omawianych w tej pracy ujęć intuicyjnego poznania moralnego, czyli nie stanowi względem nich szczególnego *novum*.

Ponadto, jak argumentuje Huemer (zdaniem piszącego te słowa przekonująco), nie można odrzucić zasady FK, jednocześnie przyjmując jako alternatywną dla niej koncepcję uzasadniania przez bezpośrednią znajomość. Po pierwsze, do pomyślenia jest złudzenie bezpośredniej znajomości, na przykład możemy „widzieć wyraźnie”, że jakaś prawda jest konieczna, ale mylić się co do tego⁵⁸. Z punktu widzenia podmiotu poznającego autentyczna bezpośrednia znajomość i jej iluzja są fenomenalnie nierozróżnialne. W jednym i drugim przypadku jednak jesteśmy skłonni uznać, że nasze przekonania są uzasadnione. Zatem to, co faktycznie uzasadnia nasze przekonanie, to nie fakt, iż jest ono rezultatem relacji bezpośredniej znajomości z przedmiotem przekonania, ale to, że tak a nie inaczej jawi nam się ów przedmiot⁵⁹.

Zgodnie z innym zarzutem Huemera wobec koncepcji zaznajomienia możemy wyobrazić sobie dwa przypadki: jeden taki, że danemu podmiotowi S jawi się, że *p*, ale nie jest w relacji bez-

⁵⁸ W tym przypadku można mieć wątpliwości, czy ten przykład (wyraźnego widzenia jakiejś prawdy *a priori*) jest przykładem bezpośredniego zaznajomienia z tą prawdą. W świetle ujęcia wiedzy przez bezpośrednią znajomość z przedmiotem takiej wiedzy może być to, że coś widzimy intelektualnie, ale być może wątpliwe już jest to, co widzimy, jaka jest treść tego, co widzimy, oraz jakie są relacje pomiędzy poszczególnymi elementami tego, co znajduje się w polu naszej bezpośredniej świadomości. Być może tak właśnie jest, nie będąc tego tutaj rozstrzygał, niemniej nawet gdyby tak było, to w konsekwencji musielibyśmy uznać, że wiedza przez bezpośrednią znajomość ogranicza się jedynie do własnych stanów mentalnych, a jej przedmiotem nie mogą już być na przykład relacje logiczne, matematyczne itd., które te stany mentalne mogłyby reprezentować. Konsekwencje tego też byłyby absurdalne, moglibyśmy choćby powiedzieć: jestem bezpośrednio świadomy, że widzę trójkąt (przekonanie, że widzę trójkąt, jest uzasadnione jako oparte na bezpośredniej znajomości z moim stanem mentalnym), ale nie mogę powiedzieć, że mam bezpośrednią świadomość tego, że trójkąt składa się z trzech boków (ta matematyczna prawda nie jest stanem mentalnym, więc nie mogę jej być bezpośrednio świadomy). Rozsądniej jest zatem założyć, że (przynajmniej przy wykluczeniu iluzji) świadomość prawd koniecznych może mieć charakter wiedzy przez bezpośrednią znajomość.

⁵⁹ Zob. M. Huemer, *Phenomenal Conservatism Über Alles*, dz. cyt.

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

pośredniej znajomości ze stanem rzeczy p , niemniej formułuje na podstawie tego jawienia przekonanie, że p ; drugi, że ktoś (S) znajduje się w relacji bezpośredniej znajomości z faktem, że p , ale nie jawi mu się, że p , i nie przyjmuje przekonania, że p ⁶⁰. Sens zarzutu sprowadza się do tego, że w formułowaniu przekonań ostatecznie kierujemy się tym, jak rzeczy nam się jawią, i to do tych jawień odwołujemy się, chcąc uzasadnić nasze przekonania.

Powyższe odpowiedzi przekonują, że akt uzasadniania nie może pomijać jawień, że to one stanowią podstawę naszego uzasadniania, niemniej nie wynika z tego, iż każde jawienie jako takie spełnia tę funkcję. Być może tylko niektóre rodzaje jawień, ze względu na swoje specyficzne własności, zasługują na miano uzasadniających przekonania; być może także moralne intuicje do tej kategorii nie należą. Możliwość taką rozważymy przy okazji prezentacji kolejnego zarzutu przeciwko argumentowi z samoobalania.

3.7. Ograniczona zasada fenomenalnego konserwatyzmu

Zgodnie z zarzutem z możliwości ograniczonej zasady FK odrzucenie zasady FK nie musi prowadzić do samoobalania, ponieważ nie oznacza odrzucenia wszelkich jawień jako możliwych źródeł uzasadniania przekonań, a tylko ich części. Można przecież uznać, że tylko pewien podzbiór jawień, na mocy ich szczególnych własności, stanowi właściwe źródło uzasadniania przekonań, podczas gdy pozostałe ich rodzaje takiej własności nie posiadają⁶¹. Jeśli okazałoby się, że moralne jawienia nie należą do zbioru jawień mających moc uzasadniania, wówczas intuicje moralne, przez

⁶⁰ Por. tenże, *Compassionate Phenomenal Conservatism*, dz. cyt.

⁶¹ Na takim stanowisku stoją na przykład Michael Raymond DePaul (zob. tenże, *Phenomenal Conservatism and Self-Defeat*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2009, vol. 78, s. 205–212) czy Robert Cowan (zob. tenże, *Intuitions, Perception and Emotion*, dz. cyt., s. 85 i nn.).

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

sam fakt, iż mają charakter jawień (bądź u ich podstaw leżą takie jawienia)⁶², nie mogą zostać uznane za *prima facie* uzasadniające nasze przekonania moralne. Po stronie zwolenników moralnych intuicji (ujętych w kategoriach jawień) leżałby wówczas obowiązek pokazania, że moralne intuicje posiadają własności, które nadają tym jawieniom moc uzasadniającą.

Sam Huemer rozważa możliwość takiej ograniczonej wersji zasady FK. Jego zdaniem brzmiałaby następująco:

S posiada obalalne uzasadnienie dla swojego przekonania, że *p*, wtedy i tylko wtedy, gdy (1) S wydaje się, że *p*; oraz (2) $R(S, p)$ ⁶³.

Przez „ $R(S, p)$ ” należy rozumieć odpowiednią relację, w której S znajduje się względem sądu *p*, co do którego prawdziwości S jest przekonany. Przykładem propozycji takiej relacji może być fakt, że przekonanie, iż *p*, jest wynikiem uważnej refleksji, bądź pomiędzy tym przekonaniem a stanem rzeczy, którego dotyczy *p*, istniał odpowiedni związek przyczynowy, gwarantujący prawdziwość jawienia się, że *p*. Co istotne, sam fakt, że jawi nam się, iż *p*, nie jest jeszcze czynnikiem uzasadniającym (nawet *prima facie*) naszego przekonania o *p*. Dopiero wówczas, gdy spełnione są zarówno przesłanka pierwsza, jak i druga, uzasadnienie takie staje się możliwe.

W odpowiedzi na zarzut z ograniczonej zasady FK Huemer zauważa, że ograniczona zasada FK unikałaby samoobalenia jedynie przy spełnieniu dwóch warunków: po pierwsze, epistemiczna rozbieżność pomiędzy jawieniami mającymi moc uzasadniania a tymi, które takiej mocy nie mają, powinna odnosić się do różnicy w sposobie, na jaki dane jawienia przyczyniają się do formowania przez nas przekonań; po drugie, wskazanie takiej różnicy nie może odbywać się *ad hoc*, ale musi się opierać na jakimś niearbi-

⁶² W rozdziale tym intuicje moralne zostały określone (za Huemerem) jako początkowe jawienia intelektualne, których przedmiotem są własności (lub sądy) moralne. Nie można jednak wykluczyć, że intuicje to nie same jawienia, ale akty poznania lub mechanizmy poznawcze wytwarzające jako swój wynik jawienia moralne. Można także intuicje moralne ujmować jako same przekonania formowane na podstawie tych jawień.

⁶³ M. Huemer, *Compassionate Phenomenal Conservatism*, dz. cyt., punkt 3.2.

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

tralnym kryterium. Spełnienie obu tych warunków jednocześnie jest zdaniem Huemera niezwykle trudne. Na poparcie tej tezy poddaje on analizie wybrane przykłady ograniczonej zasady FK: warunki uzasadniania *prima facie* według BonJoura⁶⁴, które nie spełniają wymogu pierwszego, oraz arbitralną (czyli niespełniającą drugiego warunku) formułę fenomenalnego sceptycyzmu⁶⁵.

Nie wnikając w szczegółową analizę zaproponowanych przez Huemera przykładów (założmy, że powyższe sformułowania ograniczonej zasady FK nie spełniają wymogów Huemera oraz że te wymogi są konieczne do spełnienia), można zapytać, czy spełnienie tych wymogów, nawet jeśli trudne, jest w ogóle możliwe. Zdaniem niektórych badaczy, choćby Roberta Cowana, wskazanie na istotne i niearbitralne różnice epistemicznie pomiędzy różnymi rodzajami jawień nie jest szczególnie trudne⁶⁶. Autor ten proponuje wersję ograniczonego konserwatyizmu fenomenalnego w oparciu o fenomenologiczną analizę porównawczą jawień autorstwa Matta Bedkego. Zdaniem Cowana w świetle tej analizy można powiedzieć, że jawienia moralne nie są w stanie uzasadniać naszych przekonań moralnych⁶⁷. Zanim zgodzimy się lub nie z tym twierdzeniem, proponuję dokonać analizy argumentacji Bedkego.

-
- ⁶⁴ Bonjour proponuje dwa warunki uzasadniania *prima facie* naszych przekonań: a) niezawodną samoświadomość wbudowaną w nasze stany mentalne oraz b) jawną (ang. *apparent*) intuicyjnie uchwytywaną konieczność. Zdaniem Huemera propozycja BonJoura nie spełnia pierwszego z wymogów stawianych ograniczonej zasadzie FK, nie uwzględnia tego, co rzeczywiście sprawia, że formułujemy dane przekonanie. Zarzut ten Huemer uzasadnia, odwołując się do fenomenologii procesu tworzenia przekonań. Jego zdaniem, przyjmując na przykład przekonanie dotyczące własnego bólu, czynimy tak raczej dlatego, że jawi nam się, że nas boli, niż dlatego, że posiadamy wbudowaną niezawodną świadomość samych siebie. Podobnie z warunkiem jawnej konieczności, jak pisze Huemer: „kiedy przyjmujemy przekonanie, że $1 + 2 = 3$, przyjmujemy je, ponieważ wydaje nam się, że $1 + 2 = 3$, a nie dlatego, że jest to jawnie konieczne, że $1 + 2 = 3$ ” (tenże, *Compassionate Phenomenal Conservatism*, dz. cyt., punkt 3.2).
- ⁶⁵ Zgodnie z tą formułą „żadne jawienie nie dostarcza uzasadnienia dla przekonania dotyczącego jego treści [treści tego jawienia], prócz tylko jawienia, że ten właśnie sąd jest prawdziwy”.
- ⁶⁶ Zob. R. Cowan, *Intuitions, Perception and Emotion*, dz. cyt., s. 87.
- ⁶⁷ Analizę tę Bedke zaproponował w *Ethical Intuitions: What They Are, What They Are Not, and How They Justify*, „American Philosophical Quarterly” 2008, vol. 45, s. 253–269.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

Bedke wyróżnia dwie kategorie jawień: jawienia oparte na zmysłowym doświadczeniu (na przykład jawienie, że przede mną stoi komputer z włączonym edytorem tekstu) oraz jawienia intelektualne (choćby że $1 + 1 = 2$, że zasada wyłączonego środka jest poprawna lub że kawaler to mężczyzna nieżonaty). Oba te rodzaje jawień częściowo różnią się co do sposobu generowania uzasadnienia *prima facie* dla naszych przekonań. Łączy je to, że w obu przypadkach jawieniom towarzyszy pewne poczucie, iż jest prawdą to, co się jawi. Poczucie to jednak stanowi bardzo słaby sposób generowania uzasadnienia i – jak zauważa Bedke – gdyby było jedyną podstawą uzasadniania, mogłoby prowadzić do sceptycyzmu. W przypadkach zarówno jawień percepcyjnych, jak i części jawień intelektualnych można jednak mówić o innych jeszcze źródłach uzasadniania.

Jawienia percepcyjne zdaniem Bedkego stanowią źródło uzasadnienia naszych przekonań (percepcyjnych) na mocy treści tego, co się jawi. Chcąc się przekonać, czy to, na co patrzę, znajdując się na szlaku w górach, jest realnym niedźwiedziem, analizuję wnikliwie dane mi w samym doświadczeniu zmysłowym jakości oraz ich treść i jeśli dochodzę do przekonania, że to jest niedźwiedź, to właśnie na podstawie tych treści. Nie jest to jedynie poczucie, że przede mną znajduje się niedźwiedź, ale identyfikowalna w doświadczeniu treść, która świadczy o obecności niedźwiedzia.

O dodatkowym sposobie uzasadniania można mówić także w przypadku części jawień intelektualnych. Jawienia te Bedke dzieli na dwie kategorie: takie, jakie są rezultatem naszej kompetencji pojęciowej lub proceduralnej, oraz takie, jakie nie są rezultatem takich kompetencji. Chcąc wyjaśnić, jak nasza pojęciowa biegłość umożliwia nam posiadanie jawień intelektualnych uzasadniających formułowanie przekonań na nich opartych, Bedke odwołuje się za George'em Bealerem do analizy procesu, w którym dochodzimy do poznawczego ujęcia prawd (sądów) będących przedmiotem jawień intelektualnych. Rozważając jakieś twierdzenie, na przykład dotyczące określonego prawa logiki, z początku możemy nie dostrzegać jego prawdziwości. Może ono nam się nie wydawać ani prawdziwe, ani nieprawdziwe. Jednak po pewnym czasie coś się

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

dzieje – następuje jakiś moment „dojrzenia”, że to prawda⁶⁸. Przez „dojrzenie” Bedke zdaje się mieć na myśli właściwe zrozumienie bądź właściwe zastosowanie (aplikację) odpowiedniej zasady rozumowania lub odpowiedniego pojęcia. Można zakładać, że pojęciowa kompetencja obejmuje zatem zdolność analizy pojęciowej, wyodrębniania poszczególnych elementów pojęć oraz relacji między nimi, a także między różnymi pojęciami, co pozwala na dostrzeganie związków między pojęciami, wewnątrz pojęć oraz relacji między pojęciami a zdaniami, które się do nich odnoszą – przykładowo dostrzeganie, czy oraz w jaki sposób pojęcia pełnią funkcję „uprawdziwiaczy” zdań analitycznych. Kompetencja proceduralna zaś obejmowałaby zdolność identyfikowania zasad rozumowania i odpowiedniej ich aplikacji.

Bedke, chcąc wyjaśnić, co rozumie przez „pojęciową kompetencję”, odwołuje się do przykładu eksperymentu o bliźniaczej ziemi autorstwa Hilary’ego Putnama. Zgodnie z tym eksperymentem na bliźniaczo podobnej do Ziemi planecie znajduje się substancja, która wygląda, pachnie, smakuje i zachowuje się jak woda (jest na poziomie codziennego doświadczenia od wody nieodróżnialna), jednak posiada inny skład chemiczny – nie H₂O, ale XYZ⁶⁹. Jak zauważa Bedke, gdy uświadomimy sobie, że XYZ nie jest tym samym, co H₂O, i orzekamy, że XYZ nie jest wodą, w sposób kompetentny stosujemy pojęcie „wody” do hipotetycznego przykładu⁷⁰. Wynika to z tego, że orzekanie o tym, co jest wodą, a co nie, po części jest zdeterminowane tym, na co pozwala treść pojęcia. Prawidłowe orzekanie jest uwarunkowane znajomością treści pojęcia oraz zdolnością zastosowania tej znajomości w identyfikowaniu desygnatów pojęcia „woda”.

Etyczne intuicje są ujmowane przez intuicjonistów moralnych (zarówno określających intuicje moralne aktami zrozumienia samoczywistych sądów, jak i tych, którzy, jak Huemer, definiują je jako jawienia) jako intuicje intelektualne. Stąd, zdaniem Bedkego,

⁶⁸ Por. G. Bealer, *A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy*, „Philosophical Studies” 1996, vol. 81, s. 123. Podaję za M. Bedke, *Ethical Intuitions...*, dz. cyt.

⁶⁹ Zob. H. Putnam, *The Meaning of “Meaning”* [w:] tegoż, *Philosophical Papers*, t. 2: *Mind Language and Reality*, Cambridge 1975.

⁷⁰ Por. M. Bedke, *Ethical Intuitions...*, dz. cyt.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

można odnieść błędne wrażenie, że ich zdolność do uzasadniania moralnych przekonań ma swoje źródło w naszej pojęciowej kompetencji. Chociaż Bedke uznaje intuicje moralne za jawienia intelektualne, za błąd uważa ilustrowanie mocy uzasadniającej intuicji moralnych przez odwoływanie się do pozamoralnych przykładów intelektualnych intuicji. Zarzut swój uzasadnia tym, że w samym zbiorze intuicji intelektualnych można wyodrębnić dwie kategorie jawień: te mające moc uzasadniania w oparciu o naszą kompetencję pojęciową lub kompetencje proceduralne, takie jak zdolność do rozumowań formalnych, oraz takie, które nie wydają się na tego rodzaju kompetencjach oparte. Do takiego przekonania prowadzi go analiza fenomenologiczna jawień (percepcyjnych i intelektualnych, w tym jawień moralnych).

W wyniku analizy wspomnianych trzech kategorii jawień Bedke dostrzega, że jawienia etyczne dają się podzielić na dwa rodzaje: jawienia niesubstantywne oraz substantywne. Niesubstantywne jawienia etyczne to te, które mają charakter czysto formalny lub pojęciowy. Przykładowo jawienia, że „morderstwo jest niemoralnym pozbawieniem życia”, „miłość jest czymś lepszym od nienawiści” mają charakter pojęciowy, a jawienia takie jak to, że „jeśli osoba S_1 za pracę P w okolicznościach Y otrzymała zapłatę Z , to osoba S_2 za taką samą pracę w takich samych okolicznościach również powinna otrzymać zapłatę Z ”, mają charakter formalny. Tego rodzaju jawienia mają moc uzasadniania właśnie dzięki temu, że oparte są na kompetencjach pojęciowych lub proceduralnych.

Większość jawień moralnych ma jednak, zdaniem Bedkego, charakter substantywny, nie mogą one uzasadniać na mocy pojęciowej lub proceduralnej kompetencji. Czym są jawienia substantywne? Autor podaje przykłady. Są to przede wszystkim jawienia moralne dotyczące partykularnych sytuacji (jak „powinniśmy przyjąć tego uchodźcę pod nasz dach”, „powinieneś za tę pracę zapłacić tyle a tyle, aby zapłata była sprawiedliwa”), ale także Rossowskie zasady *prima facie*, nawet takie reguły moralne, które wielu autorów uznałoby za oparte w sposób oczywisty na rozumieniu pojęć, jak zasada, że „nie należy torturować małych dzieci dla

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

przyjemności”. Tego rodzaju intuicje etyczne o substancywnym charakterze Bedke definiuje następująco:

Posiadanie przez osobę A substancywnej intuicji etycznej, że *p*, jest w pełni konstytuowane przez:

- a) rozważenie tego, czy *p*, a następnie
- b) doświadczenie przez A pozytywnych własności fenomenologicznych towarzyszących rozważaniom nad *p*, takich jak odczuwana prawdziwość (fałszywość), stosowność (niestosowność), zaufanie, zaznajomienie itd.⁷¹

Na rzecz tezy, że jawienia leżące u podstaw formułowania tego rodzaju zasad należy traktować jako substancywne (które nie są oparte na kompetencji pojęciowej lub proceduralnej ani nie są percepcyjne), Bedke podaje dwa argumenty. Po pierwsze, wskazuje na to ich fenomenologiczna analiza. W doświadczeniu fenomenalnym nie jesteśmy w stanie znaleźć owego momentu dojrzenia czy zrozumienia relacji pomiędzy pojęciami moralnymi a ich zastosowaniem do konkretnych sytuacji bądź sądów. Jedyne, co znajdujemy, to doświadczenie opisane w punkcie b) powyżej. Po drugie, w przypadkach tego rodzaju intuicji racją za odrzuceniem tezy, że uzasadniają one na mocy kompetencji pojęciowej lub proceduralnej, jest fakt, iż istnieją liczne uporczywe spory co do prawdziwości przekonań opartych na tych jawieniach. Sporów tych nie da się ostatecznie rozstrzygnąć empirycznie bądź przez analizę pojęciową czy logiczne rozumowanie, co zgodnie z argumentem Bedkego sugeruje, że to nie tego rodzaju kompetencje, ale inne czynniki decydują, dlaczego mamy takie, a nie inne substancywne jawienia moralne. Dla Bedkego nawet twierdzenie, że dzieci nie należy torturować dla przyjemności, może być przedmiotem niedającego się ostatecznie rozstrzygnąć sporu pomiędzy zwolennikami prawdziwości tego twierdzenia a konsekwentnym nihilistą. To, co pozostaje w przypadku substancjalnych przekonań

⁷¹ Tamże. Negatywne odpowiedniki prawdziwości i stosowności nie pojawiają się w definicji. Bedke dodaje je w przypisie 22.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

etycznych jako źródło ich uzasadnienia, to jedynie wspomniane już fenomenalne poczucie prawdziwości. Owszem, zdaniem Bedkego jest to jakaś forma uzasadnienia *prima facie*, jest ona jednak relatywnie słaba i może prowokować postawę sceptyczną.

Wydaje się zatem, że w oparciu o rozróżnienia i analizy Bedkego można zaproponować pewien niearbitralny podział pomiędzy przynajmniej niektórymi jawieniami moralnymi a innymi jawieniami, wskazujący na istotną dla uzasadniania przekonań różnicę pomiędzy nimi⁷². Jeśli Bedke ma rację, ograniczona zasada FK, oparta na odróżnieniu substancywnych jawień etycznych od jawień percepcyjnych i jawień opartych na kompetencji pojęciowej oraz proceduralnej, unika samoobalania i nie ma charakteru arbitralnego.

Pewien kłopot dla krytyka zasady FK może stanowić fakt, że w świetle stanowiska Bedkego można mówić o minimalnej mocy uzasadniania *prima facie* także w przypadku jawień leżących u podstaw formowania substancywnych przekonań etycznych. Nawet jeśli jest to słabe uzasadnienie, to może ono wystarczyć, aby wzmocnić je na przykład przez zastosowanie metody refleksyjnej równowagi.

Krytykom takim jak Cowan nie przeszkadza to jednak twierdzić, że fakt fenomenalnego poczucia prawdziwości nie wystarcza, aby oparte na tym poczuciu substancywne przekonania etyczne uznać za uzasadnione *prima facie*. Skoro nie mamy dobrego wyjaśnienia, dlaczego mielibyśmy jawieniami leżącymi u podstaw takich przekonań się kierować w naszym poznaniu moralnym? Jak twierdzi, przecież nie dysponujemy żadnym przekonującym wyjaśnieniem, w jaki sposób nasze substancywne przekonania moralne byłyby powiązane ze światem ani też że nasze moralne jawienia są wyrazem jakiejś kompetencji poznawczej. Zatem, jak wnioskuje Cowan, zwolennik moralnego intuicjonizmu ujmujący intuicje moralne w terminach jawień będzie musiał argumentować,

⁷² Taką konkluzję wyciąga R. Cowan, *Intuitions, Perception and Emotion*, dz. cyt., s. 91.

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

dlaczego intuicje dotyczące substancywnych twierdzeń etycznych mają moc uzasadniania⁷³.

Czy rzeczywiście argumenty Bedkego są tak mocne, jak uważa Cowan? Można mieć co do tego kilka wątpliwości. Po pierwsze, nie jest oczywiste, że jawienia moralne nie mogą mieć, przynajmniej w szerokim sensie, charakteru percepcyjnego lub opierać się na kompetencji pojęciowej. Także argument z uporczywej niezgody można osłabić, choćby przez porównanie do analogicznych sporów tam, gdzie nie neguje się kompetencji pojęciowych (na przykład w epistemologii) przez odwołanie się do wyższej subtelności zagadnień etycznych, jak i do większego znaczenia cnót epistemicznych w poznaniu moralnym niż w innych dziedzinach poznania. Ponieważ o wyjaśnieniu problemu niezgody już w tym rozdziale była mowa, teraz skupię się na odpowiedzi na zarzut pierwszy: że moralne intuicje (jawienia) nie są oparte ani na percepcji moralnej, ani pojęciowej kompetencji.

Zaczynając od kwestii percepcji – owszem, może się wydawać, że istnieje duża różnica fenomenalna pomiędzy jawieniami będącymi efektem percepcji zmysłowej (szczególnie wzrokowej) a jawieniami moralnymi. Jest to być może jednak wynik tego, że percepcja zmysłowa (przede wszystkim wzrokowa) w naszym poznaniu dominuje, mamy także bardziej rozbudowane słownictwo, pozwalające precyzyjnie określać zdarzenia mentalne powiązane z percepcją zmysłową. Ten fakt być może pozwala Bedkemu twierdzić, że jawienia typu, iż jest prawdą, że ten oto obiekt przede mną jest drzewem, znajdują swoje potwierdzenie w samej treści danych zmysłowych, natomiast jawienie, że ten oto czyn jest moralnie zły, opiera się jedynie na poczuciu jego prawdziwości.

Jeśli jednak porównamy na przykład percepcję słuchową z percepcją wzrokową, zobaczymy, że w tej pierwszej także można mówić o poczuciu, dla którego trudno jest znaleźć w treści danych zmysłowych wyraźne potwierdzenie. Jeśli ktoś nie ma słuchu muzycznego i pragnie porównać dwa dźwięki bliskie w zakresie wysokości ich tonu, może mieć kłopot z wyraźnym dostrzeżeniem, który ton

⁷³ Tamże, s. 98–99.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

jest wyższy, a który niższy, ale może jedynie odczuwać, że jeden z tych tonów jest wyższy. Nie rozwijając tej kwestii szerzej, można powiedzieć, że również w przypadkach percepcji mamy do czynienia z jawieniami, iż coś jest prawdą jedynie w oparciu o poczucie prawdziwości, sama zaś treść danych percepcyjnych jest tak subtelna, iż nie jesteśmy w stanie jej w sposób wyraźny zidentyfikować. Można zatem postawić hipotezę, że być może w przypadku przynajmniej niektórych jawień moralnych można mówić, iż mają one charakter jawień percepcyjnych. Nie chcę jednak tutaj bronić tej hipotezy, będzie ona przedmiotem analiz w następnym rozdziale.

Twierdzenie Bedkego, że jawienia moralne (przynajmniej te prowadzące do sformułowania substancywnych przekonań moralnych) nie zasługują na miano jawień opartych na kompetencjach pojęciowych, również wydaje się wątpliwe, a oba argumenty z fenomenologii jawień moralnych oraz z uporczywej niezgody przytoczone przez Bedkego na rzecz tej tezy są nieprzekonujące. Można bronić stanowiska, że przynajmniej niektóre jawienia moralne, także takie, jakie leżą u podstaw formułowania substancywnych przekonań moralnych, same są oparte na kompetencji pojęciowej. Są rezultatem rozumienia pojęć moralnych i relacji między nimi.

Weźmy na przykład Rossowską zasadę niekrzywdzenia innych. Pojęcie krzywdy nie jest czymś szczególnie trudnym do uchwycenia. Rozumiemy przez nie zadanie cierpienia lub innego rodzaju szkodenie osobom (jak i innym istotom zdolnym do cierpienia). Wiemy z doświadczenia, na czym polega cierpienie oraz że jest ono *prima facie* czymś złym (niepożądanym). Rozumiemy także, co oznacza działanie na szkodę drugiej osoby. Ponadto zdajemy sobie sprawę, jak to jest być przedmiotem takich działań, że jest to przykre, zasmucające itd., czyli że bycie przedmiotem takich działań jest czymś *prima facie* złym (niepożądanym). Jeśli jesteśmy na przykład świadkami „zabawy”, w której żołnierze rzucają do siebie jak piłką niemowlęciem, śmiejąc się i żartując, dziecko zaś płacze z przerażenia, a na koniec tej „zabawy” jeden z żołnierzy nabija rzucone dziecko na bagnet (bo zmęczył go krzyk), i jeśli rozumiemy nieznośność cierpienia oraz to, na czym polega

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

„zabawa”, razi nas takie zachowanie, widzimy wyraźnie jego zło oraz to, że nie należy tak postępować⁷⁴.

Ktoś mógłby zarzucić, że kompetencja pojęciowa, nawet jeśli pozwala uchwycić, na czym polega cierpienie oraz jakiego rodzaju działania je powodują, nie daje podstaw do poznawczego ujęcia, że „nie należy tak postępować”. To zdaje się też sugerować Bedke, analizując sąd „nie należy torturować dla przyjemności”. Na to miałyby ponadto wskazywać analiza fenomenologiczna. W swojej świadomości nie widzimy wyraźnie, tak jak byłoby to w przypadku analizy liczby boków trójkąta, że „nie należy krzywdzić innych dla własnej przyjemności”. Bedke nie rozwija argumentu fenomenologicznego, ale można domniemywać, że za pewną ukształtowaną formę tego argumentu lub przynajmniej jego uzupełnienie można uznać eksperyment myślowy proponowany przez Hare’a.

Autor ten proponuje, abyśmy wyobrazili sobie następujące zdarzenie. Znajdujemy się na stacji benzynowej, właśnie zatankowaliśmy bak do pełna i udajemy się do kasy, by zapłacić za benzynę. Spostrzegamy, że nikt nie zwraca na nas uwagi, mogliśmy odjechać nie zapłaciwszy i nikt by tego nie zauważył⁷⁵. Jednak podczas gdy rozważaliśmy tę możliwość, pojawiła się w naszej świadomości myśl, jak pisze Hare, może nawet przekonanie, że to byłoby niewłaściwe (ang. *wrong*)⁷⁶. Zdaniem Hare’a bardziej trafnie byłoby powiedzieć, że to nie myśl, ale uczucie (uczucie nieakceptacji). Jeśli przyjmiemy, że to uczucie nie ma charakteru poznawczego, ale jedynie wyraża naszą postawę względem danego zachowania, to mamy już odpowiedź, dlaczego takie uczucie nie może zostać uznane za wartościowy poznawczo czynnik formowania bądź uchwytowania przez nas pojęcia.

Jeśli jednak przyjmiemy inne rozumienie emocji – stwierdzimy, że mają one wartość poznawczą, można je na przykład uznać za pewną wersję kwaliiów, za pomocą których oznaczamy dane własności istniejące w realnym świecie – wówczas sprawa

⁷⁴ Przykład z książki: *Century of Genocide*, eds. S. Totten, W.S. Parsons, I.W. Charny, New York 2009, s. 35 [za:] A. Fisher, *Metaethics. Introduction*, Durham 2011, s. 66.

⁷⁵ Przykład ten autor wymyślił zapewne w czasach, kiedy nie funkcjonował żaden monitoring.

⁷⁶ Por. R. M. Hare, *Sorting out Ethics*, dz. cyt., s. 83–85.

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

możliwości formowania pojęć moralnych może wyglądać inaczej. Wydaje się, czego będę dowodził w następnych rozdziałach, że nasze uchwytywanie przynajmniej niektórych pojęć moralnych chociaż po części jest możliwe właśnie dzięki percepcji i emocjom. Jeśli osiągalne jest percepcyjne uchwycenie „niestosowności” torturowania dla przyjemności, wówczas można też mówić o „niestosowności” (*prima facie*) jako własności ujętej w pojęciu tego rodzaju działania. Jeśli uznamy, że istnieje tego rodzaju percepcja oraz że emocje moralne odgrywają w niej ważną rolę, będzie też można uznać możliwość moralnej kompetencji pojęciowej.

Podsumowując część dotyczącą argumentu z ograniczonej zasady FK, można przyznać, że nawet jeśli jest do pomyslenia niearbitralne sformułowanie takiej reguły, nie oznacza to automatycznie, iż zasada taka wyklucza jawienia moralne ze zbioru jawień mających moc uzasadniania *prima facie* naszych przekonań. Można uznać, że propozycja Bedkego wyodrębnia w niearbitralny sposób różne kategorie jawień (jawienia percepcyjne oraz jawienia oparte na kompetencji pojęciowej lub proceduralnej), które zasługiwałyby na uznanie jako zdolne do uzasadniania. Jednak Bedkemu nie udało się pokazać, że jawienia moralne do tych kategorii nie należą.

Można zatem stwierdzić, że zaprezentowane powyżej krytyki stanowiska Huemera nie wykazują w sposób przekonujący, iż należy odrzucić przekonanie, że intuicje moralne rozumiane jako pierwotne jawienia intelektualne mają moc uzasadniania naszych przekonań moralnych. Niemniej, szczególnie w świetle argumentacji Bedkego, można skonstatować, że Huemer zbyt mały nacisk kładł na rolę dającej się zobiektywizować w języku treści jawień moralnych, które mogłyby być komunikowane w trakcie publicznego uzasadniania naszych przekonań przed innymi ludźmi. Fakt, że jawi mi się, iż *p*, może mieć dla mnie moc uzasadniającą, ale ponieważ ma on charakter prywatny, nie jest dostępny innym osobom, to może nie wystarczyć, aby mogły one uznać, że moje przekonanie jest uzasadnione. Jeśli chcę pokazać przed innymi, że moje przekonanie jest uzasadnione, muszę być w stanie sprawić, że moi rozmówcy dojrzą raczej uzasadniające *p* tak, jak ja (lub przynajmniej w wystarczającym stopniu podobnie),

◆ OGRANICZONA ZASADA FENOMENALNEGO KONSERWATYZMU ◆

to zaś wymaga zdolności publicznego ich ujawniania – w tym przypadku chodzi oczywiście o zdolność ukazania treści jawień uzasadniających nasze przekonanie.

Jeśli zgodzimy się, że w koncepcji Huemera należy położyć większy nacisk na tego rodzaju intersubiektywne prezentowanie racji uzasadniających nasze przekonania moralne, w tym przekonania intuicyjne, wówczas może się okazać, że jego stanowisko może ewoluować w stronę stanowiska intuicjonizmu Audięgo, w którym centralne miejsce zajmują takie kategorie jak samooczywistość sądów, pojęcia moralne czy też relacje między tymi pojęciami oraz kategoria rozumienia, w którym na pierwszy plan wysuwa się właśnie poznawczo ujęta treść, a nie sam fakt posiadania jakichś fenomenalnych reprezentacji tej treści o prywatnym charakterze. Bez zwrócenia uwagi na ów dający się zobiektywizować w języku treściowy aspekt jawień stanowisko Huemera miałoby dość ograniczone możliwości w debacie na temat zdolności intuicji moralnych do uzasadniania naszych przekonań moralnych. Nie chodzi nam przecież o to, aby jedynie w świetle własnych prywatnych kryteriów posiadać uzasadnione przekonania, ale o to, aby nasze przekonania mogły także dla innych racjonalnych osób za takie uchodzić, abyśmy mieli jak najmocniejsze podstawy do tego, aby uważać własne sądy moralne za prawdziwe. Wydaje się, że *implicite* Huemer zgadza się na taki wymóg, sam przecież, opisując intuicyjne jawienia moralne, twierdzi, że ich moc epistemiczna zależy od tego, jak wiele rozsądnych osób je podziela. Taki wymóg zakłada zdolność wzajemnego komunikowania się na temat naszych jawień, to zaś pociąga za sobą konieczność przekraczania tego, co prywatne, w kierunku tego, co publiczne. W przypadku jawień zaś to, co publiczne, to właśnie dająca się ująć pojęciowo i wyrazić w języku ich treść.

Można zatem powiedzieć, że stanowiska Audięgo i Huemera w pewnym sensie się dopełniają, tworząc razem bardziej przekonujący obraz moralnych intuicji oraz ich wartości epistemicznej. Audi mocniej skupia się na będących przedmiotem moralnej refleksji i dających się zobiektywizować treściach (sądach) i ich własnościach, pojęciach, relacjach wewnątrz i między pojęciami, Huemer zaś na fenomenalnych aspektach poznawczego ujmo-

♦ INTUICJE MORALNE JAKO JAWIENIA ♦

wania tych treści, czyli na jawieniach. Objęcie obu tych podejść daje nam pełniejszy obraz intuicji moralnych. Niemniej wciąż możemy pytać o to, czy moralne intuicje (czy to rozumiane jako samooczywiste sądy moralne, czy jako akty poznawczego ujęcia tych sądów oparte na zrozumieniu, kompetencji pojęciowej bądź na fenomenalnych prezentacjach) mają jakąś podporę w empirycznym doświadczeniu, bez którego nie byłyby one możliwe. Jeśli chcemy w pełni zrozumieć ich naturę oraz dać satysfakcjonującą odpowiedź na pytanie, czy i dlaczego intuicje moralne zasługują na miano wiarygodnego punktu wyjścia dla moralnego poznania, obraz możliwych ujęć nieinferencyjnego poznania moralnego należy dopełnić poprzez zarysowanie koncepcji ujmujących takie poznanie w kategoriach percepcji oraz moralnych emocji, co postaram się uczynić w następujących dwóch rozdziałach.

Rozdział 4

PERCEPCJA MORALNA

Obok podejść, które ujmują intuicje moralne w kategoriach intelektualnych jawień, intelektualnych wglądów lub samoczywistych prawd, określanych często mianem apriorycznych, istnieje także empiryczny nurt intuicjonizmu moralnego traktujący intuicje moralne jako aposterioryczne źródło uzasadnień naszych przekonań moralnych bądź wiedzy moralnej. Zgodnie z tym stanowiskiem dysponujemy możliwością moralnej percepcji, dzięki której możemy postrzegać, niejako „widzieć” moralne własności w partykularnych sytuacjach. Te właśnie akty spostrzeżeńiowe, wedle wspomnianego ujęcia, stanowią podstawę uzasadniająca nasze przekonania moralne oraz źródło wiedzy moralnej. Nadal można tu mówić o intuicjonizmie, ponieważ spostrzeżenia moralne bądź akty percepcji moralnej, w świetle argumentacji jej zwolenników, są uznawane za przykłady nieinferencyjnego ujmowania prawd moralnych. Akty spostrzeżeńiowe posiadają zatem konieczną cechę intuicji, czyli nieinferencyjność.

4.1. Dlaczego percepcja?

Przez długi czas nie było to popularne podejście, jednak w ostatnich latach coraz szersze grono filozofów przyjmuje hipotezę per-

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

cepcji moralnej jako obiecującej¹. Bronią oni istnienia postrzegania moralnego oraz możliwości formowania uzasadnionych przekonań moralnych w oparciu o tego rodzaju postrzeżenie. Rzeczywiście można powiedzieć, że za takim myśleniem przemawia wiele racji. Po pierwsze, w sytuacjach o szczególnym znaczeniu moralnym faktycznie zdajemy się bezpośrednio i niejako naocznie postrzegać, że mamy do czynienia z dobrem lub złem moralnym. Oto kilka przykładów sytuacji, w których istnienie takiego postrzeżenia wydaje się bezsprzeczne.

Przykład 1: Obozowaliśmy w pewnej odległości od Hamakari, przy oczku wodnym. Pewien żołnierz znalazł w krzakach małe niemowlę z plemienia Herero, dziewięciomiesięcznego chłopca. Dziecko płakało, więc przyniósł je do obozu, w którym się znajdowaliśmy. Żołnierze uformowali koło i zaczęli rzucać dziecko do siebie, tak jakby było ono piłką. Dziecko było przerażone, poranione i mocno płakało. Po pewnym czasie żołnierze zmęczeni się zabawą (i płaczem dziecka), więc jeden z nich nałożył bagnet na karabin i krzyknął do kolegów, aby rzucili mu dziecko. Chłopca rzucono w górę i kiedy spadał, nadział się na bagnet. Zmarł po kilku minutach. Całemu zdarzeniu towarzyszył ryk śmiechu dobrze bawiących się żołnierzy².

¹ Liczba publikacji uznających możliwość istnienia moralnej percepcji jako źródła wiedzy moralnej rośnie lawinowo. Pośród autorów skłaniających się do obrony pewnej wersji moralnej percepcji można wymienić następujących: M.R. DePaul, *Naivete and Corruption in Moral Inquiry*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1988, vol. 48, s. 691–635; W. Tolhurst, *On the Epistemic Value of Moral Experience*, „Southern Journal of Philosophy” 1990, vol. 29, s. 67–87; J. Greco, *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge 2000; T. Cuneo, *Reidian Moral Perception*, „Canadian Journal of Philosophy” 2003, vol. 33, s. 229–258; S. McGrath, *Moral Knowledge by Perception*, „Philosophical Perspectives” 2004, vol. 18, s. 209–228; T. Chappell, *Moral Perception*, „Philosophy” 2008, vol. 83, s. 421–437; J. Dancy, *Moral Perception*, „Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary” 2010, vol. 84, s. 99–117; A. Cullison, *Moral Perception*, „European Journal of Philosophy” 2010, vol. 18, s. 159–175; J. McBrayer, *A Limited Defense of Moral Perception*, „Philosophical Studies” 2010, vol. 149, s. 305–320; R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt.; P. Werner, *Moral Perception and the Contents of Experience*, „Journal of Moral Philosophy” 2016, vol. 13, s. 294–317.

² Przykład z książki: *Century of Genocide*, dz. cyt., s. 35.

Przykład 2: Jesteśmy świadkami sceny, w której kilku wyrostków dla zabawy polewa kota benzyną i go podpala³.

Przykład 3: Tytułowy bohater filmu *Dear John* – żołnierz, z którym zerwała dziewczyna (wymieniali ze sobą mnóstwo listów, kiedy był na misji wojskowej), przyjeżdża do niej po kilku latach, aby odkryć, że wyszła za mąż za innego mężczyznę. Mężczyzna ten jest chory na raka, leży w szpitalu – małżonków nie stać na drogą nowatorską terapię. John rezygnuje ze starania się o względy ukochanej, sprzedaje odziedziczoną po ojcu kolekcję cennych monet i skrycie opłaca terapię chorego.

Obok zwykłego opisu tych sytuacji, obejmującego takie fakty jak liczba osób, miejsce, fizyczne aspekty działań, intencje, stany emocjonalne, odnosimy nieodparte wrażenie, że obejmują one (tj. sytuacje) także inne, bardziej „ulotne” dla zwyczajnych zmysłów własności: zło, podłość, szlachetność czy dobro. Będąc świadkami takich scen (zdarzeń, działań), myślimy (mówimy): „to, co zrobił, było szlachetne, wspaniałe, godne podziwu, dobre itd.”, „jak mógł postąpić tak podle, tak egoistycznie? To było złe! Nie powinien był tego robić!!!”. Wypowiedzi te opierają się na tym, co spostrzegliśmy.

Pierwszy powód atrakcyjności percepcyjnego ujęcia intuicji moralnych staje się zatem jasny. Opisane powyżej sytuacje zdają się sugerować, że gdybyśmy fizycznie byli ich świadkami, moglibyśmy wręcz zmysłowo „widzieć” opisane powyżej własności moralne. Spostrzeżeniowych zaś jawień, że dane zachowanie, postawa itd. posiadają taką a taką własność moralną, można bronić w oparciu o zasadę fenomenalnego konserwatyzmu (która w odniesieniu do jawień intelektualnych prezentowana była w poprzednim rozdziale)⁴.

Po drugie, ujęcie fundamentów poznania moralnego w kategoriach percepcyjnych czerpie swoją atrakcyjność także z tego,

³ Przykład ten co prawda pochodzi od krytyka tezy o moralnej percepcji, G. Harmana, jednak i on przyznaje, że w takiej sytuacji jesteśmy skłonni uznać, że dosłownie „widzimy”, że to, co robią młodociani chłopcy, jest złe. Zob. tenże, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Cary 1977, s. 4.

⁴ Por. rozdz. 3, także R. Cowan, *Perceptual Intuitionism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2015, vol. 1, s. 167–168.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

że percepcja cieszy się szczególnymi względami wśród epistemologów. Jak pisze Robert Audi, ufamy informacjom uzyskanym drogą percepcji i trudno jest je unieważnić⁵. Współcześnie dominuje uznanie fundamentalnej roli, jaką w poznaniu spełnia właśnie percepcja zmysłowa. Stąd dla zwolenników możliwości poznania moralnego percepcja moralna wydaje się w naturalny sposób stanowić obiecującą hipotezę.

Po trzecie, to właśnie percepcja jest naturalnym kandydatem na nieinferencyjne źródło wiedzy. Stanowi ona standardowy model nieinferencyjnej wiedzy empirycznej. Dla niektórych naturalistycznie nastawionych autorów jest to wręcz jedyne dające się obronić źródło wiedzy. Stąd percepcyjny intuicjonizm moralny, odwołując się do aposteriorycznego źródła wiedzy moralnej, wydaje się bardziej do pogodzenia z dominującym obecnie w filozofii (w tym w metaetyce) paradygmatem naturalistycznym niż racjonalistyczne wersje intuicjonizmu. Paradygmat ten jest trudny do pogodzenia (jeśli w ogóle) z koncepcją wiedzy *a priori*, do której odwołują się intelektualistyczne (bądź racjonalistyczne) ujęcia intuicji moralnych⁶.

Kolejnym powodem, szczególnie atrakcyjnym dla naturalisty, ze względu na który warto rozważyć percepcyjną hipotezę poznania moralnego, jest fakt, że tego rodzaju epistemologia nie pociąga za sobą – a przynajmniej tak się wydaje – konieczności zakładania (zbyt) bogatej ontologii. Jeśli bowiem przyjąć, że fundamentem poznania moralnego jest intuicja intelektualna, której przedmiotem są ogólne zasady moralne, wówczas zachodzi konieczność wyjaśnienia sposobu istnienia tych zasad, jak i sposobu wejścia z nimi w kontakt poznawczy. Przyjmując natomiast percepcyjny model poznania, można założyć, że jego przedmiot jest czymś partykularnym, konkretną własnością wchodzącą w dające się ująć naturalistycznie relacje przyczynowo-skutkowe.

Niemniej jak przekonujące nie byłyby takie ogólnikowe sformułowania na temat zgodności percepcji moralnej z naturalistycznymi założeniami, wciąż nasuwają się pytania: jak możliwa jest

⁵ R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 7.

⁶ Por. R. Cowan, *Perceptual Intuitionism*, dz. cyt.

percepcja tak niezwykłych własności, jak dobro lub zło moralne?; jak można je powiązać z naturalistycznym obrazem świata?; jak miałby wyglądać proces ujmowania prawd moralnych w oparciu o postrzeganie zmysłowe?; czy rzeczywiście możliwy jest taki proces poznania moralnego?

W niniejszym rozdziale podejmę się próby odpowiedzi na pytanie o możliwość i naturę percepcji moralnej. Moim bezpośrednim celem będzie prezentacja najbardziej przekonującej wersji koncepcji percepcji moralnej oraz jej ocena w świetle możliwych argumentów zarówno na rzecz, jak i przeciwko możliwości tego rodzaju percepcji.

Cel ten zrealizuję w kilku krokach, nieco odbiegając od sposobu, w jaki rozważałem klasyczne i współczesne zarzuty wobec propozycji rozumienia intuicji moralnych w dwóch poprzednich rozdziałach. Zacznę od przybliżenia samego pojęcia percepcji. Przeanalizuję istotne elementy percepcji zmysłowej, aby później sprawdzić, czy ewentualna percepcja moralna może te elementy posiadać. W porównaniu tym nie będę się jeszcze posługiwał konkretną koncepcją percepcji moralnej proponowaną przez jej zwolenników. Będę zakładał, że jest ona kolejną formą percepcji o swoim specyficznym przedmiocie, dla zrozumienia której wystarczą trzy przytoczone wyżej przykłady. Analiza porównawcza pozwoli wyrazić podstawowe wątpliwości, jakie można wysunąć wobec idei percepcji moralnej. Dopiero w odpowiedzi na te wątpliwości zaprezentuję bardziej zaawansowaną koncepcję percepcji własności moralnych, proponowaną przez jednego ze zwolenników moralnej percepcji, opartą na idei postrzegania własności wyższego rzędu. Jej proponenci starają się pokazać, że tak jak w przypadku percepcji wysokich czy też złożonych własności fizycznych, na przykład w postrzeganiu, że dany obiekt jest drzewem określonego gatunku albo że inna niż my osoba jest smutna, konieczne są bardziej złożone procesy kognitywne (znajomość pojęć, oddziaływanie teorii, odpowiednie nastawienie uwagi czy trening), tak też percepcja własności moralnych wymaga wsparcia dodatkowymi oddziaływaniami poznawczymi, choćby tzw. kognitywnej penetracji, bez których bylibyśmy najzwyczajniej ślepi na własności moralne.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

Zaprezentuję kluczowe idee leżące u podstaw przyjęcia bardziej wyrafinowanej koncepcji percepcji moralnej. Będzie to głównie analiza rozróżnienia na własności niskie i wysokie (proste i złożone), analiza argumentu z tzw. kontrastu fenomenalnego oraz koncepcja postrzegania własności wysokich (złożonych) rozumianych jako wzorce. Ponownie przejdę do porównania tej wyrafinowanej koncepcji z charakterystyką koniecznych cech percepcji, następnie zaś zaprezentuję wysuwane wobec niej zarzuty. Będą to zarzut braku percepcyjnych reprezentacji własności moralnych, braku odpowiedniego powiązania kauzalnego i w szczególności zarzut ukrytego wnioskowania. Postaram się pokazać, że chociaż wyrafinowana koncepcja percepcji moralnej da się obronić przed dwoma pierwszymi zarzutami, to można w uzasadniony sposób przypisywać jej charakter ukrytego wnioskowania, co oznaczałoby, że percepcja moralna, przynajmniej w wersji tu analizowanej, nie posiada charakteru nieinferencyjnego. Moralne sądy spostrzeżeniowe, zgodnie z ich obecnym rozumieniem w literaturze, wymagają epistemicznego wsparcia ze strony tzw. przekonań tła lub intelektualnie rozumianych intuicji moralnych, bez których nie mogłyby zostać sformułowane w sposób spełniający warunek właściwego uzasadnienia. W związku z czym bezpodstawne byłoby określanie percepcji moralnej mianem intuicji.

Nie znaczy to jednak, że nie istnieje możliwość sformułowania zadowalającego stanowiska percepcji moralnej, czyli takiego, które spełniałoby warunek nieinferencyjności i tym samym zasługiwało na miano propozycji intuicjonistycznej. Zaprezentowanie takiej możliwości będzie stanowiło cel ostatniej części tego rozdziału. Będę chciał pokazać, że posiadamy autentycznie spostrzeżeniowe nieinferencyjne sądy dotyczące moralnych własności naszych własnych postaw i działań, które mogą stanowić uzasadniającą podstawę dla poznawczego ujmowania zarówno innych aktów percepcji moralnej, jak i wglądów intelektualnych.

Pewną trudność dla mojego stanowiska może stanowić fakt, że spostrzeżenia tego rodzaju mają charakter introspekcyjny i jako takie nie uchodzą za przykłady percepcji zmysłowej. Zaproponuję zatem rozumienie percepcji, według którego albo akty introspekcji stanowią przykład percepcji zmysłowej w sensie ścisłym, tzn.

♦ OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PERCEPCJI ♦

nasz umysł dysponuje zmysłem postrzegania swoich własnych aktów (zmysłowi temu odpowiadałyby odpowiednie mechanizmy neuronalne w mózgu), albo też pojęcie percepcji nie może ograniczać się jedynie do zmysłów fizycznych.

4.2. Ogólna charakterystyka percepcji

Najogólniej rzecz biorąc, percepcję można określić jako relację przenoszenia informacji pomiędzy przedmiotem poznania, tj. poznawanym obiektem (dotyczącej jakieś własności tego obiektu), a odbiorcą tej informacji, czyli podmiotem poznającym⁷. Relacja ta dzięki pewnym swoim własnościom gwarantuje wiarygodność przenoszonej informacji. Mówiąc o percepcji, mamy na myśli percepcję zmysłową, zaś za gwarant jej wiarygodności uchodzi stałość i wiarygodność procesów przyczynowo-skutkowych, dzięki którym przenoszona jest informacja o pewnych własnościach obiektów oraz wiarygodność zmysłów i innych mechanizmów poznawczych biorących udział w przetwarzaniu percypowanej informacji⁸.

Przenoszenie informacji najłatwiej scharakteryzować na przykładzie percepcji wzrokowej. Jakiś obiekt O posiadający własności B oraz K (gdzie B oznacza barwę powierzchni rozumianą jako jej zdolność do odbijania światła o określonej długości fal, zaś K kształt) odbija od siebie światło, które po odbiciu się od O niesie ze sobą pewną matematycznie opisywalną informację na temat zarówno B , jak i K . Światło to ostatecznie trafia do oka obserwatora, przekazując niesioną informację na siatkówkę dna oka, gdzie informacja zostaje przekazana systemowi nerwowemu obserwatora w postaci sygnałów bioelektrochemicznych. Nastę-

⁷ Określenie to jest inspirowane opisem zaproponowanym przez Audięgo (por. tenże, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 49).

⁸ Nie jestem jednak przekonany, że w swoim najbardziej ogólnym ujęciu percepcja musi ograniczać się do percepcji zmysłowej. Tak wynika z obecnie dominującego paradygmatu naturalistycznego, nie wydaje się to koniecznością metafizyczną.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

nie w mózgu zostaje ona „przetłumaczona” na subiektywny obraz doświadczenia percepcyjnego, obraz kształtów oraz jakości barw, które reprezentują w umyśle obserwatora własności *B* i *K*.

Na podstawie tego krótkiego opisu można wstępnie zidentyfikować kilka istotnych cech percepcji⁹:

1. Uwzględniając zmysłowy charakter percepcji, można ją ujmować jako nieinferencyjne postrzeganie obiektów materialnych lub pewnych ich własności. Nieinferencyjność oznacza, że formowane na podstawie zmysłowego doświadczenia przekonania są uzasadnione, nie domagają się dalszego uzasadnienia w oparciu o inne przekonania¹⁰.
2. Percepcja ma charakter faktywny¹¹. Oznacza to, że jeśli w naszym doświadczeniu identyfikujemy reprezentację jakiegoś obiektu *O* lub jego cechy *B*, to możemy mówić o percepcji jedynie wówczas, gdy w realnym świecie, na zewnątrz umysłu poznającego faktycznie istnieje partykularny obiekt *O* lub jego cecha *B* i to one stanowią źródło (przynajmniej w pewnym istotnym zakresie) takiego a nie innego rodzaju informacji ujętej w doświadczeniu¹². Zatem percepcja jest czymś innym niż samo doświadczenie percepcyjne. W przypadku doświadczenia percepcyjnego chodzi jedynie o treści subiektywnego doświadczenia sugerujące, że obiektywnie istnieje obiekt *O* lub jakaś jego cecha *B*. Z tego nie wynika, że partykularny *O* lub *B* realnie (i obiektywnie) istnieją. Możliwe jest doświadczenie, które uznamy za percepcyjne, które jednak będzie miało charakter złudzenia lub halucynacji. W jednym przypadku (złudzenia) będzie można mówić o wadliwej percepcji czy też błędzie percepcyjnym, w drugim natomiast (halucynacji) nie mamy do czynienia z percepcją, a jedynie generowaniem doświadczenia bez udziału jakichkolwiek realnie istniejących na zewnątrz obiektów. W przy-

⁹ W tej charakterystyce w dużej mierze korzystam z cytowanych już powyżej prac: *Moral Perception* autorstwa Audię oraz książki Johna Greco, *Putting Skeptics in Their Place*. Zakładam, że charakterystyka ta nie jest szczególnie kontrowersyjna i jest do przyjęcia dla każdego zwolennika dominującego obecnie w epistemologii stanowiska reprezentacjonizmu.

¹⁰ Por. J. Greco, *Putting Skeptics in Their Place...*, dz. cyt., s. 235.

¹¹ Por. R. Audi, *Moral Perception...*, dz. cyt., s. 10.

¹² Por. J. Greco, *Putting Skeptics in Their Place...*, dz. cyt., s. 237; R. Audi, *Moral Perception*, s. 10; R. Cowan, *Perceptual Intuitionism*, dz. cyt., s. 167.

♦ OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PERCEPCJI ♦

- padku percepcji mamy do czynienia z oddziaływaniem przez realnie istniejące obiekty na zmysły, zaś w przypadku udanej percepcji (ang. *successful perception*) mamy do czynienia jeszcze z trafnym reprezentowaniem realnie istniejących obiektów.
3. Epistemicznym gwarantem faktywności percepcji jest kauzalny związek pomiędzy postrzeganym obiektem a jego percepcyjną reprezentacją¹³. To ten realny obiekt, jego realne cechy, poprzez fakt uczestniczenia w realnym łańcuchu przyczynowo-skutkowym, wpływa na nasze jego reprezentowanie. Połączenie przyczynowe gwarantuje niejako wiarygodność docierającej do naszych zmysłów informacji, a ta właśnie informacja w istotny sposób wpływa na kształt naszego percepcyjnego doświadczenia.
 4. Percepcja ma charakter reprezentatywny. Reprezentacja dostępna w doświadczeniu percepcyjnym nie musi być wierną kopią docelowej własności, ujmuje ją jedynie pod pewnym względem, za pomocą treści, które spełniają wyłącznie funkcję znaku odsyłającego do oznaczanej (czyli reprezentowanej) własności lub obiektu¹⁴. Z reprezentatywnym charakterem percepcji wiąże się podział na jej kilka rodzajów: a) percepcję prostą, polegającą na postrzeganiu danego obiektu (możemy na przykład powiedzieć „widzę kota”); b) percepcję atrybutywną, polegającą na postrzeganiu danego obiektu jako posiadającego pewną własność; c) percepcję propozycjonalną (percepcję że), polegającą na „widzeniu”, że dane zdanie obserwacyjne jest prawdziwe¹⁵.
 5. Reprezentacje percepcyjne mają charakter fenomenalny¹⁶. Zasadniczo każda forma percepcji ma sobie właściwe jakości

¹³ Por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 20, 28.

¹⁴ Por. tamże, s. 15; J. Greco, *Putting Skeptics in Their Place...*, dz. cyt., s. 236; T. Cuneo, *Reidian Moral Perception...*, dz. cyt.

¹⁵ Podział ten przedstawiam za Audim (*Moral Perception*, dz. cyt., s. 11–12). Większość autorów mówi jedynie o dwóch kategoriach spostrzeżeń: percepcji prostej i percepcji jako (por. H.P. Grice, *The Causal Theory of Perception*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1961, supp. 35, s. 121–152; F.I. Dretske, *Seeing and Knowing*, London 1969; J. Greco, *Putting Skeptics in Their Place...*, dz. cyt., s. 236; J. McBrayer, *A Limited Defense...*, dz. cyt.).

¹⁶ Nie twierdzę jednak, że z pewnością fałszywy jest realizm bezpośredni, głoszący możliwość ujmowania poznawanych własności w doświadczeniu percepcyjnym takimi, jakimi one są same w sobie. Obecnie dominuje ujęcie

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

fenomenalne¹⁷. Tak oto dla przykładu obiekty percepcji wzrokowej reprezentujemy za pomocą jakości barw, częstotliwość drgań (dźwięk) za pomocą tonów, emitowanie lub wchłanianie energii cieplnej dzięki odczuciom mającym jakość ciepła, gorąca lub zimna. Same jakości nie są jednak jeszcze reprezentacjami, ale jedynie „materiałem” reprezentacji. Można sobie wyobrazić na przykład postrzeganie barwy bez ujmowania jej jako reprezentującą cokolwiek. Stąd funkcję fenomenalnych reprezentacji można porównać do funkcji znaczenia znaków (przynajmniej w niektórych, bardziej złożonych przypadkach percepcji), które odnoszą do czegoś innego niż one, same będąc niejako „przeźroczyste”¹⁸.

Wydaje się także, że percepcyjne reprezentacje fenomenalne, ponieważ nie stanowią wiernych kopii własności i obiektów, do których się odnoszą, mogą je reprezentować w ramach pewnej dowolności treściowej. Na przykład możemy sobie wyobrazić osoby, które efektywnie (czyli faktywnie) postrzegają barwy otaczających je obiektów za pomocą odwróconego spektrum barw.

6. Niemniej reprezentacje percepcyjne charakteryzują się pewną kowariancją, odpowiednością względem reprezentowanych własności bądź obiektów, tj. są ściśle z nimi skorelowane. Korelacja ta polega na tym, że zmiana w treści doświadczenia jest konsekwencją zmiany w obrębie samego obiektu¹⁹. Tę odpowiedność gwarantuje zależność przyczynowa pomiędzy treścią doświadczenia percepcyjnego a realnymi obiektami i ich własnościami²⁰. To właśnie ta relacja stanowi gwarancję wiarygodności percepcji i to ze względu na nią uznaje się percepcję za pożądany model źródła poznania.
7. Kolejną własność percepcji to pewien rodzaj intersubiektywności. Jeśli dysponuję dobrze funkcjonującymi zdolnościami percepcyjnymi i postrzegam obiekt *O*, to mam prawo zakła-

reprezentacjonistyczne i ono stanowi punkt odniesienia dla prezentowanego poniżej zarysu percepcji moralnej. Niemniej można sobie wyobrazić, zapewne z małymi modyfikacjami, że ten ogólny zarys byłby do przyjęcia nawet wówczas, gdyby realizm bezpośredni okazał się prawdziwy.

¹⁷ Por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 12.

¹⁸ Por. T. Cuneo, *Reidian Moral Perception...*, dz. cyt., s. 234.

¹⁹ Por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Por. tamże, s. 20.

♦ OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PERCEPCJI ♦

dać, że każda inna osoba o dobrze funkcjonującym aparacie poznawczym, znajdując się na moim miejscu, również będzie postrzegała *O*. Gwarantują to w pewnym sensie leżące u podstaw odpowiedniości percepcji jej faktywność oraz kauzalny charakter. Jeśli dwie osoby są podobnie zbudowane pod względem zmysłów i pozostałej aparatury poznawczej biorącej udział w procesie percepcji oraz istnieje realny obiekt *O*, posiadający cechę *B*, który dzięki *B* przyczynuje łańcuch przyczynowo-skutkowy oddziałujący na zmysły tych osób, to należy domniemywać, że obie te osoby będą posiadały percepcyjne reprezentacje *B*. Reprezentacje te, chociaż pod względem ich fenomenalnej treści są czymś prywatnym, dzięki odniesieniu do tego samego obiektu będą pozwalają obu wspomnianym osobom, przy pewnych dodatkowych założeniach²¹, podejmować publiczny dyskurs na temat obiektu *O* i jego własności *B*. Posiadanie doświadczenia percepcyjnego – na przykład, że przed nami rozciąga się zielona dolina – dysponuje nas do sformułowania odpowiedniego przekonania, iż taka dolina przed nami się znajduje. Nie oznacza to jednak, że przyjęcie takiego przekonania jest automatyczne; wciąż możemy oprzeć się skłonności do jego sformułowania. Mogę mieć choćby percepcyjne wrażenie, że (wielokrotnie przytaczany w poprzednim rozdziale) kij zanurzony w wodzie jest złamany, ale nie sądzić (nie być przekonany), że to prawda²². Wymienione powyżej cechy percepcji, przynajmniej niektóre, wydają się konieczne. Z pewnością nie sposób wyobrazić sobie akt percepcji (jako percepcji) bez istnienia jej przedmiotu czy jakiegoś powiązania przyczynowo-skutkowego pomiędzy tym przedmiotem a percepcyjnym doświadczeniem. Trudno też pojąć takie doświadczenie bez jego fenomenalnego charakteru. Postrzegając jakikolwiek przedmiot, postrzegamy go jakimś, jako posiadający pewne jakościowo ujmowalne własności, te z kolei są reprezentowane w doświadczeniu percepcyjnym na sposób fenomenalny.

²¹ Jednym z takich założeń jest dysponowanie przez te osoby zdolnością do wzajemnej komunikacji.

²² Por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 17–19.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

Podobnie brak kowariancji pomiędzy percypowanym przedmiotem a doświadczeniem percepcyjnym byłby czymś niezrozumiałym. Jeśli pomiędzy jednym a drugim zachodzi związek przyczynowo-skutkowy, to gwarantuje on tego rodzaju kowariancję. Jej brak oznaczałby, że albo nagle zmieniły się prawa fizyki, albo nastąpiła jakaś przeszkoda w postaci dysfunkcji mechanizmów percepcyjnych lub zewnętrznych warunków umożliwiających akt percepcji. Podobnie można argumentować na rzecz intersubiektywności percepcji. Jeśli jej konstytuentem są obiektywne stany rzeczy takie jak percypowany przedmiot oraz łańcuch przyczynowo-skutkowy będący nośnikiem informacji o przedmiocie, to trudno sobie wyobrazić, że dwie osoby o podobnej aparaturze percepcyjnej w takich samych okolicznościach miałyby diametralnie niekompatybilne doświadczenia percepcyjne. Co prawda jest do pomyślenia posiadanie odmiennej fenomenologii, ale taka możliwość nie eliminuje w sposób konieczny możliwości intersubiektywnej komunikacji pomiędzy różnymi podmiotami, na przykład ich dyskursu na temat percypowanego przedmiotu.

Natomiast nieinferencyjność i dysponowanie podmiotu do formułowania przekonań nie wydają się konieczne. Możemy stwierdzić, przy odpowiednim rozumieniu percepcji, że nasze procesy percepcyjne obejmują (przynajmniej w jakiejś swojej części) akty nieuświadomionego wnioskowania, bez których nie byłibyśmy w stanie ujmować poznawczo percypowanych treści²³. Można też wyobrazić sobie posiadanie postrzeżeń zmysłowych bez skłonności do formułowania przekonań. Do pomyślenia jest na przykład „wytrenowanie” siebie, przynajmniej w odniesieniu do jednego z rodzajów percepcji, w taki sposób, że całkowicie ignorujemy dane percepcyjne. Przykładowo ktoś mógłby dojść do przekonania, że jego percepcja słuchowa jest zupełnie zawodna i wyuczyć w sobie całkowitą obojętność na bodźce słuchowe. Nie twierdzę, że taka umiejętność jest faktycznie realizowana wśród przedstawicieli naszego gatunku, można sobie jednak wyobrazić taką sytuację i nadal uważać, że mieliby-

²³ Tak postawiona sprawa możliwości inferencyjnej percepcji domaga się rozwinięcia. Więcej uwagi poświęcę jej w dalszej części tego rozdziału, po wprowadzeniu rozróżnienia na percepcję wyższego i niższego rzędu, a także pojęcia penetracji kognitywnej.

♦ CZY „PERCEPCJA” MORALNA POSIADA CECHY... ♦

śmy do czynienia z pewną formą percepcji, pomimo że nie posiadałaby już ona cechy skłaniania nas do formułowania przekonań.

Niemniej to, czy cecha ta oraz nieinferencyjność są koniecznymi elementami percepcji, nie jest w tej dyskusji kwestią istotną. Wystarczy bowiem, że percepcja może się nimi charakteryzować. W tych rozważaniach szczególnie ważna jest nieinferencyjność, ponieważ to właśnie ze względu na nią percepcję moralną – przy założeniu, że faktycznie jest ona przypadkiem percepcji – można by ujmować jako rodzaj intuicyjnego źródła poznania moralnego.

4.3. Czy „percepcja” moralna posiada cechy charakterystyczne dla percepcji?

Czy przypadki uznane wstępnie za odnoszące się do percepcji moralnej rzeczywiście charakteryzują się powyższymi cechami percepcji? Wróćmy do trzech wymienionych na początku tego rozdziału przykładów: a) żołnierzy znęcających się nad niemowlęciem; b) wyrostków podpalających kota; c) mężczyzny anonimowo pomagającego swojej byłej narzeczonej. W każdym z tych przykładów, jeśli założymy, że bylibyśmy ich naoczniymi świadkami, moglibyśmy powiedzieć, że niejako „widzimy”, iż dane działanie bądź postawa są złe lub dobre moralnie. Oczywiście jest to bardzo lakoniczna charakterystyka tego, co możemy rozumieć przez „percepcję moralną”, niemniej wydaje się, że na początek powinna wystarczyć, aby móc dokonać analizy porównawczej. Ponadto charakterystyka ta będzie systematycznie uzupełniana w trakcie analizowania jej pod kątem posiadania cech przypisywanych ogólnie rozumianej percepcji. Dla uproszczenia analizy systematycznie będę odwoływał się tylko do pierwszego z wymienionych trzech przykładów percepcji moralnej.

Zacznijmy zatem od cechy pierwszej: nieinferencyjności. Gdybyśmy stanęli w obliczu sytuacji opisanej w przykładzie a), z pewnością uderzyłoby nas okrucieństwo żołnierzy oraz ich nie-

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

wrażliwość na cierpienie i krzywdę dziecka. Z punktu widzenia języka potocznego stwierdzenie „widać, że zachowanie żołnierzy jest złe” nie budzi żadnych kontrowersji. Pierwszy warunek, tj. posiadanie cechy nieinferencyjności, wydaje się spełniony. Zło zachowania żołnierzy niejako nas uderza, nie potrzebujemy czasu do namysłu, odwołania się do jakiejś zasady, aby powiedzieć: „to, co robią żołnierze, jest złe”. Naturalną reakcją na pytanie „skąd to wiesz?” jest odpowiedź „przecież to widać”. Jeśli także założymy moralny realizm, uznający istnienie obiektywnych faktów moralnych oraz przyjmiemy, że zachowanie żołnierzy opisane w analizowanym przez nas przykładzie, polegające na niezasadnym zadawaniu cierpienia i ostatecznie pozbawieniu życia niewinnej istoty, jest obiektywnie złe moralnie (co innego zasługiwałoby na miano moralnego zła, jeśli nie takie właśnie zachowanie?), wówczas można by argumentować, że spełniona jest też druga cecha – faktywności.

Niemniej niektórzy filozofowie mają wątpliwości co do spełnienia przez moralną percepcję obu tych warunków. Wątpię w nieinferencyjność moralnych aktów spostrzeżeniowych, ponieważ mogą one ich zdaniem stanowić jedynie efekt tzw. podświadomego wnioskowania, opartego na nieuświadomionym interpretowaniu fizycznie postrzeganego zachowania przez pryzmat naszych uprzednich przekonań moralnych²⁴ lub emocjonalnych reakcji²⁵.

Wielu autorów, o czym już wspominałem w poprzednich rozdziałach, szczególnie przy okazji prezentowania klasycznych zarzutów przeciwko intuicjonizmowi, skłania się także do myślenia o ewentualnych faktach moralnych jako „dziwacznych”, które z jednej strony są „niewidoczne”, nie mają masy, ładunku elek-

²⁴ Por. G. Harman, *The Nature of Morality...*, dz. cyt. Na temat nieinferencyjności bądź inferencyjności percepcji moralnej będzie jeszcze mowa w dalszej części tego rozdziału.

²⁵ Zob. np. C. Sunstein, *Moral Heuristics*, „Behavioral and Brain Science” 2005, vol. 28, s. 531–573; J. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, „Psychology Review” 2001, vol. 108, s. 814–834; W. Sinnott-Armstrong, L. Young, S. Nichols, *Moral Intuitions* [w:] *The Moral Psychology Handbook*, ed. J.M. Doris, Oxford 2010, s. 246–272; P. Singer, *Ethics and Intuitions*, „The Journal of Ethics” 2005, vol. 9, s. 331–352. Temat emocji i ich roli w poznaniu moralnym szerzej rozwijam w rozdziale piątym.

♦ CZY „PERCEPCJA” MORALNA POSIADA CECHY... ♦

trycznego, po prostu nie są identyfikowalne empirycznie, z drugiej – zgodnie z ich tradycyjnym rozumieniem – przypisywane są im takie „dziwaczne” własności, na przykład zdolność do samodzielnego motywowania do podejmowania odpowiednich działań²⁶. Ktoś jednak mógłby w tym miejscu zaprotestować, że przecież autor niniejszej pracy sam zauważył powyżej, iż zło zachowania żołnierzy „rzuca się w oczy” – jak zatem można podważać „obserwowalność” przynajmniej tej cechy moralnej, którą jest zło znęcania się nad niewinną istotą?

W odpowiedzi można odwołać się do przytoczonego wcześniej rozróżnienia pomiędzy faktywnym doświadczeniem percepcyjnym (faktyczną percepcją) a doświadczeniem, które jedynie sugeruje istnienie postrzeganych faktów, samo zaś jest iluzją, halucynacją, złudzeniem bądź jakąś formą projekcji. Nasze „widzenie” dobra lub zła moralnego może być przecież jedynie efektem nieuświadomionego oddziaływania na nasz aparat poznawczy przez pewne ewolucyjnie wypracowane mechanizmy albo już wcześniej posiadane przekonania lub teorie moralne, które każą nam podświadomie „interpretować” zmysłowo identyfikowalne fakty jako „nasączone” własnościami moralnymi. Jeśli jeszcze uznamy, że własności moralne posiadające „dziwaczność” zdolność motywowania do działania nie mogą istnieć, to wówczas przyjęcie, iż nasze doświadczenie „widzenia” faktów moralnych jest jedynie złudzeniem lub projekcją, może wydawać się jeszcze bardziej przekonujące²⁷.

Na poparcie wątpliwości co do faktywności doświadczenia moralnego można sformułować kolejny argument. W przypadku faktycznie istniejących obiektów lub ich własności można zbudować (lub przynajmniej wyobrazić sobie taką możliwość) urządzenie je „obserwujące”, na przykład rejestrujące dźwięk, obraz itd.

²⁶ Por. np. J. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, dz. cyt. Sam Audi, który jest zwolennikiem pewnej formy percepcji moralnej, zdaje się uznawać odmienną „faktów normatywnych”, czyli także faktów moralnych. Zauważa bowiem, że standardowo percepcja jest uznawana za autorytatywne źródło wiedzy jedynie w kwestiach opisowych, a nie normatywnych (por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 8).

²⁷ W ten sposób domniemaną percepcję moralną interpretuje Gilbert Harman (zob. tenże, *The Nature of Morality...*, dz. cyt., s. 4–9).

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

Nie potrafimy jednak wyobrazić sobie urzędzeń, które byłyby w stanie „zaobserwować” (odróżniać) „fakty moralne” lub „własności moralne”. Z tego wynikałoby – przy założeniu, że każdy akt percepcji (być może z pominięciem samego subiektywnego doświadczenia) można odtworzyć w procesach „obserwacji” za pomocą budowanych przez nas urzędzeń – iż skoro percepcji moralnej nie da się w taki sposób „odtworzyć”, to właściwym wyjaśnieniem tej różnicy byłoby stwierdzenie, że w przypadku doświadczenia moralnego nie jest spełniony warunek faktywności.

Z powyższą wątpliwością wiąże się następną, dotyczącą cechy trzeciej – kausalnej łączności pomiędzy doświadczeniem percepcyjnym a doświadczanym przedmiotem. Nie dysponujemy, tak przynajmniej mogłoby się wydawać, jasnym rozumieniem tego, w jaki sposób mogłyby istnieć obiektywne własności moralne oraz oddziaływać poprzez łańcuchy przyczynowo-skutkowe na nasze zmysły, produkując w ten sposób wiarygodne doświadczenie moralne. Nawet jeśli nie oznacza to, że własności moralne nie istnieją ani że nie są w stanie w żaden sposób „przekazać” naszym władzom poznawczym informacji na temat swoich cech, to jednak wynika z tego przynajmniej, że dostępne są racje, na podstawie których można wątpić w istnienie takiej kausalnej zdolności własności moralnych²⁸.

Nie możemy być także pewni co do posiadania przez „percepcję moralną” cechy czwartej, tj. czy w polu własnego percepcyjnego doświadczenia (w naszym umyśle) w sytuacji o znaczeniu moralnym byłibyśmy w stanie zidentyfikować reprezentację zła moralnego. Wracając do przykładu żołnierzy zabawiających się kosztem niemowlęcia: w jakimś nieokreślonym sensie jawiłoby nam się, że to, co robią żołnierze, jest moralnie złe. Pytanie jednak, czy byłoby to jawienie percepcyjne, czy być może miałoby ono raczej charakter intelektualnego wglądu, o którym mowa była w poprzednich rozdziałach? Czy nie byłoby tak, że wszystko, co percepcyjnie postrzegamy, to jedynie własności fizyczne, zaś własności moralne są jedynie ujmowane przez pryzmat fizycznego opisu dzięki inte-

²⁸ Por. J. McBrayer, *Moral Perception and the Causal Objection*, „Ratio” (New Series) 2010, vol. 23, s. 291–307.

◆ CZY „PERCEPCJA” MORALNA POSIADA CECHY... ◆

lektualnym wglądom lub innym jeszcze aktom poznawczym (choćby dzięki cichemu wypowiedaniu określonego sądu w myślach)?

Owszem, można by, w odpowiedzi na ostatni zarzut, zauważyć, że przedmiotem wglądu intelektualnego jest ogólna prawda etyczna lub zasada, natomiast tutaj mamy do czynienia z „widzeniem”, że ta oto czynność jest moralnie zła, że ci oto żołnierze postępują okrutnie, że to oto dziecko jest ofiarą niesprawiedliwej przemocy. Intelektualne wglądy nie mają charakteru partykularnego, tylko ogólny, opisane zaś przez nas sytuacje są konkretne, partykularne²⁹. Takich właśnie dotyczy percepcja.

W odpowiedzi na tę obronę można by jednak zapytać: jeśli mielibyśmy uznać, że mamy tu do czynienia z percepcją, to czy nie powinna ona obejmować takiej reprezentacji, która w jakiś sposób wygląda fenomenalnie, czyli posiada cechę piątą? Jak wyglądałaby ta cecha moralna? Nie miałyby przecież barwy, dźwięku, nie byłyby ciężka ani twarda czy miękka, tj. wydaje się, że nie posiadałyby żadnej identyfikowalnej przez nasze zmysły, a dającej się ująć fenomenalnie cechy³⁰. Owszem, moglibyśmy stwierdzić, że widzimy twarze śmiejących się żołnierzy, słyszymy krzyk przeżalonego dziecka, widzimy obraz unoszącego się w powietrzu delikatnego ciała, wyciągnięte ręce łapiących go żołnierzy, błysk bagnetu itd., gdzie jednak znajdowałyby się fenomenalnie ujęte reprezentacje zła, niesłuszności, niesprawiedliwości? Jak pisze Michael Huemer, problem z percepcją moralną polega na tym, że:

moralne własności są całkowicie nieobserwowalne. Moralne wartości nie wyglądają w żaden sposób, nie brzmią w żaden sposób [...], nie pachną [...]. To dlatego nie można dosłownie zobaczyć, że dane działanie jest moralnie złe³¹.

²⁹ Takie na przykład jest stanowisko Jonathana Dancy’ego, który wręcz odrzuca istnienie ogólnych zasad, przyjmując, że poznanie moralne może dotyczyć jedynie partykularnych faktów (zob. np. tenże, *Ethics without Principles*, Oxford 2004; oraz tenże, *Moral Perception*, dz. cyt.).

³⁰ Por. W.D. Ross, *Foundations of Ethics*, dz. cyt., s. 168; M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 85–86; zob. także J. McBrayer, *Moral Perception and the Causal Objection*, dz. cyt.

³¹ M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 86.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

W świetle powyższych rozważań posiadanie przez moralną percepcję cechy reprezentatywności i fenomenalnego charakteru wydaje się więc wątpliwe³².

Pozostałe cechy percepcji, od szóstej do ósmej, wydają się jednak w przypadku percepcji moralnej spełnione. Można mówić o pewnej odpowiedniości (6) pomiędzy doświadczeniem moralnego zła a obiektywnymi faktami. Gdyby ci sami żołnierze zmienili swoje zachowanie, na przykład zaopiekowali się niemowlęciem, okazaliby delikatność, wówczas nasze moralne postrzeganie ich działań byłoby diametralnie odmienne. Można też założyć, że większość z nas, posiadających standardową wrażliwość moralną, byłaby w stanie podobnie postrzegać opisaną sytuację i skutecznie komunikować się na ten temat z innymi. Czyli percepcja moralna, przynajmniej w przypadkach postrzegania tak skrajnych form zła moralnego, jak bezinteresowne okrucieństwo żołnierzy z opisu powyżej, spełnia również warunek posiadania cechy siódmej, tj. pewnej intersubiektywności percepcji moralnej. Jeśli ktoś twierdziłby, że nie widzi nic złego w tym, iż żołnierze zabawiają się kosztem cierpienia dziecka albo że nie rozumie, o czym mówią ci, którzy donoszą, że zło takiego zachowania jest dla nich oczywiste (niejako naoczne czy też „rzuca się w oczy”), byłibyśmy skłonni uznać, że taka osoba ma źle funkcjonujący aparat poznawczy, przynajmniej w zakresie poznania moralnego³³.

Warunek ósmy także wydaje się spełniony. Fakt, że zachowanie żołnierzy jawi nam się jako moralnie złe (jest w ten sposób reprezentowane), dysponuje nas do przyjęcia przekonania, iż tak właśnie jest. Można sobie wyobrazić sytuację, w której – doświadczając percepcyjnie zła jakiegoś zachowania – moglibyśmy się oprzeć temu doświadczeniu i odmówić wydania jego oceny – cho-

³² Por. R. Cowan, *Perceptual Intuitionism*, dz. cyt., s. 170; J. McBrayer, *A Limited Defense...*, dz. cyt.

³³ Niektórzy autorzy dopatrywaliby się i tutaj wątpliwości, powołując się na tzw. argument z niezgody moralnej. Uważam jednak, że chociaż argument ten stanowi wyzwanie dla realistów moralnych, to w przypadkach takich jak ten dotyczący znęcania się nad niemowlęciem rozsądna niezgoda co do moralnego zła zachowania żołnierzy (przynajmniej na poziomie naszego postrzegania takich sytuacji) jest wysoce wątpliwa.

♦ CZY „PERCEPCJA” MORALNA POSIADA CECHY... ♦

ciaż być może nie w tak skrajnych przypadkach, jak ten opisany powyżej. Chociaż i tu można sobie wyobrazić osobę, która sądzi, pod wpływem jakiejś zwyrodniałej ideologii, że opisana powyżej sytuacja to nie scena niemoralnego znęcania się nad dzieckiem, lecz słuszna zemsta na „podludziach” albo obrona konieczna.

Podsumowując powyższe analizy, należy zauważyć, że na osiem wymienionych cech percepcja moralna spełnia w sposób niekontrowersyjny tylko trzy. Wydaje się zatem, że teza percepcji moralnej jako rodzaju nieinferencyjnego fundamentu wiedzy moralnej jest wysoce wątpliwa i powinna zostać w naszych rozważaniach dotyczących nieinferencyjnych źródeł poznania moralnego pominięta. Istnieją więc racje, aby uważać, że nie ma czegoś takiego jak percepcja (w sensie ścisłym) własności moralnych oraz że postrzegać możemy jedynie własności pozamoralne³⁴. Niemniej sądzę, że negowanie możliwości percepcji moralnej na podstawie tych wstępnych wątpliwości byłoby przedwczesne.

Po pierwsze, same wątpliwości co do możliwości przypisania pierwszych pięciu cech percepcji moralnej są przedmiotem kontrowersji. Wielu autorów broni zarówno tezy o nieinferencyjności percepcji moralnej³⁵, prawdziwości realizmu moralnego, istnienia kauzalnego powiązania (lub relacji spełniającej analogiczną funkcję gwarantowania poznawczego kontaktu ze światem własności moralnych)³⁶, jak i fenomenalnej obecności reprezentacji własności moralnych w doświadczeniu percepcyjnym³⁷. Po drugie, można argumentować, że zarysowane powyżej wątpliwości mogą być wynikiem zbyt uproszczonego rozumienia samego pojęcia percepcji. W prezentacji cech percepcji ujętej ogólnie oraz samego porównania ze wstępnie ujętą percepcją moralną odnosiłem się do pojęcia percepcji polegającej na odbiorze podstawowych włas-

³⁴ Por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 33.

³⁵ Np. tamże, s. 52–55; T. Chappell, *Moral Perception*, dz. cyt.; J. Greco, *Putting Skeptics in their Place...*, dz. cyt., s. 239; S. McGrath, *Moral Knowledge by Perception*, dz. cyt.

³⁶ R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 26–28, 44–45, 49, 55–56; J. McBrayer, *Moral Perception and the Causal Objection*, dz. cyt.

³⁷ Np. T. Cuneo, *Reidian Moral Perception...*, dz. cyt.; J. McBrayer, *A Limited Defense...*, dz. cyt.; P. Werner, *Moral Perception...*, dz. cyt.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

ności, takich jak barwa, zapach, dźwięk itp. Tymczasem percepcja może obejmować też postrzeganie własności wyższego rzędu. Stąd charakterystyka percepcji, w tym również percepcji moralnej, domaga się dopełnienia. Rozważania mające na celu takie uzupełnienie proponuję w następnym paragrafie.

4.4. W stronę bardziej wyrafinowanego rozumienia percepcji moralnej

W powyższych rozważaniach traktowaliśmy percepcję jako prosty, niemal mechaniczny proces biernego odbierania informacji niesionej przez łańcuchy przyczynowo-skutkowe, dla którego paradygmatycznymi przykładami są akty percepcji takich własności jak kolor, ciężar, ton, dotyk itd. Czyli ograniczaliśmy się do postrzegania własności podstawowych (prostych), tymczasem, zdaniem wielu epistemologów, takie ujęcie percepcji ignoruje fakt, że postrzegamy nie tylko barwy, kształty czy ciężary, lecz także całe złożone obiekty lub stany rzeczy.

Powszechnie w języku potocznym używamy zwrotów: „widzę samochód”, „widzę, że to dąb”, „spozstrzegłem, że Maria jest smutna”. W takich sytuacjach trudno jest wskazać na jakąś ujmowalną analogicznie do koloru czy kształtu prostą własność bycia samochodem, dębem czy smutkiem. Raczej obiekty takie są złożone, a ich ewentualne postrzeganie zachodzi na mocy percepcji prostszych własności, które konstytuują własności złożone. W przypadku „widzenia samochodu” albo „widzenia, że to jest samochód” percepcja polega na ujęciu prostych własności: kształtów karoserii, kół, wielości barw, ale też własności samych procesów związanych z istnieniem i funkcjonowaniem samochodu (na przykład dźwięku pracy silnika, zmiany odgłosów wynikającej z faktu przemieszczania się samochodu, zapachu wydalanych spalin itd.).

Do tego, aby stwierdzić, że spozstrzeżliśmy dany złożony obiekt, nie musimy ujmować percepcyjnie wszystkich konstytuujących go własności prostych, wystarczy spozstrzeżenie niektórych z nich.

♦ W STRONĘ BARDZIEJ WYRAFINOWANEGO ROZUMIENIA... ♦

Percepcja złożonych własności nie domaga się faktycznego oddziaływania wszystkich obecnych w danym przedmiocie własności na zmysły postrzegające. Nie muszą na przykład widzieć kształtu ani barw, ani wszystkich części, z których składa się auto, aby w sposób uprawniony powiedzieć: „widzę samochód”. Możemy nawet rzec: „spozstrzegłem, że koło tego domu przejeżdżało wiele aut”, nie wyglądając nawet przez okno, a bazując jedynie na percepcji dźwięków. Niemniej bez względu na to, czy wymóg postrzegania obiektu złożonego obejmuje konieczność postrzegania wszystkich konstytuujących go własności, czy tylko niektórych, charakterystycznych właśnie dla niego, postrzeżenie zmysłowe złożonego obiektu lub jego własności odbywa się zawsze na mocy postrzegania prostszych obiektów i własności, które konstytuują obiekty lub własności złożone.

Jeśli udałoby się pokazać, że własności moralne mają charakter własności złożonych, które mogą być przedmiotem percepcji, wówczas perspektywa percepcji moralnej nie będzie wydawała się tak bardzo „dziwaczna”. Zanim jednak wrócimy do kwestii samej percepcji moralnej, warto bliżej przyjrzeć się rozróżnieniu na własności pierwszego i drugiego rzędu³⁸. Po pierwsze, dobrze rzucić nieco więcej światła na samo pojęcie własności wyższego rzędu, szczególnie pod kątem pokazania relacji pomiędzy własnościami moralnymi jako własnościami wyższego rzędu a własnościami podstawowymi, które konstytuują własności moralne. Po drugie, warto pokazać naturę percepcji własności złożonych, odwołując się do znanych schematów pojęciowych, w świetle których percepcja taka (w tym percepcja moralna) jawiłaby się jako niekontrowersyj-

³⁸ W literaturze anglosaskiej pisze się dosłownie o niskich (*low*) i wysokich (*high*) własnościach. Tutaj, ze względu na inną bazę skojarzeniową języka polskiego, proponuję terminy „własności drugiego rzędu” lub „własności złożone” oraz „własności pierwszego rzędu”, „podstawowe” albo „proste”. Wydaje się, że najtrafniejsze będzie odwołanie do różnych rzędów własności, które – zgodnie z intencją proponentów tego rozróżnienia w literaturze anglosaskiej – odnosi się do różnych „warstw” ontologicznych, gdzie warstwy niższe konstytuują warstwy wyższe, przy czym nie rozstrzyga się, czy relacja pomiędzy tym, co konstytuuje, a tym, co konstytuowane, ma charakter superwencji, emergencji czy inny. Czasami jednak dla uproszczenia zamiast „własności wyższego/niższego rzędu” będą, w ślad za autorami anglojęzycznymi, pisał „własności wyższe/niższe”.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

ny sposób ujmowania realnie istniejących własności. Wydaje się, że w przekonujący sposób jedno i drugie robi Timothy Chappell w artykule *Moral Perception*³⁹. Cel ten osiąga w dwóch etapach: a) prezentując model bogatszej niż redukcjonistyczna ontologii, pokazujący, w jaki sposób własności moralne mogą być ujęte jako realnie istniejące; b) wyjaśniając naturę percepcji własności złożonych, w tym własności moralnych.

Ontologia wspierająca tezę percepcji moralnej jest oczywiście znacznie bogatsza niż ta, którą zakładają jej krytycy. Zgodnie z tą ontologią rzeczywistość jest wielowarstwowa⁴⁰. U samego jej spodu znajdują się najprostsze własności, które konstytuują lub ugruntowują coraz bardziej złożone byty. Przez te ostanie należy rozumieć nie tylko ilościowe agregaty prostych własności, ale także własności emergentne lub superwenientne, które wyłaniają się z prostszych własności lub jakoś są przez nie konstytuowane, same jednak nie są zwykłym, wyliczalnym przedłużeniem własności prostych. Nie ma tutaj potrzeby rozwijania skomplikowanego modelu wielowarstwowej rzeczywistości, wystarczy model uproszczony, który pozwoli zrozumieć, jak możliwa jest percepcja własności złożonych.

Chappell proponuje wyobrazić sobie świat składający się z szesnastu punktów (kropek) ułożonych regularnie względem siebie (tak, że można je poprzecinać za pomocą linii równoległych). Jego zdaniem w świecie takim istniałyby nie tylko punkty, lecz także pewne wzorce (ang. *patterns*) konstytuowane przez te punkty⁴¹: na przykład równoległe rzędy punktów – pionowe, poziome, ukośne – przestrzeń pomiędzy punktami itd. Jak zauważa, wzorce te

³⁹ T. Chappell, *Moral Perception*, dz. cyt.

⁴⁰ Oczywiście takie stanowisko podziela wielu intuicjonistów, zarówno tych przyjmujących percepcyjny model poznania moralnego, przykładowo J. Dancy (zob. tenże, *Moral Properties*, „Mind” 1988, vol. 90, s. 367–385), jak i zwolenników innych ujęć intuicjonizmu, choćby wspomniani w poprzednich rozdziałach Audi, Shafer-Landau czy Huemer.

⁴¹ Różni autorzy różnie określają ową relację konstytucji. Niektórzy piszą o superweniencji (np. R. Shafer-Landau, *Moral Realism*, dz. cyt., rozdz. 4) lub używają zwrotu „konsekwencja” (ang. *consequentiality*) (R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 38, 56–57), inni, jak Chappell, zostają przy bezpiecznym (nierozstrzygającym zbyt wiele) określeniu „konstytucja”.

♦ W STRONĘ BARDZIEJ WYRAFINOWANEGO ROZUMIENIA... ♦

nie byłyby czymś jedynie wyobrażonym, ale czymś realnym, co może zostać odkryte przez podmioty poznające. Nawet wówczas, gdy nie byłyby one odkryte, można by twierdzić, że realnie istnieją. Wzorce te można ujmować dwojako: albo jako konkretnie ucieleśnione w danych obiektach lub pomiędzy obiektami, albo jako pewne możliwości, które mogą w konkretnym świecie nie mieć swojego ucieleśnienia. Takie nieucieleśnione wzorce dla Chappella są również realne jako wzorce metafizycznie możliwe.

W kategoriach wzorców można, zdaniem Chappella, ujmować także własności. Kiedy mówimy, że kamień posiada jakąś masę albo że stado krów ma własność bycia wieloelementowym zbiorem, albo że ktoś jest smutny, to *de facto* odnosimy się do jakiegoś wzorca konstytuowanego czy też „zawieszonego” bytowo na innych, bardziej podstawowych elementach świata, analogicznie do wzorców-relacji wyznaczonych istnieniem kropek z modelu Chappella. W proponowanym przez niego wzorcu ontologii wielowarstwowość bytów polega na istnieniu kolejnych warstw coraz bardziej złożonych własności. Jak się wydaje, odnosi się to nie tylko do modelu świata złożonego z kropek, ale również do naszej aktualnej rzeczywistości, w której własności moralne mają charakter wzorca konstytuowanego przez takie własności jak: działania, intencje, akty woli, świadome doznawanie (radość, cierpienie itd.). Te z kolei można ujmować jako konstytuowane przez bardziej podstawowe własności, jak konkretne stany organizmów czy układów nerwowych itd. One zaś bazują na jeszcze bardziej podstawowych własnościach fizycznych.

Percepcja zdaniem Chappella polega właśnie na rozpoznawaniu wzorców ucieleśnionych w konkretnych sytuacjach. Podaje on kilka przykładów takiego postrzegania: widzenie konkretnej twarzy, krzesła, czterech krów, postrzeganie przez szachistę eksperta tego, czy konkretne pozycje figur na szachownicy odzwierciedlają realną sytuację gry, czy stanowią jedynie wynik przypadkowego ułożenia. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z ujęciem danego obiektu (grupy obiektów) jako przykładu ucieleśnienia określonego wzorca. Tak oto, widząc coś jako twarz, reprezentujemy ją jako coś podpadającego pod określony wzór, pod który podpadają lub mogą podpadać także

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

inne obiekty. Podobnie z postrzeganiem krzesła czy obiektów grupowych, czytanych słów albo pozycji figur na polu szachowym. W każdym z tych przypadków obiekty percepcji jawią się jako jakieś, przy czym przez słowo „jakieś” należy rozumieć posiadanie pewnego wzorca/własności, egzemplifikowanego w tym obiekcie lub grupie obiektów.

Percepcyjne rozpoznawanie wzorców Chappell przeciwstawia wnioskowaniu. Wnioskowanie jest aktywne, jest też procesem myślowym o pewnej strukturze, składającym się z określonych kroków. Percepcja natomiast jest pasywna. Jak pisze Chappell, w akcie percepcji „coś do nas po prostu przychodzi”. Jest ona także prostym ujęciem wzorca, czymś, co pojawia się od razu. Nie należy jednak zakładać, że owo „od razu” nie jest poprzedzone przygotowaniem do takiego aktu rozpoznania wzorca. Czasami, zanim coś będziemy w stanie dojrzeć, konieczny jest okres przygotowania (polegający na uzyskaniu odpowiednich kompetencji, znajomości odpowiednich pojęć, odpowiednich doświadczeń) bądź refleksji⁴².

Również percepcja moralna ma charakter postrzegania konkretnych ucieleśnień wzorców moralnych. Nie jest to, zdaniem Chappella, żaden dziwaczny rodzaj postrzegania ani też własności moralne nie są dziwaczny rodzajem własności. Są one po prostu innego typu niż wzorce, którymi zajmują się fizyka, chemia czy nawet matematyka. Podpadają jednak pod kategorię wzorca na tej samej zasadzie, co wzorce przestrzenne, funkcjonalne lub ilościowe. Są konstytuowane przez bardziej podstawowe wzorce, które mogą być ugruntowane we wzorcach jeszcze bardziej podstawowych, ostatecznie zaś w najprostszych elementach rzeczywistości, analogicznych do punktów z modelowego przykładu Chappella.

Wracając do przykładu żołnierzy znęcających się dla zabawy nad małym dzieckiem – zło moralne postrzegane w takiej sytuacji jest czymś „pomędzy”, czymś konstytuowanym przez złożoną sieć takich własności jak intencje żołnierzy, ich wolne

⁴² Sam Chappell nie wypowiada się na ten temat, ale można domniemywać, że zgodziłby się z taką uwagą. Stanowisko to wyrażają inni zwolennicy takiej lub innej wersji tezy o moralnej percepcji, np. Greco (zob. tenże, *Putting Skepticks in Their Place...*, dz. cyt., s. 245–246).

♦ KRYTYCZNA OCENA WYRAFINOWANEJ KONCEPCJI... ♦

decyzje, działanie, ból i cierpienie dziecka, konkretne fizyczne czynniki generujące ból itd. Te wymienione w zdaniu powyżej pozamoralne fakty także zasługują na miano własności złożonych, same są konstytuowane przez własności bardziej podstawowe, które wchodzą w relacje przyczynowo-skutkowe i niewątpliwie mogą być przedmiotem percepcji ujętej w kategoriach odbierania informacji niesionej przez fizyczne nośniki odpowiedzialne za generowanie takich stanów percepcyjnych, jak widzenie barw i kształtów, słyszenie dźwięku, odczuwanie zapachu i dotyku itd. Jeśli czymś niekontrowersyjnym jest postrzeganie wzorców pozamoralnych konstytuowanych przez te podstawowe własności, to dlaczego kontrowersyjne miałyby być postrzeganie wzorców bardziej złożonych, w tym wzorców – własności – moralnych?

Nakreśliwszy w zarysie możliwość bardziej wyrafinowanego rozumienia percepcji moralnej, proponuję teraz przyrzeć się bliżej, jak ta rozwinięta koncepcja pomaga rozwiązać wątpliwości wyrażone w trzecim paragrafie tego rozdziału.

4.5. Krytyczna ocena wyrafinowanej koncepcji percepcji moralnej

Wydaje się, że ta subtelniejsza koncepcja percepcji moralnej jest o wiele bardziej przekonująca i broni się przed wieloma zarzutami, z którymi nie radziła sobie koncepcja percepcji moralnej ujmująca ją w kategoriach percepcji własności podstawowych. Rozróżnienie na własności podstawowe i wyższego rzędu oraz uznanie własności moralnych za rodzaj tych drugich, a także przekonujący obraz możliwości ich postrzegania na zasadzie identyfikacji wzorców konstytuowanych przez własności niższego rzędu pozwalają ujmować percepcję moralną jako normalny element poznania naturalnego, chociaż złożonego aspektu świata. Zanim precyzyjniej sformułuję ten wniosek, proponuję przyrzeć się bliżej temu, jak ta bardziej wyrafinowana koncepcja wypada w analizie porównawczej polegającej na sprawdzeniu, czy spełnione są cechy

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

percepcji wymienione w drugim paragrafie tego rozdziału. Tym razem, zamiast odnosić się kolejno do ośmiu proponowanych cech, proponuję zacząć od analizy tych, w przypadku których niewątpliwie możemy mówić o wyniku pozytywnym, na koniec zostawiając sobie punkty nadal generujące wątpliwości.

Podobnie jak w przypadku prostej koncepcji percepcji moralnej, tak i mówiąc o percepcji moralnej ujętej w kategoriach percepcji własności złożonych, niewątpliwie można uznać, że spełnione są cechy odpowiedniości (6), intersubiektywności (7) oraz dysponowania do formułowania przekonań (8). To, w jaki sposób ujmujemy paradygmatyczne przykłady sytuacji moralnych oraz postrzeganie własności moralnych w takich sytuacjach, nie wydaje się w tych trzech kwestiach czegokolwiek zmieniać. Bez względu na to, czy ujmuję postrzeganie zła moralnego żołnierzy znęcających się nad niewinnym dzieckiem w kategoriach percepcji własności podstawowych czy złożonych, jestem w stanie uznać, że zmiana istotnych okoliczności tej sytuacji, na przykład rezygnacja z zadawania bólu na rzecz niesienia pomocy, będzie miała swoje konsekwencje w moim moralnym postrzeganiu tej sytuacji. Podobnie, jak zakładam, wyniki postrzegania tych zmian mogą być przedmiotem intersubiektywnego dyskursu moralnego.

Nasza analiza porównawcza będzie zatem skupiała się na pierwszych pięciu punktach. Kwestię nieinferencyjności przy tym, pomimo że była ona wymieniona w punkcie pierwszym, zostawię na koniec analizy, ponieważ ta właśnie cecha wydaje się najbardziej kontrowersyjna i będzie wymagała odrębnego potraktowania.

Przejdźmy zatem od razu do pytania o faktywność tak rozumianej percepcji moralnej.

Faktywność

Jeśli przyjmiemy bogatszą ontologię, zgodnie z którą wzorce (które można ująć w kategoriach relacji) realnie istnieją jako własności konstytuowane przez podstawowe elementy rzeczywistości, wówczas kwestia faktywności percepcji moralnej nie powinna stanowić kontrowersji. Rozstrzygając ją, warto odwołać się do

♦ KRYTYCZNA OCENA WYRAFINOWANEJ KONCEPCJI... ♦

tw. argumentu ze współdziału w winie⁴³. Jeśli uznalibyśmy, że własności etyczne, tylko dlatego, iż nie są obiektami fizycznymi (nie posiadają spinu, masy, ładunku elektrycznego) ani zwykłymi konglomeratami takich obiektów, nie mogą być przedmiotami percepcji (ponoszą winę zbyt bogatej ontologii), to musimy też uznać, że za przedmioty percepcji nie może uchodzić wiele innych własności złożonych, które jednak bez trudu wielu z nas uznałoby za obiekty naszej percepcji. Musielibyśmy na przykład odrzucić możliwość percepcji stanów umysłu, radości, smutku, myśli, decyzji, intencji, także możliwość percepcji organizmów zwierząt, roślin, złożonych artefaktów (takich jak wspomniany wcześniej samochód) czy stanów rzeczy (choćby obserwacji, że pada deszcz). Jeśli jednak nie jesteśmy skłonni odrzucić tezy o postrzeganiu tego rodzaju własności, wówczas na jakiej zasadzie moglibyśmy wyodrębnić spośród tych własności wyższego rzędu własności etyczne i stwierdzić, że wyłącznie wszystkie pozostałe są percypowalne?

Kauzalne powiązanie

Ontologia własności oparta na kategorii wzorca lub relacji pozwala także bronić tezy o kauzalnym powiązaniu pomiędzy własnościami moralnymi a postrzegającym je podmiotem. W pewnym sensie własności moralne rzeczywiście wydają się pozbawione mocy przyczynowych. Trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób niesprawiedliwość jakiejś sytuacji może spowodować, że fotony lub częstotliwość drgań cząsteczek powietrza itd. ulegną takiemu „odkształceniu”, które byłoby w stanie „zawrzeć w sobie” informację o rzeczonyj niesprawiedliwości i przenieść ją do oka, ucha lub innego zmysłu podmiotu poznającego. Jeśli jednak uznamy, że własności wyższego rzędu są konstytuowane przez własności

⁴³ Oczywiście nie wszystkich ten argument przekonuje (por. np. C. Cowie, *Good News for Moral Error Theorists. A Master Argument Against Companions in Guilt Strategies*, „Australasian Journal of Philosophy” 2016, vol. 94, s. 115–130). Więcej na temat argumentu ze współdziału w winie zobacz H. Lillehammer, *Companions in Guilt. Arguments for Ethical Objectivity*, London 2007.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

niższego rzędu, wówczas moglibyśmy też przyjąć, iż moc sprawcza własności wyższych jest konstytuowana przez moc sprawczą własności niższych.

Dobrym przykładem takiej sprawczości jest działanie instytucji. Możemy w uprawniony sposób powiedzieć, że – powiedzmy – parlament ustanowił takie a takie prawo, funkcjonuje on jednak na mocy działań konkretnych osób, które konstytuują jego istnienie. O samych tych osobach, korzystając z osiągnięć filozofii umysłu, moglibyśmy orzec, że są bytami złożonymi, które działają, podejmują decyzje, wykonują ruchy ciałem, odgrywają rolę przyczynową, chociaż – zdaniem wielu – ich moc przyczynowa jest jedynie zapożyczona od podstawowych elementów fizycznych, z których składają się ich ciała⁴⁴. Podobnie o własnościach etycznych można by powiedzieć, że na mocy zdolności do przyczynowania pozamoralnych konstytuentów, takich jak krzyk dziecka, śmiech żołnierzy, dźwięki i błysk śmiertelnego bagnetu itd., własności moralne oddziałują na nasze zmysły, przez co mogą stać się przedmiotem naszej percepcji.

Fenomenalna reprezentacja

Stąd tylko krok do twierdzenia, że własności moralne jako własności złożone mogą posiadać swoją ujmowalną fenomenalną reprezentację percepcyjną. Znany w literaturze przedmiotu jest, sformułowany przez Siegel, tzw. argument z fenomenalnej różnicy, który w sparafrazowanej nieco wersji przytoczę poniżej. Wyobraź sobie, że nigdy nie widziałeś sosny, a zatrudniono cię do wycinania w lesie wyłącznie sosen. Po krótkim instruktażu polegającym na wskazaniu, czym wyróżniają się sosny od innych drzew, zabierasz się do pracy. Po kilku tygodniach nabierasz wprawy w odróżnianiu tego gatunku w taki sposób, że możesz wprost widzieć sosny, własność bycia sosną rzuca się tobie niejako w oczy. Można wręcz mówić o fenomenalnej różnicy w uję-

⁴⁴ Na temat pojęcia superwencji zob. J. Kim, *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge 1993.

ciu cechy bycia sosną sprzed okresu zatrudnienia przy wycinie lasu a po nabyciu wprawy w odróżnianiu tego gatunku⁴⁵. Nie-wprawiony drwal musi identyfikować sosny na podstawie świadomej identyfikacji pewnych cech tego gatunku drzewa; dopiero po sprawdzeniu, czy dany okaz takie cechy posiada, świadomie dochodzi do wniosku, że jest to sosna. Natomiast doświadczony drwal nie musi się zastanawiać ani wyciągać wniosków na podstawie percepcji określonych cech prostych, ale niejako od razu ujmuje „sosnowatość” drzewa, na które spogląda.

Podobnych przykładów argumentacji na rzecz percepcji własności złożonych można przytaczać wiele. Być może najciekawsze z nich dotyczą percepcji słów w obcym języku. Jeśli jesteśmy początkujący w nauce jakiegoś języka, często wyrażenia (na przykład zbitki słów), jakie słyszymy, mają charakter nieokreślonych serii dźwięków nieprzedstawiających dla nas prawie żadnego znaczenia. Jesteśmy zmuszeni ze skupieniem wsłuchiwać się w kierowane do nas słowa (szczególnie gdy wypowiadają je rodzimi użytkownicy danego języka), doszukiwać się jakichś podobieństw do tych, które już poznaliśmy i domyślać się (biorąc pod uwagę także kontekst sytuacyjny wypowiedzi), co się do nas mówi. Po pewnym jednak czasie słowa „nabierają dla nas wyraźnego kształtu”, a jednocześnie, w zależności od tego, na co nakierujemy uwagę, stają się niejako „przeźroczyste”, ujawniając swoje znaczenie. I to w takim stopniu, że możemy na przykład powiedzieć, iż „wyraźnie słyszałem, że pytał o uzasadnienie tej teorii, a nie o jej autora”. Przedmiotem percepcji wówczas staje się treść czyjejs wypowiedzi, a nie jedynie sama warstwa dźwiękowa.

Własności samochodu, sosny, a szczególnie znaczenia słów w obcym języku ujmujemy na podstawie uchwycenia cech, dzięki którym te złożone własności się ujawniają czy manifestują. W przypadku samochodu byłyby to jego dźwięk bądź forma, w przypadku sosny kształt jej korony lub jej zapach, natomiast jeśli chodzi o znaczenia słowa – jego dźwięk lub wygląd napisu. Niemniej nawet jeśli w percepcji własności złożonych pośredniczą ich konstytuty, własności proste, to zdaniem obrońców

⁴⁵ Por. S. Siegel, *The Contents of Visual Experience*, dz. cyt., s. 100.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

tęgo rodzaju percepcji jest to nadal postrzeganie („widzenie”) tychże własności złożonych. Nawet jeśli do mych uszu doszedł tylko dźwięk przejeżdżającego samochodu, to w normalnych warunkach (na przykład takich, w jakich nie mam powodów, aby podejrzewać, że jest to dźwięk wygenerowany przez jakieś inne urządzenie bądź osobę obdarzoną zdolnością naśladowania dźwięków samochodów) mogę w uzasadniony sposób powiedzieć, że słyszę (czyli postrzegam) samochód.

Podobnie jak w przypadku percepcji pozamoralnej, tak i w przypadku postrzegania moralnego można formułować argument z fenomenalnego kontrastu. W interesujący sposób, właśnie w kontekście epistemologii moralnej, metodę tę wykorzystuje Preston Werner. Nie koncentruje się jednak na różnicy fenomenalnego doświadczenia jednej osoby przed nabyciem i po nabyciu pewnych umiejętności percepcyjnych, lecz na różnicy pomiędzy tym, jak tę samą sytuację postrzegają dwie różne osoby. Inspirując się przykładem Siegel, proponuje pewną wariację eksperymentu myślowego Harmana, dotyczącego znęcających się nad kotem wyrostków, którzy polewają go benzyną i podpalają, dobrze się przy tym bawiąc. Różnica polega na tym, że tym razem mamy nie jednego, ale dwoje świadków tego zdarzenia – Normę i Pathosa. Norma jest osobą o standardowej wrażliwości moralnej, natomiast Pathos reprezentuje typ człowieka pozbawionego takiej wrażliwości z powodu tzw. dysfunkcji empatii emocjonalnej (ang. *emotional emphatic disfunction*, EED)⁴⁶. Zdaniem Wenera mamy dobre racje, aby uważać, że Norma i Pathos będą znajdować się w odmiennych stanach fenomenalnych, postrzegając scenę podpalania kota. Osoby takie jak Pathos (EED) mają inne od „standardowych” ludzi (takich jak Norma) reakcje na cierpienie i stres innych. Brak u nich stosownych zmian w przewodnictwie prądu na skórze, wyraźnych zmian tętna serca itp., które są obserwowalne u osób zdolnych do empatii. Jak pisze Werner, chociaż fizjologiczne różnice w reakcji na zdarzenia typu podpalanie kota nie stanowią jeszcze dowodu różnicy w percepcji moralnej sytuacji, możemy bezpiecznie założyć, że Norma „zobaczy” (doświadczalnie

⁴⁶ P. Werner, *Moral Perception...*, dz. cyt.

dostrzeże), że zachowanie wyrostków znęcających się nad kotem jest moralnie złe, natomiast Pathos będzie pozbawiony percepcyjnego widzenia moralnej wartości takiego postępku.

Zdaniem Wernera najlepszym wyjaśnieniem kontrastu fenomenalnego pomiędzy Normą a Pathosem jest przede wszystkim przyjęcie, że Norma dysponuje zdolnością moralnej percepcji, której nie posiada Pathos. Owszem, Pathos również może dojść do przekonania, że to, co czynią z kotem jego prześladowcy, jest moralnie złe, ale w przeciwieństwie do Normy musi on do takiego stwierdzenia dojść drogą świadomego rozumowania, wyciągania wniosków z przyjętych wcześniej przekonań na temat norm i zasad moralnych oraz pozamoralnego opisu sytuacji albo po prostu przyjmując pogląd na temat zła tego zachowania od innej osoby, uznanej przez niego za autorytet w sprawach sądów moralnych.

W świetle powyższych rozważań można zatem uznać, że koncepcja percepcji moralnej, odwołująca się do pojęcia własności złożonych oraz ujmująca percepcję w kategoriach identyfikowania wzorców, pozwala zadowalająco wyjaśnić, w jaki sposób uprawnione jest przypisywanie postrzeganiu moralnemu – obok odpowiedniości, intersubiektywności i dysponowania do formułowania przekonań – również takich istotnych dla percepcji cech jak faktywność, kauzalność i posiadanie fenomenalnej reprezentacji. Rozstrzygnięcie tych analiz na korzyść stanowiska percepcji moralnej sprawia, że jej istnienie wydaje się wysoce prawdopodobne. Niemniej pozostaje nam do przeanalizowania jeszcze jedna kwestia – nieinferencyjności percepcji moralnej.

4.6. Zarzut inferencyjności

Jak można by w oparciu o wyrafinowaną koncepcję percepcji moralnej argumentować, że ma ona charakter nieinferencyjny? Podstawowym argumentem jest stwierdzenie, że w aktach spostrzeżeniowych – powiedzmy w sytuacjach takich jak ta z torturowanym kotem – po prostu „widzimy”, że mamy do czynienia

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

nia z określoną własnością moralną, w tym przypadku ze złem moralnym, że w sensie psychologicznym, niejako bezpośrednio, ujmujemy własności moralne w naszym doświadczeniu. Nie jest to wyciąganie wniosków z przesłanek, a zatem akt ten ma charakter nieinferencyjny.

Zdaniem zwolenników moralnej percepcji wnioskowanie, czyli przeciwieństwo nieinferencyjnych aktów postrzeżeńiowych, różni się od tych drugich swoją strukturą⁴⁷. W procesie wnioskowania możemy wyraźnie wyodrębnić identyfikację przesłanek, na podstawie których ujmujemy wniosek, oraz sam wniosek. Aby uznać, że dany akt poznania moralnego ma charakter inferencyjny, musi charakteryzować się przynajmniej dwuetapowością. Wróćmy do przykładu dręczenia kota. Dojście do przekonania, że jest to działanie złe moralnie, i uznanie go za inferencyjne, musi być wynikiem świadomego przechodzenia od jednego etapu do kolejnego. Mogłoby ono składać się z następujących kroków:

- a) obserwacja pierwsza: „młodociane wyrostki podpalają kota benzyną”;
- b) obserwacja druga: „wyrostki bawią się dobrze, kot zaś cierpi”;
- c) ogólne przekonanie: „nie należy zadawać cierpienia dla zabawy”;
- d) wniosek: „podpalanie kota benzyną przez młodocianych wyrostków jest moralnie złe”.

Tymczasem, zdaniem zwolenników nieinferencyjności postrzegania moralnego, w normalnych przypadkach postrzegania tego rodzaju zachowań nie jesteśmy w stanie zidentyfikować takich etapów. Moralna własność takich działań jest ujmowana jednoaktowo, nawet jeśli poprzedza ją uważne przyjrzenie się okolicznościom bądź nawet refleksja⁴⁸.

Niektórym autorom jednak do uznania danego aktu percepcji moralnej za nieinferencyjny nie wystarcza odwołanie się do tego, w jaki sposób dany proces „dojrzenia” własności moralnych jawi się w pierwszoosobowej perspektywie – ważne jest to, jaki

⁴⁷ Na temat różnicy pomiędzy inferencyjnymi aktami poznania a nieinferencyjnymi w ujęciu zwolenników intuicjonizmu pisałem już w drugim rozdziale przy okazji analizy zarzutu z ukrytego wnioskowania autorstwa Sinnotta-Armstronga. Tutaj mamy do czynienia z podobnym rozumieniem nieinferencyjności.

⁴⁸ Por. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 52–54.

jest on sam w sobie. Tak oto na przykład Pekka Väyrynen odróżnia nieinferencyjność w wąskim sensie, do której odwołują się zwolennicy percepcji moralnej, od nieinferencyjności rozumianej szeroko. Nieinferencyjność w sensie wąskim odnosi się jedynie do perspektywy podmiotu – do tego, czy postrzega on swój akt poznania (na przykład postrzegania percepcyjnego) jako akt prosty, niezłożony z faz identyfikacji przesłanek i formułowania wniosku. Natomiast nieinferencyjność danego aktu poznania w sensie szerokim oznacza, że jest on prosty obiektywnie, a przekonanie stanowiące jego rezultat (w przypadku percepcji moralnej chodziłoby o przekonania moralne oparte na akcie moralnego postrzegania) nie jest rezultatem żadnego, nawet podświadomego wnioskowania. Väyrynen twierdzi, że istotne dla nieinferencyjności percepcji moralnej jest to, czy akty spostrzeżeniowe rzeczywiście są pod względem uzasadniania przekonań moralnych niezależne od innych, już wcześniej podzielanych przez podmiot przekonań⁴⁹.

Analizując często przytaczane przykłady percepcji moralnej, takie jak ten z kotem czy zabójstwo pokojowo protestujących studentów na placu Tian'anmen, Väyrynen pyta, czy w takich sytuacjach nie mówimy bardziej o metaforycznym użyciu słowa „widzieć” niż o realnym postrzeganiu własności moralnych. Jego zdaniem „widzimy”, że znęcanie się nad kotem jest złe, tak samo jak „widzimy” proton, obserwując ślady jego aktywności. Väyrynen sądzi, że lepiej od hipotezy percepcji (nawet przy założeniu możliwości percepcji własności wyższego rzędu) wyjaśnia takie akty „widzenia” własności moralnych hipoteza penetracji kognatywnej, wedle której fenomenalne reprezentacje własności moralnych są rezultatem nieuświadomionych procesów przetwarzania myśli (ang. *transitions in thought*)⁵⁰.

Väyrynen nie przeczy istnieniu fenomenalnych reprezentacji własności moralnych. Uznaje, że może istnieć obejmujący różnorakie treści fenomenalne stan mentalny (ang. *overall mental state*),

⁴⁹ P. Väyrynen, *Doubts about Moral Perception* [w:] *Evaluative Perception*, eds. A. Bergqvist, R. Cowan, Oxford 2016.

⁵⁰ Tamże. Podobnie, choć w mniej rozwiniętej wersji, Väyrynen argumentował także w swoim artykule *Some Good and Bad News for Ethical Intuitionism*, „The Philosophical Quarterly” 2008, vol. 58, s. 489–511.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

który zawiera zarówno element percepcyjny, jak i element moralny, nie sądzi jednak, aby moralny element tego fenomenalnego stanu należał do treści doświadczenia percepcyjnego.

Tak zwolennicy, jak i przeciwnicy tezy o moralnej percepcji mogą zdaniem Väyryнена zgodzić się co do kilku twierdzeń. Mianowicie:

- a) można postrzegać zmysłowo własności (nienormatywne i nieewaluatywne), dzięki którym własności moralne (oraz inne własności normatywne i ewaluatywne) mogą się realizować;
- b) percepcja takich własności może stanowić pomoc w naszych rozważaniach moralnych;
- c) nasze całościowe doświadczenie może obejmować reprezentacje własności moralnych;
- d) zdolność do posiadania takich reprezentacji moralnych własności na bazie percepcji (pozamoralnych własności) wymaga odpowiedniego treningu i nabywania odpowiednich umiejętności;
- e) nasze fenomenalne reakcje (reprezentacje) mają skłonność do integrowania fenomenalnego z treściami naszego zmysłowego (ang. *perceptual*) doświadczenia własności pozamoralnych.

Zwolennik moralnej percepcji uznaje, że moralna treść doświadczenia przynależy do percepcyjnej części doświadczenia, można jednak twierdzić (co dla Väyryнена wydaje się bardziej prawdopodobne), że to dzięki pewnym mechanizmom kognitywnej penetracji percepcyjna treść doświadczenia zostaje wzbogacona o treści moralne. Jednym z obiecujących kandydatów wyjaśniających, jak takie wzbogacenie doświadczenia o treści moralne może przebiegać, jest hipoteza oddziaływania już podzielanych przekonań moralnych lub pewnych wrodzonych reakcji emocjonalnych. Zdaniem Väyryнена hipoteza ta równie dobrze – jeśli nie lepiej niż hipoteza percepcji moralnej – wyjaśnia to, jak nasze moralne treści fenomenalne są w uporządkowany sposób zintegrowane z pozamoralnymi treściami percepcyjnymi.

Väyrynen nie uważa, że metoda fenomenalnego kontrastu pozwala przyjąć hipotezę moralnej percepcji za najlepsze wyjaśnienie rzeczonoego kontrastu. Jego zdaniem argument ten prowadzi do znacznie szerszej konkluzji, niż chcieliby jego zwolennicy. Na jego podstawie można na przykład przyjąć, że tak samo jak może-

my powiedzieć, iż „widzimy” własności moralne, tak też możemy uznać, że „widzimy” takie obiekty jak protony w trakcie laboratoryjnych eksperymentów naukowych. I w jednym, i w drugim przypadku można mówić o pewnych fenomenalnych reprezentacjach „obserwowanych” własności, a także stwierdzić, że własności te widzimy na mocy obserwacji pewnych innych zjawisk. Taka konkluzja wydaje się nie do przyjęcia dla zwolennika moralnej percepcji. Intuicyjne bowiem wydaje się stwierdzenie, że tak małe obiekty jak protony nie są obserwowalne, ich identyfikacja zaś jest możliwa jedynie dzięki obserwacjom pewnych zjawisk, które same są „obserwowalne” jedynie przy użyciu zaawansowanych narzędzi badawczych, na przykład mikroskopów elektronowych, do których zaufanie żywymy w dużej mierze dzięki temu, że przyjmujemy prawdziwość teorii leżących u podstaw ich konstrukcji i działania.

Dla tych, którzy jednak byliby skłonni uznać możliwość percepcji protonów, Väyrynen proponuje inny argument, z którego – jego zdaniem – wynika, że w sytuacjach takich jak „widzenie” protonu czy „widzenie” własności moralnych nasze fenomenalne treści doświadczenia zależą od tego, jakie jest tzw. tło naszych przekonań (ang. *background beliefs*). W przypadku „widzenia” protonów nie ulega wątpliwości, że jest ono możliwe tylko dzięki temu, że „obserwujący” je naukowcy są „uzbrojeni” w teorie, bez których nie byliby w stanie nic zaobserwować. Aby uznać, że ten oto ślad na ekranie monitora mikroskopu elektronowego reprezentuje proton oraz że widzenie tego śladu jest „widzeniem” protonu, trzeba przyjąć całą gamę założeń teoretycznych. Bez tych założeń nie tylko nie wiedzielibyśmy, że to, co obserwujemy, znamionuje obecność protonu, ale i nie moglibyśmy uzasadnić naszego przekonania, iż w danym momencie, w danym miejscu, przeleciał proton.

Sedno powyższego argumentu na rzecz tezy o inferencyjności aktów postrzegania moralnego polega na odwołaniu się do hipotezy, że akty tego rodzaju postrzegania podlegają tzw. kognitywnej penetracji. Zgodnie z tą hipotezą to, czy w danych okolicznościach w ogóle jesteśmy w stanie identyfikować własności moralne, zależy (tak jak w przypadku obserwacji elektronów) od podzielania przez nas innych przekonań. Nawet jeśli świadomie

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

nie przywołujemy ich do naszej świadomości, nie identyfikujemy ich jako przesłanek, to i tak spełniają one taką funkcję w nieuświadomionych procesach rozumowania, które ostatecznie modyfikują nasze pole fenomenalnego doświadczenia⁵¹.

Jak na ten zarzut mogą odpowiedzieć zwolennicy percepcji moralnej? Zaprezentuję poniżej cztery możliwe argumenty na rzecz tezy o nieinferencyjności percepcji moralnej. Po pierwsze, można próbować odrzucić przesłankę, że w aktach percepcji moralnej mamy do czynienia z penetracją kognitywną, jednak nie byłaby to strategia obiecująca. Badania psychologiczne zdają się potwierdzać, że dotychczasowa wiedza, nastrój, oczekiwania itd. wywierają wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości, w tym również postrzeganie moralne⁵². Dlatego też sami zwolennicy percepcji moralnej przyjmują istnienie kognitywnej penetracji. Audi na przykład przyznaje, że „to, co obserwujemy, nie jest tylko kwestią tego, co postrzegamy, ale może także zależeć od tego, co już wiemy”⁵³. Jednak jego zdaniem z faktu, że być może w przypadku percepcji moralnej w mózgu zachodzą pewne procesy przetwarzania informacji, nie powinniśmy wyciągać wniosku, że mamy tu do czynienia z dokonywaniem ukrytej inferencji⁵⁴.

Drugi możliwy argument na rzecz nieinferencyjności percepcji wyższego rzędu (w tym percepcji moralnej) polega na odwołaniu się do zasady konserwatyzmu fenomenalnego, omawianej już w poprzednim rozdziale. Zgodnie z tą regułą fakt, że jawi nam się, że *p*, oznacza, iż dysponujemy racją *prima facie*, aby uznać prawdziwość *p*. Postrzeżenia percepcyjne, także te wyższego rzędu, w tym akty percepcji moralnej, w świetle przytoczonych powyżej rozważań spełniają warunek jawienia się bez względu na

⁵¹ Na temat ogólnej charakterystyki penetracji kognitywnej zob. D. Stokes, *Cognitive Penetrability of Perception*, „Philosophy Compass” 2013, vol. 8, s. 646–663. W kontekście percepcji moralnej na temat penetracji kognitywnej piszą R. Cowan, *Perceptual Intuitionism*, dz. cyt.; P. Väyrynen, *Doubts about Moral Perception*, dz. cyt.; tenże, *Some Good and Bad News for Ethical Intuitionism*, dz. cyt.

⁵² S. Siegel, *Cognitive Penetrability and Perceptual Justification*, dz. cyt.; D. Stokes, dz. cyt.

⁵³ R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁴ Tamże.

to, czy są, czy też nie są pod wpływem penetracji kognitywnej, zatem mogą się wydawać przynajmniej *prima facie* wiarygodne. Stąd można by argumentować, że sądy spostrzeżeniowe mają charakter *prima facie* uzasadniony. Jeśli uznamy dodatkowo, że jawienia mają charakter niedoksastyczny, czyli że (nie będąc ani sądami, ani przekonaniem) nie mogą pełnić funkcji przesłanek, z których wyciąganie wniosków (inferencja) byłoby możliwe, to uzasadnienie percepcyjnych przekonań okazywałoby się mieć charakter nieinferencyjny.

Trzeci argument polega na wskazaniu racji odrzucenia szerokiego rozumienia inferencyjności. Jeśli śladem Väyryнена przyjęlibyśmy szerokie rozumienie inferencyjności, to musielibyśmy też przyjąć, że nie tylko w kontekście poznania moralnego nie można by mówić o możliwości nieinferencyjnej percepcji, lecz także w przypadku każdej innej percepcji własności wyższego rzędu. Jest tak, ponieważ kognitywna penetracja zachodzi w każdym, a przynajmniej w większości przypadków postrzegania własności wyższego rzędu. Postrzeganie sosny, przejeżdżającego samochodu itd. wymaga pewnej kompetencji pojęciowej, bez której nie umielibyśmy nawet zidentyfikować fenomenalnych reprezentacji postrzeganego obiektu⁵⁵. Jeśli jednak jesteśmy w stanie uznać, że posiadamy uzasadnione w sposób nieinferencyjny przekonania percepcyjne dotyczące pozamoralnych własności wyższego rzędu, to na jakiej podstawie mielibyśmy odrzucać analogiczne przekonanie o nieinferencyjności aktów spostrzeżeniowych, których przedmiotem są własności moralne? Stąd rozsądniej jest przyjąć wąskie rozumienie inferencji, zgodnie z którym o inferencji można mówić tylko wtedy, gdy w danym procesie poznawczym można wyodrębnić fazę świadomej identyfikacji przesłanek oraz fazę wyciągania wniosków. O nieinferencyjnym postrzeganiu czy raczej o nieinferencyjności przekonań spostrzeżeniowych można więc mówić, o ile są one oparte bezpośrednio na fenomenalnym doświadczeniu percepcyjnym⁵⁶.

⁵⁵ Por. tamże, s. 52.

⁵⁶ Tamże, s. 61.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

Czwarty argument na rzecz nieinferencyjności postrzegania moralnego zakłada istnienie dwóch rodzajów zależności epistemicznej: inferencyjnej i nieinferencyjnej⁵⁷. Pierwsza zależność dotyczyłaby uzasadnienia, druga zaś ugruntowania innego niż uzasadnienie. Zgodnie z tym argumentem kognitywna penetracja, przynajmniej w niektórych przypadkach, umożliwiałaby moralną percepcję w inny niż uzasadniający sposób. Na czym polegałby taki sposób epistemicznego ugruntowania? Posiadanie odpowiednich pojęć, zdolność uwagi, wystarczająca refleksja, motywacja do zwrócenia uwagi na dane zjawisko lub problem czy motywacja do podejmowania wysiłków poznawczych – wszystkie one mogą stanowić konieczne warunki skutecznego (ang. *successful*) poznania, w tym skutecznej percepcji. Ich rola nie musi jednak polegać na uzasadnianiu przekonań. Nasze postrzeganie, w tym postrzeganie moralne, może być zależne od uprzednio żywionych przez nas przekonań, emocji lub postaw nie tylko w tym sensie, że uzasadnienie naszych postrzeżeniowych sądów, w tym sądów moralnych, zależy od tego, czy uzasadnione są przekonania, które kognitywnie penetrują nasze akty percepcji. Można przecież mówić także o zależności w takim sensie, że dany akt percepcji domaga się spełnienia pewnych warunków, bez których akt ów nie byłby możliwy albo przynajmniej byłby bardzo utrudniony.

Przynajmniej niektóre z takich warunków mają charakter czynników umożliwiających dokonywanie aktów postrzeżeniowych, nie uzasadniając jednak prawdziwości przekonań będących rezultatem procesów percepcyjnych. Tak oto na przykład, jeśli formułuję postrzeżeniowy sąd, że przede mną stoi sosna, to możliwość sformułowania tego sądu zależy od czynników takich jak zwrócenie uwagi w odpowiednim kierunku, znajomość języka, w którym ten sąd mógłbym sformułować, znajomość odpowiednich pojęć, zdolność do fenomenalnego reprezentowania percypowanych treści itd. Wszystkie z powyżej wymienionych czynników warunkują postrzeganie sosny jako sosny, nie mają jednak

⁵⁷ Jest to rozróżnienie Audięgo, do którego odwoływałem się w pierwszym rozdziale, w trakcie dyskusowania analogicznego zarzutu ukrytego wnioskania, wysuwanego przeciwko intuicjonizmowi racjonalnemu.

charakteru przesłanek, do których mógłbym się odwoływać, aby uzasadnić przekonanie, że to, co postrzegam, jest sosną. Są to niedoksastyczne czynniki, które, nie będąc nośnikami wartości prawdy lub fałszu, nie mogą same z siebie stanowić przesłanek dla aktu wnioskowania, ale w decydujący sposób kształtują akt percepcji.

W ramach tego argumentu na rzecz nieinferencyjności percepcji wyższego rzędu (w tym percepcji moralnej) można bronić tezy o pozauzasadnieniowej zależności epistemicznej percepcyjnych przekonań także od niektórych doksastycznych stanów mentalnych, a nawet pewnych przekonań kognitywnie penetrujących akty percepcji. Można by uciekać się do twierdzenia, że niektóre z naszych przekonań warunkujących percepcję mają nie tyle charakter uzasadniający, co raczej pełnią funkcję klaryfikującą sądy percepcyjne. Aby na przykład sensownie wypowiedzieć zdanie „przede mną stoi sosna”, muszę rozumieć znaczenia słów (mieć pewne przekonania, że znaczą one to a to), z których składa się to zdanie, muszę dysponować odpowiednim pojęciem sosny. Tego rodzaju warunek dotyczy każdego przypadku percepcji wyższego rzędu. Ostatecznym czynnikiem uzasadniającym przekonanie wyrażone w tym zdaniu jest nie tyle znajomość pojęć czy słów, co sam fakt postrzegania sosny.

Czy powyższe argumenty za nieinferencyjnością percepcji moralnej są jednak konkluzywne? Argument pierwszy, polegający na negacji faktu penetracji kognitywnej, odrzuciliśmy jako niezgodny z obserwacjami naukowymi. Podobnie słaby wydaje się argument drugi, odwołujący się do zasady konserwatyzmu fenomenalnego. Należy zwrócić uwagę na jedną ważną kwestię związaną z zasadą konserwatyzmu fenomenalnego – na tę mianowicie, że zasada ta obejmuje zarówno inferencyjne, jak i nieinferencyjne uzasadnienia. Zgodnie z nią uznajemy pewne sądy za prawdziwe w oparciu o to, jak nam się rzeczy jawią. Jawienia zatem stanowią podstawę uzasadniającą nasze przekonanie co do prawdziwości danego sądu.

Niemniej nie wszystkie jawienia mają charakter początkowy, niektóre z nich zachodzą dzięki inferencji. Na przykład kiedy rozważam prosty przykład wnioskowania, taki jak „skoro Sokra-

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

tes jest człowiekiem i każdy człowiek jest śmiertelny, to Sokrates jest śmiertelny”, mogę powiedzieć, że uznaję wniosek „Sokrates jest śmiertelny” na podstawie pewnego jawienia intelektualnego. Jednak jawienie to nie ma charakteru początkowego, ale jest konsekwencją pewnego rozumowania polegającego na śledzeniu przesłanek oraz posiadaniu pewnych wglądów (jawień intelektualnych) dotyczących praw logiki. Bez znajomości przesłanek oraz jawień dotyczących samych inferencji moje jawienie dotyczące wniosku nie miałoby miejsca – a jeśli nawet miałoby, to w obliczu wiedzy, że nie jest to jawienie początkowe, mamy (powinniśmy mieć) świadomość, że sam fakt jawienia się, iż dany sąd jest prawdziwy, w tym przypadku nie jest wystarczający, aby uznać ten sąd (lub dotyczące go przekonanie) za uzasadniony nieinferencyjnie⁵⁸.

Argument trzeci, odwołujący się do niepożądanych konsekwencji szerokiego rozumienia inferencyjności oraz możliwości zdefiniowania wąskiego rozumienia inferencji, również nie rozstrzyga dyskusji. Jeśli mielibyśmy wybierać pomiędzy dwoma koncepcjami inferencji, skupiając się jedynie na samej analizie pojęciowej, silniejsze racje zdają się przemawiać na rzecz szerokiej definicji, obejmującej także nieświadome procesy wnioskowania z przesłanek, jeśli tylko takie procesy istnieją. Jeśli bowiem jest faktem, że istnieją rozumowania utajone, polegające na nieświadomym przechodzeniu od przesłanek do wniosków, stanowi to mocną rację za tym, aby uznać, iż przekonanie będące rezultatem takiego procesu jest efektem wnioskowania. To, że poszczególne etapy takiego transferu myśli nie ujawniają się w pierwszoosobowej perspektywie, nie może stanowić wystarczającego uzasadnienia dla stwierdzenia, iż dany akt formułowania przekonania nie jest inferencyjny.

Owszem, należy przyznać, że przyjęcie szerokiego rozumienia prowadziłoby do absurdalnych konsekwencji, tj. wykluczałoby możliwość nieinferencyjnej percepcji nie tylko własności moralnych, ale i każdej innej percepcji własności wyższego rzędu. Gdyby rzeczywiście znaczna część naszych przekonań – na przykład

⁵⁸ Szczegółowo na temat zasady konserwatyzmu fenomenalnego pisałem w rozdziale trzecim.

to, że pada deszcz, siedzący obok nas człowiek jest smutny, że za ścianą przejechał samochód – nie zasługiwało na miano przekonania nieinferencyjnych, mogłoby to oznaczać istotne osłabienie statusu epistemicznego wielu zdań obserwacyjnych, na których opierają się liczne teorie naukowe. Być może jednak jest to konsekwencja, nawet jeśli niepożądana, z którą musimy się pogodzić. Być może też rzeczywiście w każdym przypadku takiej percepcji mamy do czynienia z nieuświadomionym wnioskowaniem. Z tego nie musi jednak wynikać, że każdy przykład percepcji ma charakter inferencyjny. Przecież za źródło wiedzy empirycznej nadal mogłaby uchodzić percepcja własności niskiego rzędu (percepcja prosta) i to ona ciągle mogłaby spełniać rolę nieinferencyjnego źródła naszej wiedzy empirycznej. Nawiązując do przekonania o przejeżdżającym właśnie za ścianą samochodzie, podstawą uzasadniającą takie przekonanie byłaby nie tyle percepcja samochodu jako samochodu, co percepcja pewnych prostych własności, takich jak określony dźwięk czy wiedza, że obiekty emitujące taki odgłos to właśnie samochody, które oprócz emitowania dźwięków wyglądają, pachną w określony sposób itd.

Także czwarty z wyżej wymienionych argumentów na rzecz wąskiego rozumienia inferencji, oparty na rozróżnieniu pomiędzy uzasadnieniową i nieuzasadnieniową zależnością epistemiczną, nie rozstrzyga jeszcze dyskusji. Owszem, pokazuje on, w jaki sposób, pomimo wpływu penetracji kognitywnej, możliwa jest nieinferencyjna percepcja własności wyższego rzędu. Wciąż jednak pozostaje możliwość, że obok tych nieinferencyjnych czynników warunkujących percepcję wyższego rzędu (wystarczy, że możliwość ta ograniczy się do percepcji moralnej) nadal oddziałują nieuświadomione przesłanki, które są konieczne dla uzasadnienia przekonania opartych na percepcji.

Oczywiście samo stwierdzenie, że takie uzasadniające czynniki nie zostały wykluczone przez zwolenników percepcji moralnej, nie może być traktowane jako kontrargument przeciwko tezie o nieinferencyjnej percepcji moralnej. Chociaż przytoczone powyżej cztery argumenty nie mają charakteru konkluzywnego, to przynajmniej dwa ostatnie stanowią posiadające pewną wagę racje na rzecz intuicjonizmu percepcyjnego. O ile nie dysponu-

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

jemy mocnymi przesłankami świadczącymi przeciwko tej tezie, przekonanie o możliwości nieinferencyjnej percepcji moralnej należy uznać za *prima facie* uzasadnione. Przytoczona wcześniej argumentacja Väyryнена przeciw nieinferencyjności percepcji moralnej pokazywała jedynie, że w przypadku percepcji moralnej można mówić o kognitywnej penetracji, ale nie, iż penetracja ta ma charakter uzasadniający. W literaturze przedmiotu można jednak znaleźć argumentację, która przekonująco ukazuje, w jaki sposób akty percepcji moralnej mogą mieć charakter inferencyjny. Dobrym przykładem jest ta zaprezentowana w artykule Elijaha Chudnoffa zatytułowanym *Moral Perception: High-Level Perception or Low-Level Intuition?*⁵⁹.

Hipoteza, jaką stawia Chudnoff, brzmi następująco: doświadczenia moralne charakteryzowane przez wielu jako przypadki percepcji moralnej (przynajmniej niektóre z nich) są przypadkami ujęcia abstrakcyjnych własności oraz zastosowania wyników tego ogólnego poznania do partykularnych sytuacji. Takie ujęcie problemu sugeruje, że akty percepcji moralnej są (przynajmniej w niektórych przypadkach) wynikiem wnioskowania z intuicyjnie (w intelektualnym znaczeniu intuicji) ujętej moralnej prawdy ogólnej do sądu partykularnego dotyczącego własności moralnej konkretnej sytuacji. Samo użycie zwrotu „percepcja moralna” w takich przypadkach jest zdaniem Chudnoffa niewłaściwe. Jak pisze, o percepcji moralnej można by mówić jedynie wówczas, gdyby dane przekonanie moralne (Chudnoff nazywa je wiedzą) w całości oparte było na percepcji. Tymczasem, jak autor stara się pokazać, percepcja to jedynie część podstawy dla naszych przekonań moralnych dotyczących partykularnych sytuacji; drugą część stanowią przekonania moralne, które mają pozapercepcyjne źródło.

Dla zrozumienia stanowiska Chudnoffa ważne jest przyjęcie dwóch rozróżnień. Rozróżnienia te wyjaśnia on w oparciu o przykład „słyszenia”, że piekarnik rozgrzany jest do temperatury

⁵⁹ E. Chudnoff, *Moral Perception: High-Level Perception or Low-Level Intuition?* [w:] *Phenomenology of Thinking. Philosophical Investigations into the Character of Cognitive Experiences*, eds. T. Breyer, C. Gutland, New York 2016.

450°C, za pośrednictwem odpowiedniego sygnału dźwiękowego (dzwonka). Pierwsze z nich dotyczy różnicy pomiędzy treścią doświadczenia percepcyjnego a jego przedmiotem. W przypadku tego rozróżnienia można poczynić kilka spostrzeżeń:

- a) częścią treści doświadczenia percepcyjnego jest dający się wyodrębnić dźwięk dzwonka;
- b) do jego przedmiotu (przynajmniej częściowo) należy fakt, że piekarnik jest rozgrzany do 450°C;
- c) doświadczenie to czyni podmiot percepcyjnie świadomym dźwięku dzwonka;
- d) nie czyni ono jednak nikogo percepcyjnie świadomym wnętrza piekarnika.

Tak więc żadną miarą nie można twierdzić, że się jest w relacji percepcyjnej (widzenia lub słyszenia) względem faktu bycia 450-stopniowym piekarnikiem.

Ponadto Chudnoff odróżnia wiedzę całkowicie opartą na percepcji od wiedzy jedynie częściowo opartej na percepcji. Jak pisze, istnieje różnica pomiędzy tym, że a) dzwoni dzwonek, a tym, że b) piekarnik jest rozgrzany do temperatury 450°C. Wiemy, że a), na podstawie doświadczenia zmysłowego, natomiast o b) wnosimy częściowo na podstawie doświadczenia zmysłowego, częściowo zaś na podstawie już posiadanych przekonań (przekonań tła). W przypadku a) dźwięk dzwonka stanowi część treści doświadczenia zmysłowego, które czyni mnie świadomym „uprawdziwiacza” dla a), tj. samego dzwonka (oraz tego, że on dzwoni). Tymczasem doświadczenie zmysłowe obejmuje b) jako część swojej treści, ale jednocześnie nie czyni ono podmiotu percepcyjnie świadomym uprawdziwiacza dla b).

Stąd należy odróżnić fakt, że percepcja ma pewien wkład w epistemiczną pozycję podmiotu od tego, iż percepcja całkowicie (lub decydująco) ugruntowuje tę pozycję. Zatem, zdaniem Chudnoffa, czyjaś percepcja, że *p*, może stanowić całkowitą podstawę dla przekonania danej osoby, że *p*, tylko wówczas, gdy percepcja ta obejmuje *p* jako część swojej treści oraz czyni ona daną osobę świadomą uprawdziwiacza dla *p*.

Podobnie jest zdaniem Chudnoffa w przypadku poznania moralnego. Doświadczenie zmysłowe nie jest w stanie uświadomić podmiotowi obecności uprawdziwiacza sądu dotyczącego tego,

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

co tu i teraz powinien uczynić. Chudnoff proponuje rozważyć przypadek Jana i Joanny, którzy – jadąc metrem, są świadkami tej samej sytuacji – zauważają stojącą z ciężkimi torbami starszą kobietę, której okoliczności te widocznie sprawiają przykrość. Joanna widzi, że należy pomóc tej kobiecie, ustępując jej miejsca. Takie doświadczenie nie jest jednak udziałem Jana. Zapewne, pisze Chudnoff, percepcyjne doświadczenie Joanny czyni ją świadomą części uprawdziwiacza, tj. dyskomfortu kobiety stojącej z torbami, ale całość uprawdziwiacza obejmuje znacznie więcej, mianowicie także to, że istnieje *prima facie* obowiązek dobroczynności (ang. *beneficence*).

Powyższy przykład można zinterpretować w ten sposób, że Joanna – obok tego, iż spostrzega w danej chwili pewne nienormalatywne fakty, takie jak fakt dyskomfortu starszej kobiety stojącej z torbami w metrze – posiada również pewne przekonania na temat moralnych obowiązków, które penetrują kognitywnie jej postrzeganie. Jednak Chudnoff nie przyjmuje modelu poznania moralnego, wedle którego mamy do czynienia z sumą percepcji pozamoralnych własności oraz oddziaływania uprzednio posiadanych przekonań moralnych (tzw. przekonań tła), dlatego głosi alternatywne rozwiązanie. Proponuje ująć partykularne poznanie moralne w kategoriach intuicji niskiego rzędu (ang. *low-level intuitions*). W tym ujęciu jesteśmy świadomi z jednej strony, dzięki intuicji (rozumianej racjonalistycznie), ogólnej zasady *prima facie*, z drugiej, dzięki percepcji – pozamoralnych cech partykularnej sytuacji oraz tego, że zasada stosuje się do tej sytuacji. Gdyby nie intuicyjne uchwycenie ogólnej zasady, Joanna nie miałaby pojęcia, co w danej sytuacji powinna czynić.

Na poparcie powyższego twierdzenia Chudnoff proponuje inny przykład, również dotyczący „jakby postrzegania” normaltywnego, chociaż nie moralnego. Widzę przez okno, że a) samochód jest zaparkowany nielegalnie. Widzę to na podstawie tego, że b) samochód jest zaparkowany za blisko hydrantu. Zdaniem Chudnoffa nie można jednak widzieć a) na podstawie b) bez odwołania się dodatkowo do wiedzy (znajomości) przepisów prawa. Jedyna różnica pomiędzy przykładem z samochodem a tym z kobietą stojącą w metrze jest taka, że w przypadku obserwa-

cji aktów łamania prawa przesłanki w postaci zasady prawnej nie widzimy za pomocą intuicji intelektualnej (dowiadujemy się o tym w bardziej prozaiczny sposób, na przykład czytając przepisy ruchu drogowego), zaś zasadę moralną poznajemy (a przynajmniej możemy poznać) intuicyjnie.

Chudnoff twierdzi, że tego rodzaju doświadczenie moralne dotyczy przynajmniej niektórych sytuacji poznawczego ujmowania partykularnych własności moralnych (na przykład, że tu i teraz powinienem postąpić w określony sposób). Skoro jednak można tak wyjaśnić przynajmniej niektóre przypadki percepcji moralnej, to dlaczego nie uważać, że wszystkie z nich mają tę samą strukturę i są wypadkową kilku czynników:

- a) percepcyjnego ujęcia pewnych pozamoralnych własności danej sytuacji;
- b) znajomości ogólnej zasady moralnej oraz
- c) dostrzeżenia, że dana zasada stosuje się do tej sytuacji?

Ograniczony zasięg twierdzenia Chudnoffa odnosi się jedynie do przypadków, w których stosowna zasada moralna jest ujmowana intuicyjnie, jeśli natomiast w punkcie b) ujmiemy alternatywnie znajomość zasady moralnej w wyniku poznania intuicyjnego lub z innych źródeł, wówczas można w przekonujący sposób twierdzić, że taki charakter mają wszystkie akty „percepcji moralnej”.

W świetle argumentu Chudnoffa uzasadniona wydaje się następująca konkluzja: akty percepcji moralnej nie zasługują na miano intuicyjnych, problematyczna bowiem jest ich nieinferencyjność. Nawet jeśli można mówić o percepcyjnym doświadczeniu moralnym, to wydaje się ono przynajmniej w części wynikiem nieświadomych procesów wnioskowania z przyjętych wcześniej przekonań moralnych lub z intuicyjnie przyjmowanych ogólnych zasad moralnych.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

4.7. Nowa propozycja rozumienia percepcji moralnej

Konkluzja o inferencyjności wszelkiego rodzaju percepcji moralnej byłaby jednak przedwczesna. Być może do tej pory wszystkie nasze rozważania dotyczące percepcji moralnej obejmowały jedynie pewien jej podzbiór i tylko do tego podzbioru odnosi się konkluzja, że percepcja moralna ma inferencyjny charakter. Być może również o percepcji moralnej da się mówić w innym jeszcze znaczeniu, a to, które było omawiane dotychczas, wyznaczało niewłaściwy kierunek rozważań. Wszyscy przytaczani wyżej autorzy zgadzali się, że przedmiotem percepcji moralnej są przeciwstawione ogólnym normom lub zasadom partykularne fakty moralne poznawalne z trzecioosobowej perspektywy, na przykład moralne zło konkretnego działania żołnierzy, zło danego przypadku znęcania się nad zwierzęciem czy partykularna powinność postąpienia w określony sposób w pewnych okolicznościach, zakorzeniona ontologicznie w fakcie cierpienia innej osoby. Być może jednak taki sposób ujęcia percepcji moralnej jest zbyt wąski, przez co eliminuje z pola rozważań dotyczących percepcji moralnej przypadki percepcji innej niż ta z trzecioosobowej perspektywy, które mogłyby mieć charakter nieinferencyjny.

Poniżej zaproponuję rozważania, które – jak sądzę – pozwolą nam zarysować bardziej przekonującą koncepcję percepcji moralnej posiadającej cechę nieinferencyjności, a tym samym zasługującej na miano intuicyjnej. Przyjmuję wstępnie zaproponowaną w drugim paragrafie tego rozdziału ogólną charakterystykę percepcji jako takiej oraz twierdzenie, że przedmiotem percepcji moralnej są partykularne własności moralne przeciwstawione ogólnym zasadom i normom moralnym, które z kolei są przedmiotem właściwym dla poznania intelektualnego (w tym intuicji intelektualnych charakteryzowanych w rozdziale pierwszym). Dla odróżnienia partykularnych własności moralnych od ogólnych norm i powinności proponuję określać te pierwsze mianem faktów moralnych.

Pomiędzy koncepcjami percepcji moralnej rozważanymi powyżej a tą, którą proponuję tutaj, zachodzi jednak istotna różnica.

♦ NOWA PROPOZYCJA ROZUMIENIA PERCEPCJI MORALNEJ ♦

W omawianych wcześniej podejściach percepcję moralną ujmowano zasadniczo jako relację pomiędzy zewnętrznym względem podmiotu poznającego stanem rzeczy a samym podmiotem poznającym. Percepcja tak rozumiana zawsze ma charakter postrzegania z trzecioosobowej perspektywy. Oczywiście nie można wykluczyć, że w ramach omawianych powyżej ujęć percepcji moralnej jest do pomyślenia percepcja faktów moralnych dotyczących własnego działania, intencji i myśli podmiotu działającego, jednak analiza literatury poświęconej problematyce percepcji moralnej pokazuje, że uwaga autorów jest skupiona na postrzeganiu zmysłowym (pomijającym introspekcję) z trzecioosobowego punktu widzenia. Wszystkie przykłady, eksperymenty myślowe proponowane w literaturze dotyczą „obserwacji” zachowań osób innych niż podmiot poznający: wyrostków znęcających się nad kotem, okrutnych żołnierzy, ludzi jadących metrem widzianych z perspektywy innej niż ich własna, tj. z perspektywy zewnętrznego obserwatora.

Wydaje się, że takie zafiksowanie uwagi na trzecioosobowej perspektywie może w istotny sposób utrudniać zrozumienie możliwości nieinferencyjnej percepcji moralnej. Może bowiem okazać się, że fakty moralne są mocno związane z wewnętrzną rzeczywistością podmiotów działających, nie są czymś na podobieństwo koloru czy kształtu doczeplonego do bezpośrednio (nieinferencyjnie) obserwowalnych z trzecioosobowej perspektywy fizycznych przedmiotów, ale czymś, co bezpośrednio (nieinferencyjnie) ujawnia się dopiero od wewnątrz, w introspekcji, czyli z pierwszoosobowej perspektywy. Jeśli fakty moralne (partykularne własności moralne) są nieinferencyjnie obserwowalne tylko w pierwszoosobowej perspektywie, wówczas cała nasza „percepcyjna” wiedza na temat moralnych wymiarów działań innych osób, dostępna nam poprzez drugo- lub trzecioosobową perspektywę, może okazać się jakoś zapośredniczona w pierwszoosobowych doświadczeniach moralnych, dotyczących naszych własnych działań, intencji itd. To zapośredniczenie miałoby charakter inferencyjny, tj. pozwalałoby nam „odczytywać” zachowania innych osób jako działania o znaczeniu moralnym przez pryzmat naszej wiedzy o własnym umyśle. Nasza trzecioosobowa percepcja moralna byłaby zatem inferencyjna podwójnie: po pierwsze,

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

zgodnie z argumentacją Chudnoffa i Väyryнена, opierałaby się na już przyjmowanych przez nas przekonaniach moralnych lub moralnej intuicji intelektualnej; po drugie byłaby kognitywnie (w sensie inferencyjnym) zależna od naszej wiedzy na temat własnych umysłów.

Chcąc szukać możliwości nieinferencyjnej percepcji moralnej, powinniśmy się zatem skupić na pierwszoosobowym doświadczeniu swojego działania, w którym możemy bezpośrednio ujmować jego moralne własności. Tym samym jeszcze dwa cele pozostają do zrealizowania w tym rozdziale: po pierwsze, pokazać, że fakty moralne są ontycznie zakotwiczone we „wnętrzu” naszych działań, przez co są nieinferencyjnie obserwowalne jedynie z pierwszoosobowej (introspekcyjnej) perspektywy; po drugie, że obserwacja wnętrza własnych działań (czyli introspekcja) zasługuje na miano nieinferencyjnej percepcji oraz że obejmuje percepcję moralną. Realizacja pierwszego celu będzie wymagała odpowiedzi na pytanie, czym są partykularne fakty moralne oraz w jaki sposób są one dla nas identyfikowalne, drugiego natomiast – analizy pojęć percepcji i introspekcji, pokazania, czy i pod jakimi warunkami można mówić o introspekcji jako formie percepcji.

Przejdźmy zatem do realizacji pierwszego z wymienionych powyżej dwóch celów – do odpowiedzi na pytanie o naturę przedmiotu naszej percepcji moralnej. Zaproponuję dwa podejścia, które pozwolą nam ten zamiar osiągnąć. Pierwsze będzie stanowiła analiza naszych potocznych wypowiedzi moralnych, których przedmiotem są partykularne własności moralne. Analiza taka, jak sądzę, pozwoli zidentyfikować, co właściwie mamy na myśli, kiedy mówimy o partykularnych własnościach moralnych. Drugie podejście będzie polegało na prezentacji i analizie eksperymentu myślowego, który pomoże nam uświadomić sobie, czym dokładnie są partykularne fakty moralne oraz na czym polega percepcja moralna takich faktów, a także czy przynajmniej w niektórych przypadkach można mówić o nieinferencyjnym ich postrzeganiu.

Analiza dyskursu moralnego

Zanim przejdziemy do samej analizy naszych wypowiedzi moralnych, warto postawić pytanie, dlaczego sposób naszego mówienia ma znaczenie w poszukiwaniu obiektywnych faktów. Przecież to, w jaki sposób mówimy na temat jakiejś grupy przedmiotów, wcale nie oznacza, że te przedmioty są właśnie takie, jak o nich mówimy. Przykładowo w średniowieczu (i wcześniej) słowa „Ziemia” używano w taki sposób, że analiza jego użycia mogłaby doprowadzić do jawnie fałszywych wniosków, takich jak: „Ziemia ma około pięć tysięcy lat”, „Ziemia jest płaska”. Jaki więc sens miałyby analiza naszych moralnych ocen, sądów itd., jeśli mogą być one wyrazem błędnego postrzegania świata? Powyższa wątpliwość jest uzasadniona, niemniej nie wynika z niej, że analiza językowa naszych moralnych sądów jest całkowicie bezzasadna.

Chociaż nasz dyskurs moralny nie stanowi niezawodnego źródła na temat natury faktów moralnych, to, po pierwsze (przy założeniu, że fakty moralne są jakoś obserwowalne), może w pewnym (interesującym poznawczo) stopniu odzwierciedlać naturę faktów etycznych. Po drugie, jeśli dyskurs jest w miarę konsekwentny i spójny (tzn. nie jest tak, że w różnych wyrażeniach wypowiadamy się raz tak, jakby istotną cechą własności etycznych było posiadanie x , innym razem tak, jakby do ich istoty należało nieposiadanie cechy x), będzie to pewna racja *prima facie* na rzecz uznania, że przynajmniej te cechy, które spójnie w dyskursie moralnym przypisujemy faktom moralnym, są rzeczywiście ich własnościami. Po trzecie, analiza dyskursu moralnego z pewnością pozwoli nam uświadomić sobie, co rozumiemy przez fakty moralne, kiedy o nich mówimy. Taki rezultat również ma istotne znaczenie, ponieważ może nam służyć jako wskazówka w dyskusji na temat tego, czy i jak fakty moralne, tak jak je rozumiemy, mogą istnieć i czy mogą być postrzegane.

Analiza naszego moralnego dyskursu będzie przebiegała następująco. Najpierw przytoczę dwie listy wypowiedzi pretendujących do miana wypowiedzi używanych w trakcie dyskursu moralnego. Pierwsza będzie zawierała wypowiedzi w sposób oczywisty poprawne lub sensowne (choć niekoniecznie prawdziwe), druga

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

natomiast wypowiedzi, które rażą swoją niepoprawnością. Analiza obu tych zbiorów pozwoli nam zrozumieć istotną różnicę między poprawnymi a niepoprawnymi wypowiedziami, która może okazać się ważna dla zidentyfikowania pewnych koniecznych cech faktów moralnych.

1. Wyrażenia poprawne:

- a) „to, co zrobiłeś, nie było słuszne”;
- b) „Michał to dobry człowiek”;
- c) „Ania nie powinna była kłamać w tej sprawie”;
- d) „zasadniczo nie należy kłamać”;
- e) „morderstwo to nieusprawiedliwione moralnie celowe pozbawienie życia”;
- f) „nie należy znęcać się nad niewinnymi ludźmi”;
- g) „nie obwiniajmy ich! Mieli dobre zamiary (w tym, co uczynili)”;
- h) „nie należy znęcać się nad zwierzętami”;
- i) „przyjaźń jest czymś szlachetnym”;
- j) „zyski podzieliłeś niesprawiedliwie”.

2. Wyrażenia w sposób oczywisty niepoprawne:

- a) „jak ci nie wstyd rosnać tak szybko? Pomyśl, jak czują się twoi i tak już o wiele niżsi koledzy?”;
- b) „nie powinien być rodzić się w tak biednej rodzinie. Sam jest sobie winien”;
- c) „za śmiertelne zderzenie spadochroniarza z ziemią moralnie odpowiedzialna była zbyt duża wysokość oraz uparty spadochron, który nie chciał się otworzyć”;
- d) „to, co zrobiłeś, było nieuczciwe wobec twojej czapki”.

Przeanalizujmy teraz obie listy wyrażen i zidentyfikujmy istotne elementy decydujące o tym, że dana wypowiedź kwalifikuje się jako sensowna (stanowiąca przykład poprawnej wypowiedzi moralnej)⁶⁰. Wszystkie poprawne wypowiedzi moralne odnoszą się wprost lub pośrednio do działań, postaw, intencji, osób (rozumianych jako podmioty lub obiekty działań/postaw/intencji)⁶¹ albo innych istot odczuwających (na przykład zwię-

⁶⁰ Poprawność nie zakłada prawdziwości, ale jedynie niełamania reguł użycia języka.

⁶¹ Przy czym istnienie przedmiotu działania/postawy/intencji jako przedmiotu jest możliwe tylko wówczas, gdy istnieje podmiot działania/postawy/intencji.

♦ NOWA PROPOZYCJA ROZUMIENIA PERCEPCJI MORALNEJ ♦

rząt, również rozumianych jako przedmiot działania/postawy/intencji). Tym, co je łączy, jest umysł zdolny do świadomego, dobrowolnego działania oraz do uświadomienia sobie istnienia i stanów innych umysłów. Oczywiście nie wszystkie dobrowolne i świadome działania umysłu automatycznie mają moralne znaczenie, ale tylko te, których przedmiotem (zamierzonym lub nie, bezpośrednim lub pośrednim) jest inny umysł (ludzki czy innej istoty zdolnej przynajmniej do cierpienia). W kontekście rozważań mających na celu określenie przedmiotu percepcji moralnej możemy zawęzić listę wymienionych zdań jedynie do tych, które odnoszą się do (partykularnych) faktów moralnych. Zasadniczo to jednak nie zmienia wiele, ponieważ nawet ogólne wypowiedzi, takie jak „przyjaźń jest dobra” czy „nie należy znęcać się nad zwierzętami”, mają swoje partykularne odpowiedniki w postaci „wasza przyjaźń jest dobra” czy (wypowiedziane w konkretnych okolicznościach) „nie powinieneś znęcać się nad tym zwierzęciem”.

Można więc postawić wstępną i ogólną tezę: do natury faktów moralnych należy to, że znajdują się one w istotnej relacji do zdolności do świadomego i wolnego działania podmiotów. Te zdolności z kolei wydają się istotnymi własnościami podmiotów posiadających umysły. Fakty moralne zatem w jakiś istotny sposób bazują, superwenują lub są konstytuowane przez umysły. Nie oznacza to, że same umysły i tylko umysły konstytuują całą naturę faktów moralnych, ale że rzeczywistość moralna istnieje dzięki rzeczywistości umysłów, bez których jest ona nie do pomyślenia. Zasadność tej tezy widać szczególnie wówczas, gdy przeanalizujemy przykłady niepoprawnych wypowiedzi z listy powyżej. Zarówno zarzut zbyt szybkiego rośnięcia, jak i urodzenia się w zbyt biednej rodzinie, a także moralne obwinianie wiatru za czyjąś śmierć brzmią absurdalnie, gdyż albo błędnie zakładają wolność danego działania (rośnięcie, narodziny), albo błędnie przypisują świadomość i zdolność do wolnego działania obiektom pozbawionym tej wolności, takim jak wspomniany wiatr. Niepoprawność czwartej wypowiedzi z listy niepoprawnych wyrażen („to, co zrobiłeś, było nieuczciwe wobec twojej czapki”) polega na zakładaniu obowiązków wobec przedmiotów pozbawionych

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

umysłów (niezdolnych nawet do posiadania świadomych doznań, na przykład do odczuwania bólu).

Oczywiście twierdzenie, że fakty moralne w jakiś sposób superwenują na umysłach, jest dość ogólnikowe i niewiele mówi nam o tym, jaka dokładnie jest natura tych faktów oraz percepcji takich faktów – coś jednak już nam mówi. Na podstawie takiego stwierdzenia możemy powiedzieć, że chcąc poznać naturę percepcji moralnej, powinniśmy bliżej przyjrzeć się możliwości percepcyjnego poznania umysłów i ich własności. Pomoc w realizacji takiego celu będzie stanowiło drugie zapowiadane powyżej podejście: eksperyment myślowy nazwany przeze mnie „fakty moralne w Second Life”.

Fakty moralne w Second Life

Second Life (SL) to rodzaj gry internetowej, w której ludzie posiadają swoją „wirtualną tożsamość”, wirtualne wcielenie, czyli awatara, za pomocą którego prowadzą alternatywne (drugie) życie (ang. *second life*). Skąd wzięła się idea wykorzystania przykładu SL w rozważaniach dotyczących faktów moralnych? Kilka lat temu przeczytałem w pewnej gazecie artykuł, w którym narzekano na temat nieetycznego postępowania pewnej grupy graczy SL. Grupa internautów z całego globu uformowała za pośrednictwem swoich awatarów formację łowców przygód w jednym z wirtualnych światów SL. Zdarzyło się, że jeden z graczy zmarł (w realnym świecie). Ponieważ jego koledzy i koleżanki z gry byli porozrzucani po całym świecie i nie mogli przyjechać na realny pogrzeb, postanowili urządzać ceremonię wirtualną, podczas której chcieli pochować awatara zmarłego kolegi. W trakcie tego wirtualnego pogrzebu zostali napadnięci przez grupę innych graczy. Po tym incydencie rozpoczęła się w Internecie dyskusja pomiędzy graczami dotycząca niemoralności tego postępku. Pytanie, jakie przyszło mi na myśl w trakcie lektury tego artykułu, brzmiało: jak możliwe są fakty moralne w Internecie? Jakie elementy świata SL sprawiają, że w pojawia się w nim rzeczywistość moralna?

♦ NOWA PROPOZYCJA ROZUMIENIA PERCEPCJI MORALNEJ ♦

Refleksja nad tymi i podobnymi pytaniami doprowadziła mnie do sformułowania następującego eksperymentu. Wyobraźmy sobie świat wirtualny, w którym ludzie spędzają dużą część swojego czasu, prowadząc alternatywne życie jako rycerze, bandyci, kochankowie, złodzieje itd. Pomimo że ów wirtualny świat stanowi odskocznnię od ich codzienności, pod wieloma względami przypomina świat fizyczny (ten prawdziwy). Gracze (możemy tego rodzaju alternatywne życie nazwać grą) muszą dbać o żywienie swoich ciał-awatarów, wchodzić w interakcje z innymi graczami, nawiązują przyjaźnie, pracują, robią zakupy, przede wszystkim prowadzą wojny, podróżują, poszukują przygód. Możemy nawet wyobrazić sobie, że dysponują bardzo zaawansowaną technologią. Za pomocą wyrafinowanego technologicznie interfejsu możliwe jest tworzenie pierwszoosobowej perspektywy, która fenomenalnie jest nieodróżnialna od tej dostępnej nam w normalnym życiu. Na przykład ból, przyjemność, dotyk, zapach itd. odczuwane są w taki sposób, że później, odnajdując doświadczenia z SL w pamięci, możemy mieć kłopot z odróżnieniem ich od doświadczeń pochodzących z realnego świata.

Ze względu na efektywność gry i konieczność pogodzenia jej z prawdziwym życiem założymy, że kiedy określony gracz opuszcza tymczasowo rzeczywistość SL, aby zająć się swoimi sprawami, jego awatar „działa” na zasadach domyślnego programu (sztucznej inteligencji), naśladując profil osobowościowy gracza. Zatem nawet po odłączeniu się gracza jego awatar nie postępuje w jakiś „dziwny” dla innych graczy sposób, lecz wykazuje pewnego rodzaju spójność zachowań. Można powiedzieć, że taki awatar zachowuje się jak zombie z eksperymentów myślowych Davida Chalmersa. Taki zombie jest jedynie „robotem” (w tym przypadku wirtualnym) – bądź też programem – pozbawionym świadomości, zdolności subiektywnego odczuwania – operuje jedynie na poziomie syntaktycznym (jak każdy program komputerowy). Przyjmijmy jedno założenie na potrzeby naszych rozważań: jeśli „nieobecność” gracza przedłuży się, wzorzec zachowań awatara systematycznie zacznie oddalać się od wzorca zachowań gracza, w coraz mniejszym stopniu przypominając zachowanie pierwotnego. W pewnym momencie podobieństwo to byłoby tak odległe, że awatar mógłby podejmować „decyzje”, których sam gracz

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

nigdy by nie podjął (na przykład aby uwięzić przyjaciół wbrew ich woli, wysadzić w powietrze budynek policji itd.). W takiej sytuacji nie moglibyśmy powiedzieć, że zachowanie awatara jest pewnym przedłużeniem wyborów i zachowania gracza, przez co w jakimś sensie gracz byłby za to zachowanie odpowiedzialny.

Nie będzie czymś kontrowersyjnym powiedzieć, że świat SL, w którym działają gracze (prawdziwi ludzie), jest zamieszkały przez fakty moralne⁶². Aby tę uwagę uczynić jeszcze oczywistszą, przypomnijmy, że nasze działania w tym świecie mogą sprawić realny ból bądź przyjemność (nie mówiąc już o radości bądź smutku) u innych graczy. Wydaje się rozsądne założyć, że język moralny graczy w SL przypominałby dyskurs moralny naszego realnego świata⁶³. Stąd gdybyśmy przeprowadzili analizę językową dyskursu moralnego w SL, sformułowalibyśmy listę podobną do tej zaproponowanej w analizie językowej przeprowadzonej powyżej w tym rozdziale. Próbując wysledzić fakty moralne poprzez ten dyskurs, zapewne zidentyfikowalibyśmy te same czynniki, dzięki którym fakty moralne istnieją, tj. umysły, ich działania/postawy/intencje oraz ich zdolność do świadomego przeżywania skutków takich działań jako przedmioty tych działań. Powyższy wniosek nie brzmi na razie szczególnie przekonująco, ale też nie doszliśmy jeszcze do sedna eksperymentu.

Wyobraźmy sobie teraz, że z jakiegoś powodu wszyscy gracze opuścili grę na dłużej, pozostawiając swoje awatary w trybie zombie. Pozostało tylko kilku badaczy faktów moralnych, którzy mają dostęp do zdarzeń w świecie gry przez tzw. tryb obserwatora. Obserwator może być świadkiem wszelkich zdarzeń, może im przyglądać się z dowolnej perspektywy i odległości, może nawet śledzić te zdarzenia za pomocą wirtualnych urządzeń pozwalających

⁶² Oczywiście pewnego rodzaju fakty moralne nie byłyby „idealnymi bliźniakami” faktów moralnych z naszego świata. Na przykład morderstwo (wielominowanie awatara) w SL nie byłoby traktowane tak „serio” jak morderstwo w naszym świecie. Niemniej w niektórych przypadkach można by mówić o nieodróżnialności moralnej czynów: złamana obietnica lub kłamstwo w obu światach mogłyby być takie same pod względem ich zła moralnego.

⁶³ Aby nie komplikować niepotrzebnie naszych rozważań, proponuję zignorować możliwość mieszania dyskursu z SL z dyskursem ze świata realnego.

♦ NOWA PROPOZYCJA ROZUMIENIA PERCEPCJI MORALNEJ ♦

jących mu zaglądać do środka organizmów awatarów – obserwując nawet takie zjawiska, jak podrażnienie wirtualnych włókien typu C (w naszym świecie skorelowanych z przeżywaniem bólu) czy neuronalna aktywność wirtualnych mózgów awatarów. Ograniczenia trybu obserwatora polegają na tym, że nie jest on w stanie wpływać na wydarzenia świata SL oraz nie jest widoczny dla awatarów.

Pytanie, jakie można sobie teraz postawić, brzmi: czy w świecie SL opuszczonym przez graczy istniałyby fakty moralne? Obserwatorzy nadal byłiby w stanie zidentyfikować „zachowania” awatarów, ruchy ich wirtualnych ciał, które mogłyby przykładowo wbijać sobie nawzajem w wirtualnej walce wirtualne noże w plecy. Odnotowaliby lejącą się wirtualną krew, grymasy bólu, nawet neuronalną aktywność wirtualnych mózgów symulującą neuronalną aktywność mózgów realnych walczących i cierpiących ludzi. Czy mogliby jednak dostrzec w tym opuszczonym przez graczy świecie SL fakty moralne?

Negatywna odpowiedź wydaje się dość oczywista: świat SL po opuszczeniu go przez graczy stałby się etycznie pusty. Jedyne przekonujące wyjaśnienie, dlaczego taki świat byłby dla nas pozbawiony faktów moralnych, jest następujące: świat ten byłby pozbawiony umysłów zdolnych do podejmowania świadomych i wolnych decyzji, działań, postaw. Byłby także pozbawiony istot zdolnych do świadomego przeżywania „na własnej skórze” skutków tych działań. Nawet gdyby obserwatorzy, pomimo braku wpływu na bieg zdarzeń w SL, mogli podlegać działaniom awatarów oraz skutkom innych zdarzeń z tego świata, nie moglibyśmy mówić o istnieniu faktów moralnych w SL. Dopóki w świecie tym nie byłoby świadomych i wolnych sprawców działania, dopóty nie mogłyby w nim zaistnieć moralne fakty.

Pytanie, które szczególnie nas interesuje, dotyczy możliwości nieinferencyjnego postrzegania faktów moralnych. Eksperyment SL wydaje się szczególnie pomocny w sformułowaniu odpowiedzi na to pytanie. Powróćmy do przypadku obserwatora z SL. Załóżmy, że przygląda się on różnym zdarzeniom (wirtualnym rozmowom, bójkom, grabieżom itd.). Załóżmy nawet, że jest to obserwacja bardzo wnikliwa, obejmująca możliwość poznawczego

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

wnikania nawet w wirtualne symulacje procesów molekularnych (które wiernie symulują obserwowalne zjawiska świata fizycznego) – obserwator jak duch może wnikać swoją perspektywą w mózgi awatarów i z bliska (niczym za pomocą mikroskopu) obserwować oraz analizować na przykład aktywność neuronalną. Jednocześnie założmy (o czym obserwator by nie wiedział), że w trakcie tych obserwacji – od czasu do czasu – do świata wkraczają niektórzy gracze (na tyle, aby w niektórych obserwowanych przez badacza sytuacjach znajdować się zarówno po stronie działających, jak i postaci będących przedmiotem działań). Czy z perspektywy obserwatora zmiana (pojawienie się lub zniknięcie graczy, a tym samym pojawienie się i zniknięcie faktów moralnych) byłaby zauważalna? Odpowiedź negatywna wyda je się oczywista. Fakty mentalne, a tym samym i fakty moralne, są na tyle odrębne od obserwowalnych wirtualnych „faktów fizycznych”, że obserwacja tych drugich nie pozwala bezpośrednio obserwować tych pierwszych. Istnienie własności moralnych jest zależne od istnienia umysłów, jednak – ponieważ pojawianie się i znikanie umysłów graczy w SL byłoby dla obserwatora niedostrzegalne – można by wyciągnąć wniosek, że podobnie znikanie i pojawianie się faktów moralnych byłoby niezauważalne.

Zanim będziemy mogli się zastanowić nad dalszymi konsekwencjami rozważań na temat SL dotyczącymi zarówno natury faktów moralnych, jak i możliwości ich postrzegania, musimy wziąć pod uwagę kilka możliwych zarzutów wobec samego eksperymentu SL. Po pierwsze, ktoś mógłby argumentować, że fizyczne fakty mimo wszystko odgrywają istotną rolę w kształtowaniu faktów moralnych, nawet jeśli umysły dla istnienia faktów moralnych są nieodzowne. Na przykład nie jest obojętne, czy to, co podaję w kielichu moim gościom, jest winem, czy trucizną. Rozważmy dodatkowo kilka innych czysto fizycznych czynników istotnych i branych pod uwagę, kiedy dokonujemy oceny moralnej: prędkość samochodu, którym ktoś potrącił pieszego na przejściu, zatrucie środowiska, naciśnięcie czerwonego guzika. Zgodnie z tym zarzutem fakty moralne mają więc więcej niż jeden warunek konieczny: obok istnienia umysłów zakładają także istnienie fizycznego świata.

W odpowiedzi należy się zgodzić, że uwzględnianie faktów fizycznych w moralnych rozważaniach jest istotne. Można jednak zapytać, dzięki czemu fakty fizyczne nabywają moralnego znaczenia. Dla zilustrowania tego pytania wróćmy do eksperymentu: wyobraźmy sobie dwie nieodróżnialne z punktu widzenia obserwatora (opisanego w eksperymencie) sytuacje SL (w jednej wersji są obecni gracze sterujący awatarami; w drugiej wersji świat SL jest ich pozbawiony). Załóżmy, że to, co widzi obserwator, to pchnięcie noża przez jednego z awatarów w ciało drugiego, w wyniku którego ciało to osuwa się na ziemię (oczywiście wirtualnie). W przypadku gdy w SL nie ma umysłów, ten sam opis „fizyczny” traci wszelkie znaczenie moralne.

Pewną trudność stanowi to, że odnoszę się do wirtualnego świata i piszę o „wirtualnych faktach fizycznych”, a nie o „faktach fizycznych” – zakładam jednak, że te wirtualne fakty fizyczne na tyle dobrze symulują realne, iż również one posiadają cechę, do której odwołuje się omawiany tutaj zarzut, mianowicie także w wirtualnym świecie ma znaczenie moralne, jaki jest opis „wirtualnych faktów fizycznych”, gdy obecne są tam umysły graczy; które to znaczenie opis ten traci, gdy nieobecne są umysły graczy.

Zwolennik zarzutu „fakty fizyczne też mają znaczenie” mógłby jednak powiedzieć, że, owszem, zniknięcie umysłów unicestwia moralny wymiar w świecie fizycznym (czy to jego wirtualnej kopii, czy w świecie autentycznie fizycznym), ale to jedynie oznacza, że do zaistnienia faktów moralnych potrzebne są zarówno umysły, jak i fizyczne nośniki (realizatory) ich działań, zaś do zaistnienia faktów moralnych w wirtualnym świecie są potrzebne umysły oraz wirtualne realizatory działań umysłów. Fakty moralne więc superwenują tak na faktach fizycznych (lub ich wirtualnych odpowiednikach), jak i umysłach. Jeśli zaś przyjmiemy tezę, że umysły ostatecznie superwenują na faktach fizycznych (to samo dotyczy faktów wirtualnych – one też istnieją dzięki fizycznym nośnikom, takim jak serwery, komputery), to okazuje się, że ostatecznie tylko fakty fizyczne konstytuują fakty moralne.

W odpowiedzi należy zauważyć, że pomiędzy tym, jak fakty moralne konstytuują umysły, a tym, jaki wpływ na nie mają fak-

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

ty fizyczne, zachodzi istotna różnica (lub dysproporcja)⁶⁴. Fakty fizyczne bez umysłów nie konstytuują faktów moralnych, umysły zaś są w stanie generować fakty moralne bez uciekania się do wirtualnych faktów fizycznych. Zależność ta odzwierciedlona jest w wirtualnym świecie SL. Załóżmy, że jakiś gracz rozważa powrót do gry (nie wiedząc, że wszyscy inni gracze tę grę opuścili) i zastanawia się nad tym, aby skrzywdzić innego gracza (poprzez unicestwienie jego awataru albo zadając ból poprzez zadawanie bólu awatarowi). Załóżmy nawet, że w świadomości „złego moralnie gracza” pojawiła się tylko sama decyzja lub intencja skrzywdzenia innego gracza i życzenie, aby nie był on szczęśliwy. Bezpośrednim przedmiotem intencji nie jest wirtualne ciało, ale sam gracz (jego umysł). Już w tym początkowym stadium dokonywania wyboru skrzywdzenia, bez obejmowania wyobraźnią fizycznych aspektów dokonywania krzywdy, możemy mówić o złu moralnym. Zatem same fakty umysłowe (oczywiście odpowiedniego rodzaju) wystarczą do tego, aby mówić o faktach moralnych.

Można nawet argumentować, że fakty fizyczne mają charakter akcydentalny (niekonieczny) dla faktów moralnych. To, co *de facto* konstytuuje fakty moralne, to intencje i ostateczne przedmioty i skutki realizacji tych intencji, czyli odczuwające umysły, określone zaś środki „fizyczne” (nośniki realizacji działania) jednego rodzaju mogą zostać zastąpione środkami innego rodzaju. Można powiedzieć, że fakty moralne są pod tym względem analogiczne do innych faktów mentalnych, na przykład myśli. Chociaż istnieją materialne nośniki myśli, takie jak papier, kształty czcionki, wibracje dźwięków, to bez umysłów tracą one swoje „mysłowe” znaczenie (charakter nośnika myśli). Podobnie jest z materialnymi nośnikami wartości moralnej.

Kolejny zarzut, jaki można by wysunąć przeciwko stosowaniu eksperymentu SL, opiera się na wątpliwości co do tego, czy fakt, że mówimy o wirtualnym świecie, a nie fizycznym, nie wpro-

⁶⁴ Pomijam tutaj kwestię, na czym superwenują same umysły (w eksperymencie myślowym SL z pewnością umysły nie superwenują na wirtualnych faktach SL, ale oczywiście to nie rozstrzyga kwestii realnych umysłów i ich ontologicznego podłoża).

♦ NOWA PROPOZYCJA ROZUMIENIA PERCEPCJI MORALNEJ ♦

wadza naszych intuicji w błąd⁶⁵. Owszem, gdy gracz opuszcza SL, nie ma tam faktów moralnych, ale nie ma tam także faktów fizycznych, a skoro nie można mówić o istnieniu nawet faktów fizycznych, to wyciągnięte na podstawie rozważań o SL konkluzje dotyczące zależności faktów moralnych od faktów fizycznych nie są prawomocne.

Należy przyznać, że zarzut ten wskazuje na pewną słabość argumentu z wykorzystaniem SL. Rzeczywiście można mieć wątpliwości, czy świat SL dostatecznie dobrze symuluje fakty fizyczne. Gdyby symulował go idealnie, to być może istniejące w nim nieodróżnialne zewnętrznie od ludzi istoty nie byłyby „zombie”, ale (na mocy pewnej konieczności) posiadałyby własne umysły. Aby wyeliminować (albo przynajmniej zminimalizować) ten defekt, można zaproponować alternatywną wersję argumentu, zgodnie z którą SL nie miałby miejsca w świecie wirtualnym, ale w świecie realnym, powiedzmy na odizolowanej wyspie, gdzieś pośrodku Oceanu Spokojnego. Rolę awatarów pełniłyby skomponowane na bazie syntetycznego białka androidy, których mózgi nie generowałyby same z siebie świadomości, ale byłyby zdolne komunikować się drogą radiową z graczem i udostępniać mu/jej całą gamę bodźców koniecznych do wygenerowania pierwszoosobowej perspektywy, takiej, jaką mamy w normalnych warunkach, korzystając z własnego ciała. Innymi słowy w takim przykładzie eksperymentu mielibyśmy do czynienia z autentycznymi zombie (pewnym problemem byłoby stwierdzenie, że są to zombie, bo skąd moglibyśmy wiedzieć, że są pozbawione własnej świadomości, skoro z „zewnątrz” byłyby nieodróżnialne od świadomych ludzi – założmy jednak, że tak właśnie jest – argumentując, iż jest to przynajmniej do pomyślenia). Przy tak skonstruowanym świecie argument z wykorzystaniem SL przebiegałby w ten sam sposób, prowadziłby do tych samych wniosków, a jednocześnie nie miałby tej wady, że odnosi się do świata, który nie jest fizyczny, a jedynie nieudolnie symuluje świat fizyczny.

W oparciu o spostrzeżenie, że fakty wirtualne to nie to samo, co fakty fizyczne, można jednak sformułować kolejny zarzut:

⁶⁵ Zarzut taki postawił w prywatnej rozmowie Voin Milewski.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

gdyby wirtualny świat był wierną kopią fizycznego, istniałyby w nim fakty moralne, fakty fizyczne bowiem generują z siebie umysły, a więc pośrednio i fakty moralne. Wierna kopia faktów fizycznych, które generują realne stany mentalne konstytuujące własności moralne, także musi generować wierną kopię faktów mentalnych, te zaś wierną kopię faktów moralnych. Wierna kopia faktów moralnych, przynajmniej zgodnie z tym zarzutem, spełnia warunki bycia faktami moralnymi. Oddziaływanie graczy, którzy drogą radiową wchodziliby w ciała awatarów, w świetle powyższych założeń przypominałoby nie tyle obecność umysłów sterujących biologicznymi maszynami, co przejmujących kontrolę nad innymi umysłami wygenerowanymi przez wierne kopie ludzkiego ciała.

Ten argument opiera się na pewnym założeniu, którego nie przyjąłem, proponując eksperyment myślowy SL: mianowicie jeśli dany fizyczny organizm (syntetyczna kopia organizmu, który ma świadomość) jest pod względem fizycznym nieodróżnialny od organizmu, który świadomość posiada, to organizm-kopia na mocy metafizycznej konieczności taką świadomość również posiada. Jeśli to założenie jest słuszne, wówczas argument z wykorzystaniem SL opiera się na fałszywej przesłance (że mogą istnieć wierne kopie na poziomie fizycznym i jednocześnie różnić się na poziomie mentalnym). Niemniej można argumentować, że kwestia prawdziwości tego założenia jest otwarta. Istnieją racje (na przykład dotyczące możliwości „pomyslenia” zombie) na rzecz twierdzenia, że taka relacja nie jest metafizycznie konieczna, a nawet (argumenty za dualizmem, choćby ten odnoszący się do kwaliów), iż odwoływanie się do natury faktów czysto fizycznych nie jest w stanie wyjaśnić świadomości.

Nawet gdyby założyć, że założenia leżące u podstaw tego zarzutu są prawdziwe, to nadal można argumentować na rzecz tezy o nieobserwowalności faktów moralnych z trzecioosobowej perspektywy. Obserwacja różnic fizycznych byłaby bowiem niewystarczająca: założymy, że jesteśmy obserwatorem (czy to w SL, czy na wyspie androidów) i mamy możliwość obserwowania wszelkich zdarzeń fizycznych. Możemy nawet założyć, że niektóre androidy będą zombie, tj. na poziomie molekularnym ich mózgi będą się jakoś różniły od mózgów androidów z umysłami. Nawet wów-

◆ POSTRZEGANIE FAKTÓW MORALNYCH VIA INTROSPEKCJA ◆

czas wszystko, co będziemy w stanie zaobserwować, to zjawiska fizyczne, które skrywają przed obserwatorami swój mentalny, a tym samym i moralny wymiar. To, co byłoby obserwowalne na poziomie makroskopowym, byłoby zarówno w przypadku imitacji, jak i realnego podmiotu nieodróżnialne. Zachowania zombie oraz androidów z umysłami miałyby taki sam opis; ewentualna różnica, jaką moglibyśmy odkryć, niekoniecznie zdradzałaby nam obecność świadomości. Obserwacja różnic na poziomie molekularnym dotyczyłaby takich faktów jak inny skład chemiczny, być może odmienne częstotliwości fal mózgowych itp., nie dawałaby jednak możliwości wglądu w to, czy mamy do czynienia z dokonującym decyzji o moralnym znaczeniu umysłem, czy nie.

4.8. Postrzeganie faktów moralnych via introspekcja

Jakie wnioski dla rozważań na temat możliwości nieinferencyjnej percepcji moralnej możemy wyciągnąć z powyższego eksperymentu myślowego? Po pierwsze, uznajemy fakty moralne za zakotwiczone w umysłach, dokładniej w określonych stanach umysłowych. Są to własności takich aktów lub stanów mentalnych jak świadome i wolne decyzje, intencje, ale też cierpienie, radość, akceptacja, troska itd. Warunkiem koniecznym nieinferencyjnego postrzegania moralnego jest zatem możliwość nieinferencyjnego postrzegania konstytuujących fakty moralne stanów mentalnych. W świetle eksperymentu SL można też powiedzieć, że warunek ten nie jest spełniony w przypadku trzecioosobowej perspektywy. To, co możemy postrzegać w ten sposób, to jedynie zewnętrzne oznaki lub wyrazy wolnych decyzji, intencji itd. Oznaki te mogą być jednak obserwowalne zmysłowo nawet wówczas, gdy nie wyrażają wspomnianych powyżej stanów mentalnych, a nawet jeśli takie stany nie istnieją. Pojawianie się i znikanie umysłów, a wraz z nimi faktów moralnych, w świecie SL jest praktycznie niezauważalne. Zakładając, że SL w wiarygodny sposób symuluje

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

nasz realny świat, możemy twierdzić, iż analogicznie i w naszym realnym świecie stany mentalne i konstytuowane przez nie fakty moralne nie dają się trzecioosobowo obserwować na drodze nieinferencyjnego postrzegania.

Ktoś mógłby zaprotestować, że przecież w powszechnym dyskursie uznajemy istnienie percepcji stanów mentalnych. Nikogo nie dziwią takie wypowiedzi jak „zauważyłem, że był bardzo smutny”, „widziałem, że był bardzo zamyślony”, „można było zaobserwować, że badani mieli obawy” itd. Można też argumentować, że postrzeganie stanów mentalnych spełnia wszystkie cechy percepcji, o których była mowa na początku tego rozdziału. Jeśli zatem stany mentalne są postrzegalne zmysłowo, to być może postrzegalne są także przynajmniej niektóre ich własności, w tym własności moralne.

Nie będę tutaj podawał w wątpliwość możliwości takiej argumentacji z jednym wyjątkiem – nawet jeśli jest możliwa percepcja stanów mentalnych, to – nie licząc percepcji własnych stanów mentalnych – nie ma ona charakteru nieinferencyjnego. Jeśli na przykład jestem świadkiem smutku innej osoby, to smutek ten rozpoznaję albo w oparciu o jej wypowiedzi, albo na podstawie zewnętrznych oznak smutku. Przy czym oznaki takie nie są istotnymi czy też esencjalnymi własnościami, które konstytuują smutek, a jedynie są ze smutkiem skorelowane. Można być smutnym, a nie okazywać tego mową ciała. I na odwrót, można nie być smutnym, ale przyjmować pozę osoby smutnej. Wydaje się, że podobnie można twierdzić o wielu innych stanach mentalnych, takich jak radość, lęk, niepokój, cierpienie. Zapewne w niektórych przypadkach, choćby skrajnego cierpienia, takie korelacje pomiędzy obserwowalnym zachowaniem ciała a stanem mentalnym są bardziej ścisłe, nadal jednak postrzeganie takiego zachowania jako oznaki pewnych stanów mentalnych ma co najwyżej charakter postrzegania w części opartego na (zapewne nieświadomym) wnioskowaniu.

Powyższe uwagi nie oznaczają jednak, że fakty moralne nie są w ogóle percepcyjnie postrzegalne w nieinferencyjny sposób. Zaproponowana powyżej argumentacja dotyczyła jedynie percepcji trzecioosobowej, tj. percepcji umysłów, w tym faktów moralnych istniejących *via* stany mentalne innych osób. Można jednak twier-

◆ POSTRZEGANIE FAKTÓW MORALNYCH VIA INTROSPEKCJA ◆

dzić, że fakty moralne są, przynajmniej w niektórych okolicznościach, obserwowalne z pierwszoosobowej perspektywy, na mocy introspekcyjnego wglądu w wewnętrzną stronę faktów umysłowych. W takim przypadku faktami byłyby cechy moralnego zła lub dobra przynajmniej niektórych naszych stanów mentalnych, na przykład postaw, pragnień, intencji, decyzji itd. Kiedy sprzedawca żywności odpowiada twierdząco na pytanie klienta, czy jest ona świeża, mając świadomość, że tak nie jest, ma on również świadomość, iż kłamie. Jeśli nie jest całkowicie zdeprawowany, można też założyć, że doświadcza bezpośrednio moralnego zła swojego kłamstwa. Kiedy kierowca potrącający samochodem starszą osobę odjeżdża, nie udzielając jej pomocy, ma świadomość swojej decyzji oraz zapewne – przynajmniej czasami – jej negatywnej wartości moralnej. Wewnętrzne introspekcyjne doświadczenie kłamstwa czy doświadczenie intencjonalnego zignorowania faktu, że ktoś potrzebuje naszej pomocy, mają pewną treść fenomenalną, w której własne kłamstwo czy zlekceważenie prezentują się w pewien sposób jako „nieodpowiednie”.

Racją przemawiającą na rzecz takiego „nasiąkniętego” moralnie, introspekcyjnego postrzegania niestosowności naszych własnych czynów, intencji lub postaw jest fakt, że doświadczenia takie często powstrzymują nas przed moralnie nagannym działaniem, a przynajmniej, jeśli jednak zdecydujemy się na czynienie zła, sprawiają, iż czujemy się w obowiązku do usprawiedliwienia swoich działań. Wracając do przykładu oszukującego sprzedawcy, będzie on twierdził, że wszyscy tak postępują albo będzie próbował wmawiać sam sobie, iż żywność nie była wcale tak nieświeża, a zatem odpowiedź nie była kłamstwem. Kierowca, pozostawiając za sobą potrąconego człowieka, może wmawiać sobie, że ten człowiek sam jest sobie winien, że własnowolnie wszedł na drogę, że raczej mu nic nie będzie itd. Zapewne w wielu przypadkach może dojść do skutecznego samooszukiwania się co do naszych własnych intencji i decyzji. Być może ktoś, kto oszukiwał i lekcewał innych osoby, nawet zatracił już zdolność do postrzegania moralnego zła własnych intencji – taka sytuacja nie wydaje się jednak normalna. Osoby, które ignorują albo wręcz wydają się nie mieć zdolności postrzegania moralnego zła we własnych intencjach, traktowane są przez nas albo jako zdegenerowane moralnie, albo jako psychicznie zaburzone.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

Innym rodzajem źródłowego doświadczenia opartego na zdolności introspekcji, które ma istotne znaczenie dla poznania moralnego, jest uświadomienie sobie odczuwanego przez siebie bólu lub cierpienia, a także świadomego przeżywania radości i przyjemności. Te pierwsze określamy mianem zła, dzięki temu, że wiemy z pierwszoosobowego doświadczenia, jak to jest cierpieć, odczuwać ból, radować się lub odczuwać przyjemność. Same w sobie te stany mentalne nie mają własności moralnych, ich doświadczenie nie jest doświadczeniem moralnym *par excellence*, jednak przeżywane pierwszoosobowo intencje lub decyzje, które są nakierowane na niesienie innym cierpienia lub radości w jakiś sposób emanują podobnymi jakościami do tych, jakie towarzyszą przeżywaniu własnego cierpienia lub radości. Wówczas można już mówić o doświadczaniu moralnych własności dobra lub zła naszych intencji, postaw lub decyzji.

Zapewne wiele z tego rodzaju doświadczeń moralnych dotyczących własnych stanów mentalnych nie ma charakteru nieinferencyjnego, tzn. jest wynikiem nieuświadomionych rozumowań, analogicznie do sytuacji, w których moralnie przeżywamy (choćby odczuwając niestosowność jakiegoś działania) cudze stany mentalne. Na przykład przeżywamy własną decyzję jako niestosowną, ponieważ – gdzieś na krawędzi świadomości, a może już poza nią – dochodzimy do wniosku, że kogoś ona zrani, zada cierpienie, będzie skutkowałą złem.

Być może jednak, przynajmniej w niektórych przypadkach, można mówić o bezpośrednim, introspekcyjnym ujęciu moralnych własności naszych stanów mentalnych. Najbardziej obiecującym kandydatem wydają się dobra oraz zła wola, akt miłości i nienawiści. Jeśli uświadomilibyśmy sobie, że w danym momencie kierujemy się miłością (naszą intencją byłoby niesienie ulgi w cierpieniu, szczęście drugiego człowieka), zapewne doznalibyśmy przynajmniej przeżycia „stosowności” lub „szlachetności” takiej postawy. Podobnie w przypadku aktu czystej nienawiści. Cechowałby się przynajmniej jakąś niestosownością, zapewne jawiłby się jako posiadający w sobie coś przerażającego. Życzenie komuś zła, cierpienia, pogarda wydają się niejako promieniować samą esencją zła moralnego, ich zło w pewien sposób wyczuwamy. Jeśli jest to pierwszoosobowe

◆ POSTRZEGANIE FAKTÓW MORALNYCH VIA INTROSPEKCJA ◆

doświadczenie własnych intencji, owa cecha zła moralnego jest w pewnym sensie namacalnie obecna w naszym działaniu. Podobnie w przypadku moralnie dobrych intencji kierowanie się nimi ma coś z blasku dobra, który Kant porównywał do blasku diamentu⁶⁶.

Można jednak zapytać, czy tego rodzaju doświadczenie nie stosuje się równie dobrze do postaw i działań innych osób. Być może nawet częściej przeżywamy zło intencji i działań innych niż dobro lub zło moralne (szczególnie zło) naszych działań. Fenomenalnie być może pod względem postrzegania moralnych własności własnych i cudzych działań nie ma żadnej różnicy. Załóżmy, że tak właśnie jest, iż na poziomie przeżyciowym trudno jest odróżnić fenomenalne reprezentacje zła moralnego naszego własnego działania (intencji, postaw itd.) od reprezentacji takiego zła w działaniu innych osób. Niemniej pomiędzy doświadczeniem mojego własnego działania a działaniem innej osoby zachodzi istotna różnica – nośniki wartości moralnej tego działania tkwią właśnie w tym, co bezpośrednio postrzegane jest tylko na poziomie introspekcji. Aktów mojej własnej woli doświadczam nieinferencyjnie przy pomocy introspekcji. Jeśli to one są właściwym nośnikiem własności moralnych, istnieje możliwość, że i te własności będą przeze mnie ujmowane nieinferencyjnie za pomocą introspekcji. Jeżeli natomiast moje przeżycie cudzych aktów woli jest możliwe tylko w oparciu o (nieuświadomione) wnioski, wówczas także poznawcze ujęcie moralnych własności tych aktów musi opierać się na inferencji. Fakt fenomenalnego podobieństwa obu rodzajów doświadczeń nie może więc prowadzić do wniosku, że skoro jedno z nich zasługuje na miano nieinferencyjnego ujęcia własności moralnych, to drugie też.

Oczywiście problem można odwrócić, pytając, czy skoro jedno z tych doświadczeń jest inferencyjne, to czy takim nie jest i drugie. W świetle powyższych uwag można stwierdzić, że jeśli introspekcyjnie postrzegamy (przynajmniej niektóre) własne stany mentalne w sposób nieinferencyjny, a przez takie postrzeganie należy rozumieć ujmowanie ich własności, to istnieją przesłanki, aby uznać, iż jeżeli do tych własności należą też cechy moralne (na przykład bycia dobrym lub złym moralnie), to i one powin-

⁶⁶ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., sek. 1.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

ny być ujmowane nieinferencyjnie. Chociaż należy przyznać, że istnieje możliwość, iż to, co jawi nam się jako naoczne doświadczenie moralnych własności naszych własnych działań, podobnie jak w przypadku moralnej percepcji z trzecioosobowej perspektywy, oparte jest na wnioskowaniu. W takim przypadku bezpośrednio doświadczalibyśmy jedynie pozamoralnych własności (treści myśli, intencji, jak to jest cierpieć, radować się itd.), natomiast samo doświadczenie „niestosowności” (lub innej moralnie „nasączonej” cechy) działania byłoby rezultatem współdziałania źródłowego doświadczenia pozamoralnych cech partykularnych stanów wewnętrznych, stanowiących składnik działania oraz ogólnej wiedzy (być może mającej charakter aprioryczny), lub intelektualnych intuicji, że tego typu działania są moralnie złe⁶⁷. Sama taka możliwość to jednak zbyt mało, aby przyjąć, że introspekcyjne ujmowanie własności moralnych naszych własnych działań nie ma charakteru bezpośredniego.

4.9. Czy introspekcja to percepcja?

Proponowana tutaj koncepcja nieinferencyjnej percepcji moralnej może się spotkać z innym jeszcze zarzutem, mianowicie takim, że introspekcja nie jest przypadkiem percepcji. Istnieje obszerna literatura filozoficzna, w której dowodzi się, że percepcja obejmuje jedynie tzw. percepcję zmysłową, introspekcja zaś na miano takiej nie zasługuje. Na rzecz odrzucenia percepcyjnego ujmowania introspekcji podnoszonych jest wiele argumentów – po pierwsze, zdaniem krytyków brak specjalnego organu na wzór znanych nam narządów zmysłów⁶⁸. Zgodnie z kolejnym zarzu-

⁶⁷ W ten sposób zdaje się myśleć Cowan, którego zdaniem sama introspekcja nie wystarcza, aby formułować przekonania moralne (zob. tenże, *Perceptual Intuitionism*, dz. cyt.).

⁶⁸ Wszystkich pięć zarzutów przedstawionych poniżej prezentuję za Stanisławem Judyckim. Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004, s. 83–92. Zob. także V. Dalmiya, *Introspection*

tem nie rozumiemy, jak mógłby wyglądać mechanizm przyczynowo-skutkowy, który (analogicznie do tego, jak rzeczy się mają w trakcie percepcji zmysłowej) gwarantowałby wiarygodność informacji odkrywanych w aktach introspekcyjnych⁶⁹.

Po trzecie, zdaniem niektórych, brak swoistej introspekcyjnej fenomenologii czy też „naoczności” stanowi silną rację, aby uznać, że nie istnieje introspekcyjne postrzeganie, co najwyżej introspekcyjna świadomość, która nie ma charakteru percepcyjnego, a jedynie językowy. Kiedy na przykład mam wrażenia wzrokowe zachodzącego słońca, moją świadomość, upraszczając, wypełnia „obraz” czerwonego koła tuż nad linią reprezentującą horyzont. Natomiast kiedy uświadamiam sobie, że postrzegam zachodzące słońce, treść jakościowa w mojej świadomości się nie zmienia – nadal widzę przed sobą czerwone koło nad linią horyzontu, do tej treści zaś jest niejako dołączone pomyślane zdanie „widzę zachód słońca”. Zdaniem krytyków brak swoistych dla introspekcji jakości zmysłowych dotyczy wszystkich rodzajów introspekcyjnej świadomości, nie tylko dotyczącej pozostałych rodzajów postrzeżeń zmysłowych (tj. świadomości, że coś słyszę, smakuję, wącham itd.), ale także świadomości, że odczuwam ból, że mam jakąś opinię na dany temat, że w danej chwili myślę itd. We wszystkich tych przykładach świadomość jest wypełniona jakościami charakterystycznymi dla któregoś ze znanych rodzajów percepcji zmysłowej lub jej pochodnymi (nasze wyobrażenia, iluzje, sny itp.) czy też wypełnia ją treść myślowa wyrażona w formie językowej.

Czwarty argument przeciwko traktowaniu introspekcji jako formy percepcji wskazuje na diametralną różnicę pomiędzy percepcją a introspekcją. Podczas gdy ta pierwsza zawiera w sobie możliwość błędu, ta druga ma charakter nieomyślności. Mogę się

[w:] *A Companion to Epistemology*, eds. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Oxford 2010, s. 456–460.

⁶⁹ Zob. np. S. Shoemaker, *Self-Knowledge and “Inner Sense”. Lecture I: The Object Perception Model, Self-Knowledge and “Inner Sense”, Lecture II: The Broad Perceptual Model, Self-Knowledge and “Inner Sense”, Lecture III: The Phenomenal Character of Experience*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1994, vol. 54, s. 249–269, 271–290, 291–314.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

mylić co do tego, czy to, co słyszę, jest głosem mojego znajomego, czy mająca postać na horyzoncie to statek, a nie wyspa, nie mogę jednak mylić się, że odczuwam ból albo że w tej chwili świadomie myślę o argumentach przeciwko percepcyjnemu ujmowaniu introspekcji, a nie zbliżających się mistrzostwach Europy w piłce nożnej. Ponieważ możliwość błędu dotyczy wszystkich form percepcji – przynajmniej tak zakładają proponenci tego argumentu – natomiast cechy tej nie posiada introspekcja, fakt ten stanowi rację za tym, aby nie ujmować introspekcji w kategoriach percepcyjnych.

Zgodnie z innym argumentem istotna różnica pomiędzy percepcją a introspekcją polega również na tym, że w pierwszym przypadku obserwujemy, jesteśmy świadomi danego postrzeganego przedmiotu niejako na żywo, w introspekcji zaś dochodzi jedynie do opóźnionego w czasie uprzytamniania sobie tego, co się działo. Czyli introspekcja ma charakter retrospektywny – charakter przypomnienia lub ciągłego przypominania sobie, co się działo przed chwilą w naszej świadomości⁷⁰.

Pomimo dość szerokiej gamy argumentów przeciwko percepcyjnemu rozumieniu introspekcji, jak i faktu, że krytycy tego ujęcia zdają się stanowić obecnie większość wśród filozofów zajmujących się relacją pomiędzy percepcją a introspekcją, można przekonująco argumentować, iż wymienione powyżej zarzuty nie są konkluzywne, a ponadto mamy mocne pozytywne racje, aby uważać introspekcję za rodzaj percepcji. Wskazując na takie racje, należy przede wszystkim zauważyć, że nasze doświadczenie introspekcyjne zachowuje wysoki stopień podobieństwa do doświadczeń percepcyjnych. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w potocznym języku. Nikogo z nas nie rażą niepoprawnością wyrażenia typu „obserwuję swoje myśli” lub „sposzregłem, że moja złość narasta”. Język, za pomocą którego opisujemy swoje akty percepcji, nie jest przypadkowy. W aktach percepcji zdajemy się niejako obserwować swoje stany wewnętrzne, mieć do nich jakby bezpośredni dostęp. To powszechne wrażenie dostępności skłoniło wielu współczesnych i dawnych filozofów do określania introspekcji mianem

⁷⁰ Zob. S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, dz. cyt., s. 90.

♦ CZY INTROSPEKCJA TO PERCEPCJA? ♦

wewnętrznego postrzegania⁷¹, zmysłu wewnętrznego⁷² lub też zdolności do samodetekcji, lub samoskanowania⁷³.

Przyjrzyjmy się bliżej wątpliwościom co do przedstawionych powyżej zarzutów. Zgodnie z pierwszym nie posiadamy zmysłu introspekcji, w przeciwieństwie do niekontrowersyjnych rodzajów percepcji. Niemniej, jak argumentował Armstrong, sam fakt niemożności zidentyfikowania danego organu nie znaczy jeszcze, że dany rodzaj percepcji nie jest możliwy. Nie potrafimy zidentyfikować zmysłu propriocepcji, czyli tego, w jakiej pozycji znajduje się nasze ciało, jak i jego części względem siebie, nie stanowi to jednak dla nas przeszkody w traktowaniu propriocepcji jako formy postrzegania⁷⁴. Ponadto można argumentować, że chociaż nie posiadamy dającego się gołym okiem zidentyfikować fragmentu ciała przeznaczonego do śledzenia naszych myśli, nie wynika z tego, że żaden nasz organ nie spełnia tej funkcji lub przynajmniej nie bierze udziału w jej spełnianiu. Takim organem wydaje się nasz własny mózg. Jest on przecież zdolny śledzić swoją własną aktywność. Jeśli przyjmiemy, że to w mózgu powstają nasze stany mentalne albo przynajmniej są one silnie z jego aktywnością skorelowane, to nie powinno dla nas stanowić problemu uznanie, że mózg jest w stanie skanować swoje własne czynności, w tym te polegające na generowaniu stanów mentalnych lub posiadaniu silnej z nimi korelacji, a tym samym może śledzić własne stany mentalne i reprezentować je za pomocą introspekcyjnej świadomości⁷⁵.

W odpowiedzi na argument z braku swoistej fenomenologii można odpowiedzieć – za Judyckim – że nie stanowi to problemu dla rodzaju postrzegania, jakim jest introspekcja. Jej specyfika polega bowiem na tym, że we właściwy sobie sposób ujmu-

⁷¹ Por. tamże, s. 76, 83.

⁷² Np. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1975, ks. 2, rozdz. 4.

⁷³ Por. np. D.M. Armstrong, *Is Introspective Knowledge Incorrigible?*, „Philosophical Review” 1963, vol. 72, s. 417–432; tenże, *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968; tenże, *The Mind-Body Problem*, Boulder 1999, A.I. Goldman, *Simulating Minds*, Oxford 2006, s. 242–245.

⁷⁴ Por. D.M. Armstrong, *A Materialist Theory...*, dz. cyt.

⁷⁵ W ten sposób na rzecz istnienia odpowiednika zmysłu dla aktów introspekcji argumentował Armstrong.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

je bardzo różne typy stanów mentalnych. W przeciwieństwie do zewnętrznego postrzegania, w którym mamy do czynienia z postrzeganiem obiektów fizycznych w sposób pośredni, za pomocą kwalitatywnych markerów lub reprezentacji, w przypadku introspekcji możemy mówić o postrzeganiu bezpośrednim, postrzeganiu stanów mentalnych takimi, jakimi one są. To oznacza, że niepotrzebny jest dodatkowy, odrębny od pozostałych modus reprezentacji, gdyż nasze stany mentalne są postrzegane według swoich pierwotnych własności. Ponieważ do ich natury należy posiadanie fenomenalnej treści, ta właśnie treść jest bezpośrednio ujmowana w introspekcji. Do specyfiki introspekcji należy także to, że niektóre jej przedmioty, takie jak nasze abstrakcyjne myśli, wydają się pozbawione fenomenalnej treści, stąd trudno jest w ich introspekcyjnym ujęciu zidentyfikować analogiczne do percepcyjnych treści fenomenalne. Ciężko sobie nawet taką zmysłową reprezentację abstrakcyjnej myśli wyobrazić. Nie znaczy to jednak, że nie istnieje żadna możliwość bezpośredniego postrzeżenia śledzenia własnych myśli⁷⁶.

Podobnie stwierdzenie, że spostrzeżenia introspekcyjne mają charakter językowy (wyrażają jedynie nasze przekonania) nie stanowi argumentu przeciwko możliwości percepcyjnego charakteru introspekcji. Przeciż, po pierwsze, niektóre stany mentalne są właśnie myślami posiadającymi treść i ze swojej istoty mają charakter propozycjonalny. Ich przeżycie lub doświadczenie introspekcyjne musi ten propozycjonalny charakter ujmować. Nie oznacza to jednak, że powinny to być od razu przekonania wyrażające asercję. Mogą to być jedynie spostrzeżeniowe jawienia wewnętrzne, analogiczne do spostrzeżeń zmysłowych, o charakterze propozycjonalnym, choć jeszcze niewyrażające naszego stanowiska. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku zdarzają się nam spostrzeżenia wykraczające poza treść fenomenalną, mające charakter jawienia się typu „wydaje mi się, że”⁷⁷.

⁷⁶ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć...*, dz. cyt., s. 91. Powyższe sformułowanie odpowiedzi na zarzut braku specyficznej fenomenologii nie jest wiernym odtworzeniem argumentu Judyckiego, jest nim jednak silnie inspirowane.

⁷⁷ Na temat tego typu jawień zob. rozdział trzeci niniejszej monografii.

♦ CZY INTROSPEKCJA TO PERCEPCJA? ♦

Podobnie powoływanie się na to, że introspekcja jest nieomylna, percepcja zaś omylna, nie jest konkluzywne. Po pierwsze, nieomylność introspekcji nie jest niepodważalna⁷⁸. Po drugie, nawet jeśli w niektórych przypadkach można mówić o nieomylności introspekcji (na przykład za nieomylnie może uchodzić moje introspekcyjne spostrzeżenie, że w tej chwili rozważam zarzuty wobec percepcyjnego ujęcia introspekcji), nie wynika z tego, że taka własność dyskwalifikuje introspekcję jako rodzaj percepcji. W przypadku zewnętrznego postrzegania, kiedy nasz kontakt z poznawanymi obiektami jest pośredni, możliwość błędu wydaje się bardziej naturalna, natomiast jeśli przyjmiemy, że w introspekcji ujmujemy swoje stany mentalne w sposób bezpośredni, to i bardziej prawdopodobne wydaje się przyjęcie, iż taki rodzaj percepcji może być nieomylny. Zwolennik tego zarzutu musiałby pokazać, że bezpośredniość ujęcia poznawanego przedmiotu nie może być cechą percepcji, tj. że percepcja z natury musi być pośrednia⁷⁹. Na razie zakładam, że nie jest to dla percepcji cecha konieczna.

W odpowiedzi na zarzut dotyczący retrospekcji można – znowu za Judyckim⁸⁰ – stwierdzić, że odstęp czasowy pomiędzy obserwowanym zdarzeniem mentalnym a jego uświadomieniem w introspekcji jest tak mały, iż trudno mówić o retrospekcji. Ponadto taki odstęp występuje pomiędzy obserwowanym przez zmysły zdarzeniem a jego zmysłowym doświadczeniem. Jeżeli w przypadku percepcji nie stanowi to problemu, dlaczego miałoby nim być, jeśli chodzi o introspekcję?

Ktoś, pomimo powyższych kontrargumentów, mógłby czuć się nieprzekonany co do tego, że introspekcja ma charakter percepcji. Niemniej nawet jeśli założymy, że percepcja ogranicza się jedynie

⁷⁸ Zob. S. Judycki, *Świadomość i pamięć...*, dz. cyt., s. 91.

⁷⁹ Nie wykluczam istnienia takiej możliwości. Trudno mówić o jakimkolwiek ujęciu poznawczym, jeśli brakuje dystansu pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem jego poznania. Jeśli ujmowane introspekcyjnie treści mentalne są częścią samego podmiotu poznającego, trudno sobie taki dystans wyobrazić. Nie znaczy to jednak, że nie jest on możliwy. Zakładam tutaj, że istnieją różne rodzaje pośredniości i bezpośredniości. Wątku tego jednak tutaj nie rozwijam.

⁸⁰ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć...*, dz. cyt., s. 90–91; tenże, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, z. I, s. 283.

♦ PERCEPCJA MORALNA ♦

do percepcji zmysłowej, nakierowanej na postrzeganie zewnętrznych (względem subiektywnego punktu widzenia) stanów rzeczy, w tym stanów fizycznych naszego ciała (w ten sposób propriocepcja zachowuje status percepcji), i odrzucimy twierdzenie, iż introspekcja jest przykładem percepcji, to nadal można utrzymywać, że introspekcja jest wiarygodnym rodzajem doświadczania przynajmniej niektórych własnych stanów mentalnych, analogicznym do percepcji, oraz że ma charakter nieinferencyjny.

Przytoczone powyżej argumenty dotyczące naszego sposobu przeżywania tego, jak uświadamiamy sobie własne stany mentalne, na przykładzie używania potocznego języka, a także obserwacje podejmowane w ramach neuronauk zdają się potwierdzać, że mamy do czynienia przynajmniej z jakąś formą samoobserwacji, samoskanowania umysłu.

Możemy więc przyjąć wniosek, że percepcja czy analogiczny do niej sposób ujmowania wewnętrznych stanów mentalnych są możliwe. Jeśli przynajmniej niektóre takie stany posiadają ujmowalne introspektywnie i nieinferencyjnie własności moralne, takie jak dobroć lub zło intencji, życzliwość, nienawiść, pogarda, wówczas możemy też stwierdzić, że teza o istnieniu nieinferencyjnej percepcji moralnej lub przynajmniej czegoś wystarczająco do niej podobnego jest uprawniona.

Pozostają jeszcze dwa ważne pytania, które w kontekście percepcji moralnej należy postawić: a) w jaki sposób prezentują się w naszej fenomenalnej świadomości percypowane własności moralne? oraz b) jaka jest rola percepcji w uzasadnianiu naszych przekonań moralnych? Czy na przykład stanowią one uzasadniającą podstawę dla wszystkich naszych przekonań moralnych, czy tylko dla pewnej ich części? Na oba te pytania odpowiem w następnych rozdziałach, szczególnie w rozdziale piątym poświęconym ujmowaniu moralnych intuicji w terminach moralnych emocji. Wydaje się bowiem, że percepcyjna koncepcja intuicji moralnych znajduje swoje dopełnienie właśnie dzięki odwołaniu się do emocjonalnych doświadczeń; dopiero wówczas można powiedzieć, że osiąga ona formę, którą można poddać krytycznej ocenie, zadając pytanie o zdolność i zakres zdolności uzasadniania naszych przekonań moralnych przez odwołanie do percepcji.

Rozdział 5

EMOCJE MORALNE

W poprzednim rozdziale wspomniałem, że percepcja moralna może mieć charakter emocjonalnych doświadczeń. Wydaje się nawet, że pełna charakterystyka takiej percepcji wymaga się wręcz uwzględnienia emocji. W literaturze przedmiotu jednak odróżnia się często intuicjonizm etyczny odwołujący się do percepcji jako takiej od intuicjonizmu afektywnego wskazującego na emocje jako uzasadniające źródło wiedzy moralnej. Bierze się to z tego, że koncepcja intuicyjnego poznania moralnego przez emocje niekoniecznie musi opierać się na idei percepcji moralnej. Można uważać, że emocje nie są centralnym bądź koniecznym elementem percepcji moralnej, można też argumentować, iż nie mają one charakteru percepcyjnego, ale stanowią wyraz posiadanych przez nas przekonań moralnych, same są w jakimś sensie przekonaniem lub też pewnego rodzaju niepercepcyjnymi prezentacjami fenomenalnymi. W niniejszym rozdziale przedmiotem rozważań będzie zatem teza głosząca, że emocje moralne pełnią funkcję nieinferencyjnego źródła uzasadniającego nasze przekonania moralne.

5.1. Powrót do emocji

Stanowisko głoszące taką tezę można określić mianem afektywnego intuicjonizmu moralnego. Stanowi ono diametralne odejście od głównych tradycyjnych filozoficznych ujęć emocji, które zasad-

♦ EMOCJE MORALNE ♦

niczo można sprowadzić do dwóch: racjonalizmu i sentymentalizmu. Na przestrzeni dwóch tysięcy lat historii filozofii zachodniej wielu filozofów, zarówno racjonalistów, jak i sentymentalistów, postrzegało emocje w opozycji do rozumu. Racjoniści uważali, że emocje nie mogą być źródłem wiedzy moralnej, ponieważ tę funkcję może spełniać tylko rozum. Ponadto sądzili często, że emocje wręcz zakłócają działanie rozumu, tak w dziedzinie poznania, jak kierowania się tym poznaniem w działaniu. Uważali, że w poznaniu moralnym (oraz w samym działaniu) należy emocje podporządkowywać nakazom rozumu¹. Z kolei zwolennicy sentymentalizmu, czyli stanowiska uznającego centralną rolę emocji w moralności, także odrzucali możliwość wiedzy moralnej, w konsekwencji przyjmując akognitywizm, oddzielający sferę moralną od sfery przekonań posiadających wartość prawdy lub fałszu.

Niemniej w ostatnich dziesięcioleciach, między innymi w oparciu o badania empiryczne nad emocjami², liczba autorów, którzy uznają pozytywną dla moralnego poznania wartość emocji, wzrosła imponująco. Filozofowie tacy jak Linda Trinkaus Zagzebski, Martha Nussbaum, Lawrence Blum, Robert Solomon, Robert Roberts, Patricia Greenspan czy Christine Tappolet ujmują emocje jako racjonalną podstawę naszych sądów moralnych³. Cho-

¹ Por. J. Jaśtał, *Natura cnoty*, Kraków 2009, s. 34 i nn.

² W pewnym sensie za kamień milowy w tych badaniach można uznać pracę Antonia Damasia (*Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2002), który pokazywał, że osoby pozbawione zdolności do przeżywania emocji nie są w stanie formułować autentycznych sądów moralnych lub podejmować rozsądnych decyzji praktycznych w partykularnych sytuacjach. Jednak i niezależnie od analiz w psychologii różni filozofowie, niektórzy na długo przed pojawieniem się takich badań, bronili tezy, że emocje stanowią fundament poznania moralnego. Warto tu wymienić takich autorów jak Max Scheler (zob. tenże, *Resentiment a moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008; tenże, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980; tenże, *Miłość i poznanie*, tłum. M.M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 28, s. 171–195), Alexius Meinong (zob. tenże, *On Emotional Representation*, transl. by M.L. Schubert Kalsi, Evanston 1972); Lawrence Blum (zob. tenże, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge 1994.); Margaret Little (zob. też, *Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology*, „Hypatia” 1995, vol. 10, s. 117–137).

³ Zob. L. Trinkaus Zagzebski, *Emotion and Moral Judgment*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2003, vol. 66, s. 104–124; M. Nussbaum, *Love’s*

ciaż większości z nich, jeśli nie wszystkim, można by w zasadzie przypisać stanowisko intuicjonistyczne, niewielu *explicite* ujmuje emocje w kategoriach moralnych intuicji rozumianych jako nieinferencyjne źródło moralnych przekonań. Niektórzy autorzy jednak wprost charakteryzują emocje moralne jako intuicje (lub ich epistemiczną podstawę) – nieinferencyjne źródło uzasadniające nasze moralne przekonania – i określają swoje stanowisko mianem afektywnego intuicjonizmu. Do takich autorów można zaliczyć Sabine Roeser czy Jamesa Siasa⁴.

Stąd też w niniejszym rozdziale zaprezentuję ujmowanie intuicji moralnych w kategoriach afektów charakterystyczne dla obojga wymienionych autorów. Każde z nich reprezentuje nieco odmienne podejście do emocji. Roeser przyjmuje tzw. sądową teorię emocji, w ramach której emocje traktuje się jako wyrażające nasze sądy wartościujące, podczas gdy Sias stoi na stanowisku, że emocje mają charakter niedoksastycznych stanów percepcyjnych. Stąd konieczność osobnych prezentacji obu podejść. Postaram się jednak poprzedzić je wstępną charakterystyką emocji, którą zaakceptowałyby zarówno zwolennicy sądowej teorii emocji, jak i percepcyjnego ujęcia. Ponieważ oba podejścia wykluczają się w jednej kwestii – mianowicie tego, czy emocje są wyrazem naszych przekonań (lub przekonaniami samymi), czy też niedoksastycznymi stanami mentalnymi, na podstawie których możemy

Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford 1992; L. Blum, *Moral Perception and Particularity*, dz. cyt.; P. Greenspan, *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, Oxford 1995; R. Roberts, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003.

⁴ Zob. S.A. Döring, *Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation*, „Dialectica” 2007, vol. 61, s. 363–394; S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, London–New York 2011; J. Sias, *Emotion, Virtue, and Moral Perception. A Defense of Moral Intuitionism*, Chapel Hill 2013. Oczywiście emocje traktowane są jako intuicje moralne lub stany mentalne leżące u podstaw moralnych intuicji także przez szeroką rzeszę badaczy zajmujących się poznaniem empirycznym z perspektywy neurofizjologicznej bądź w ramach psychologii moralności. Jednak przypisanie im miana intuicjonistów moralnych byłoby kontrowersyjne, przynajmniej jeśli przez intuicjonizm będziemy rozumieli stanowisko uznające kognitywizm, realizm etyczny oraz zdolność emocji do uzasadniania naszych przekonań moralnych.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

(ale nie musimy) takie przekonania formować – postaram się rozstrzygnąć, która z obu propozycji pod tym względem jest bardziej przekonująca. Następnie pokażę, jak stanowiska te radzą sobie z klasycznymi zarzutami przeciwko intuicjonizmowi moralnemu. Ostatnia część rozdziału będzie poświęcona krytycznej analizie najnowszej krytyki intuicjonizmu, skierowanej specjalnie przeciwko tezie, że intuicje moralne ujęte w kategoriach emocji lub też jako istotnie na emocjach oparte zasługują na wiarygodność, zgodnie z którą to krytyką emocje są jedynie niemającymi większej wartości poznawczej heurystykami. Jedno z pytań, na jakie będę się starał odpowiedzieć w tej dyskusji, brzmi: na ile emocje moralne posiadają wartość poznawczą, taką, która pozwalałaby traktować nasze intuicyjne przekonania moralne jako przynajmniej *prima facie* uzasadnione?

5.2. Wstępna charakterystyka emocji

Zacznijmy zatem od określenia wstępnej charakterystyki emocji, która jest do zaakceptowania zarówno przez zwolenników tzw. sądowej teorii emocji, jak i zwolenników ujmowania ich jako niedoksastycznych stanów mentalnych. Charakterystyka ta pozwoli zrozumieć racje, dla których kognitywistyczne ujęcia emocji (za takie należy uznać zarówno sądową teorię emocji, jak i jej percepcyjną alternatywę) wydają się bardziej przekonujące niż ich akognitywistyczne, tj. negujące wartość poznawczą emocji, kontrpropozycje⁵.

Po pierwsze, sama kategoria emocji nie powinna budzić zastrzeżeń. Większość z nas nie ma problemów ze wskazaniem ich konkretnych przykładów. Zapytani o przypadki emocji, bez zastanowienia wskazałibyśmy gniew, strach czy radość. To przykłady

⁵ Charakterystyka ta jest inspirowana szczególnie lekturą dwóch książek: J.A. Deonna, F. Teroni, *The Emotions: A Philosophical Introduction*, London 2012, w szczególności rozdz. 1; oraz R.C. Solomon, *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford 2007.

emocji podstawowych, które dzielimy ze zwierzętami. Można też wskazać bardziej złożone i wysublimowane emocje, takie jak zakochanie się, współczucie, zazdrość, poczucie winy, żal, nadzieja, zapewne samo poczucie niepewności również ma charakter emocji, tak jak poczucie spełnienia lub bliskości z drugą osobą. Być może pojęcie emocji nie ma ostrych granic i jego zakres może być trudny do ustalenia bez rozstrzygnięć bardziej zaawansowanych teoretycznie. Dla niektórych autorów jest to powód, aby twierdzić, że być może w ogóle nie da się mówić o jakiejś jednej kategorii emocji⁶. W niniejszej pracy zakładam jednak, że sama kategoria nie jest kontrowersyjna, problemem może być jedynie wyznaczenie jej wyraźnych granic, ale przynajmniej część z wymienionych powyżej przypadków – wszystkie proste emocje i znaczna część złożonych – są niewątpliwie przykładami emocji.

Po drugie, wszystkie wymienione powyżej emocje wydają się zasadniczo mieć charakter doświadczenia polegającego na przeżywaniu afektów czy też uczuć, zapewne o różnym stopniu intensywności⁷. Chociaż najczęściej uczucia te mają charakter cielesnych sensacji, odczuwamy na przykład, że robi nam się duszno, krew napływa nam do policzków, serce bije coraz szybciej itp., to czasami odczucia te mogą być opisywane w sposób mniej cielesny. Niemniej z powodu ubogości języka, próbując je opisać, nadal możemy być skazani na metaforyczne odwoływanie się do subiektywnie przeżywanych jakości znanych z poznania zmysłowego, takich jak ciepło, zimno, ból, słodycz, ciężar itd. Radując się, mówimy na przykład, że zrobiło nam się lżej albo cieplej na sercu. W przypadku negatywnych emocji, choćby strachu, możemy stwierdzić, że jakaś sytuacja zmroziła nam krew w żyłach albo że zrobiło nam się gorąco. W niektórych przypadkach te odczucia mogą być bardzo subtelne. Przykładowo emocjom łagodnego zadowolenia albo mniejszego żalu, powiedzmy, że nie obejrzelśmy meczu swojej ulubionej drużyny, mogą towarzyszyć odczucia tak

⁶ Na takim stanowisku stoi na przykład P.E. Griffiths (por. tenże, *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, Chicago 1997).

⁷ To stwierdzenie może wydawać się kontrowersyjne dla pewnego podzbioru zwolenników sądowej teorii emocji (na przykład Solomona czy Nussbaum), dla których afektywny element emocji nie jest istotny.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

subtelne, iż nie identyfikujemy ich świadomie, chociaż być może, przy jakimś większym wysiłku woli, skupieniu i w efekcie treningu w obserwowaniu swoich przeżyć i odczuć zidentyfikowalibyśmy delikatne poruszenia w naszym ciele, które są odczuciami powiązаныmi z faktem przeżywania jakiejś emocji. Zdarza się, że w takich sytuacjach, nie umiając nazwać danego odczucia, mówimy, że czuliśmy się „dziwnie”. Te odczucia, nawet wówczas, gdy nie dysponujemy słowem na ich kwalitatywne określenie, mogą mieć przyjemny lub nieprzyjemny charakter. Możemy na przykład powiedzieć, że „poczułem się dziwnie, ale było to miłe odczucie”.

Po trzecie, emocje wydają się mieć charakter intencjonalny. Jeśli się boję, to boję się czegoś. Mój strach odnosi się do danego obiektu, zbioru cech tego obiektu. Mogę bać się warczącego na mnie psa, zbliżającego się egzaminu, śmierci itd. Podobnie z radością – raduję się na widok przyjaciela, na myśl, że zbliżają się wakacje, że spełniły się moje marzenia. Gniewam się na kogoś za to, że postąpił wobec mnie lub innej osoby w sposób niesprawiedliwy. Przeżywana emocja tak zlewa się z jej intencjonalnym przedmiotem, że czasami trudno jest odróżnić treści intencjonalne od samych poruszeń fizjologicznych czy bardziej wewnętrznych, kwalitatywnych odczuć emocjonalnych. Na przykład kiedy czujemy, że przeszył nas chłód na widok czyjegoś zachowania, ów chłód „widzimy” w samym tym zachowaniu, postawie obserwowanego podmiotu. Przeżywając strach na widok zaciekle ujadającego i szczerzącego kły psa, odnosimy wrażenie, że niektóre elementy jakościowe czy odczuciowe tego przeżycia jakby przenikają do obrazu psa przed nami. Wygląda on „groźnie”, przy czym elementem znaczenia słowa „groza” jest uczucie grozy, które także może mieć określony charakter fenomenalny.

Powyzsza obserwacja prowadzi do kolejnej, czwartej uwagi. Emocje dzięki swojemu intencjonalnemu charakterowi reprezentują swój przedmiot w sposób wartościujący, zwracają naszą uwagę na jakąś jego cechę ujętą w kategoriach dobra, zła, piękna, brzydoty albo czegoś miłego lub niemiłego, przyciągającego czy odpychającego. Dla zilustrowania powyższej tezy proponuję przypomnieć przykład żołnierzy znęcających się nad niemowlęciem.

♦ WSTĘPNA CHARAKTERYSTYKA EMOCJI ♦

Gniew, jaki odczuwalibyśmy, oglądając taką scenę, splatałby się z tymi elementami sytuacji, które w nas ten gniew budzą – przez jego pryzmat zachowanie żołnierzy prezentowałoby się nam jako oburzające albo domagające się natychmiastowego poprzestania, zakończenia; w pewnym sensie zło tych zachowań, właśnie poprzez gniew, unaoczniałoby się i wysuwało w naszej świadomości na plan pierwszy, przesłaniając niejako inne aspekty sytuacji. Emocjonalne doświadczenie zatem zdaje się w pewien sposób odsłaniać daną ewaluatywną cechę przedmiotu – na przykład taką, że zachowanie jest oburzające.

Po piąte, do niekontrowersyjnego dla kognitywisty opisu emocji można zaliczyć spostrzeżenie, że są one w dość regularny sposób powiązane z sytuacjami, które je wywołują. Sytuacje te niekoniecznie są tożsame z intencjonalnymi przedmiotami emocji. Mogę na przykład świadomie jako obiekt mojego gniewu identyfikować mojego znajomego, podczas gdy *de facto* mój gniew został wywołany przez jakieś zdarzenie poprzedzające moje spotkanie z kolegą. Niemniej najczęściej (a przynajmniej wystarczająco często, abyśmy w potocznym rozumieniu siebie i naszych emocji w ten sposób ujmowali emocje) jest rzeczywiście tak, że intencjonalny przedmiot emocji, jakaś jego własność lub zachowanie jest zarazem przyczyną tejże emocji. Regularność takiego powiązania pomiędzy emocją a sytuacją ją wywołującą polega na tym, że te same lub podobne cechy danego przedmiotu wywołują te same lub podobne emocje. Na przykład zachowania zagrażające zdrowiu lub życiu danej osoby, sytuacje niosące zagrożenie dla naszych żywotnych interesów (grożące utratą kogoś bliskiego, majątku itp.) są skorelowane z emocją strachu, obawą czy poczuciem dyskomfortu. Z kolei kontakt z czymś, co uznajemy za szlachetne, piękne lub dobre wzbudza w nas podziw, radość, zadowolenie. Utrata czegoś lub kogoś ważnego prowokuje emocję żalu. Dobry żart (o ile został zrozumiany) budzi w nas śmiech (który także można rozumieć w kategoriach emocji).

Z powyższą własnością wiąże się kolejna, szósta, niekontrowersyjna – jak sądzę – cecha emocji. Uwzględniając wspomniane powyżej powiązanie, oceniamy emocje pod kątem ich stosowności. Jeśli na przykład ktoś na widok małego kotka reaguje strachem

♦ EMOCJE MORALNE ♦

porównywalnym do tego, jaki przeżywalibyśmy, znajdując się sam na sam z tygrysem w środku dżungli, uznalibyśmy, że emocja ta jest nie na miejscu (jest w pewnym sensie irracjonalna), brak bowiem odpowiedniej korelacji pomiędzy cechami małego kocięcia (na przykład tym, że jest ono zupełnie niegroźne) a emocjonalną reakcją strachu. Podobnie jest z moralną oceną emocji. Radość z powodu pobicia niewinnej osoby, brak poczucia wstydu wobec wysoce naganego moralnie postępowania są traktowane jako niepasujące do cech sytuacji, która je wywołała lub nie wywołała, a powinna była⁸.

Siódma niekontrowersyjna cecha emocji, na którą zgodziliby się nie tylko kognywiści, ale i zwolennicy ich akognitywnego ujęcia, jest taka, że emocje często mają zdolność do motywowania nas do działania. Jeśli jakiś przedmiot porusza mnie emocjonalnie, na przykład pewien obraz budzi we mnie zachwyt, stanowi to dla mnie powód do częstego obcowania z tym dziełem sztuki, może też zmotywować mnie do ponownego przyścia do muzeum, jeśli tam się ono znajduje, albo zakupienia obrazu, jeśli jest wystawiony na sprzedaż w galerii. Motywacja taka może mieć również charakter negatywny. Jeśli dana sytuacja budzi we mnie lęk, będę starał się jej unikać.

Na koniec warto wymienić jeszcze jedną, ósmą cechę emocji przyjmowaną przez zwolenników kognitywistycznych ujęć – mianowicie taką, że emocje posiadają treść propozycjonalną⁹. Oznacza to, że emocje da się wyrazić w postaci sądów. Przykładowo jeśli staramy się o pracę i jesteśmy zaniepokojeni przed czekającą nas rozmową kwalifikacyjną, nasze zaniepokojenie można by wyrazić w postaci następującego zdania: „coś złego może się wydarzyć”¹⁰,

⁸ Na temat kryteriów stosowności lub niestosowności emocji zob. np. R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1987.

⁹ Zwolennik sądowej teorii powie, że jest tak, ponieważ emocja jest wyrazem naszego sądu, natomiast zwolennik percepcyjnej teorii emocji uzna, że emocja wyraża jedynie pewien konstrukt (używając terminologii Huemera, można by powiedzieć: „jawienie”), który owszem, posiada treść propozycjonalną, sam jednak jeszcze nie jest stanem doksastycznym takim jak przekonanie (por. dyskusję Roberta z sądową teorią emocji: tenże, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003, s. 87–106).

¹⁰ Przykład za Robertsem, tamże, s. 109.

♦ WSTĘPNA CHARAKTERYSTYKA EMOCJI ♦

natomiast jeśli ogarnia nas radość ze zwycięstwa ulubionej drużyny: „chłopcy zagrali dziś koncertowo. I bardzo dobrze!”¹¹. Nie wydaje się jednak konieczne, aby fakt przeżywania danej emocji oznaczał, że uznajemy sąd ją wyrażający za prawdziwy¹². Człowiek panicznie bojący się małego kota może świadomie uważać, że taki kot wcale nie jest groźny.

Oczywiście powyższy opis żadną miarą nie wyczerpuje charakterystyki emocji. Można dalej zastanawiać się, czy emocje są epizodyczne (krótkotrwałe), czy też potrafią trwać latami. Czy zawsze są świadome? Czym różnią się od pokrewnych im stanów mentalnych, takich jak pragnienia lub nastroje? Jakie jest ich podłoże fizjologiczne? Jaki jest ich pełny opis fenomenologiczny? Literatura dotycząca natury emocji jest ogromna i – ze względu na intensywnie prowadzone badania empiryczne nad emocjami – wciąż przybywa wielu nowych publikacji na ich temat. Powyższa wstępna charakterystyka stanowi jedynie pewien punkt wyjścia, zasadniczo akceptowalny dla obu wspomnianych powyżej kognitywistycznych ujęć emocji moralnych, w ramach których przyjmuje się afektywne rozumienie intuicji moralnych¹³.

¹¹ Oczywiście dla kogoś przyjmującego redukcjonistyczną ontologię takie wyrażenia językowe mogłyby nie zasługiwać na miano wyrażających propozycjonalne treści, a tym bardziej sądy, niemniej dla moralnego realisty przyjmującego kognitywizm tego rodzaju wyrażenia rozumiane jako wyrażenia treści propozycjonalnych nie są czymś kontrowersyjnym.

¹² Ta uwaga ma już charakter dyskusyjnej. Zwolennik sądowej teorii emocji mógłby twierdzić, że w jakimś sensie, skoro przeżywamy emocję strachu wobec kocięcia, musimy – przynajmniej podświadomie – uważać, że jest ono w jakiś sposób groźne.

¹³ Oczywiście samych ujęć emocji jest wiele. Obok dwóch wymienionych powyżej można także wspomnieć proponowaną przez Williama Jamesa koncepcję emocji jako percepcji zmian fizjologicznych wywołanych poznawczym ujęciem pewnych przedmiotów lub faktów (zob. W. James, *What is an Emotion?*, „Mind” 1884, vol. 9, s. 188–205). Twórczo to podejście rozwija Jessi Prinz (zob. tenże, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotions*, New York 2004). Na uwagę zasługuje też koncepcja emocji jako wyrazu naszej postawy względem pewnych przedmiotów lub sytuacji, gdzie przez postawę pierwotnie rozumie się reakcje naszego ciała, na przykład gotowość do ucieczki lub walki, zmęczenie itp. (por. E. Claparède, *Emotions and Feelings* [w:] *Feelings and Emotions: The Wittenberg Symposium*, ed. M.L. Reymert, Worcester 1928, s. 124–139, szczególnie s. 128; N. Frijda, *The Laws of Emotion*, Mahwah 2007, s. 205).

♦ EMOCJE MORALNE ♦

Powyższe cechy w większości (przynajmniej od trzeciej wymienionej na liście powyżej) sugerują, że emocje są ściśle powiązane z poznaniem oraz że przedmiotem tego poznania są ewaluatywne aspekty świata. Intencjonalność emocji sugeruje istnienie jej przedmiotu. Emocje takie jak strach, smutek, radość wydają się także reprezentować pewne aspekty świata, na przykład że jakieś zwierzę jest groźne, że ktoś był lub jest dla nas ważny. Stosowność lub niestosowność emocji zdaje się sugerować, że istnieją pewne obiektywne stany rzeczy, z którymi nasze emocje są w zgodzie lub nie. Jeśli uznamy, że jakiś lęk jest irracjonalny, to chcemy przez to powiedzieć, że przedmiot tego lęku nie posiada cechy, której istnienie lęk sugeruje. Natomiast uznanie, że lęk przed prawdziwym lwem spotkanym na sawannie jest racjonalny, zakłada, iż istnieje realna cecha bycia groźnym, którą ten lew posiada, przez co reagowanie lękiem jest właściwe. Jeśli to właśnie posiadanie danej emocji odsłania lub przynajmniej skierowuje naszą uwagę na takie cechy jak bycie groźnym, dobrym, godnym podziwu itd., to rozsądne wydaje się przyjąć, że emocje odgrywają ważną rolę w poznaniu pewnych aspektów świata, w tym tych związanych z dobrem lub złem moralnym. Jeśli te emocje mają w sensie epistemicznym pierwotny charakter, to znaczy, że nie są efektem jakiegoś wcześniejszego świadomego uznania wartości, ale pojawiają się spontanicznie (nieinferencyjnie) i dopiero przy ich pomocy uświadamiamy sobie jakieś wartości albo powinności – wówczas można mówić o emocjach jako intuicjach. To znaczy, że te emocje, których przedmiotem są wartości czy powinności moralne, mogą zostać określone mianem moralnych intuicji. Stanowisko uznające istnienie tego typu emocji nazwać możemy afektywnym intuicjonizmem etycznym, którego dwa przypadki zaprezentuję poniżej.

5.3. Afektywne intuicje moralne w ujęciu Sabine Roeser

Roeser traktuje emocje moralne jako stany złożone z trzech elementów:

- a) sądu moralnego;
- b) pozytywnego lub negatywnego afektu, którego adresatem jest przedmiot intencjonalny sądu moralnego (osoba lub stan rzeczy), oraz
- c) miłego lub nie odczucia w nas samych¹⁴.

Autorka podkreśla istotną rolę emocji w poznaniu moralnym, dlatego postuluje, aby sądy moralne (czy sądy dotyczące wartości w ogóle) były pojmowane jako nierozzerwalnie związane z afektami. Stąd określa ona moralne emocje mianem odczuwanych sądów dotyczących wartości (ang. *felt value judgments*).

Bez emocji, jak pisze, nie byłibyśmy w stanie ujmować poznawczo wartości. Na przykład osoba pozbawiona zdolności do odczuwania emocji troski nie byłaby w stanie postrzegać aspektów sytuacji, które domagają się pomocowego działania. Jeśli z dwójki młodych ludzi, Jana i Joanny, zajmujących miejsca siedzące w tramwaju tylko jedno, Joanna, reaguje, ustępując miejsca kobiecie z ciężkimi siatkami, to – w świetle stanowiska Roeser – dzieje się tak dlatego, że tylko Joanna przeżywa emocję troski, posiada tego rodzaju emocjonalną wrażliwość¹⁵, która niejako odsłania przed

¹⁴ S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, dz. cyt., s. 149. Fakt, że autorka łączy ze sobą szczególnie pierwsze dwa elementy, świadczy o tym, że nie przyjmuje ona czystej sądowej teorii emocji (jak to czynią na przykład Nussbaum czy Solomon, dla których element afektywny nie jest koniecznym elementem emocji), ale pewną wersję mieszaną, w której łączy element kognitywny (sąd) z elementem konatywnym (afekt). Niemniej taka mieszana teoria nadal zasługuje na miano sądowej teorii emocji. Emocja nadal jest tu rozumiana jako sąd, który ujawnia się w świadomości w postaci odczuć lub afektów.

¹⁵ Podobny pogląd na temat odsłaniania istotnych moralnych aspektów sytuacji przez emocje głoszą na przykład Little (por. też, *Seeing and Caring...*, dz. cyt., s. 127), Blum (tenże, *Moral Perception and Particularity*, dz. cyt.) czy Nussbaum (taż, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, s. 41).

♦ EMOCJE MORALNE ♦

nią fakt, że ta oto widziana przez nią kobieta potrzebuje pomocy, i motywuje Joannę do uczynienia czegoś, aby przynieść jej ulgę. Jeśli Jan nie miał takiego doświadczenia jak Joanna, to najwyraźniej nie było mu dane doświadczyć emocji troski lub innej emocji moralnej, która mogłaby odsłonić etyczny aspekt sytuacji (to, co w niej ważne moralnie).

Owszem, Jan mógłby sobie uświadomić, że należy kobiecie ulżyć za pomocą czysto rozumowej refleksji. Na przykład patrząc całkiem przypadkowo na kobietę z ciężką siatką, mógłby stwierdzić, że jest zmęczona (choćby dostrzegając strużki potu na jej twarzy albo wyraz zmęczenia w oczach), a przynajmniej o tym pomyśleć. Mógłby też przypomnieć sobie zinternalizowane przez siebie przekonanie, że należy ustępować miejsca starszym i zmęczonym osobom w tramwaju i podjąć decyzję o ustąpieniu własnego. Wówczas jego poznanie nie miałoby charakteru intuicyjnego, ale byłoby jedynie wnioskiem osiągniętym w ramach pewnego rozumowania. Taka możliwość jednak nie podważa też Roeser, ponieważ sposób rozpoznania moralnych aspektów sytuacji w tramwaju przez Jana niejako zakłada zdolność poznania moralnego, które ma charakter nieinferencyjny. Dla Roeser byłby to rodzaj intuicyjnego poznania, jaki jest udziałem Joanny. Z perspektywy zwolennika afektywnego intuicjonizmu tylko dzięki temu, że pewni ludzie mają zdolność odkrywania moralnych aspektów świata za pomocą emocji moralnych, tacy ludzie jak Jan są w stanie posiadać jakiegokolwiek przekonania moralne i przy pewnym wysiłku (a może i szczęściu) dokonywania trafnych rozumowań są w stanie, kierując się tymi przekonaniem, podejmować słuszne decyzje moralne.

Dodatkowo o tym, że przekonania moralne są nasączone czynnikami afektywnymi, świadczy nasz potoczny język moralny, szczególnie sądy partykularne, odnoszące się do konkretnych sytuacji. W osądach moralnych często używamy zwrotów nacechowanych emocjonalnie. Na przykład mówimy „jej komentarz na temat Jana był ohydny!”, „to, co zrobił, było straszne” lub „jak mogłeś się tak podle zachować?”. Takie sądy wyrażają uczucia i tego uczuciowego elementu nie da się właściwie od nich odseparować. Trudno sobie wręcz wyobrazić kogoś, kto chciałby określić czyjeś niemoralne

♦ AFEKTYWNE INTUICJE MORALNE W UJĘCIU SABINE ROESER ♦

postępowanie za pomocą takich słów jak „podły” czy „wspaniało-myślny” bez wyrażania jakiegokolwiek ładunku emocjonalnego.

Tak jak ciężko formułowanie sądów moralnych pojąć bez założenia wrażliwości emocjonalnej (bez emocji), tak też trudno – zdaniem Roeser – zrozumieć emocje moralne bez odwołania do sądów moralnych. Gdybyśmy na przykład mieli poczucie winy – pisze – któremu nie towarzyszyłoby żadne przekonanie, że uczyniliśmy coś złego moralnie albo czegoś zaniechaliśmy w sposób zawiniony, wówczas nasze uczucie (czy raczej emocja) winy jawiłoby się jako coś patologicznego¹⁶. Autorka nie twierdzi jednak, że nie można przeżywać afektów w oderwaniu od wyrażania żadnych sądów. Dzieje się tak na przykład kiedy jesteśmy w smutnym lub wesołym nastroju. Nastrój jej zdaniem to emocja pozbawiona kognitywnego wymiaru¹⁷. Niemniej należy domniemywać, że tego rodzaju akognitywne emocje mają charakter wyjątkowy.

Kolejnym argumentem za ujmowaniem wrażliwości emocjonalnej w ścisłym powiązaniu z formułowaniem sądów jest dla Roeser również fakt, że można mówić o stosownych i niestosownych emocjach. Jak pisze, w niektórych sytuacjach określone emocje – żal, smutek, gniew itp. – mogą być jedyną słuszną reakcją. Jako takie są one w pewnym sensie prawdziwe. Jeśli byłyby niewłaściwe lub błędne, na przykład w sytuacji, w której ktoś przeżywa radość z powodu cierpienia drugiego człowieka, można by wówczas mówić, że są fałszywe, wyrażają bowiem fałszywy sąd na temat jakiejś cechy ewaluatywnej sytuacji¹⁸.

¹⁶ Zob. S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, dz. cyt., s. 150.

¹⁷ Wydaje się, że w ramach sądowej teorii emocji bardziej sensowne byłoby mówienie o afekcie pozbawionym kognitywnego wymiaru. Gdyby bowiem dopuszczać istnienie emocji, które nie są sędami, wówczas staje się problematyczne, w jakim stopniu sąd jest esencjalną częścią emocji, a w jakim jedynie tylko z emocją skorelowanym stanem poznawczym. Jeśli Roeser jednak przyjmuje taką możliwość, wówczas należałoby rozumieć, że emocje często (choć niekoniecznie) są nie tyle sędami, co efektem posiadania pewnych przekonań wartościujących. Być może nie jest to różnica aż tak istotna i ma jedynie charakter werbalny. To, co istotne bowiem, to to, że afekt bardzo często jest wynikiem posiadania pewnych przekonań oraz że właśnie w tych afektach przekonania te często się wyrażają (ujawniają).

¹⁸ Zob. tamże, s. 157–158.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

Roeser zgadza się jednak, że tak jak możliwe są emocjonalne doznania bez formułowania sądu, tak też wyrażaniu niektórych sądów moralnych, formułowanych na bardzo ogólnym i abstrakcyjnym poziomie, mogą towarzyszyć emocje o bardzo minimalnej intensywności, a może nawet wcale wydawaniu takich sądów nie towarzyszą¹⁹. Autorka powtarza jednak za Margaret Little, że bez emocji nie byłibyśmy w stanie dostrzegać żadnych moralnie doniosłych własności. Byłoby tak zapewne dlatego, że brak emocjonalnej reakcji na pewne własności świata oznaczałby naszą obojętność na nie. Gdybyśmy byli obojętni, stałyby się one dla nas niewidzialne²⁰. Wydaje się więc, że dla Roeser takie ogólne sądy pozbawione emocjonalnego wymiaru są do pomyślenia jedynie jako wtórne względem sądów emocjonalnych, jako wynik abstrahowania lub wnioskowania na podstawie emocji moralnych lub też jako przyjęte od innych osób, choćby w procesie moralnej edukacji.

Powyższy kognitywistyczny obraz emocji Roeser łączy z tezą intuicjonizmu. Moralne emocje (rozumiane jako odczuwane sądy dotyczące wartości) są traktowane jako intuicje, czyli sądy nieinferencyjnie uzasadnione. Zdaniem Roeser jest to możliwe dzięki temu, że emocje dają nam bezpośredni dostęp do wartości moralnych danych działań, osób bądź sytuacji. Na poparcie tej tezy przytacza przykład praktyk językowych, w których na pytanie: „skąd wiesz, że kłamstwo jest czymś złym?” możemy odpowiedzieć: „ponieważ czuję (emocjonalnie), że to coś złego”²¹. Tego rodzaju odpowiedź, analogicznie do intuicji w ujęciu racjonalistycznym czy zdań obserwacyjnych w poznaniu empirycznym, kończy niejako proces uzasadniania. W świetle intuicjonizmu afektywnego Roeser emocje moralne pełnią więc rolę fundamentalnych przekonań (sądów) moralnych, na których opierają się wszelkie inne rozumowania moralne.

Nie znaczy to, że dla Roeser emocje moralne mają charakter sztywnych sądów, a odwołanie się do nich całkowicie kończy proces uzasadniania i ma niejako charakter „nieodwołalny”. Nasze

¹⁹ Zob. tamże, jeśli chodzi o możliwość sądów moralnych pozbawionych emocjonalnego wymiaru zob. s. 152.

²⁰ Por. tamże, s. 151. Zob. także M. Little, *Seeing and Caring...*, dz. cyt., s. 127.

²¹ Zob. S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, dz. cyt., s. 151.

emocjonalne intuicje moralne są jej zdaniem otwarte na refleksję²². W trakcie refleksji możemy dokonywać pewnych imaginacji – wyobrażać sobie jakieś alternatywne scenariusze, ale także starać się wczuć w sytuację innych osób, przyjmować niejako ich perspektywę. Tu znowu w odkrywaniu perspektywy innej osoby pomocne okazują się emocje empatii, współodczuwania (ang. *sympathy*) lub współczucia (*compassion*). Może się zdarzyć, że nasze pierwotne reakcje emocjonalne w wyniku takiej refleksji ulegną korekcie. Możemy w jej trakcie również porównywać między sobą własne emocjonalne reakcje, ważyć je i korygować pod wpływem takiego porównania. Roeser przyjmuje ponadto, że nasze emocje (jako przekonania) dają się kontrolować za pomocą czysto rozumowych aktów refleksji. Jeśli na przykład uświadomię sobie, że mój gniew był spowodowany fałszywym przekonaniem, iż oszukano mnie w sklepie, a okaże się później, że to ja się pomyliłem, licząc pieniądze w portfelu, mój gniew ustępuje²³.

Z powyższego wynika także, że dla Roeser intuicyjne emocje moralne nie są nieomyślne. Owszem, autorka przypisuje im pewien poziom początkowej wiarygodności, ale uważa, że wymagają one refleksji, w wyniku której może okazać się konieczna ich korekta. Niemniej w procesie korygowania emocji one same odgrywają kluczową rolę. Jeśli poddajemy własną emocjonalną reakcję krytyce, to często odwołujemy się do innej naszej emocjonalnej reakcji w analogicznych sytuacjach. Na przykład jeśli ktoś, ulegając oburzeniu wobec czyjś niemoralnego czynu, dochodzi do przekonania, że zemsta byłaby słuszna, może w wyniku pewnych wariacji imaginatywnych wyobrazić sobie siebie na miejscu osoby, której działanie było oburzające, oraz uzmysłowić sobie cierpienie, które spowodowałby akt zemsty, i wówczas, przeżywając emocje współczucia, ale też być może wstydu, że sam stałby się przyczyną zła i cierpienia, mógłby zmienić zdanie co do słuszności zemsty. Można by nawet domniemywać, że dla Roeser wszystkie inne elementy refleksji niż emocje odgrywają jedynie rolę pomocniczą

²² Zob. tamże, s. 152.

²³ Por. tamże, s. 154–258. Zob. także L. Trinkaus Zagzebski, *Emotion and Moral Judgment*, dz. cyt.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

wobec tych drugich – że to emocje dopiero wykonują właściwą pracę odsłaniania prawd moralnych.

Intuicjonizm afektywny proponowany przez Roeser, podobnie jak w przypadku wielu innych autorów przyjmujących tezę, że emocje stanowią źródło poznania moralnego, ma charakter partykularystyczny. Partykularyzm można rozumieć zarówno jako stanowisko ontologiczne, jak i epistemologiczne. Zgodnie z epistemiczną tezą partykularyzmu źródłowe akty poznania moralnego (w tym przypadku mające charakter moralnych emocji) odnoszą się do konkretnych sytuacji, wartości moralnej tego oto aktu, tej oto powinności – na przykład ustąpienia miejsca starszej kobiecie czy okazania szacunku weteranowi wojennemu, który nie ma pracy i musi żebrac o wsparcie na ulicy. Zgodnie zaś z ontologiczną tezą partykularyzmu ogólne zasady moralne nie istnieją. Poznanie moralne we właściwym sensie może dotyczyć jedynie konkretnych dających się całościowo ująć sytuacji.

Zdaniem Dancy'ego, za którym Roeser partykularyzm przyjmuje, obserwować możemy jedynie konkretne pozamoralne okoliczności (na przykład akt morderstwa w określonych okolicznościach, pomocowe działanie konkretnej osoby wobec konkretnego człowieka, konkretny akt fałszowania danych w zeznaniu podatkowym również w odpowiednim konkretnym zbiorze okoliczności). Moralne cechy dobra lub zła, słuszności lub niesłuszności są nabudowane na fizycznych, biologicznych czy psychologicznych sytuacjach rozumianych jako organiczne całości. Pewne cechy danej sytuacji, będące rezultatem niesamowicie skomplikowanej sieci oddziaływań różnych elementów tej sytuacji, odgrywają rolę czynników konstytuujących słuszność lub niesłuszność moralną. Poznanie moralne ma miejsce dzięki holistycznemu uchwyceniu tych wszystkich elementów. Według Dancy'ego nie da się na przykład za pomocą serii takich aktów poznania w podobnych okolicznościach wyabstrahować ogólnych zasad – miałyby to charakter poważnego uproszczenia rzeczywistości moralnej – i chociaż do pewnego stopnia takie generalizowanie może okazać się praktyczne, to z epistemologicznego punktu widzenia ma ono charakter fałszowania przedmiotu poznania moralnego. Fakty moralne są partykularne, zaś akty ich poznania mają charak-

ter partykularnych sądów, dlatego też Dancy, a Roeser za nim, odrzuca zarówno epistemologię, jak i ontologię Rossa, w której było miejsce na intelektualne wglądy, poznawcze uchwycenie ogólnych zasad *prima facie*, jak również na same te ogólne zasady²⁴.

Roeser, w przeciwieństwie do Dancy'ego, który odrzuca odwoływanie się do intuicji, uważa, że ontologię partykularystyczną można uzupełnić partykularystycznym intuicjonizmem afektywnym. Uznaje, że właśnie nasze emocje moralne mają charakter holistycznego ujęcia moralnych aspektów konkretnych sytuacji i to dzięki nim zachowujemy kontakt poznawczy z rzeczywistością moralną.

W tym miejscu można postawić autorce kilka pytań krytycznych. Po pierwsze, skąd biorą się w nas emocje? Czy po prostu je mamy? Czy też za ich formowanie jest odpowiedzialny jakiś mechanizm kognitywny? Jeśli po prostu je mamy, to dlaczego miałyby się one ograniczać do partykularnych sądów?

Wydaje się, że przyjęcie sądowej teorii emocji jest trudne do pogodzenia z partykularyzmem. Partykularyzm opiera się między innymi na założeniu, że bezpośredni kontakt z rzeczywistością moralną mamy właśnie w konkretnych okolicznościach. Jeśli te okoliczności i poznawczy kontakt z nimi wywołują w nas emocje, to znaczy, że emocje są niejako odpowiedzią poznawczą na te okoliczności. Jeśli emocje wyrażają przekonania ograniczone jedynie do tych konkretnych okoliczności, wówczas to ograniczenie musi być jakoś uzasadnione poznawczym kontaktem z nimi. To sugerowałoby raczej percepcyjną teorię emocji, a nie sądową. Sądowa teoria bardziej licowałaby z uznaniem, że istnieją ogólne intuicyjne przekonania moralne, które w kontakcie z konkretnymi sytuacjami pozwalają naszym aparatom poznawczym oceniać te sytuacje. W pewnym sensie emocje przeżywane w konkretnych okolicznościach byłyby rezultatem aplikacji ogólnych przekonań moralnych. Jeśli jednak odrzucamy zarówno ogólną wiedzę moralną, jak i percepcyjną interpretację emocji na rzecz ujmowania ich

²⁴ Por. S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, dz. cyt., rozdz. 3. Zob. także J. Dancy, *Are There Organic Unities?*, „Ethics” 2003, vol. 113, s. 629–650; tenże, *Ethics without Principles*, dz. cyt., szczególnie cz. 2.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

w kategoriach sądów, to takie podejście, afektywne i partykularystyczne, wydaje się problematyczne.

Ponadto wobec ujmowania emocji (w tym emocji moralnych) jedynie w kategoriach sądów (gdzie jednocześnie wyklucza się, że mogą też istnieć emocje o charakterze propozycjonalnym, które nie są jeszcze sędami ani sądów wyrazem, ale na przykład jedynie niedoksastycznymi stanami, takimi jak jawienie bądź prezentacje fenomenalne) można wysunąć kilka innych kontrargumentów. Po pierwsze, emocje (przynajmniej niektóre z nich) posiadają również inne niż człowiek zwierzęta, a także bardzo małe dzieci, które nie wydają się posiadać zdolności do formułowania sądów czy przekonań. Jeśli uznamy, że warunkiem koniecznym żywienia przekonań (opartym na rozumieniu sądu propozycjonalnego i asercji oznaczającej uznanie prawdziwości sądu) jest kompetencja pojęciowa i językowa oraz że zwierzęta inne niż człowiek takich kompetencji nie mają, a posiadają emocje, wówczas ujmowanie emocji w kategoriach sądów²⁵ wydaje się prowadzić do sprzeczności. Z jednej strony przyjmujemy, że zwierzęta nie mają zdolności do formułowania sądów, z drugiej że jednak, przeżywając emocje, taką zdolność posiadają. Co innego gdybyśmy uznali, że emocje mają treść propozycjonalną, tj. dają się wyrazić w sądach, ale same jeszcze nie są wyrazem aktów sądenia. Taki charakter mogą mieć na przykład percepcyjne jawienia, również dostępne zwierzętom. Zwierzę, widząc, że zbliża się do niego jakiś obiekt, nie byłoby w stanie wyrazić językowo przekonania, iż zbliża się obiekt, ale my – ludzie – możemy zinterpretować jego zachowanie i opatrzyć opisem, że zwierzę widzi, iż coś się do niego zbliża²⁶.

Powyższy argument nie rozstrzyga jeszcze dyskusji. Można bowiem kontrargumentować, że jednak zwierzęta (czy bardzo małe dzieci), w szerokim tego słowa znaczeniu, zdolności językowe posiadają i na jakimś, prymitywnym co prawda poziomie potrafią

²⁵ W powyższym fragmencie odwołuję się do jednego z dwóch różnych możliwych znaczeń terminu „sąd”. Pisząc o konieczności kompetencji językowych i pojęciowych do tego, aby być zdolnym do formułowania sądów, mam na myśli akty sądenia, nie zaś sądy w rozumieniu obiektywnych treści myśli.

²⁶ Por. J.A. Deonna, F. Teroni, *Emotions. Philosophical Introduction*, dz. cyt., s. 55.

♦ AFEKTYWNE INTUICJE MORALNE W UJĘCIU ROBERTSA-SIASA ♦

formułować sądy (niekoniecznie znając samo pojęcie sądu)²⁷. Taka odpowiedź wikła w bardzo długą dyskusję na temat tego, czym są akty sądenia, czym jest język itp. Niemniej przeciwko sądowej teorii emocji można wysunąć jeszcze inny poważny argument: mianowicie że nasze emocje często prezentują nam rzeczywistość w niezgodzie z tym, jakie mamy na jej temat przekonania. Na przykład możemy przeżywać strach związany z podróżowaniem samolotem, chociaż świadomie uznajemy, że tego typu podróż jest bezpieczniejsza niż jazda samochodem, przed którą nie odczuwamy żadnego lęku. W przypadku emocji moralnych można wskazywać na emocje związane z uprzedzeniami rasowymi – możemy świadomie uznawać, że dana osoba o innym niż nasz kolor skóry zasługuje w równym stopniu na przyjęcie do pracy jak osoba o naszym kolorze skóry, a jednak – dokonując ostatecznego wyboru – odczuwamy pewną emocję preferencji osoby o tym samym kolorze skóry.

Fakt występowania takich konfliktów pomiędzy świadomymi przekonaniem a przeżywanymi emocjami sugeruje, że być może jednak emocje nie wyrażają przekonań, ale stanowią jakies inne, bardziej pierwotne od przekonań, niedoksastyczne stany mentalne, podobne lub należące do kategorii jawień, o których była mowa w rozdziale trzecim.

5.4. Afektywne intuicje moralne w ujęciu Roberta-Siasa

W kategoriach niedoksastycznych stanów mentalnych emocje ujmuje drugi z wymienionych na początku tego rozdziału zwolenników afektywnego intuicjonizmu – James Sias. Ponieważ jednak przyjmuje on, z niewielkimi modyfikacjami, rozumienie emocji

²⁷ Taką odpowiedź proponuje Solomon (por. tenże, *Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagements with the World* [w:] *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, ed. tegoż, Oxford 2004, s. 76– 88).

♦ EMOCJE MORALNE ♦

za Robertem Robertsem, rozpocznę ten paragraf od prezentacji koncepcji emocji proponowanej przez Roberta²⁸.

Emocje jego zdaniem są rodzajem percepcyjnych konstruktyw²⁹. W jednej ze swoich pierwszych publikacji na temat emocji Roberts określa konstrukty jako stany mentalne, w których pewien przedmiot zostaje uchwycony – postrzeżony, pomysłany, wyobrażony, określony – w kategoriach czegoś innego³⁰, później jednak ujmuje je już w kategoriach wrażeń, sposobów, w jaki rzeczy jawią się podmiotowi³¹. Pojęcie to Roberts doprecyzowuje, analizując przykłady konstruktyw.

Jednym z nich jest przypadek postrzegania słynnej już ilustracji przedstawiającej królika lub kaczkę, odkrywanych w zależności od nastawienia poznawczego patrzącego. Jak zauważa autor, materiał postrzegany czysto zmysłowo jest ten sam, jednak może być na różny sposób zorganizowany w akcie jego poznawczego ujęcia. Poprzez konstrukty ilustracja jawi się jako (wygląda jak) obraz królika albo obraz kaczki. Prezentacja ta jest naoczna, tzn. nie mamy tu do czynienia jedynie z myśleniem, że „to oto, na co patrzę, jest przedstawieniem kaczki”; jej obraz niejako bezpośrednio, percepcyjnie prezentuje się przed okiem umysłu.

Konstrukty nie dotyczą wyłącznie prezentacji wzrokowych czy ogólnie percepcji zmysłowej. Mogę patrzeć na zapisane zdanie i „nie widzieć” jego sensu, w pewnym momencie jednak sens ten się przede mną odsłania, zdanie staje się zrozumiałe³². Mogę słyszeć ciąg słów, które wydają mi się brzmieć w języku polskim, ale nie mają dla mnie żadnego znaczenia. W pewnym momencie uświadamiam sobie, że to na przykład język chiński, i te same surowe dźwięki nagle nabierają innych kształtów, jednocześnie odsłaniając znaczenie wypowiedzi. Mogę myśleć o jakiejś abstrakcyjnej kwestii, powiedzmy

²⁸ Wyczerpujący opis emocji Roberts proponuje w książce *Emotions: An Essay in Aid of Moral Philosophy*, dz. cyt. Pewne jej uzupełnienie stanowi kolejna jego praca: *Emotions in the Moral Life*, Cambridge 2013.

²⁹ Swój pogląd na temat tego, czym są konstrukty, Roberts wykłada obszernie w trzecim rozdziale książki *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 38–67.

³⁰ Zob. R. Roberts, *What an Emotion Is: a Sketch*, „Philosophical Review” 1988, vol. 97, s. 293–306.

³¹ Zob. tenże, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, dz. cyt., s. 75.

³² Zob. tenże, *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 44.

♦ AFEKTYWNE INTUICJE MORALNE W UJĘCIU ROBERTSA-SIASA ♦

o matematycznym problemie, i w pewnym momencie odsłania się przede mną jego rozwiązanie. Niemniej w każdym z tych przypadków zdaniem Roberta o jakieś percepcji można mówić. Uzasadnia on takie przekonanie tym, że w każdym z nich konstrukty mają charakter prezentacji, jakoś „wyglądają”, mają „treść wrażeniową”, a taki modus prezentacji przed umysłem jest jego zdaniem charakterystyczny dla percepcji. Percepcja tak rozumiana nie musi być jednak według Roberta faktywna. Jak pisze, „fałszywe percepcje są nadal percepcjami [...], ważne jest, że posiadają treść wrażeniową”³³.

W każdym przypadku posiadania konstruktów, nawet opartego na zmysłowo postrzeganym materiale, warunkiem koniecznym jego ujawniania się przed okiem umysłu jest znajomość odpowiednich pojęć. Dla kogoś, kto nie zna pojęcia królika, wspomniana powyżej ilustracja nigdy nie będzie jawiła się jako królik. Tak samo z osobami, które nie posiadałyby pojęcia kaczki. Jej obraz (jako kaczki) nie odsłoni się przed nimi. Z tym wiąże się następną uwagę Roberta na temat konstruktów – są one rezultatem konceptualizacji. Poprzez zastosowanie pojęć, świadome lub nieświadome, materiał zmysłowy zostaje odpowiednio zorganizowany. Poszczególnym elementom danym we wrażeniu zmysłowym zostają przypisane odpowiednie „role” w odsłaniającej się strukturze konstruktów³⁴.

Chociaż powyższy opis brzmi „nierealistycznie”, tzn. zdaje się sugerować, że konstrukty nie mają charakteru poznania realnie istniejących przedmiotów, ale są jedynie wytworami naszych umysłów, Roberts broni jego „realistycznej” interpretacji. Jego zdaniem nie każdy konstrukt jest odpowiedni do reprezentowania przedmiotu. Tezę tę autor uzasadnia, ograniczając się do przykładów konstruktów powstałych na bazie konceptualizowania materiału danego zmysłowo³⁵. Jeśli patrzę na kwiaty, przez moje zmysły niesiona jest informacja w postaci fal świetlnych odbitych właśnie od

³³ Tamże, s. 40.

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ Można by narzekać, że takie uzasadnienie nie wystarczy do uznania, iż abstrakcyjne konstrukty, które nie dotyczą danych zmysłowych, również zasługują na realistyczną interpretację. Niemniej, ponieważ emocje moralne też mają swój zmysłowy materiał (są nim pierwotnie konkretne zdarzenia, jakich bywamy naoczniymi świadkami w życiu), możemy uznać, że uzasadnienie to dotyczy także emocji moralnych.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

kwiatów. To dany mi materiał zmysłowy, w jakimś sensie, nadaje się do skonstruowania (chciałoby się powiedzieć „zrekonstruowania”) właśnie jako kwiaty, choć być może też przypomina coś innego, choćby jakieś okrągłe płaszczyzny, talerze albo ciasteczka. W przypadku ilustracji kaczka-królik zmysłowa informacja jej dotycząca posiada odpowiednie podobieństwo zarówno do kaczki, jak i królika, ale już nie – powiedzmy – do samochodu marki Polonez³⁶.

Nie wszystkie konstrukty są zdaniem Roberta świadomie doświadczane. Kiedy idę chodnikiem, czytając książkę, omijam różne przeszkody i – nawet nie zdając sobie z tego sprawy – czasem mogę ominąć jakąś ciemną plamę, która wcale nie jest przeszkodą (może to być na przykład jakieś minigrffiti, które podświadomie zinterpretuję jako kałużę albo coś leżące na drodze, co należy ominąć³⁷).

Jaką rolę epistemiczną odgrywają konstrukty? Roberts wskazuje trzy sposoby, na jakie konstrukty wzmacniają nasze poznanie. Po pierwsze, umożliwiają one zrozumienie przedmiotu. Dzięki posiadaniu konstruktów odsłania się przed nami struktura przedmiotu, funkcje, jakie pełnią jego poszczególne części, którym możemy się mentalnie przyjrzeć, dokonać nad nimi refleksji, odkryć dalsze, głębiej ukryte zależności. Po drugie, odwołanie się do konstruktów, który ma charakter niejako naocznej prezentacji bądź ewidencyjnej podstawy, umożliwia uzasadnienie przekonania opartego na tym konstrukcie. Po trzecie, wreszcie dzięki posiadaniu naocznych reprezentacji przedmiotu w postaci konstruktów można mówić o epistemicznym zaznajomieniu z przedmiotem poznania, które zawsze ma charakter poszerzenia naszego poznania. Czym innym jest przeczytać opis dzieła sztuki, nawet jeśli bardzo plastyczny i wyczerpujący, a czym innym samemu je zobaczyć. Konstrukty, ujmując to słowami Zagzebski, dają możliwość bezpośredniego („intymnego”) kontaktu poznawczego z ujmowanym przedmiotem³⁸.

³⁶ Por. R. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 42.

³⁷ Roberts podaje nieco inne przykłady, ilustrujące jednak tę samą tezę (por. R. Roberts, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, dz. cyt., s. 72).

³⁸ Por. R. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 39–40; L. Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996, s. 167.

♦ AFEKTYWNE INTUICJE MORALNE W UJĘCIU ROBERTSA-SIASA ♦

Emocje jako konstrukty mają swoją specyfikę. Są to bowiem, ujmując słowami Roberta, konstrukty-oparte-na-trosce (ang. *concern-based construals*), którym towarzyszą odpowiednie afekty. Zaczniemy od określenia „konstrukt-oparty-na-trosce”. W uchwyceniu jego sensu znowu pomocny okazuje się zaproponowany przez Roberta przykład. Wyobraźmy sobie rodzica, który widzi swoje małe dziecko (dwulatka) zbliżającego się do krawędzi jakiejś powierzchni, za którą znajduje się kilkumetrowy spadek. W takiej sytuacji emocję przeżywaną przez rodzica można by opisać w następujący sposób:

- a) los dziecka, jego szczęście, są dla mnie ważne (troska);
- b) sytuacja, w której znajduje się moje dziecko, jest dla niego niebezpieczna (pojęciowa zawartość emocji);
- c) przeżywam całą sytuację jako motywującą mnie do ochrony dziecka przed niebezpieczeństwem.

Roberts uznaje, że w jakimś sensie nasza troska jest czymś zewnętrznym względem konstruktu. Mianem konstruktu określa tylko to, co mieści się pod punktem b). Niemniej można argumentować, że to, co obejmują punkty a) i c), zawiera się już w b). Jeśli jakaś sytuacja X, w której znajduje się moje dziecko, jawi się mi jako niebezpieczna, to jako rodzicowi nie jawi się ona jedynie jako niebezpieczna, ale taka, która jest niepożądana oraz domaga się działania, budząca pragnienie, aby nic złego dziecku się nie stało. Gdyby na przykład tej samej scenie przyglądał się jakiś niedojrzały emocjonalnie nastolatek, mógłby on także postrzegać niebezpieczeństwo grożące dziecku, być może także przeżywałby jakąś emocję, choćby zaciekawienia, czy też dziecko spadnie, czy nie, ale byłby to inny rodzaj emocji, która nie motywowałaby do niesienia pomocy jak w przypadku troskliwego rodzica³⁹.

³⁹ Zdaniem Siasa troska nie może być elementem konstruktu, ale czymś wobec konstruktu zewnętrznym. Jego zdaniem dwie osoby mogą przeżywać różne emocje, a jednak posiadać ten sam konstrukt. Na przykład „zwykły” człowiek i osoba lubująca się w skokach ze skał z opóźnionym otwieraniem spadochronu mogą w ten sam sposób postrzegać (mieć taki sam konstrukt) niebezpieczeństwa skoku, a jednak odczuwać w związku z wizją takiego skoku różne emocje. Jeden przeżywa strach, drugi odczuwa podniecie, ale obaj widzą, że skok ze skały jest czymś niebezpiecznym. Można jednak argumentować, pomimo powyższych słów (tj. pomimo że pozaemocjonalne elementy konstruktów są te

♦ EMOCJE MORALNE ♦

Emocjonalne konstrukty mają też zdaniem Robertsa swoją specyficzną treść; każdy typ emocji jest powiązany z właściwymi sobie pojęciami, które znajdują swój wyraz propozycjonalny. Na przykład strach powiązany jest pojęciowo z niebezpieczeństwem i daje się wyrazić w postaci sądu o formie „*X* jawi się jako niosące znacząco prawdopodobne niebezpieczeństwo dla *Y*; oby *Y* udało się uniknąć *X* lub związanego z *X* niebezpieczeństwa”⁴⁰.

Kolejnym elementem definiującym emocje są zdaniem Robertsa afekty lub uczucia. Jak pisze, konstrukt-oparty-na-trosce to percepcja, która dzięki afektywnemu wymiarowi jest zabarwiona wartościami⁴¹. Afekt nie jest jedynie dodatkiem do konstruktu, ale sposobem, w jaki ten konstrukt jest odczuwany. W pewnym sensie afekt w ujęciu Robertsa jest rezultatem połączenia opisowego konstruktu sytuacji i troski. Nie chodzi tutaj jedynie o poczucie fizycznej przyjemności lub nieprzyjemności (jak to jest zdaniem Robertsa w przypadku ujęć takich autorów jak James, Damasio czy Prinz), ale o pewne pojęciowo ujmowalne nasycenie doświadczenia wymiarem aksjologicznym. To nasycenie nie ma charakteru projektowania wartości, ale ich odkrywania. Ujmując to słowami Robertsa, „odczuwane afekty są wyrazem dostępu podmiotu do dobra lub zła obserwowanej sytuacji, zaś odczuwana przyjemność lub nieprzyjemność [...] stanowi spostrzeżenie tego dobra lub zła”⁴².

Zdaniem Robertsa emocje leżą u podstaw wielu formułowanych przez nas sądów moralnych i to właśnie one pełnią rolę uzasadniającą te sądy. Chociaż nie używa on zwrotu „moralne

same w obu przypadkach: osoby przeżywającej strach i tej podekscytowanej wizją skoku ze skały), że reprezentacje (konstrukty) niebezpieczeństwa są już różne. Dla jednej niebezpieczeństwo jest tak wielkie, że aż paraliżuje (budzi strach), dla drugiej jest wielkie, ale nie za wielkie (stąd przeżycie ekscytacji, zapewne z domieszką strachu, ale jeszcze nie paraliżującego strachu).

⁴⁰ Por. R. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 47. W tej pracy Roberts ogranicza się jedynie do emocji strachu, jednak w innych miejscach poddaje analizie pojęciowej i propozycjonalnej wiele rodzajów emocji. Zob. np. tenże, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, dz. cyt., rozdz. 3: *The Variety of Emotions*, s. 181–313.

⁴¹ Zob. R. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 48–49.

⁴² Tamże, s. 49.

intuicje”, to można jego stanowisko uznać za intuicjonistyczne. Sias, jeden z uczniów Roberta, na bazie moralnej epistemologii tego drugiego oraz powołując się na najnowsze badania w psychologii moralnej, formułuje wprost tezę, że emocje są wiarygodnym źródłem moralnych intuicji⁴³.

Dla uniknięcia nieporozumień należy zauważyć, że Sias (jak i Roberts) inaczej niż Roeser rozumie „moralne intuicje”. Dla niej moralne intuicje były tożsame z moralnymi emocjami. W przypadku intuicjonizmu, którego broni Sias, moralne intuicje są formułowanymi przez nas sądami, które nie wynikają inferencyjnie z innych sądów, ale mają swoje bezpośrednie źródło (przyczynę sprawczą) w naszych moralnych emocjach.

Można zapytać, na czym Roberts i Sias opierają swoją tezę o zdolności moralnych emocji do uzasadniania naszych sądów moralnych. Samo twierdzenie, że emocje moralne stanowią efekt moralnej percepcji, nie może kwestii uzasadniania rozstrzygać, ponieważ zaprezentowane powyżej rozumienie moralnej percepcji jest diametralnie odmienne od percepcji zmysłowej. W przypadku tej drugiej (percepcji zmysłowej) łatwo jest wskazać na tzw. ścieżkę kausalną pomiędzy percypowanym przedmiotem a podmiotem poznającym⁴⁴, w przypadku zaś percepcji moralnej trudno takie kausalne wyjaśnienie znaleźć⁴⁵. Oto argument

⁴³ J. Sias, *Emotion, Virtue, and Moral Perception*, dz. cyt. Co prawda Sias modyfikuje stanowisko Roberta w kilku miejscach, można jednak uznać, że są to modyfikacje dla obrony intuicjonizmu nieistotne, często też mające w ogóle charakter nieistotny, czasami wręcz czysto werbalny. Być może najważniejsza różnica między nimi dotyczy tego, czy troska jest elementem konstruktu, czy też czymś od niego odrębnym. Zdaniem Siasa Roberts uznaje troskę za element konstruktu emocjonalnego, sam Sias zaś proponuje ich odróżnienie. Jednak lektura tekstów Roberta nie pozwala rozstrzygnąć, na ile rzeczywiście ujmuje on troskę jako integralny element konstruktu, a na ile ją odróżnia. Momentami można mieć wrażenie, że jego stanowisko nie różni się pod tym względem od tego prezentowanego przez Siasa.

⁴⁴ Na ten temat obszernie pisałem już w rozdziale czwartym.

⁴⁵ Chociaż Sias wskazuje, że za takie kausalne wyjaśnienie w ostateczności może posłużyć propozycja Johna McDowella, uznaje, że dla silnej wersji realistycznego intuicjonizmu, którego Sias chce bronić, może ona nie wystarczyć. Jest ona oparta na rozróżnieniu jakości pierwotnych i jakości wtórnych, gdzie jakości wtórne (w tym przypadku byłyby to własności aksjologiczne) są postrzegane

♦ EMOCJE MORALNE ♦

Siasa (nieco przeze mnie zmodyfikowany ze względu na zawarte w oryginalnej wersji odwołania do książki Siasa, której tu nie omawiałem), jaki proponuje w oparciu o stanowisko Robertsa:

1. Emocje są złożonymi stanami mentalnymi, składającymi się z konstruktów, troski oraz uczucia (afektu), powiązanych ze sobą w sposób, jaki opisano powyżej.
2. Badania w psychologii moralnej dowodzą, że emocje w sposób istotny odpowiadają za formowanie przez nas sądów moralnych.
3. Jeśli jestem osobą cnotliwą, to (*ceteris paribus*) moje emocje są we właściwy sposób wrażliwe na obiektywne wartości moralne.
4. Jeśli moje emocje są we właściwy sposób wrażliwe na wartości moralne, wówczas mają pozytywny epistemiczny wkład w uzasadnienie moich przekonań moralnych.
5. Jeżeli moje emocje mają pozytywny wkład w uzasadnienie moich przekonań moralnych, to jeśli moje intuicje moralne są uformowane w oparciu o moje emocje, to moje intuicje moralne są wiarygodne.
6. Zatem, jeśli jestem osobą cnotliwą, moje intuicje moralne są wiarygodne.

Wydaje się, że od strony formalnej argument ten jest poprawny, pozostaje nam zatem jego ocena materialna. Pierwsza przesłanka, w świetle tego, co zostało powiedziane na temat koncepcji emocji Roberta, wydaje się do przyjęcia. Być może należałoby uargumentować, dlaczego takie ujęcie emocji jest prawdopodobniejsze niż inne, niemniej nie zasługuje ono na miano szczególnie kontrowersyjnego. Przesłanka druga także nie wydaje się kontrowersyjna. Na jej poparcie Sias odwołuje się do rezultatów

na mocy postrzegania własności pierwotnych (mających opis fizyczny), niemniej w pewnym sensie są one w „oku patrzącego”, tak jak kwalia barw. Jeśli własności aksjologiczne (w tym moralne dobro lub zło) są ściśle powiązane z własnościami fizycznymi, wówczas własności wtórne mogą zyskiwać pewne moce przyczynowe w oparciu o moce przyczynowe własności pierwotnych i przy uwzględnieniu zdolności naszych umysłów do identyfikowania relacji pomiędzy jednym a drugim typem własności można by uznać, że możemy postrzegać własności aksjologiczne na mocy postrzegania własności fizycznych. Zob. J. McDowell, *Virtue and Reason* [w:] tegoż, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge 1998, s. 50–73; również tenże, *Values and Secondary Qualities* [w:] tegoż, *Mind, Value, and Reality*, dz. cyt., s. 131–150.

♦ AFEKTYWNE INTUICJE MORALNE W UJĘCIU ROBERTSA-SIASA ♦

wielu badań, o których będzie jeszcze mowa w dalszej części tego rozdziału, przy okazji analizy współczesnych zarzutów przeciwko intuicjonizmowi, w których również przyjmuje się przesłankę o istotnej roli emocji w formowaniu sądów moralnych. Tutaj wystarczy odwołanie się do dwóch rodzajów takich badań, na jakie powołuje się Sias, a które zdają się najmocniej przemawiać na rzecz tezy o kauzalnej roli emocji w formowaniu moralnych przekonań.

Pierwszy rodzaj badań empirycznych polega na posthipnotycznym indukowaniu emocji i sprawdzaniu, w jaki sposób wpływają one na moralną ocenę zachowań, które wydają się moralnie neutralne. Thalia Wheatley i Jonathan Haidt wprowadzili 64 osoby o wysokiej podatności na sugestie hipnotyczne w stan hipnozy, w trakcie której zasugerowali im, że gdy przeczytają słowo „często”, poczują krótkotrwały przypływ obrzydzenia (ang. *a brief pang of disgust*). Następnie badanych proszono o przeczytanie krótkiego opisu (w dwóch wersjach różniących się jedynie doбором słów otwierających trzecie zdanie):

Dan jest doradcą studenckim na swoim uniwersytecie. W tym semestrze zajmował się organizowaniem sesji dyskusyjnych poświęconych sprawom akademickim. Próbuje wybierać/często wybiera tematy, które wydają się interesujące zarówno dla studentów, jak i profesorów, aby tym samym ożywić dyskusję.

Badani mieli odpowiedzieć na dwa pytania: a) jak bardzo obrzydliwe było opisane zachowanie? oraz b) jak bardzo było ono moralnie złe? Odpowiedzi były zaznaczane graficznie za pomocą ukośnika postawionego na czternastocentymetrowej skali o dwóch ekstremach: 1 – w ogóle (nie jest); 2 – jest skrajnie (obrzydliwe/moralnie złe), która potem była przekładana na wartości w skali od zera do stu. Wyniki badań były następujące. Ci badani, którzy czytali wersję bez słowa „często”, oceniając zachowanie Dana, zakresłali odpowiedzi oszacowane średnio odpowiednio a): 2,3; b): 2,7 (w stustopniowej skali). Zaś badani, którzy czytali wersję zawierającą słowo „często”, średnio oceniali odpowiednio a): 20,9; b): 14. Dla odpowiedniego zinterpretowania tych danych należy

♦ EMOCJE MORALNE ♦

dodać, że w jednym z kontrolnych badań obrzydliwość kradzieży artykułów w sklepie oceniano średnio na poziomie 19,79, czyli niżej niż zachowanie Dana z przytoczonego powyżej opisu⁴⁶.

Kolejny rodzaj badań w mocny sposób wspierających prawdziwość przesłanki drugiej odnosi się do psychopatów. Liczne badania sugerują, że psychopaci są pozbawieni takich istotnych z punktu widzenia poznania moralnego emocji, jak poczucie winy, poczucie skruchy czy empatia. Ich wypowiedzi o charakterze wyrażania sądów moralnych zdradzają, że brak im bezpośredniego zaznajomienia (ang. *acquaintance*) z przedmiotami sądów moralnych, czyli z moralnymi wartościami. Sprawiają oni wrażenie, jakby mówili o wartościach w analogiczny sposób do osób niewidomych wypowiadających się na tematy kolorów. Na rzecz takiej tezy przemawiają na przykład takie obserwacje, jak ta, że psychopaci nie są w stanie rozpoznawać rozróżnienia pomiędzy łamaniem reguł moralnych a łamaniem reguł konwencjonalnych⁴⁷, jak i to, że „przekonania moralne” psychopatów zdają się pozbawione mocy motywującej ich do działania zgodnego z tymi przekonaniem⁴⁸. Wiele badań zdaje się też potwierdzać, że te deficyty psychopatów są wynikiem dysfunkcji tych rejonów mózgu, które są odpowiedzialne właśnie za funkcjonowanie naszych emocji⁴⁹. Można przyjąć zatem, że przesłanka druga, głosząca, iż emocje przyczyniają nasze formułowanie sądów moralnych, jest wysoce prawdopodobna.

Jedynie wątpliwości mogą dotyczyć zakresu stosowalności tej przesłanki. Czy emocje zawsze, w każdym przypadku są konieczne do formułowania moralnych sądów? Zakładam, że Sias zgodziłby się, że niektóre nasze sądy moralne nie mają charakteru emocjonalnego, ale stanowią wnioski wyciągnięte „na

⁴⁶ Zob. T. Wheatley, J. Haidt, *Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe*, „Psychological Science” 2005, vol. 16, s. 780–784.

⁴⁷ Por. R.J. Blair, *A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath*, „Cognition” 1995, vol. 57, s. 1–29.

⁴⁸ J. Smetana, *Understanding of Social Rules [w:] The Development of Social Cognition: The Child as Psychologist*, ed. M. Bennett, New York 1993.

⁴⁹ Por. np. L. Young, A. Bechara, D. Tranel, H. Damasio, M. Hauser, A. Damasio, *Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex Impairs Judgment of Harmful Intent*, „Neuron” 2010, vol. 65, s. 845–851.

zimno” (bez wpływu emocji) z innych przesłanek. Sias zapewne argumentowałby, że nawet takie sądy ostatecznie znajdują swoje uzasadnienie w przekonaniach, które są formowane przy decydującym udziale emocji moralnych. Ja przyjmę tutaj jeszcze słabszą interpretację tej przesłanki, mianowicie taką, że przynajmniej niektóre (może nawet większa część) z naszych sądów moralnych są formowane pod decydującym wpływem emocji moralnych, nie wykluczając jednak, że istnieje jakaś kategoria sądów moralnych (zapewne bardzo abstrakcyjnych i o nikłej sile motywowania), które możemy formułować jedynie w oparciu o zdolności czysto intelektualne. Przy takiej słabej interpretacji i przy uwzględnieniu przywołanych powyżej badań przesłanka druga może uchodzić za niekontrowersyjną.

Pozostaje zatem przesłanka trzecia – „jeśli jestem cnotliwy, to (*ceteris paribus*) moje emocje są we właściwy sposób wrażliwe na obiektywne wartości”. Na jakiej podstawie Sias (a także Roberts) ją przyjmuje? Jego zdaniem wynika to z tego, że ludzie cnotliwi (zgodnie z tym, co twierdzi Arystoteles), przeżywają emocje „we właściwym czasie, w odniesieniu do właściwych przedmiotów, w stosunku do właściwych osób, ze względu na słuszny powód oraz we właściwy sposób”⁵⁰. Takie sformułowanie niewiele jednak tłumaczy. Co takiego ma osoba cnotliwa, jaką zdolność posiada, że gwarantuje ona wiarygodność emocji takiej osoby? Sias, również za Robertsem, wskazuje na właściwy rodzaj troski⁵¹. Osoba cnotliwa troszczy się o prawdziwe dobro, darzy miłością i podziwem to, co dobre. Jak zauważa Sias, troska warunkuje przeżycie emocji. Jeśli zależy mi (troszczę się) na kimś, to znajdowanie się tej osoby w niebezpieczeństwie, kiedy tylko będę świadkiem takiej sytuacji, wzbudza we mnie emocję strachu, obawy o los tej osoby. Jeżeli moja troska przybiera właściwą formę, moja reakcja strachu jest również właściwa. Niestety w takim wyjaśnieniu, choćbyśmy bardzo szczegółowo opisali relację konstytuowania emocjonalnego konstruktów przez postawę troski oraz pokazali,

⁵⁰ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 16–17 [1106b].

⁵¹ Zob. J. Sias, *Emotion, Virtue, and Moral Perception*, dz. cyt., s. 109–114.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

jak niedoskonałość troski wypacza nasze emocjonalne reakcje, nadal brakuje czegoś ważnego.

Brak ten postaram się ukazać za pomocą przykładu. Załóżmy, że aby odkrywać prawdy matematyczne, potrzebujemy odpowiedniej troski o prawdę. Jeśli ktoś jest pozbawiony takiej troski, to choćby patrzył na najprostsze równanie matematyczne, na przykład $2 + 2$, nie dojrzy odpowiedzi, że w tym przypadku to jest 4. Taka troska, chociaż będzie warunkiem koniecznym poznania prawd matematyki, nie gwarantuje jeszcze ich odkrycia. Jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym. Łatwo sobie przecież wyobrazić, że ktoś wykazuje odpowiednią troskę o prawdę matematyczną, a mimo to nadal nie będzie w stanie znajdować rozwiązań problemów matematycznych, konieczne będą pewne czysto poznawcze zdolności, choćby zdolność rozumienia relacji matematycznych, zdolność kalkulowania itp. Podobnie w przypadku poznania moralnego odpowiednia troska może zostać uznana za warunek konieczny przeżywania emocji, dzięki którym moglibyśmy odkrywać prawdy etyczne, niemniej obok właściwej troski, w samej tej zdolności musi być jeszcze jakiś element epistemiczny.

Sias wskazuje na to, że emocje mają charakter percepcyjny, tj. nasze intuicyjne przekonania moralne są formowane w analogiczny sposób do przekonań percepcyjnych i jako takie, przy spełnieniu warunku posiadania przez nas cnoty, zasługują na miano wiarygodnych. Nawet jeśli w procesie percepcji istotną rolę odgrywa angażowanie pojęć (nie wiedziałbym, że widzę liść, gdybym nie dysponował pojęciem liścia), to w normalnych okolicznościach świadomie nie zastanawiamy się nad tym, co to znaczy „liść” bądź „liściowatość”, tylko po prostu istnienia liścia doświadczamy natychmiastowo, bez konieczności deliberacji, i na podstawie tego doświadczenia formujemy przekonanie, że tu oto przede mną znajduje się liść. Podobnie, zdaniem Siasa, mają się rzeczy z emocjonalnym postrzeganiem moralnym. Jeśli jestem świadkiem sceny nieusprawiedliwionego poniżania drugiego człowieka, przeżywam oburzenie. Oburzenie to niejako odsłania przede mną, że poniżanie jest niesprawiedliwe, niesprawiedliwość niejako naocznie prezentuje się przede mną za pośrednictwem

mojej emocji. Jeżeli emocja ma charakter percepcyjny i jeśli tylko bazuje na właściwej trosce, może (właśnie jako efekt działania percepcji) zasługiwać na miano produktu wiarygodnego mechanizmu poznawczego. A jeśli tak, to i intuicje moralne, jako efekt działania emocji moralnych, zasługują na nasze zaufanie.

Wątpliwości jednak budzi zbyt łatwe przejście od analogii między reakcjami emocjonalnymi i percepcją zmysłową do stwierdzenia, że skoro ta druga zasługuje na miano wiarygodnej, to ta pierwsza także. Sias sam dostrzega, o czym już była mowa, że między tymi dwoma rodzajami mechanizmów zachodzi istotna różnica. W przypadku percepcji zmysłowej istnieje ścieżka kausalna pomiędzy faktami fizycznymi a naszym ich percepcyjnym ujęciem. W przypadku emocjonalnego ujmowania wartości brak nam takiego wyjaśnienia. I chociaż Sias jest przekonany, że mechanizm emocjonalnego reagowania ma zdolność detekcji wartości, nigdzie nie wyjaśnia, na czym taka detekcja miałaby polegać. Bez takiego wyjaśnienia przesłanka trzecia nie może być uznana za uzasadnioną, przez co pada cały argument. Wskazanie na cnoty nie wyjaśnia, na czym polega wrażliwość emocji na wartości, Sias zaś nie ukazuje tej wrażliwości w sposób przekonujący.

Nie znaczy to jednak, że mamy całą koncepcję intuicyjnego poznania moralnego poprzez emocje odrzucić. Brakujący element w argumentacji Siasa można bowiem znaleźć u Roberta. Jak pisze ten drugi – emocje, jako konstrukty, integrują całość informacji, jakiej dostarczają nam zmysły, czy to w bezpośredniej obecności sytuacji, czy też jej opisie, na przykład w powieści, w jedną sensowną całość. Są formą zrozumienia danej sytuacji⁵². To ostatnie zdanie jest tutaj kluczowe. Brakującym ogniwem wyjaśniającym zdolność detekcji wartości jest rozumienie. Nasze doświadczenie emocjonalne, przy dodatkowym założeniu, że dysponujemy odpowiednimi cnotami, zasługuje na nasze zaufanie, ponieważ jest wyrazem rozumiejącego powiązania wszystkich dających się postrzegać w sensie ścisłym elementów sytuacji. Takie powiązanie zaś zasługuje na miano rozumiejącego tylko wówczas, gdy zaangażowane są w nie także nasze zdolności intelektualne, nie zaś czysto percepcyjne.

⁵² R. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, dz. cyt., s. 53.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

Stanowisko to może brzmieć tajemniczo, ale wcale takie być nie musi. Przyjrzyjmy się takim umiejętnościom jak uderzenie z powietrza nadlatującej piłki i skierowanie jej w odpowiednim kierunku (najlepiej w okienko bramki przeciwnika) w trakcie gry w piłkę nożną. W takiej sytuacji odpowiednie mechanizmy poznawcze również dokonują „oglądu” sytuacji, angażując skomplikowane prawa matematyki, aby wyliczyć tor lotu piłki oraz odpowiednie ułożenie ciała i siłę potrzebną do odbicia piłki w pożądanym kierunku. Obok czysto percepcyjnej informacji dotyczącej zmian położenia piłki, położenia ciała i jego poszczególnych części oraz usytuowania bramki do wykonania czynności oddania strzału potrzebna jest także innego rodzaju wiedza – zdolność do zastosowania odpowiednich równań matematycznych (lub algorytmów), którą posiadają nie tylko ludzkie umysły, lecz również na przykład umysł psa, który ma złapać rzucone w jego stronę ringo. Pewne mentalne reprezentacje (odczucia) informujące nas o tym, że mamy odpowiednie ułożenie ciała albo że przykładamy odpowiednią siłę, aby osiągnąć pożądaną efekt, także są rezultatem jakiegoś rozumienia sytuacji. Nie można powiedzieć, że ma ono charakter uświadomionego widzenia praw rządzących ruchem ciał fizycznych albo też świadomego rozumienia zasad matematyki, za pomocą których moglibyśmy opisać prawidłowe kopnięcie piłki czy chwyt ringo. Niemniej o jakimś kontakcie poznawczym z poznawanym przedmiotem osiąganym poprzez wykorzystanie operacji o ściśle matematycznym charakterze można tutaj mówić.

Podobnie może być w przypadku emocjonalnych reprezentacji moralnych aspektów sytuacji. Jeśli rzeczywistość na poziomie fizycznym jest w jakiś ścisły sposób powiązana z jej poziomem psychologicznym, ten zaś z poziomem moralnym, czyli jeśli można tu mówić o pewnej nomologicznej zależności pomiędzy kolejnymi konstytuującymi siebie warstwami rzeczywistości, to można postulować, że w jakiś sposób, być może w toku ewolucji, nasze umysły zdobyły umiejętność identyfikowania tych powiązań i wykorzystują je do odczytywania sytuacji, w których się znaleźliśmy. Jedną z takich umiejętności jest zdolność stosowania skomplikowanych równań matematycznych, inną zaś jest zdolność czytania cudzych stanów mentalnych na podstawie grymasów twarzy, inną

♦ AFEKTYWNE INTUICJE MORALNE W UJĘCIU ROBERTSA-SIASA ♦

jeszcze zdolność identyfikowania wartości lub zasad moralnych. Fakt, że jeszcze nie potrafimy takich relacji opisać dającym się w pełni zobiektywizować (tak jak reguły matematyki lub logiki) językiem, nie oznacza, że takie zasady nie istnieją, a ludzkie umysły z nich nie korzystają. Być może nasze emocje są właśnie efektami takich operacji poznawczych dokonywanych w umysłach poza naszą świadomością. Ujawniają się w naszej świadomości dopiero jako pewne prezentacje mentalne nacechowane swoją fenomenologią, tak jak swoiste są kategorie wartości. Można by wówczas powiedzieć, że emocje pełnią funkcję jawień dotyczących wartości, zaś ich element afektywny pełni funkcję kwaliów wartości. Jeśli w przypadku percepcji zmysłowej nie odmawiamy naszym umysłom racjonalności czy wiarygodności, to dlaczego mielibyśmy ich odmawiać w przypadku zdolności do emocjonalnej identyfikacji wartości?

Na zakończenie tej prezentacji stanowiska afektywnego intuicjonizmu warto zauważyć, że być może zasługuje ono raczej na miano pewnego wariantu racjonalistycznego intuicjonizmu niż intuicjonizmu percepcyjnego, bowiem tak jak w przypadku intuicjonizmu Audięgo, tak i tutaj centralną kategorią, dzięki której można mówić o wiarygodności intuicji moralnych, jest kategoria rozumienia, nawet jeśli to rozumienie ma nieco inny charakter niż paradygmatyczne przykłady chwytania pojęć, uświadomienia sobie pewnych koniecznych relacji w matematyce, logice czy języku.

Zanim przejdę do analizy tego, w jaki sposób takie ujęcie intuicji moralnych radzi sobie z klasycznymi zarzutami, jeszcze kilka słów na temat możliwości wspólnego ujęcia obu zaprezentowanych powyżej podejść do emocji moralnych jako intuicyjnych. Zasadniczo, pomimo różnicy na poziomie sporu o to, czy emocje wyrażają sądy, czy jedynie niedoksastyczne stany mentalne, można mówić, że oba te stanowiska więcej łączy, niż dzieli, zaś różnica może ostatecznie okazać się werbalna, dotyczyć jedynie tego, co obie strony rozumieją przez sąd. W każdej z opisywanych propozycji emocje są ujmowane jako rezultat procesów poznawczych, których efektem jest rozumiejące uchwycenie aksjologicznych aspektów określonej sytuacji. W obu podejściach emocje (w tym emocje moralne), ze względu na wiarygodność poznawczą mecha-

♦ EMOCJE MORALNE ♦

nizmów kognitywnych je generujących, zasługują na pozytywny status epistemiczny. I wreszcie w obu to emocje stanowią nasze pierwotne doświadczenia moralne i dopiero w oparciu o nie świadomie odkrywamy rzeczywistość moralną oraz jesteśmy w stanie świadomie deliberować na temat własnych moralnych powinności, zasad moralnych, jak i moralnych teorii. Bez względu na różnice do co wyjaśniania natury emocji (czy są sądami, czy też jedynie quasi-percepcyjno-intelektualnymi jawieniami), zarówno w przypadku Roeser, jak i Siosa oraz Robertsa, można więc mówić o jednym stanowisku afektywnego intuicjonizmu.

5.5. Afektywny intuicjonizm a klasyczne zarzuty

Przypomnijmy w skrócie, jak brzmią klasyczne zarzuty wobec intuicjonizmu. Są to kolejno:

- 1) zarzut dziwaczności własności moralnych,
- 2) zarzut dziwaczności zmysłu moralnego,
- 3) zarzut subiektywności doświadczenia moralnego i moralnych emocji,
- 4) zarzut dogmatyzmu,
- 5) zarzut arbitralności intuicji moralnych,
- 6) zarzut moralnej niezgody oraz niemożliwości racjonalnego dyskursu etycznego, który dawałby nadzieję na jej pokonanie.

Aby się nie powtarzać, tam, gdzie odpowiedź na zarzuty jest taka sama jak w przypadku koncepcji intuicji moralnych prezentowanych w poprzednich rozdziałach, będę starał się przedstawiać odpowiedzi bardzo skrótowo, skupiając się przede wszystkim na kwestiach specyficznych dla stanowiska afektywnego intuicjonizmu.

Dla zarzutu pierwszego odpowiedź będzie taka sama jak w poprzednich rozdziałach. Intuicjoniści afektywni, podobnie jak racjoniści pokroju Audięgo, zwolennicy jawień czy innych niż emotywna koncepcji percepcyjnych mogą odwołać się do ontologii nabudowanych na siebie warstw, gdzie warstwy niższe

konstituują warstwy wyższe, czy to na sposób emergencji, superwencji, czy inny.

W przypadku zarzutu sugerującego dziwacność zmysłu moralnego również nietrudno o przekonującą odpowiedź. Emocje, choć tajemnicze i wciąż jeszcze w związku z ich naturą oraz funkcjonowaniem wiele zostaje do odkrycia i wyjaśnienia, nie jawią się jako kategoria dziwaczna, dla której nie ma miejsca w słowniku rzetelnego poznania rzeczywistości. Owszem, można się spierać, czy stosowne jest odwoływanie się do kategorii emocji, czy też raczej powinniśmy mówić o jakimś szerszej rozumianym zbiorze mechanizmów kognitywnych, które wspierają nasze świadome poznanie i umożliwiają orientację w świecie, to jednak emocje moralne stanowią paradygmatyczny podzbiór takich mechanizmów. Stany takie jak strach, gniew, zazdrość, radość lub smutek nie wydają się szczególnie kontrowersyjne. Emocje bardziej subtelne, jak skrucha, zainteresowanie, *schadenfreude* czy nuda mogą wydawać się trudniejsze do uchwycenia z punktu widzenia naturalistycznie nastawionej psychologii, jednak mają one mocne ugruntowanie w naszym codziennym języku, dysponujemy ponadto dość dobrze zdefiniowanymi pojęciami takich stanów emocjonalnych. Nawet jeśli emocje mają charakter „nieobserwowalny”, bo obejmują takie stany mentalne jak intencje, oczekiwania, sposób postrzegania, reprezentacja, których nie da się obserwować inaczej niż pierwszoosobowo, nie oznacza to, że są one dla nas dziwne. Są one przedmiotem intensywnych badań, zarówno w psychologii nastawionej empirycznie, w oparciu o eksperymenty i obserwacje z trzecioosobowej perspektywy, jak i za pomocą wywiadu i dialogu, a także w badaniach filozoficznych posiłkujących się analizą fenomenologiczną i pojęciową.

Zarzut subiektywności może jawić się jako nieco trudniejszy do odparcia. Emocje nie są zjawiskiem łatwym do intersubiektywnej oceny, nie można ich obserwować i mierzyć, tak jak moglibyśmy obserwować i mierzyć zjawiska fizyczne i na podstawie takiej obserwacji rozstrzygać spory. Niełatwo też precyzyjnie komunikować swoje emocje; mówienie o nich, a także – jak sądzę – ich rzetelne rozpoznawanie wymaga wysokiego poziomu

♦ EMOCJE MORALNE ♦

zdolności samoobserwacji, spostrzegawczości oraz odpowiednich kompetencji pojęciowych, aby precyzyjnie swoje emocje rozróżniać, a na ich podstawie precyzyjnie formułować sądy moralne. Nie wynika jednak z tego, że emocje są całkowicie niekomunikowalne, że w ogóle nie można ich poddawać intersubiektywnie komunikowalnej krytycznej ocenie albo że na ich podstawie nie da się formułować intersubiektywnie akceptowalnych kryteriów takiej oceny. Owe kryteria zdają się przecież istnieć. Jeśli ktoś gniewem reaguje na akt przyjaźni, to powszechnie taką reakcję określamy mianem niestosownej. Jeżeli ktoś nie odczuwa współczucia na widok cierpiącego człowieka (lub innej odczuwającej istoty), ocena takiej postawy jako niewłaściwej także nie wydaje się czymś kontrowersyjnym.

Jeśli, jak głosi afektywny intuicjonizm moralny, emocje mają treść propozycjonalną, to wówczas w jakiejś mierze jednak są one intersubiektywnie komunikowalne. Sam fakt powszechności rozmów o naszych emocjach i dyskusji, a także istnienie pewnego zakresu wspólnych kryteriów ich oceny, nawet jeśli te dyskusje jednocześnie cechuje spora różnica zdań, pokazują, że emocje jednych osób nie są czymś całkowicie ukrytym i niedostępnym poznawczo dla innych. Nawet jeśli intersubiektywna komunikowalność emocji jest ograniczona, to przy spełnieniu warunków rzetelnego namysłu i poznawczych kompetencji stron daje ona możliwość prowadzenia racjonalnego dyskursu na temat przedmiotu emocji moralnych, tj. moralnych wartości, powinności etc.

Oczywiście należy uznać, że jeśli pierwotne doświadczenie rzeczywistości moralnej odbywa się jedynie przez moralne emocje (nawet jeśli zdefiniowane w kategoriach pewnego rodzaju rozumienia), to fakt ten stanowi przeszkodę utrudniającą definiowanie niekontrowersyjnych kryteriów oceny moralnej naszych sądów, budowanych teorii moralnych czy prowadzenia intersubiektywnego dyskursu. Niemniej z drugiej strony, jeśli tylko emocje odsłaniają nam moralną rzeczywistość, to w pewnym sensie ich działanie stanowi również warunek konieczny dyskursu moralnego. Gdybyśmy byli społeczeństwem składającym się jedynie z psychopatów niezdolnych do postrzegania wartości poprzez emocje, trudno byłoby wyobrazić sobie jakikolwiek intersubiek-

tywnie komunikowalny dyskurs etyczny. Można zatem uznać, że zarzut subiektywności emocji moralnych, choć wymusza na zwolenniku afektywnego intuicjonizmu poszukiwania jakichś metod pokonania bariery subiektywności emocji, nie obala tezy o poznawczej wartości moralnych intuicji i zdolności emocji moralnych do uzasadniania naszych przekonań.

Afektywny intuicjonizm radzi sobie również z zarzutem dogmatyzmu. Fakt, że emocje nie są traktowane jako nieomyłne oraz że w wyniku refleksji nasze emocjonalne reakcje ulegają zmianie, są wrażliwe na to, co wiemy, jakie mamy przekonania, jak i to, że jedne emocje mogą być oceniane w świetle innych, pozwala na korygowanie naszych moralnych przekonań. Podobnie jest z zarzutem arbitralności. Jeśli, jak głoszą zwolennicy afektywnego intuicjonizmu, emocje moralne mają racjonalny charakter, tj. są efektem pewnego rozumienia sytuacji, zachowują też zdolność responsywności na dające się ująć w języku racje; jeśli jest możliwe formułowanie w oparciu o nie zasad moralnych, które z kolei też stanowią punkt odniesienia modyfikujący moralną argumentację, to trudno byłoby uznać, że odwołanie się do emocji ma charakter arbitralny.

Nawet jeśli ktoś w dyskursie etycznym uzasadniałby swoje stanowisko argumentem typu „takie są moje intuicje/emocje”, nie oznaczałoby to arbitralnego rozstrzygnięcia dyskursu przez taką osobę. Nie tylko dlatego, że mogłaby odwołać się do pewnego opisu sytuacji, co do którego słusznie oczekiwałaby, iż wywoła podobne reakcje emocjonalne u adwersarzy, ale również dlatego, że takie odwołanie do własnych intuicji/emocji nie oznaczałoby zakończenia dyskursu. Druga strona debaty mogłaby oferować alternatywne opisy takich samych lub podobnych sytuacji moralnych z nadzieją, że w tych opisach uda się uchwycić jakieś ważne elementy ignorowane przez stronę pierwszą, a mogące w istotny sposób wpłynąć na jej moralną ocenę (na przykład *via* zmianę jej moralnych intuicji/emocji).

W świetle powyższych uwag widać też bezzasadność zarzutu niemożliwości racjonalnego dyskursu i utrudniania moralnego konsensu. Nawet jeśli perspektywa osiągnięcia pełnej zgody moralnej jest odległa, być może nawet nieosiągalna, nie wynika

♦ EMOCJE MORALNE ♦

z tego, że dyskurs moralny, w którym odwoływalibyśmy się do afektywnie rozumianych intuicji, w jakiś istotny sposób dochodzenie do konsensu utrudnia czy tym bardziej go uniemożliwia. Skoro nasze emocje moralne nie są arbitralne ani niekomunikowalne oraz zachowują pewną wrażliwość na dające się werbalizować zasady i racje, to nadzieja na osiągnięcie zbliżenia stanowisk w oparciu o racjonalny dyskurs moralny jest jak najbardziej uzasadniona. Zauważmy, że wiele naszych emocjonalnych reakcji na zło moralne (lub dobro) ma powszechny charakter, tym samym ułatwiając nam osiągnięcie przynajmniej lokalnego konsensu w różnych kwestiach. Trudno sobie wyobrazić poważny spór moralny co do niemoralnego statusu bezinteresownego okrucieństwa, niedotrzymywania słowa, oszukiwania w celu szkodenia innym, zdradzania przyjaciół itd. We wszystkich tych kwestiach nasze (ludzkie) emocjonalne reakcje, oczywiście jeśli wykluczmy przypadki psychopatii lub innych defektów emocjonalnych, są podobne. To raczej istnienie innych czynników, takich jak stronniczość, egoizm, zawilość wielu moralnych problemów sprawiają, że tak trudno jest pokonać różnice zdań w takich kwestiach.

Podsumowując, można zatem stwierdzić, że afektywny intuicjonizm etyczny wydaje się całkiem dobrze radzić sobie z klasycznymi zarzutami przeciwko intuicjonizmowi. Nie oznacza to jednak, że współcześnie przeciwko afektywnemu intuicjonizmowi nie można wysunąć żadnych innych argumentów. Istnieją przynajmniej dwa zarzuty, które będziemy musieli poniżej przeanalizować. Zgodnie z pierwszym emocje moralne nie zasługują na wiarygodność, ponieważ mają charakter bezwartościowych epistemicznie heurystyk podstawiania, tym bardziej niewiarygodnych, że ewolucyjnie dopasowanych do życia w środowisku, w którym już od kilku tysięcy lat – w wyniku rewolucji cywilizacyjnej – nie żyjemy. Zgodnie z drugim zarzutem emocje nie tylko same nie mają wartości poznawczej, ale wręcz zakłócają nasz racjonalny osąd i w związku z tym nie powinny zasługiwać na miano wiarygodnego źródła poznania moralnego.

5.6. Zarzut heurystyk

Wielu autorów zajmujących się badaniami empirycznymi w ramach psychologii moralności przyjmuje stanowisko, że nasze moralne intuicje stanowią rezultat działania mechanizmów heurystycznych, w szczególności heurystyk afektywnych⁵³. Jako takie intuicje moralne nie stanowiłyby aktów wglądu w rzeczywistość moralną, ale jedynie efekt kierowania się przez nasze mózgi, w sposób przez nas nieuświadomiony, uproszczonymi zasadami rozumowań, tzw. zasadami kciuka. Kierując się nimi, nie identyfikujemy właściwych racji, nie poznajemy wartości czy zasad moralnych, ale niejako idziemy na skróty, podążając za nieistotnymi z punktu widzenia osoby posiadającej odpowiednią wiedzę wskazówkami, które jednak okazują się jakoś użyteczne praktycznie⁵⁴.

Zanim przejdę do szczegółowszej prezentacji zarzutu heurystyk, warto bliżej zaprezentować samo pojęcie heurystyki. Wspólną cechą heurystyk jest to, że polegają one na nieuświadomionym zastępowaniu docelowej własności, która jest właściwym przedmiotem naszych zabiegów poznawczych, ale jest trudna lub niemożliwa do zidentyfikowania, inną, łatwiejszą do zidentyfikowania cechą. Jak trafnie ujęli to Daniel Kahneman i Shane Frederick, z heurystyką mamy do czynienia, „gdy stojąc w obliczu trudnego pytania, odpowiadamy na inne, łatwiejsze pytanie, często nie zdając sobie nawet sprawy z tej podmiany”⁵⁵.

Paradygmatycznym przykładem heurystyk wymienianych w literaturze psychologicznej są heurystyki dostępności i reprezentatywności. Heurystyka dostępności polega na tym, że w trakcie

⁵³ Por. C. Sunstein, *Moral Heuristics*, dz. cyt.; J. Haidt, *The Emotional Dog...*, dz. cyt.; W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral Intuitions*, dz. cyt.

⁵⁴ Zarzut ten w bardziej szczegółowej wersji oraz dyskusję z nim prezentowałem gdzie indziej (zob. A. Szutta, *Podmiot moralny, moralne intuicje a heurystyki*, dz. cyt., s. 221–258). Przy omawianiu argumentu z heurystyk w obszerny sposób korzystam z wymienionej powyżej publikacji.

⁵⁵ D. Kahneman, F. Shane, *A Model of Heuristic Judgment* [w:] *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, eds. K. Holyoak, R.G. Morrison, Cambridge 2005, s. 267–292.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

podejmowania decyzji lub próby odpowiedzi na jakieś pytanie polegamy na łatwości, z jaką przywołujemy sobie daną nazwę w pamięci. Na przykład na pytanie, które miasto jest większe – San Diego czy Waszyngton, możemy, polegając na tym, że łatwiej nam przywołać w pamięci przykłady, kiedy słyszeliśmy nazwę stolicy USA niż miasta znad granicy z Meksykiem, wskazać Waszyngton, podczas gdy tak naprawdę większym miastem jest na ogół mniej znane San Diego. Heurystyka reprezentatywności natomiast polega na nieuświadomionym kierowaniu się w oszacowywaniu prawdopodobieństwa jakiegoś zjawiska jego reprezentatywnością. Przykładowo, oszacowując, co jest bardziej prawdopodobne – to, że jakaś osoba, powiedzmy Linda, inteligentna trzydziestolatka po studiach filozoficznych, aktywna w sprawach społecznych, jest pracownicą banku i działaczką feministyczną, czy też tylko pracownicą banku, wiele osób, kierując się heurystyką reprezentatywności, uznaje za bardziej prawdopodobną pierwszą z tych dwóch możliwości. Chociaż z punktu widzenia zasad prawdopodobieństwa jest to opcja mniej prawdopodobna, to jednak charakterystyka Lindy bardziej odpowiada, jest bardziej reprezentatywna dla osoby, która jest zaangażowana w działalność feministyczną. Coś nam mówi, że to niemożliwe, aby Linda była tylko pracownicą banku⁵⁶.

Zjawisko heurystyk jest wyjaśniane w ramach tzw. modelu dwuprocesowego umysłu. Zgodnie z nim nasz umysł składa się z dwóch silnie ze sobą skorelowanych podsystemów, tzw. systemu 1 i systemu 2. System 1 to zbiór modułów (odpowiedzialnych za różne procesy, w tym procesy poznawcze i konatywne, takie jak pragnienia czy odruchy), które działają szybko, automatycznie i bez świadomego wysiłku ze strony podmiotu. System 2 to zbiór procesów poznawczych i decyzyjnych, które są powolne, podlegają świadomej kontroli oraz wymagają wysiłku i uwagi. W ramach tych procesów dokonywane jest przyswajanie nowych informacji, kierowanie uwagi, także krytyczne porównywanie wyników

⁵⁶ Przykład Lindy podają za D.G. Meyers, *Intuicja. Jej siła i słabość*, tłum. A. Sosenko, Wrocław 2004, s. 203. Bardziej rozbudowaną wersję wymyślili Kahneman z Amosem Tverskym (zob. D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2011, s. 211–224).

poznawczych przesyłanych do świadomości z systemu I. Heurystyki, zgodnie z tym modelem, to domena systemu I⁵⁷.

Dlaczego mielibyśmy uważać, że intuicje moralne mają charakter heurystyk moralnych? Argumentację na rzecz takiej tezy proponują w artykule *Moral Intuitions* Sinnott-Armstrong, Liane Young oraz Fiery Cushman⁵⁸. Ich zdaniem teza taka domaga się spełnienia dwóch warunków: a) własność docelowa (w tym przypadku własności moralne) musi być niedostępna (lub przynajmniej trudno dostępna) poznawczo, natomiast własność podstawiona łatwo dostępna; b) heurystyki muszą być bezwysiłkowe, automatyczne i nieświadomione. W przypadku moralnych intuicji ich zdaniem oba warunki są spełnione.

Do przekonania, że własności moralne są poznawczo niedostępne, autorzy *Moral Intuitions* dochodzą na podstawie analizy głównych teorii etycznych, takich jak deontologizm, utilitaryzm, kontraktualizm. Chociaż teorie te podają definicje dobra (bądź obowiązku) moralnego, są to jedynie abstrakcyjne określenia, które nie pozwalają na identyfikację dobra moralnego w konkretnych okolicznościach. Nawet jeśli zdefiniujemy nasz obowiązek jako obowiązek maksymalizacji szczęścia, jako obowiązek postępowania zgodnie z dającą się uniwersalizować maksymą bądź jako obowiązek działania, które zostałyby zaakceptowane przez bezstronnych, racjonalnych obserwatorów, to i tak, zdaniem Sinnotta-Armstronga i jego współpracowników, nie będziemy w stanie zidentyfikować takich działań w konkretnych okolicznościach.

Kandydatem do uznania za własność podstawioną są zaś łatwo nam dostępne w świadomości emocje, pojawiające się w nas spontanicznie i bez wysiłku z naszej strony. Formułowanie intuicyjnych sądów moralnych polegałoby zdaniem wspomnianych autorów na nieświadomym myleniu stanów doświadczenia emocji z widzeniem własności moralnych. Reguła kciuka w tym przypadku brzmiałaby następująco: „jeśli myślenie lub bycie świadkiem danego działania sprawia, że czujesz się dobrze albo źle, wówczas oceniaj je jako dobre lub złe, w zależności od tego,

⁵⁷ Por. D. Kahneman, S. Frederic, *A Model of Heuristic Judgment*, dz. cyt.

⁵⁸ W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral Intuitions*, dz. cyt.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

jak się czujesz”. Badania (o czym była już mowa w tym rozdziale) potwierdzają, że istnieje silna korelacja pomiędzy przeżywanymi emocjami a formułowaniem przez nas sądów moralnych⁵⁹, jak i to, że emocje istotnie wpływają na kształt formułowanych przez nas sądów moralnych⁶⁰. Istnieją także badania, które zdaniem Sinnotta-Armstronga i jego zespołu pokazują, że sam proces poddawania poznania moralnego przez emocje jest podświadomy⁶¹.

Jeśli hipoteza heurystyk zastosowana w odniesieniu do intuicji moralnych okazałaby się słuszna, miałyby to istotne konsekwencje dla moralnego intuicjonizmu, w tym dla jego afektywnej wersji. Jeśli intuicje moralne to jedynie efekty mechanizmu heurystyk

⁵⁹ Zob. np. D. Kahneman, D. Schkade, C. Sunstein, *Shared Outrage and Erratic Awards: The Psychology of Punitive Damages*, „Journal of Risk and Uncertainty” 1998, vol. 16, s. 49–86; K.M. Carlsmith, J.M. Darley, P.H. Robinson, *Why Do We Punish? Deterrence and Just Deserts as Motives for Punishment*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2002, vol. 83, s. 284–289.

⁶⁰ Zob. T. Wheatley, J. Haidt, *Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe*, dz. cyt.; S. Schnall, J. Haidt, G. Clore, A. Jordan, *Disgust as Embodied Moral Judgment*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 2008, vol. 34, s. 1096–1109; J.D. Greene i in., *Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment*, „Cognition” 2008, vol. 107, s. 1144–1154; P. Valdesolo, D. DeSteno, *Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgments*, „Psychological Science” 2006, vol. 17, s. 476–477; M.F. Mendez, E. Anderson, J.S. Shapira, *An Investigation of Moral Judgment in Frontotemporal Dementia*, „Cognitive Behavioral Neurology” 2005, vol. 18, s. 193–197; M. Koenigs i in., *Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments*, „Nature” 2007, vol. 446, s. 908–911; E. Ciaramelli i in., *Selective Deficit in Personal Moral Judgment Following Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex*, „Social Cognitive Affective Neuroscience” 2007, vol. 2, s. 84–92 (podają [za:] W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral Intuitions*, dz. cyt.).

⁶¹ Zob. np. M. Hauser, L. Young, F. Cushman, *Reviving Rawls’ Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Action* [w:] *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, Cambridge 2008, s. 107–143; F. Cushman, L. Young, M. Hauser, *The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgments: Testing Three Principles of Harm*, „Psychological Science” 2006, vol. 17, s. 1082–1089; J. Mikhail, *Aspects of a Theory of Moral Cognition: Investigating Intuitive Knowledge of the Prohibition of Intentional Battery and the Principle of Double Effect*, [b.m.] 2002, dostęp online: <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=762385> [data dostępu: 28.08.2018] ([za:] W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral Intuitions*, dz. cyt.).

afektywnych, nie mogą one uchodzić za wartościowe poznawczo wglądy bądź akty percepcji realnych własności moralnych.

Co na ten zarzut mógłby odrzec zwolennik etycznego intuicjonizmu? Proponuję odpowiedzieć na to pytanie w dwóch krokach: jednym polegającym na sformułowaniu możliwej odpowiedzi zwolennika innej niż afektywna wersji intuicjonizmu; drugim polegającym na sformułowaniu możliwej odpowiedzi w ramach obrony afektywnego intuicjonizmu moralnego. Zgodnie z pierwszą odpowiedzią można zauważyć, że badania zdające się sugerować hipotezę heurystyk dotyczą jedynie pewnego podzbioru intuicji moralnych, nie zaś wszystkich moralnych intuicji⁶², zatem wnioski na nich oparte nie powinny być bez dodatkowej argumentacji ekstrapolowane na całą domenę intuicyjnego poznania moralnego. Jeśli istnieją także inne niż te oparte na bazie przeżyć emocjonalnych sposoby odkrywania prawd moralnych, na przykład akty zrozumienia samooczywistych prawd moralnych, których broni Audi, bądź nieafektywne jawienia fenomenalne, za którymi z kolei staje Huemer, wówczas hipoteza heurystyk afektywnych stanowi co najwyżej zagrożenie dla stanowiska afektywnego intuicjonizmu moralnego, ale nie dla pozostałych wersji moralnego intuicjonizmu. Oczywiście taka odpowiedź nie rozstrzyga jeszcze dyskusji, ponieważ zwolennik hipotezy heurystyk afektywnych może żywić nadzieję na empiryczne wykazanie słuszności swojej tezy w odniesieniu do coraz szerszego zakresu sądów etycznych.

Nie oznacza to jednak, że zwolennikom intuicjonizmu etycznego pozostaje jedynie czekać na dalsze postępy w badaniach empirycznych, bowiem hipoteza heurystyk wydaje się mieć więcej słabych stron niż tylko jej ograniczony zasięg. Można – i na tym polega wspomniany powyżej drugi krok – odrzucać ją nawet przy założeniu, że moralne intuicje są efektem oddziaływania emocji, czyli przyjmując stanowisko afektywnego intuicjonizmu etycznego. Po pierwsze, można wskazać na istotną różnicę pomiędzy niekontrowersyjnymi przykładami heurystyk a domniemanymi

⁶² Stanowisko, zgodnie z którym tylko niektóre intuicje moralne są wynikiem działania heurystyk, głosił na przykład Cass Sunstein (zob. tenże, *Moral heuristics*, dz. cyt.).

♦ EMOCJE MORALNE ♦

heurystykami moralnymi, która to różnica poważnie osłabia uzasadnienie odwołania się do hipotezy heurystyk moralnych. Po drugie, możliwa jest inna interpretacja emocji moralnych, lepiej wpasowująca się w teorię dwuprocesualnego umysłu niż ich ujmowanie w kategoriach heurystyk, uznająca pozytywną wartość poznawczą emocji w odkrywaniu faktów moralnych.

Nawiązując do pierwszej możliwości, w przypadku przekonania pozamoralnych punktem wyjścia dla postawienia hipotezy heurystyk jest stwierdzenie, że rzeczywiście mamy do czynienia z błędami poznawczymi. Relatywnie łatwo jest wykazać, że mniejsze prawdopodobieństwo przysługuje możliwości, iż ktoś jest jednocześnie pracownicą banku i działaczką ruchów feministycznych, niż takiej, że jest tylko pracownicą banku. Podobnie w przypadku stwierdzenia wielkości jakiegoś mniej znanego miasta. Fałszywość przekonania, że Waszyngton jest większym miastem od San Diego, nie podlega dyskusji. Dopiero stwierdziwszy błąd, szukamy jego wyjaśnienia, które stanowi właśnie hipoteza heurystyk. Jak jednak moglibyśmy stwierdzić, że mamy do czynienia z błędem poznawczym w przypadku moralnych intuicji? Jeśli przyjmiemy, że wszystkie przekonania moralne mają swoje źródło w moralnych intuicjach, zaś wszelkie moralne intuicje są efektem stosowania heurystyk, to stajemy w obliczu niemożności wskazania jakiegokolwiek prawdziwego przekonania moralnego, a w konsekwencji wykazania, że heurystycznie uzyskane przekonania rzeczywiście są fałszywe.

Rozwiązaniem powyższego problemu mogłoby być uznanie możliwości wykazania jakąś pośrednią drogą, że wszystkie nasze intuicje lub przekonania moralne są fałszywe, zaś hipoteza heurystyk stanowiłaby jedynie wyjaśnienie, jak to się dzieje, że formułujemy fałszywe intuicyjne przekonania moralne. Postawienie tezy o globalnej fałszywości intuicji moralnych mogłoby się opierać na teorii błędu i argumenty leżące u jej podstaw⁶³. Krok taki ma jednak pewne niepożądane konsekwencje. Teoria błędu bowiem, oparta na redukcjonistycznej ontologii, sama w sobie jest kon-

⁶³ Argumentację na rzecz teorii błędu proponuje na przykład Mackie (zob. tenże, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, dz. cyt.).

trowersyjna: w świetle współczesnych koncepcji ontologicznych przyjmujących poszerzone wersje naturalizmu, w których jest miejsce na takie kategorie bytowe jak superweniencja czy emergencja, teoria błędu traci swoją kluczową przesłankę, mianowicie założenie dziwaczności faktów moralnych.

Druga możliwa odpowiedź na zarzut heurystyk polega na uznaniu założenia, że nasze przekonania moralne w istotny sposób bazują na emocjach, celem jej ataku jest jednak – leżące u podstaw zarzutu heurystyk – założenie, że emocje nie mają wystarczającej wartości poznawczej. Z perspektywy hipotezy heurystyk, przyjmowanej w ramach paradygmatu ewolucjonistycznego, emocje są traktowane jako ewolucyjnie utrwalone sposoby orientowania się w świecie lub motywowania do działań, które w jakiś sposób pozytywnie przyczyniają się do naszego przetrwania, same jednak nie mają charakteru poznawczego. Na przykład strach każący nam uciekać przed drapieżnikami, gniew wobec tych, którzy nie współpracują, wdzięczność dla tych, którzy czynią dobro motywujące nas do współpracy, obrzydzenie do gnijących substancji, dzięki któremu unikamy ich jedzenia – wszystkie te sposoby reagowania pojawiły się w nas w wyniku przypadkowych zmian, utrwaliły się w naszym gatunku, ponieważ okazały się korzystne dla osób je posiadających, pozwoliły im przetrwać i rozprzestrzenić swoje geny w ludzkiej populacji, nie mają jednak charakteru poznawczego.

Pewnym argumentem na rzecz traktowania emocji jako akognitywnych wzorców reagowania na dane sytuacje mogłyby być obserwacje, że (przynajmniej niektóre) nasze emocjonalne reakcje są sztywne i niewrażliwe na nasze krytyczne przemyślenia. Oto jeden z przykładów takiej oporności intuicji na racje. W ramach jednego ze swoich eksperymentów Haidt i jego koledzy prezentowali badanym historię Julii i Marka, rodzeństwa spędzającego wakacje na południu Francji. Pewnego wieczoru są oni sami w domku turystycznym w pobliżu plaży. Nudzi im się, więc trochę dla zabicia czasu, a trochę dla spróbowania nowego doświadczenia decydują się na seks. Używają podwójnego zabezpieczenia przed poczęciem (prezerwatywa i pigułka antykoncepcyjna). Samo zbliżenie seksualne okazało się miłym doświadczeniem

♦ EMOCJE MORALNE ♦

dla obojga, postanowili jednak, że więcej tego nie uczynią i będą fakt współżycia trzymali w tajemnicy, co sprawia, iż czują się sobie jeszcze bliżsi. Po zapoznaniu się z historią badani zostali poproszeni o odpowiedź na pytanie, czy uprawianie seksu przez wspomnianą parę było w porządku. Spontaniczne odpowiedzi, jakie padały, były negatywne. Kiedy poproszono badanych, aby je uzasadnili, próbowali wskazać, że na przykład Julia i Marek mogli sobie wyrządzić krzywdę, jednak nie byli w stanie określić, na czym konkretnie ta krzywda by polegała. Postawa badanych zdaniem autorów eksperymentu sugeruje, że emocje leżące u podstaw intuicji moralnych są nieelastyczne i niezdolne do dostosowania się do nowych, nieprzewidywanych ewolucyjnie okoliczności, takich jak użycie antykoncepcji⁶⁴.

5.7. Alternatywne wyjaśnienie epistemicznej wartości emocji moralnych

Wydaje się jednak, że możliwa jest także inna interpretacja tego eksperymentu oraz samych emocji niż ta sugerująca ich akognitywny, heurystyczny charakter. Założenie, jakie przyjęto w tym eksperymencie, było takie, że postępowanie Julii i Marka było moralnie dopuszczalne. Oparto je na przekonaniu, że stosunek seksualny pomiędzy rodzeństwem był dobrowolny oraz wykluczono niepożądany skutek w postaci ciąży (która oprócz tego, że stanowiłaby dla rodzeństwa kłopot sam w sobie, mogłaby ponadto doprowadzić do narodzin chorego genetycznie dziecka).

⁶⁴ Badania te przytaczam za Peterem Singerem (zob. tenże, *Ethics and Intuitions*, „The Journal of Ethics” 2005, vol. 9, s. 331–352), który powołuje się na pracę: J. Haidt, F. Björklund, S. Murphy, *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*, „Lund Psychological Reports” 2000, vol. 1, oraz artykuł Haidta, *The Emotional Dog...*, dz. cyt.

♦ ALTERNATYWNE WYJAŚNIENIE EPISTEMICZNEJ WARTOŚCI... ♦

Można jednak jeszcze zapytać, czy jest oczywiste, że to byłyby jedyne możliwe racje negatywnej oceny moralnej kazirodczego stosunku Julii i Marka. Dlaczego nie założyć, że takich przynajmniej potencjalnych racji jest znacznie więcej? Dlaczego, na przykład, nie przyjąć, że przekroczenie pewnej bariery psychologicznej, która powstrzymuje rodzeństwo przed podejmowaniem decyzji o zbliżeniu seksualnym, nie sprawi, że – pomimo postanowienia, iż nie będą tego więcej robili – w przyszłości powtórzą to przyjemne przecież dla nich doświadczenie, powtórzą wielokrotnie, zwiększając prawdopodobieństwo, że za którymś razem zapomną podwójnie się zabezpieczyć? Po wtóre, dlaczego nie przyjąć, że to doświadczenie będzie miało negatywny wpływ na psychikę ich obojga bądź przynajmniej jednego z nich, iż w wyniku tego zbliżenia utracą (przynajmniej w jakiejś mierze) zdolność do głębokiego, emocjonalnego zaangażowania się w romantyczne związki z innymi osobami? Oczywiście kwestia ewentualnych negatywnych skutków postępowania Julii i Marka nie jest wolna od kontrowersji. Odpowiedzi na wysunięte powyżej wątpliwości nie są oczywiste. Stanowią one jednak wystarczający powód, aby dostrzec, że założenie, iż wszystko było w porządku (a badani, którzy negatywnie oceniają działanie Julii i Marka, są w błędzie, bo nie umieją podać dobrych powodów dla swoich wątpliwości), jest przynajmniej kontrowersyjne i przedwczesne. Jeśli tak, to równie przedwczesne i przez to kontrowersyjne jest przyjęcie wniosku, że moralne intuicje i emocje, którymi kierowali się badani w tym eksperymencie, są niewiarygodne poznawczo.

Hipoteza, wedle której wszystkie intuicje moralne to jedynie bezwartościowe poznawczo heurystyki afektywne, byłaby bardziej przekonująca, gdyby udało się pokazać, że emocje nie są w żaden sposób powiązane poznawczo z faktami moralnymi i w związku z tym nie mogą odgrywać roli indykatorów (czy też swoistych reprezentacji) własności moralnych. Zdaniem Sinnotta-Armstronga i jego partnerów wartość eksplanacyjna ich hipotezy bierze się stąd, że potrafi ona wyjaśnić takie fenomeny, jak szybkość i łatwość formułowania przekonań moralnych oraz ich zawodność. Można jednak, jak będę się starał argumentować poniżej, zaproponować alternatywne rozumienie emocji, które również

♦ EMOCJE MORALNE ♦

przyjmuje, chociaż w nieco zmodyfikowanej formie, ramy teorii dwuprocesualnego umysłu i równie dobrze wyjaśnia wymienione powyżej fenomeny, unikając zarazem słabości hipotezy heurystyk afektywnych, na które wskazano powyżej.

Atrakcyjna eksplanacyjnie, alternatywna względem hipotezy heurystyk koncepcja emocjonalnie uwarunkowanych intuicji moralnych również może za punkt wyjścia obrać modularny model umysłu, na przykład taki, jaki proponuje John Bolender⁶⁵. Analogicznie do Kahnemana i Tversky'ego, Bolender określa swój model mianem dwuwarstwowego systemu, nie definiuje jednak systemu 1 w kategoriach sztywnych mechanizmów heurystycznych. Pisze raczej o częściowo odizolowanych mechanizmach neuronalnych, które specjalizują się w wyszukiwaniu i stosowaniu określonych algorytmów, mogących okazać się pomocnymi w praktyce. W świetle tego modelu intuicje moralne są rozumiane jako efekt działania takich właśnie mechanizmów. Koncepcja modułów, równie dobrze jak hipoteza heurystyk, pozwala zrozumieć zawodność, szybkość intuicji moralnych, jak i to, że procesy leżące u ich podstaw są podświadome i skorelowane z naszymi emocjami.

Dlaczego mechanizmy te są zawodne? Jest to spowodowane faktem, że charakteryzują się one wąską specjalizacją i ograniczonym zakresem danych wyjściowych, które uwzględniają bądź do których mają dostęp. Czym innym jednak jest powiedzieć, że produkują one błędne wyniki z powodu wąskiego zakresu danych, czym innym zaś nazwać je mechanizmami heurystycznymi. Rozwiązanie heurystyczne sugeruje, że nie mamy do czynienia z ujmowaniem własności, które są celem zabiegów poznawczych,

⁶⁵ Prezentowana poniżej koncepcja intuicji moralnych jest oparta na następujących pracach Bolendera: *A Two-Tiered Cognitive Architecture for Mental Reasoning*, „Biology and Philosophy” 2001, vol. 16, s. 339–356; *The Genealogy of Moral Modules*, „Minds and Machines” 2003, vol. 13, s. 333–355. Podobne podejście do poznawczej wartości emocji prezentuje Peter Railton (zob. tenże, *The Affective Dog and Its Rational Tale: Intuition and Attunement*, „Ethics” 2014, vol. 124, s. 813–859. Podobną perspektywę przyjmują także Thomas W. Smythe oraz Thomas G. Evans, autorzy pracy referującej najnowsze wyniki badań empirycznych nad intuicjami moralnymi (zob. tychże, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, „Philosophia” 2007, vol. 35, s. 233–247).

♦ ALTERNATYWNE WYJAŚNIENIE EPISTEMICZNEJ WARTOŚCI... ♦

ale ujmowaniem jakichś innych własności, które jedynie z tymi pierwszymi współwystępują, bez konieczności przyczynowego lub logicznego powiązania z własnościami docelowymi. Można jednak przyjąć, że analogicznie do modułów percepcyjnych także moduły poznania moralnego dysponują algorytmami identyfikującymi realnie istniejące własności, o czym informują świadomość, komunikując się z nią i generując w niej pewne fenomenalne reprezentacje tych własności, na przykład właśnie za pośrednictwem emocji.

Przyjęcie, że mechanizmy te pracują na ograniczonej liczbie danych, pozwala też zrozumieć ich szybkość. Ignorowanie całej masy danych, a skupienie się jedynie (wyspecjalizowanie) na wąskim ich zakresie, chociaż naraża na błąd, pozwala na szybsze osiągnięcie wyników, co w sytuacjach, w których konieczne jest nagłe podjęcie decyzji, może być traktowane jako cecha pożądana. Koncepcja modularna pozwala także zrozumieć, dlaczego przynajmniej część poznania moralnego dzieje się poza świadomością. Mechanizmy poznawcze nie potrzebują do wykonywania swojej funkcji kontroli ze strony systemu 2, muszą się jednak z nim jakoś komunikować, przynajmniej w sytuacji konfliktu wyników poznawczych uzyskanych przez różne (a może i te same) mechanizmy. W tym miejscu pojawia się możliwość wyjaśnienia korelacji naszych reakcji emocjonalnych z przekonaniami moralnymi. Można bowiem przyjąć za Bolenderem, że emocje (w tym emocje moralne), jakie odczuwamy, są rezultatem komunikowania się mechanizmów wyspecjalizowanych w tropieniu własności moralnych z systemem 2.

Czytelnik mógłby zauważyć, że proponowany tu model niewiele różni się od modelu heurystycznego, z tą jedyną różnicą, że postuluje się tutaj możliwość, iż strategie obierane przez mechanizmy systemu 1 mogą być czymś więcej niż strategiami heurystycznymi. To niewiele, aby twierdzić, że taki model ma istotną przewagę nad modelem heurystycznym. Proponuję jednak powiązać koncepcję Bolendera z epistemologią moralną proponowaną w ramach tzw. nurtu racjonalistycznego, który zasadniczo wydaje się kompatybilny z dwuprocesowym modelem umysłu, a stanowi jedynie opis poznania moralnego z innej nieco, bo obejm-

♦ EMOCJE MORALNE ♦

mującej aspekt fenomenologiczny perspektywy. Można bowiem zauważyć, że pośród mechanizmów systemu 1 znajdują się nie tylko mechanizmy generujące emocje lub wrażenia percepcyjne, ale również takie mechanizmy, które generują wiele innego rodzaju prezentacji (jawień) fenomenalnych, do których można zaliczyć także prezentacje intelektualne, w tym intelektualne prezentacje moralne, stanowiące odrębną od emocji moralnych kategorię (o których mowa była w rozdziale trzecim).

W świetle dwuprocesualnego modelu umysłu nie wydaje się kontrowersyjne przyjęcie następującego rozumienia współpracy systemu 1 i systemu 2. Uchwycenie poznawcze czy też wglądy dotyczące takich prawd jak podstawowe prawdy logiki, matematyki, zasady gramatyczne, epistemiczne itd. są przynajmniej częściowo efektem pracy modułów systemu 1, który ujawnia się w świadomości w postaci pewnych reprezentacji. Dopiero przyglądając się tym prezentacjom w świadomości, możemy powiedzieć „wydaje mi się, że”, możemy ponadto dokonywać dalszej refleksji. Można stwierdzić również, że owa dalsza refleksja zakłada ciągłą pracę modułów systemu 1, modyfikowaną przez procesy, jakie dokonują się w naszej świadomości (w systemie 2). Zauważmy, że w trakcie racjonalnej refleksji, obok faktu, iż musimy być skupieni i kontrolować to, gdzie i w jaki sposób skupiamy swoją uwagę oraz jak definiujemy zadania poznawcze świadomości (co jest kosztowne pod względem zużywanej energii mentalnej), mamy też do czynienia z samoistnie pojawiającymi się myślami, pomysłami i innymi treściami mentalnymi, czyli fenomenalnymi prezentacjami. Pojawiają się one, podobnie jak prezentacje percepcyjne i emocjonalne, bezwysiłkowo i spontanicznie. To sugeruje, że mamy tu do czynienia z udziałem samodzielnych, przynajmniej częściowo niezależnych w sposobie działania mechanizmów systemu 1. Rozsądne jest zatem przyjęcie, że system 1 wykonuje znacznie większy zakres operacji, niż się może pierwotnie wydawać. Ponadto można przyjąć, że przynajmniej częściowo system 1 jest wrażliwy na polecenia systemu 2, tj. reaguje na jego polecenia i oczekiwania, a także jego operacje są uzależnione od uwagi i wyników procesów mentalnych na poziomie systemu 2. Sposób postrzegania i emocjonalnego reagowania na zdarzenia

♦ ALTERNATYWNE WYJAŚNIENIE EPISTEMICZNEJ WARTOŚCI... ♦

w otaczającym nas świecie jest ciągle aktualizowany i dostrajany (choć sprostowanie to może się odnosić w różnym stopniu do różnych modułów) do wszelkich sygnałów dotyczących różnorodnych aspektów poznawanej rzeczywistości.

Tak poszerzone rozumienie systemu 1 i jego interakcji z systemem 2 pozwala na uchwycenie, w jaki sposób proponowany tutaj model może mieć eksplanacyjną przewagę nad modelem heurystycznym. W ramach tego systemu możemy bowiem objąć i zintegrować w jeden spójny obraz, obok intuicji moralnych opartych na naszych mechanizmach generujących emocje moralne, także ideę intelektualnych intuicji moralnych (które model afektywnych heurystyk ignoruje). Wydaje się, że współoddziaływanie pomiędzy elementem intelektualnym a emocjonalnym można opisać w następujący sposób.

Mechanizmy generujące emocje moralne można przypisać do kategorii partykularnych wglądów moralnych. Można powiedzieć, że emocje moralne niosą obok wyrażania naszego stosunku wartościującego (troska, odraza itd.) pewną informację dotyczącą wartości moralnej (dobro, zło, słuszność, niesłuszność) zidentyfikowanej w partykularnej sytuacji. Tego rodzaju poznanie ma znamiona percepcji, tj. ujmuje konkretne sytuacje nacechowane określonym ładunkiem moralnym. Pewną racją przemawiającą za takim quasi-percepcyjnym charakterem tego rodzaju poznania jest fakt, że informacje ogólne (na przykład statystyczne opracowania dotyczące ofiar głodu lub wojen na świecie), które w wysokim stopniu abstrahują od nasyconych treścią konkretnych zdarzeń, nie mają takiej zdolności wzbudzania w nas emocji jak prezentacje konkretnych twarzy cierpiących osób.

Tego rodzaju quasi-percepcja⁶⁶ moralna wydaje się natomiast stanowić pewien punkt wyjścia dla wglądów moralnych natury

⁶⁶ Być może nie jest konieczny tutaj przedrostek *quasi*, jednak pod warunkiem, że odróżnimy dwa rodzaje percepcji moralnej: inferencyjną i nieinferencyjną. Nieinferencyjny charakter ma jedynie pierwszoosobowa percepcja moralna, natomiast akty postrzegania partykularnych sytuacji moralnych, o których tu mowa, ostatecznie okazują się efektem nieświadomych procesów przetwarzania informacji, która w sensie szerokim (o czym była mowa w rozdziale czwartym) ma charakter inferencyjny. Nie oznacza to jednak, że w ramach tego

♦ EMOCJE MORALNE ♦

intelektualnej, które mają subtelniejszy charakter, jeśli chodzi o aspekt emocjonalny, natomiast częściej wykazują charakter ogólny i abstrakcyjny. Jako wglądy abstrakcyjne nie skupiają się na ujęciu całego bogactwa treści poszczególnych sytuacji, ale koncentrują wokół wybranych aspektów, relacji lub schematów, które są łatwiejsze do treściowego ogarnięcia „okiem świadomego umysłu” i przez to pozwalają na mówienie o faktycznym „wglądzie” bądź zrozumieniu natury danej relacji. Wydaje się zasadne mówienie tutaj o pewnej analogii pomiędzy percepcją wzrokową a abstrakcyjnym uchwyceniem prawd matematycznych. Warto przy tym zwrócić uwagę na możliwość pewnej stopniowości w odchodzeniu od konkretnej treści w stronę coraz bardziej ogólnych abstrakcji. Być może tak jak w przypadku odchodzenia od konkretnych obrazów w stronę pewnych uproszczonych schematów trygonometrycznych aż do czysto pojęciowego uchwycenia prawd matematycznych reprezentowanych przez trygonometryczne schematy, tak też w przypadku poznania moralnego można by mówić o percepcji konkretnych sytuacji moralnych, w których emocje stanowią istotny element, odchodzącej w stronę coraz bardziej abstrakcyjnych i ogólnych intelektualnych ujęć prawd etycznych.

Powyższy opis alternatywnego względem hipotezy heurystycznej modelu poznania moralnego, choć dość skąpy, posiada jeszcze jedną przewagę eksplanacyjną nad modelem heurystycznym. Nie tylko obejmuje element intelektualny, ignorowany przez zwolenników hipotezy heurystycznej, lecz także pozwala zrozumieć, dlaczego intelektualne intuicje moralne mają charakter *prima facie* oraz dlaczego posiadają pod pewnym względem wyższy status moralny od partykularnych intuicji emocjonalnych (polegający na przykład na tym, że intelektualne intuicje moralne pozwalają na uchwycenie samooczywistych ogólnych prawd etycznych, partykularnym intuicjom nie można zaś przypisać takiego statusu).

procesu nie można zidentyfikować żadnych aktów poznawczych o charakterze nieinferencyjnym. Byłyby nimi momenty uchwycenia (quasi-rozumienia) pewnych koniecznych relacji pomiędzy tym, co jest dane czysto percepcyjnie, a faktami moralnymi, dzięki którym opisywane powyżej mechanizmy są w stanie generować fenomenalne reprezentacje aksjologicznego wymiaru percypowanych sytuacji.

♦ ALTERNATYWNE WYJAŚNIENIE EPISTEMICZNEJ WARTOŚCI... ♦

Charakter *prima facie* intelektualnych intuicji moralnych oraz ich odmienność – w tym ta dotycząca statusu epistemicznego – względem partykularnych intuicji moralnych zostały już zaprezentowane w rozdziale pierwszym przy okazji omówienia intuicjonizmu Rossa. Skupię się zatem jedynie na krótkim powtórzeniu opisu tam zawartego. Partykularne intuicje są znaczenie zawodniejsze, ponieważ dotyczą bardziej skomplikowanej (bogatej treściowo) rzeczywistości. Identyfikując jakąś abstrakcyjną relację moralną, skupiamy się na dość nieskomplikowanym obrazie, wyidealizowanej formie. To pozwala wyraźniej widzieć i identyfikować określone prawdy etyczne. Natomiast w konkretnych okolicznościach mamy do czynienia z ucieleśnieniem wielu tego rodzaju abstrakcyjnych schematów – aby ustalić, co w tych okolicznościach powinniśmy uczynić, musimy objąć całą sieć istotnych relacji i schematów, uwzględniając przy tym wiele danych szczegółowych, które dość łatwo pominąć, szczególnie gdy sytuacja wymaga szybkiego podjęcia decyzji, a które ponadto często domagają się przeciwstawnych decyzji. Musimy wówczas dokonać ważenia czy porównania wielu racji moralnych za bądź przeciw określonemu działaniu. Im bardziej skomplikowana konkretna sytuacja, tym większe prawdopodobieństwo, że coś pominiemy (świadomie lub nie) i popełnimy błąd.

Jest nawet możliwe uznanie, że czasami nasze partykularne „wglądy”, jeśli nie dysponujemy odpowiednimi cnotami epistemicznymi (uważnością, spostrzegawczością, doświadczeniem, bezstronnością itd.), mogą być wynikiem nieświadomego zastosowania strategii heurystycznych, w tym także heurystyk afektywnych, co na przykład tłumaczyłoby, dlaczego w niektórych eksperymentach badani wyrażali sądy etyczne w oparciu o emocje, które były pozbawione moralnego charakteru. Należy jednak przynajmniej zauważyć, że chociaż z jednej strony można mówić o niższym statusie epistemicznym partykularnych intuicji moralnych niż intuicji intelektualnych, to z drugiej tego rodzaju partykularne wglądy są w pewnym sensie epistemicznie pierwsze, służą bowiem jako doświadczeniowa podstawa, na której dopiero jesteśmy w stanie dokonywać wglądów intelektualnych (wyławiać je na świadomy poziom z nieświadomego poziomu, na którym pracują mechani-

♦ EMOCJE MORALNE ♦

zmy poznawcze systemu 1) bądź te wglądy korygować – podstawa, do której możemy się odwoływać w krytycznej analizie wglądów ogólnych. Wglądy ogólne również są traktowane jako omylne, a ich status epistemiczny można poprawiać poprzez zestawianie ich i harmonizowanie z wglądami partykularnymi w ramach dążenia do refleksyjnej równowagi.

Podsumowując – powyższa interpretacja emocji (a także moralnych intuicji) wydaje się równie dobrze tłumaczyć nasze praktyki formułowania intuicyjnych ocen moralnych, wyjaśniać ich automatyczność, szybkość, jak również zawodność, co hipoteza heurystyk, jednak bez konieczności rezygnacji z uznania pozytywnej wartości poznawczej emocji, a tym samym wartości opartych na nich przekonań moralnych. Pozwala zatem przypisywać emocjom zdolność nieinferencyjnego uzasadniania *prima facie* naszych przekonań moralnych. Jest ona spójna z omawianym w tym rozdziale stanowiskiem afektywnego intuicjonizmu, szczególnie w wersji proponowanej przez Siosa i Robertsa.

5.8. Zakłócający wpływ emocji

Pozostał nam jeszcze do rozważenia jeden zarzut, jaki można wysunąć przeciwko afektywnemu intuicjonizmowi etycznemu. Zarzut wcale nienowy, bo znany już przynajmniej od czasu stoików, wykorzystany ostatnio w krytyce intuicjonizmu przez Sinnotta-Armstronga. Zgodnie z tym argumentem emocje nie mogą stanowić wiarygodnej epistemicznie podstawy poznania moralnego, ponieważ zamiast pomagać w poznawaniu jakichkolwiek wymiarów w rzeczywistości, zakłócają je⁶⁷. Chociaż zarzut ten jest przez Sinnotta-Armstronga silnie powiązany z ujęciem emo-

⁶⁷ Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology* [w:] *Metaethics after Moore*, eds. T. Horgan, M. Timmons, Oxford 2006, s. 339–366. Co prawda autor ten nie twierdzi, że wszystkie nasze emocje zawsze zakłócają osąd, jednak dzieje się tak jego zdaniem w wielu przypadkach. Jego stanowisko można interpretować w ten sposób, że ponieważ często wpływ

cji jako heurystyk, można go podnosić niezależnie od hipotezy heurystyk. Przekonanie o negatywnym wpływie emocji na nasz osąd moralny jest głęboko zakorzenione w naszym zdroworozsądkowym rozumieniu emocji oraz w praktykach społecznych. Mówimy, że miłość lub gniew zaślepiają, staramy się oceniać sytuacje, problemy z „chłodną głową” lub „na trzeźwo”. Podręczniki poświęcone krytycznemu myśleniu jednogłośnie podkreślają, że dobre argumenty nie powinny odwoływać się do emocji ani używać emocjonalnego języka; że jeśli takie odwołanie ma miejsce, można mówić o błędzie (fallacji)⁶⁸. Także w naszych praktykach społecznych tam, gdzie oczekujemy wysokiej jakości, na przykład w gremiach jury, w sądach, pośród pracowników naukowych, domagamy się, aby osąd był pozbawiony emocjonalnego wpływu. Jeśli taki wpływ ma miejsce, podejrzewamy osobę dokonującą osądu o stronnicość, myślenie życzeniowe, popełnianie innych błędów czy niezdolność do zdystansowania się do przedmiotu (lub osób), co do których ma ona wydać sąd.

Rzeczywiście emocje, szczególnie silne, mogą negatywnie wpływać na nasze poznanie moralne. Jeśli na przykład mamy oceniać dokonania osoby nam bliskiej, własnego dziecka czy człowieka, w którym w danym momencie jesteśmy zakochani, nasza percepcja jej dokonań jest niezwykle selektywna. Na pierwszy plan wysuwają się wszystkie pozytywne cechy takiej osoby i jej działań, przysłaniając niejako inne, mniej chwalebne aspekty osobowości, decyzji czy skutków jej poczynań. Więcej nawet – mamy skłonność dostrzegać pozytywy tam, gdzie ich nie ma, przypisując nieistniejące intencje, dostrzegając nie zawsze obecne dobro i cnotę. W stanach wielkiego wzburzenia popełniamy więcej błędów, podejmujemy z powodu poważnego zawężenia naszej perspektywy pochopne decyzje, ignorujemy wiele istotnych faktów. Na rzecz tezy o zaburzającym wpływie niektórych emocji na nasz trzeźwy osąd przemawiają także obserwacje procesów fizjologicznych.

emocji na procesy poznawcze jest negatywny, nie mogą one zasługiwać na miano źródła uzasadniającego nasze moralne przekonania.

⁶⁸ Por. G. Rainbolt, S. Dwyer, *Critical Thinking: The Art of Argument*, Wadsworth 2012, s. 140; J. Butterworth, G. Thwaites, *Thinking Skills: Critical Thinking and Problem Solving*, Cambridge 2013, s. 187.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

W sytuacji strachu, gniewu, podniety seksualnej więcej krwi płynącej do mózgu kierowanej jest do ciała limbicznego, które dzięki temu zdobywa możliwość silniejszego oddziaływania na naszą świadomość i wolę, czasami wręcz zagłuszając sygnały z ośrodków odpowiedzialnych za wyższe funkcje poznawcze. Niemniej z powyższego nie wynika, że emocje nie odgrywają pozytywnej roli poznawczej, a jedynie że ich nadmiar może mieć zakłócający wpływ na poznanie moralne.

Ten negatywny wpływ można wyjaśnić w ramach koncepcji dwuprocesualnego umysłu, w wersji – zaproponowanej przez Bolendera – w której emocje stanowią istotny element w procesie poznania wartości. Jak już pisałem powyżej, zgodnie z tą koncepcją nasze akty poznawczego uchwycenia wartości, w tym wartości moralnych, u swoich podstaw opierają się na pracy częściowo odizolowanych mechanizmów neuronalnych zdolnych do odkrywania odpowiednich algorytmów pozwalających identyfikować wartości moralne lub przynajmniej posługiwania się takimi algorytmami. Mechanizmy te, właśnie ze względu na częściową izolację względem innych mechanizmów poznawczych, posiadają ograniczony dostęp do informacji, jednocześnie działają szybko i automatycznie, a przez to popełniają często błąd *pars pro toto*. Co więcej, mogą one w sytuacji nadmiernej ekscytacji czy nawet zwykłej pasywności podmiotu dosłownie narzucić swoją ograniczoną perspektywę całemu umysłowi.

Błędy tego rodzaju nie oznaczają jednak, że mechanizmy je popełniające nie mają żadnej wartości poznawczej, że pomiędzy informacjami (danymi wejściowymi), którymi dysponują, a rezultatami, jakie generują, nie ma żadnego istotnego związku poznawczego. W wielu przypadkach relacja między danymi wejściowymi a rezultatami działania takich mechanizmów zasługuje na miano relacji poznawczej. Nawet w przypadku strategii heurystycznych, które niewątpliwie w sytuacji braku wystarczających informacji i braku czasu mogą okazać się z pragmatycznego punktu widzenia najrozsądniejszymi strategiami, można mówić o pewnego rodzaju racjonalności epistemicznej⁶⁹. Algorytmy (które należy

⁶⁹ Przez racjonalność epistemiczną rozumiem następujący rodzaj racjonalności: w pewnych okolicznościach racjonalne z punktu widzenia poznawczego jest

rozumieć w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, przekraczającym odniesienie do procedur rozumowania o naturze matematyczno-logicznej, zapewne w kierunku czegoś, co zasługiwałoby na miano proto-analizy pojęciowej), którymi takie mechanizmy się posługują, pozwalają na logiczne przejście od danych wejściowych do danych wyjściowych, przy czym przejście to ma charakter przynajmniej probabilistyczny.

Pozostawione same sobie, w warunkach izolacji, bez możliwości sprawnej komunikacji z całą naszą wiedzą, bez czasu na uwzględnienie tej wiedzy, przeanalizowanie alternatywnych interpretacji sytuacji, mechanizmy te popełniają wiele błędów. Ponieważ jednak posiadają przynajmniej minimalną wartość poznawczą, mogą stanowić doskonały punkt wyjścia do bardziej wyrafinowanego poznania moralnego osiąganego w wyniku dalszej refleksji, zdobywania doświadczeń czy kształtowania swoich emocjonalnych reakcji tak, że będą się charakteryzowały względnie coraz większą niezawodnością. Przeszkoda, jaką należy usunąć, to nie działanie samych tych mechanizmów, ale ograniczona ilość danych, jaką biorą one pod uwagę, oraz ich częściowa izolacja względem siebie, jak i tych części mózgu, które są ściśle skorelowane ze świadomym przeżywaniem i myśleniem. Usunięcie tej przeszkody nie powinno polegać na rezygnacji z używania tych mechanizmów, ale na korygowaniu ich działań przez uwzględnianie maksymalnie największej liczby danych wejściowych i usprawnianie tych mechanizmów, na przykład poprzez zwiększanie naszych kompetencji pojęciowych (oczywiście przy założeniu, że istotnym elementem działania tych mechanizmów jest jakiś rodzaj rozumienia polegającego na uchwytowaniu pojęć i relacji między nimi).

Z przedstawionych powyżej krytyk afektywnego intuicjonizmu nie wynika więc, że emocje nie odgrywają żadnej pozytywnej roli poznawczej w uchwytowaniu moralnych własności. Pozwalają one jednak dostrzec słabości naszych emocjonalnych mechanizmów, dając tym samym możliwość krytycznego namysłu nad

założyć prawdziwość jakiegoś sądu, nawet jeśli dysponujemy zbyt szczupłymi informacjami, aby twierdzić, że sąd ten jest uzasadniony ponad wszelką wątpliwość.

♦ EMOCJE MORALNE ♦

tym, w jaki sposób można korygować generowane przez emocje błędy poznawcze i jak dążyć do coraz wyższego poziomu uzasadniania naszych przekonań moralnych. W świetle powyższych rozważań można skonstatować, że afektywny intuicjonizm etyczny, określający emocje moralne jako konstrukty stanowiące efekt działania częściowo odizolowanych, autonomicznych i automatycznych mechanizmów poznawczych, które dysponują pewnego rodzaju zdolnością rozumienia, oraz ujmujący fenomenologicznie doświadczane afekty jako kwalia wartości moralnych, jest stanowiskiem obiecującym i godnym uwagi w poszukiwaniach rozwiązania problemu uzasadniania naszych przekonań moralnych.

Nie chcę przez to powiedzieć, że uznając wartość afektywnego intuicjonizmu etycznego, czynię to kosztem pozostałych trzech prezentowanych w tej pracy podejść intuicjonistycznych. Uważam, że każde z nich wskazuje na istotne elementy procesu nieinferencyjnego poznania moralnego, każde z nich odkrywa ważną częśćkę naszej zdolności poznania moralnego, która pozwala nam formułować obronę przed moralnym sceptycyzmem.

Kolejnym krokiem będzie zatem próba zintegrowania tych czterech opisów intuicji moralnych w jeden spójny, który zasługiwałby na miano integralnego intuicjonizmu etycznego. Krok ten postaram się zrealizować w następnym rozdziale.

Rozdział 6

INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH

Scharakteryzowane w poprzednich rozdziałach koncepcje intuicji moralnych często traktowane są jako konkurencyjne względem siebie alternatywy. Ujęcia te jednak niekoniecznie się wzajemnie wykluczają; można nawet stwierdzić, że są względem siebie komplementarne. W niniejszym rozdziale będę chciał podjąć się próby zarysowania takiego zintegrowanego podejścia do intuicji moralnych, w którym uwzględnię to, co wartościowe w każdej z koncepcji intuicji moralnych prezentowanych w rozdziałach dwa–pięć. Cel ten zrealizuję w kilku krokach. Zacznę od przypomnienia wszystkich możliwych sensów słowa „intuicja” i na bazie tego rozróżnienia postaram się zarysować pewną mapę procesu intuicyjnego poznania moralnego. Różne koncepcje intuicji kładą nacisk na odmienne obszary tej mapy, zarazem niejako pozostawiając poza sferą swoich zainteresowań pozostałe elementy intuicyjnego poznania moralnego¹. Wskażę po kolei, jakie są mocne strony poszczególnych koncepcji intuicji moralnych omawianych w tej pracy. Następnie przypomnę pytania, jakie każdej z tych koncepcji można postawić, sugerując tym samym, że odpowiedzi na pytania dotyczące jednej koncepcji można znaleźć, analizując którąś z pozostałych. To doprowadzi mnie do podję-

¹ Pewnym wyjątkiem w tej materii jest Audi, który, starając się podkreślać centralną rolę aktów zrozumienia samooczywistych sądów moralnych, bierze także pod uwagę i docenia rolę innych czynników leżących u podstaw naszego poznania moralnego, takich jak percepcja moralna czy emocje.

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

cia próby zarysowania podejścia integrującego wszystkie cztery koncepcje intuicji.

Podejście to będzie obejmowało:

- a) ideę samooczywistych prawd etycznych;
- b) ideę zrozumienia tych sądów opartego na kompetencji pojęciowej, tj. zdolności widzenia relacji zarówno wewnątrz pojęć (pomiędzy składowymi tych pojęć), jak i relacji pomiędzy pojęciami;
- c) ideę fenomenalnych reprezentacji własności moralnych;
- d) ideę percepcji moralnej, a także
- e) uznanie poznawczej wartości emocji moralnych (rozumianych jako kwalia moralnych własności).

Poznanie moralne będzie tu przedstawione jako proces, który można porównać do rzeki o wielu źródłach, z których każde ma istotny wkład w satysfakcjonujące uzasadnienie naszych przekonań moralnych. Na bazie tego opisu będę chciał sformułować odpowiedź, jaką można dać sceptykowi moralnemu, odpierając jego argument, że nie posiadamy możliwości satysfakcjonującego uzasadnienia naszych przekonań moralnych.

Nie oznacza to, że przed zwolennikiem moralnych intuicji nie ma żadnych problemów do pokonania. Koncepcja, jaką tutaj zaprezentuję, podobnie jak wszystkie cztery podejścia do intuicji moralnych prezentowane w poprzednich rozdziałach, uznaje zawodność naszych intuicji, jak również to, że fakt niezgody stanowi istotne wyzwanie dla zwolenników tezy o możliwości wiedzy moralnej. Ta słabość intuicji moralnych będzie domagała się jakiegoś sposobu ich korygowania, który postaram się zarysować już w rozdziale siódmym.

6.1. Możliwe rozumienia intuicji moralnych

Jak już zauważyliśmy w poprzednich rozdziałach, przez moralne intuicje można rozumieć wiele rzeczy. Wyliczenie możliwych ujęć intuicji można oprzeć na schemacie: władza poznawcza – przed-

miot poznania – akt poznania – rezultat poznania. Zatem za intuicję moralną można uważać władzę poznawczą zdolną do nieinferencyjnego ujmowania prawd moralnych. Sama taka władza może być ujmowana dwojako: a) jako władza rozumienia, intelektualnego ujmowania prawd etycznych bądź b) jako władza percepcyjna, analogiczna do zdolności percepcji wzrokowej, słuchowej itd. Dwojako można opisywać także sposób funkcjonowania czy to racjonalnie ujętej władzy intuicji moralnej, czy też jej percepcyjnego odpowiednika. W pierwszym przypadku można z jednej strony mówić o zdolności do wglądów polegających na uchwyceniu pojęć lub relacji między nimi, na mocy których uznajemy lub odrzucamy prawdziwość jakiegoś sądu etycznego; z drugiej strony zdolność do rozumienia prawd moralnych można określać w kategoriach stanów mentalnych typu „wydaje/jawi mi się, że”, określanych w literaturze anglosaskiej mianem *seemings*.

Podobnie jest w przypadku percepcyjnego rozumienia władzy moralnej intuicji. Z jednej strony można ją charakteryzować ogólnie jako zdolność widzenia własności dobra lub zła moralnego, zakładając, że istnieją jakieś specyficzne dla własności moralnych formy percepcyjnej reprezentacji, bez rozstrzygania jednak, jaka jest ich fenomenalna specyfika. Z drugiej strony można dookreślać percepcyjnie rozumianą władzę poznania poprzez odwołanie się do emocji lub emocjonalnych mechanizmów. Emocjonalne mechanizmy są wówczas traktowane analogicznie do mechanizmów percepcyjnych, które przetwarzają zmysłowo dostępną informację, przesyłając do naszych umysłów pewne kwalitatywne (nasączone afektywnie) konstrukty reprezentujące moralne własności sytuacji, czynów, postaw lub osób, z którymi spotykamy się w konkretnych okolicznościach, czy to bezpośrednio, będąc ich naocznymi świadkami, czy za pośrednictwem filmów, literatury itp. Co więcej, dwojako można rozumieć samo pojęcie percepcji: jako zdolność do odbierania sygnałów przyczynowanych przez właściwy przedmiot poznania (moralne własności) albo bez zakładania ścieżki przyczynowej pomiędzy przedmiotem poznania a podmiotem poznającym, ograniczając się do ujmowania percepcji w kategoriach zdolności do naocznego prezentowania się własności moralnych w umyśle.

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

Przez „intuicje moralne” możemy także rozumieć akty działania wymienionych powyżej władz, również mając na myśli ich dwa rodzaje: akty rozumienia lub akty percypowania. I wreszcie, mówiąc „intuicje”, możemy mieć na myśli same rezultaty działania tych władz. W przypadku działania władzy rozumienia rezultatem jest niedoksastyczny stan mentalny zwany jawieniem intelektualnym lub przekonanie moralne (w sensie angielskiego *belief*). Analogicznie w przypadku rezultatów działania percepcyjnej władzy intuicji moralnej można mówić o niedoksastycznych jawieniach percepcyjnych (na przykład konstruktach w rozumieniu Roberta) albo o percepcyjnych przekonaniach moralnych. Zarówno przekonania tego typu, jak i niedoksastyczne stany mentalne mogą być ujmowane w kategoriach emocji lub nie, przy czym za intuicje moralne można uznawać jednocześnie spontaniczne przekonania (także rozumiane jako emocje albo nie), niedoksastyczne stany percepcyjne (ujmowane w języku emocji lub nie), jak również świadomie podzielane w oparciu o te spontaniczne przekonania lub percepcje przekonania. W jakimś sensie niezależne od naszych procesów poznawczych, a jednocześnie z nimi silnie powiązane jako odkrywane poprzez te procesy, są intuicyjne sądy moralne, rozumiane w zależności od sposobu, w jaki są odkrywane – jako samooczywiste sądy moralne lub też jako sądy (zdania) obserwacyjne.

Prezentowane w poprzednich rozdziałach ujęcia intuicji sprowadzały się zasadniczo do wyboru pewnego podzbioru wyliczonych wyżej możliwości. Ujęcia te często traktują pozostałe albo jako drugorzędne (tj. nadal zasługujące na miano intuicji, jednak w jakimś sensie wtórne względem intuicji w sensie ścisłym wskazywanych w ramach danego podejścia)², albo jako niewłaściwe, i w związku tym niezasługujące na miano źródła uzasadniającego nasze przekonania moralne.

² Wydaje się, że w ten sposób percepcję i emocje moralne ujmuje Audi przypisujący pierwszeństwo samooczywistym sądom oraz aktom rozumienia tych sądów. Być może jednak takie prezentowanie jego stanowiska jest dla niego nieco krzywdzące. Przedstawia on bowiem duży stopień otwarcia na pozaracjonalistyczne warianty intuicjonizmu zarówno w wersji percepcyjnej, jak i afektywnej. Por. R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 54–59; tenże, *Moral Perception*, dz. cyt.

Audi, reprezentujący nurt racjonalistyczny, swoją uwagę skupia na samooczywistych sądach. Uważa, że to one, na mocy pojęć i relacji między tymi pojęciami, które te sądy prezentują, zawierają w sobie racje uznania ich prawdziwości i przez to zasługują na miano intuicji. Niemniej Audi dostrzega, że można mówić o dwóch rodzajach uzasadniania, dlatego nie ogranicza się do ujmowania intuicji moralnych tylko w kategoriach samooczywistych sądów. Jeden rodzaj uzasadniania odnosi się do własności samych sądów – jest nim właśnie posiadanie (zawieranie w sobie) przez te sądy racji ich prawdziwości. Drugi rodzaj uzasadniania odnosi się do zdolności podmiotu do przekonującego wykazania, że słusznie uważa dany sąd za prawdziwy. W tym drugim przypadku uzasadnienie nie ogranicza się do wskazania obiektywnych racji zawierających się w intuicyjnym sądzie, ale obejmuje także takie kwestie jak wiarygodność procesu formułowania przekonań czy wiarygodność źródeł, na których podmiot opiera się, formułując przekonania. Audi przyjmuje oba rodzaje, dlatego pisząc o nieinferencyjnym uzasadnianiu, ma na myśli nie tylko samooczywiste sądy, ale również akty rozumienia tych sądów. Chociaż uznaje pomocniczą rolę percepcji moralnej i moralnych emocji, skłania się do przyjęcia, że nieinferencyjne uzasadnienie naszych przekonań moralnych lub sądów w sensie ścisłym sprowadza się właśnie do samooczywistości oraz poznawczego ujęcia samooczywistych sądów poprzez akty zrozumienia³.

Huemer z kolei wydaje się nie tylko ignorować percepcyjne rozumienie intuicji czy ujmowanie ich w kategoriach emocji moralnych, ale także nie doceniać takich własności jak samooczywistość niektórych sądów moralnych. Całkowicie skupia się na podmiotowym ujęciu prawd moralnych za pomocą jawień, przez co koncentruje się na jednym tylko z dwóch wymienionych powyżej rodzajów uzasadniania. Celem jego troski wydaje się uzasadnienie naszych przekonań poprzez wskazanie nie na obiektywne własności intuicyjnych sądów, ale na podmiotowe racje, tkwiące w samym procesie poznania tych prawd⁴.

³ Zob. rozdz. 2.

⁴ Por. rozdz. 3.

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

Autorzy przyjmujący percepcyjne rozumienie intuicji moralnych przyjmują z kolei empiryczny paradygmat uzasadniania, w którym rolę uzasadniającą pełnią z jednej strony określone fakty moralne, z drugiej odpowiedni kontakt poznawczy z tymi faktami. Stąd w ich podejściu większy jest nacisk na ukazanie percepcyjnego charakteru poznania moralnego, jego wiarygodności niż na takie kwestie jak samooczywistość. Wynika to również z tego, że wielu zwolenników percepcyjnego ujęcia intuicji moralnych przyjmuje też partykularyzm, przez co próby ujmowania intuicji moralnych w kategoriach samooczywistych sądów nie są dla nich przekonujące. Samooczywiste sądy, przynajmniej jeśli je rozumieć za takimi autorami jak Audi czy Ross, mają charakter ogólny i jeżeli uznamy ich prawdziwość, będziemy zmuszeni uznać także istnienie jakiegoś rodzaju „faktów” uprawdziających te sądy. Tego rodzaju „faktami” musiałyby być ogólne zasady lub relacje moralne, których istnienia nie da się pogodzić przynajmniej z ontologicznym partykularyzmem moralnym. Podobnie w przypadku zwolenników afektywnego intuicjonizmu etycznego – czy to przyjmujących, tak jak Roeser, sądową koncepcję emocji, czy, jak to czyni Sias, ich percepcyjne rozumienie – którzy skupiają uwagę przede wszystkim na emocjach i ich zdolności uzasadniania naszych przekonań moralnych, niejako na drugim planie pozostawiając bądź odrzucając ujmowanie intuicji w kategoriach aktów rozumienia, a tym bardziej samooczywistych sądów⁵.

Można stąd odnieść wrażenie, że zwolennik moralnego intuicjonizmu musi opowiedzieć się za którąś z zarysowanych powyżej grup możliwości, jednocześnie odrzucając pozostałe lub w najlepszym razie przypisując im drugorzędne znaczenie w procesie uzasadniania przekonań moralnych. Czy tak jednak być musi? Czy nie jest możliwe zintegrowanie wszystkich tych możliwości w ramach jednego ujęcia intuicji moralnych, w ramach którego wszystkim tym możliwościom można by przypisać jakąś zdolność uzasadniania przekonań moralnych lub moralnych sądów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczne będzie przynajmniej pobieżne przyjrzenie się zarówno silnym, jak i słabszym stronom

⁵ Por. rozdz. 4 i 5.

♦ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ♦

analizowanych w poprzednich rozdziałach stanowisk intuicjonistycznych. Może okazać się, że wcale się one nie wykluczają, a przynajmniej nie w takim stopniu, w jakim mogłoby się to wydawać po lekturze pism zwolenników poszczególnych rodzajów intuicjonizmu etycznego. Co więcej, może się okazać, że każdy z nich ma do zaoferowania coś, czego brakuje pozostałym, a co sprawia, że bardziej „ekumeniczne” potraktowanie wszystkich tych ujęć dałoby możliwość skonstruowania koncepcji intuicji i intuicyjnego uzasadniania przekonań moralnych, która unikałaby słabości poszczególnych ujęć, jednocześnie łącząc w sobie ich mocne strony.

6.2. Mocne i słabe strony poszczególnych ujęć intuicji moralnych

Ujęcie racjonalistyczne ma niewątpliwie swoje walory. Jeśli tylko można mówić o ogólnych pojęciach moralnych oraz jeśli pojęcia te posiadają inteligibilną treść, wówczas czymś naturalnym będzie uznanie, że skoro pojęcia zasadniczo mają charakter ogólny, to i relacje pomiędzy nimi (dające się przecież ująć w postaci pojęciowej) także muszą mieć ogólny charakter. A jeśli tak, to sądy ich dotyczące też muszą być ogólne. Natomiast właściwą władzą zdolną do poznania prawd ogólnych jest intelekt (intuicja intelektualna).

Czy zatem istnieją ogólne pojęcia moralne oraz czy ich posiadanie (znajomość) jest istotne dla poznania moralnego? Chociaż autorzy broniący partykularyzmu mogliby argumentować, że poznajemy tylko partykularne sytuacje moralne, to nie sposób zaprzeczyć, iż nawet konkretne okoliczności (w tym okoliczności o moralnym znaczeniu) odczytujemy przez pryzmat pojęć ogólnych. Do takich pojęć ogólnych, które wydają się niezbędne w procesie poznania moralnego, można zaliczyć pojęcie osoby, przyjaźni, miłości, pomocy, krzywdy, obietnicy, zdrady, obowiązku, usprawiedliwienia, winy,

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

zasługi, nie wspominając najogólniejszych (choć też najbardziej kontrowersyjnych): dobra i zła moralnego. Na ich bazie formułujemy wielką liczbę przekonań, które również mają charakter ogólny. Twierdzimy choćby, że osobie należy się szacunek, umów należy dotrzymywać, że świadoma i dobrowolna zdrada pociąga za sobą winę itd., itp. Oczywiście czasami trudno jest orzec, czy dana zasada faktycznie stosuje się w tych konkretnych okolicznościach albo czy w sytuacji konfliktu z inną zasadą bierze ona górę. Na przykład czy w ramach powinności szacunku do osoby nie mamy prawa jej zabić, nawet wówczas, gdy jest agresorem chcącym nas pozbawić życia, wolności lub zdrowia? Także nie zawsze możemy mieć pewność, czy mamy do czynienia z osobą (czy któreś – i jeśli tak, to które – zwierzęta zasługują na status osoby?), niemniej kłopoty tego rodzaju z pojęciami ogólnymi i ogólnymi sędziami moralnymi nie wydają się wystarczającym powodem do globalnego negowania istnienia prawdziwych ogólnych sądów moralnych.

Jeśli uznamy obiektywne istnienie prawd ogólnych oraz jakąś formę obiektywnego istnienia ogólnych pojęć (na przykład na jakiś sposób superwenujących na umysłach własności), czy nie będzie wydawało się czymś naturalnym przyjęcie, że przynajmniej niektóre relacje pomiędzy tymi pojęciami zachodzą na mocy samej struktury i budowy tych pojęć? Jeśli tak, wówczas należałoby także uznać istnienie samooczywistych prawd moralnych, w konsekwencji zaś możliwość uzasadniania takich prawd przez odwołanie do ich samooczywistości. Wydaje się również, że zarówno kompetencja pojęciowa w zakresie pojęć moralnych, jak i zdolność „czytania” relacji między pojęciami, przynajmniej czasami i w odniesieniu do niektórych z nas, są naszym udziałem. O ile jesteśmy zdolni do klarownego myślenia, nikt z nas nie podważa prawdziwości (lub przynajmniej słuszności *prima facie*) zasady zakazującej znęcania się nad innymi dla własnej przyjemności. Na pytanie, czy ta zasada nie wydaje nam się samooczywista, odpowiedzielibyśmy raczej twierdząco⁶.

⁶ Zdają sobie sprawę, że niektórzy z nas twierdziliby, iż to poczucie samooczywistości może być wynikiem inkulturacji bądź ewolucyjnie wytworzonym złudzeniem. Są to jednak hipotezy, których status epistemiczny wydaje się znacznie słabszy niż status twierdzenia, że samooczywistość wspomnianej

♦ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ♦

Koncepcja racjonalistycznie ujętych intuicji wydaje się zatem słusznie uznawać istnienie samooczywistych prawd moralnych oraz przekonująco odwoływać się do kategorii rozumienia i pojęciowej kompetencji. Podobnie rzecz się ma z ujęciem uzasadnienia samooczywistych sądów. Jeśli przez dane pojęcia rozumiemy to a to, wówczas dany samooczywisty sąd znajduje uzasadnienie w treści pojęć, które swoim sensem obejmuje, oraz w relacjach między nimi. Jeśli treść tych pojęć i ich relacje są czymś obiektywnym, niezależnym od tego, co o nich myślimy, podobnie będzie z uzasadnieniem samooczywistych sądów. Będą one obiektywne i niezależne od naszej perspektywy, analogicznie do samooczywistych prawd matematycznych, logicznych, epistemicznych lub innych prawd analitycznych. Niewątpliwie zatem racjonalistyczny intuicjonizm etyczny ma swoje zalety.

Niemniej w stanowisku tym można, niezależnie od odpartych w tej pracy zarzutów prezentowanych we wstępie i pierwszym rozdziale, dopatrywać się pewnych luk. Warto wskazać przynajmniej dwie z nich: jedną odnoszącą się do faktu, że obok intuicji dotyczących prawd ogólnych (zasad *prima facie*) zwolennicy tego nurtu uznają też intuicyjne sądy dotyczące partykularnych sytuacji (na przykład obowiązków *pro tanto*); drugą dotyczącą potrzeby wyjaśnienia genezy poznania ogólnych pojęć moralnych.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej pierwszej. Audi, podobnie jak Ross, uznaje, że oprócz samooczywistych sądów istnieją także intuicyjne sądy dotyczące konkretnych sytuacji, określające nasze obowiązki *pro tanto*⁷. Sądy tego rodzaju identyfikują, który obowiązek *prima facie* w danych okolicznościach przeważa nad innymi obowiązkami *prima facie*, staje się zatem obowiązkiem faktycznym. Zdaniem Rossa stwierdzenie obowiązku tego rodzaju nie ma charakteru wniosku wyciągniętego na podstawie przeanalizowania i porównania różnych obowiązków wchodzących w grę, czy to w oparciu o jakos sformułowane przesłanki, czy też daną metaregułę analogiczną do Rawlowskich reguł priorytetu.

zasady obiektywnie i niezależnie od naszych aktów woli narzuca się naszemu intelektowi.

⁷ Audi mówi także o obowiązkach ostatecznych (ang. *final duty*).

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

U Rossa poznanie zasad *prima facie* zakłada wręcz wcześniejsze odkrycie obowiązków *pro tanto*; polega na refleksji nad partykularnymi sytuacjami⁸.

Audi różni się nieco w tej materii od Rossa. Nie obstate tak mocno przy twardym pluralizmie zasad *prima facie*, a dopuszcza (przynajmniej w ograniczonym stopniu) możliwość regulowania konfliktów między tego rodzaju zasadami poprzez odwołanie się do zasad bardziej ogólnych, mając nawet nadzieję na identyfikację jednej superzasady. Niemniej także Audi uznaje możliwość opartego na refleksji formułowania intuicyjnego sądu na temat obowiązku *pro tanto*, który nie byłby oparty na uchwyceniu samooczywistości danego sądu ani inferencyjnie wywnioskowany z przesłanek. Przyjęcie tak rozumianych intuicji domaga się innego rozumienia intuicji niż to oparte na odwołaniu się do samooczywistości i racjonalnych wglądach – domaga się szerszej koncepcji intuicji⁹, obejmującej możliwość percepcyjnego lub quasi-percepcyjnego uchwytowania moralnych własności.

Przyjrzyjmy się także bliżej drugiej wspomnianej powyżej słabości racjonalistycznego intuicjonizmu. W jego ramach uznaje się dany sąd moralny za intuicyjny (samooczywisty), gdy jego prawdziwość można stwierdzić na podstawie zrozumienia pewnych relacji zawartych *implicite* w samych pojęciach (bądź między nimi), do których sąd ten się odwołuje. Wydaje się słuszne twierdzenie, że dany samooczywisty sąd jest taki bez względu na to, czy ktokolwiek go adekwatnie rozumie; że relacje między leżącymi u jego podstaw pojęciami mają charakter obiektywny, zatem jego uzasadnienie też ma taki charakter. Niemniej w sporze ze sceptykiem moralnym nie tyle chodzi o to, czy obiektywne uzasadnienia sądów moralnych istnieją, ile o to, czy potrafimy to w uzasadniony sposób pokazać – aby uzasadnić przekonanie, że ten oto sąd moralny jest rzeczywiście samooczywisty, co pociąga za sobą konieczność pokazania, że te oto pojęcia, które leżą

⁸ Zob. W. Ross, *The Foundations of Ethics*, dz. cyt., s. 41–42, 172–173. Por. także R. Audi, *The Good in the Right*, dz. cyt., s. 27–29.

⁹ Audi wydaje się rozumieć tego rodzaju potrzebę, dlatego też swoją koncepcję intuicjonizmu poszerza, przyjmując pewną formę moralnej percepcji (zob. R. Audi, *Moral Perception*, dz. cyt.).

♦ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ♦

u podstaw tego sądu, rzeczywiście dają mu niezależne uzasadnienie, jak i że mają one właśnie taką, a nie inną treść, co może pociągać konieczność właściwego uchwycenia odpowiednich pojęć moralnych.

Zwolennik racjonalnego intuicjonizmu mógłby odpowiedzieć, że tego rodzaju wymóg jest pozbawiony sensu oraz analogiczny do domagania się uzasadnienia dla przekonania, że nasze rozumienie trójkąta jest prawidłowe i rzeczywiście ma on trzy boki. Owszem, domaganie się uzasadnienia, dlaczego tak, a nie inaczej mielibyśmy rozumieć dane proste (analogicznie do pojęcia trójkąta) pojęcie, nie wydaje się rozsądne. Niemniej nie wszystkie pojęcia moralne, a tym samym i samooczywiste sądy etyczne, mają taki klarowny charakter, co zauważa sam Audi, zarysowując rozróżnienie pomiędzy miękkim a twardym rodzajem samooczywistości¹⁰. Podczas gdy łatwo jest jednym spojrzeniem umysłu ogarnąć pojęcia leżące u podstaw miękkich samooczywistych sądów, poznawcze ujęcie twardych, jak i ich źródłowych pojęć może wymagać złożonej refleksji, pociągającej za sobą konieczność przyjrzenia się również ich genezie, procesowi, dzięki któremu weszliśmy w posiadanie tych pojęć lub je utworzyliśmy. Ponadto powinniśmy dokonać rozróżnienia pomiędzy obiektywnymi pojęciami (lub też takimi, jakimi ujmowałyby je podmioty doskonałe epistemicznie) a naszymi ułomnymi ich ujęciami. Jeśli uważamy dany sąd za prawdziwy na mocy samooczywistości, wówczas nasze uzasadnienie dla takiego przekonania, przynajmniej w pewnych okolicznościach, na przykład gdy mamy do czynienia z wyjątkowo skomplikowanymi sądami i pojęciami, może obejmować także konieczność wykazania, że trafnie zidentyfikowaliśmy pojęcia.

Audi mógłby odpowiedzieć, że tego rodzaju zabieg nadal ograniczałby się do aktów zrozumienia opartego na refleksji polegającej na mentalnym przyglądaniu się danemu pojęciu, jego możliwym aplikacjom czy logicznym konsekwencjom analizowanego samooczywistego sądu. Niewątpliwie obok wspomnianych w zdaniu wyżej zabiegów tego rodzaju refleksja obejmowałaby także imaginacyjne zabiegi w postaci rozważania eksperymentów myślo-

¹⁰ Zob. rozdz. 2.

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

wych, przyglądania się konkretnym sytuacjom prezentowanym w literaturze lub doświadczanym w realnych okolicznościach moralnych. Można jednak domniemywać, że istotną rolę w tego rodzaju procesach odgrywałyby wglądy charakterystyczne dla uchwytywania prawdziwości sądów dotyczących konkretnych obowiązków, tj. obowiązków *pro tanto*¹¹, oraz że tego rodzaju intuicje mają charakter bliższy temu, w jaki intuicje moralne ujmują stanowiska percepcyjne niż czyste akty oglądania pojęć.

Można przecież bronić tezy, że nasza kompetencja pojęciowa, obok pewnych zdolności czysto intelektualnych, domaga się także pewnych doświadczeń, które również w przypadku poznania moralnego mogą okazać się percepcyjne w swojej naturze. Jeśli tak jest, wówczas postulowanie, że dany sąd moralny ma charakter samooczywisty, może w istotny sposób być uwarunkowane tym, czy prawidłowo uformowaliśmy (zidentyfikowaliśmy) pojęcia moralne. To zaś z kolei w istotny sposób może zależeć od tego, czy w poprawny sposób funkcjonują nasze percepcyjne rozumiane intuicje moralne, w tym mechanizmy emocjonalne. Racjonalistyczny intuicjonizm etyczny może więc domagać się uzupełnienia poprzez przyjęcie pewnych elementów podejścia percepcyjnego i afektywnego.

W podsumowaniu rozdziału trzeciego stwierdziłem, że stanowisko Huemera można traktować jako dopełnienie podejścia Audiego. Huemer zwraca uwagę na fenomenalny aspekt aktów rozumienia, który u Audiego wydaje się pominięty, ujmując akty zrozumienia moralnego w kategoriach pierwotnych jawień intelektualnych. Właśnie ze względu na podkreślanie intelektualnego charakteru jawień moralnych intuicjonizm Huemera stanowi rodzaj podejścia racjonalistycznego. Pewną wartość dodaną względem stanowiska Audiego stanowi ponadto sformułowana przez Huemera koncepcja uzasadniania przekonań odwołująca się do zasady fenomenalnego konserwatyzmu. Być może nie stanowi ona silniejszej (bardziej przekonującej) alternatywy dla odwołania się do kategorii rozumienia proponowanego przez Audiego

¹¹ Sam Audi (a z pewnością także Ross) ma tego świadomość. Por. przypis 7 powyżej.

♦ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ♦

(nie będę też tego tutaj rozstrzygał), nie jest to jednak alternatywa rozłączna i można oba sposoby uzasadniania ująć w jednej zintegrowanej obronie wiarygodności naszych intuicji moralnych.

Niemniej stanowisko Huemera również posiada pewne słabości. Jego dwa centralne założenia to założenie jawień oraz zasady fenomenalnego konserwatyzmu. Z oboma wiążą się pewne problemy. Zasada fenomenalnego konserwatyzmu, na której opiera się jego intuicjonizm etyczny, głosi, że dana osoba posiada uzasadnienie *prima facie* dla danego przekonania *p* w oparciu o fakt, że jawi się jej, iż *p*, pod warunkiem, że brakuje (aktualnie lub potencjalnie dostępnych) racji wątpienia w wiarygodność tego jawienia.

Po pierwsze problemem jest komunikowanie innym, że rzeczywiście to, jak się jawi mi treść *p*, stanowi ewidencjonalną podstawę dla przekonania, że *p*. Zakładając możliwość publicznego dyskusowania i przekonywania się w kwestiach etycznych, Huemer potrzebuje czegoś więcej niż kategoria jawienia, na przykład koncepcji obiektywnych pojęć i sądów oraz takich własności jak relacje między pojęciami czy samooczywistość, które stanowią ważny element intuicjonizmu Audięgo. Stąd propozycja Huemera stanowi nie tylko dopełnienie intuicjonizmu Audięgo, ale też sama potrzebuje podejścia Audięgo jako własnego dopełnienia.

Po drugie, w świetle wielu dostępnych nam zarzutów wobec intuicji moralnych konieczne jest wykazanie, że pierwotne jawienia moralne rzeczywiście są wiarygodną podstawą do formułowania przekonań moralnych. Sceptyka nie przekonuje – jak się wydaje słusznie – fakt, że może istnieć osoba, która posiada jawienia moralne i jednocześnie jest odcięta poznawczo (bo żyje w oderwaniu od debat filozoficznych i wszelkiego wpływu debat publicznych) od racji wątpienia i przez to w świetle zasady fenomenalnego konserwatyzmu jej posiadanie przekonań moralnych jest *prima facie* uzasadnione. Mając świadomość istnienia wielu pytań krytycznych i wątpliwości dotyczących wiarygodności źródeł i mechanizmów leżących u podstaw naszego poznania moralnego, cieszymy się wyższym statusem poznawczym niż osoby poznawczo odizolowane od takich racji wątpienia. Nawet jeśli te osoby są jakoś usprawiedliwione co do swojej wiary w prawdziwość własnych przekonań moralnych, bo nie ponoszą winy epistemicznej

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

za własną nieznamość określonych racji wątpienia, to ich status epistemiczny jest niższy od statusu osób, które mają świadomość racji wątpienia, i w związku tym sceptyk może słusznie świadectwo takich naiwnych podmiotów poznawczych odrzucić.

We wskazaniu tej słabości nie chodzi mi o odrzucenie zasady fenomenalnego konserwatyizmu, ale jedynie pokazanie, że samo odwołanie do tej zasady nie wystarcza, konieczne jest bowiem także zneutralizowanie wskazywanych w debacie racji wątpienia, a w przypadku poznania moralnego takie racje niewątpliwie zostały odkryte¹². Pośród nich można, podobnie jak w przypadku intuicjonizmu Audiego, wskazać genezę jawień moralnych – czy rzeczywiście są one natury czysto intelektualnej, czy może jednak ich posiadanie domaga się, przynajmniej w sensie genetycznym, pewnych doświadczeń o naturze percepcyjnej, których jakoś (na przykład to, czy są wiarygodne, czy nie) może decydująco wpłynąć na to, czy nasze jawienia moralne nie będą obciążone błędem. Można ponadto, mając na uwadze różnicę pomiędzy ogólnymi sądami a sądami partykularnymi, zastanawiać się, czy wszystkie nasze jawienia moralne mają charakter intelektualny, czy też nie jest tak, że niektóre z nich, choćby te odnoszące się do partykularnych sytuacji, a przynajmniej naszych własnych postaw i działań, nie mają natury percepcyjnej.

Słabością podejścia Huemera jest także jego niedocenianie roli emocji w odkrywaniu własności moralnych. Traktuje on emocje jako irracjonalne, uznając, że im mniejszy wpływ emocji na poznanie moralne, tym bardziej jest ono wiarygodne. W świetle wielu badań prowadzonych w ramach psychologii moralnej, wspomnianych w piątym rozdziale, jak i naszego pierwszoosobowego doświadczenia, emocje zdają się pełnić przynajmniej funkcję katalizatora naszego moralnego doświadczenia, leżącego u podstaw wielu formułowanych przez nas sądów etycznych. Jeśli jest też prawdą, jak sugerują badania nad osobami pozbawionymi

¹² Wiele z zarzutów analizowanych w tej pracy opartych jest na takich racjach wątpienia. Fakt, że owe zarzuty zostały w tej pracy odrzucone, nie oznacza, iż racje wątpienia nie istnieją. Mogą one istnieć, a jednocześnie okazać się zbyt słabe, aby odrzucić tezę o możliwości uzasadnienia dla naszych przekonań moralnych lub możliwości istnienia wiedzy moralnej.

♦ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ♦

umiejętności uświadamiania sobie lub przeżywania własnych emocji, że tego rodzaju niezdolność pozbawia nas zdolności do wielu wglądów etycznych, wówczas należy uznać, iż deprecjacja emocji przez Huemera stanowi poważną słabość jego podejścia. Znowu – nie znaczy to, że należy odrzucić całe to podejście jako niekompatybilne z afektywnym ujęciem moralnych intuicji, można bowiem wykorzystać pewne wartościowe jego elementy (koncepcję jawień, zasadę fenomenalnego konserwatyzmu) i przyłączyć do integralnej koncepcji intuicji moralnych, która jednocześnie pozwoli na uzupełnienie luk koncepcji Huemera.

Percepcyjne ujęcie moralnych intuicji okazuje się ważnym ogniwem, którego brakuje podejściom racjonalistycznym. Zwraca ono uwagę na źródłowe doświadczenia, w ramach których wchodzimy w poznawczy kontakt z moralnymi faktami, dzięki którym uświadamiamy sobie i korygujemy znaczenia terminów moralnych i nabywamy kompetencji pojęciowej. W rozdziale czwartym wyodrębniłem kilka możliwych sposobów rozumienia percepcji moralnej, w tym między innymi: a) percepcję prostą, w ramach której postrzegane są proste własności, oraz b) percepcję własności złożonych. Percepcja prosta własności moralnych okazała się niemożliwa, ponieważ własności moralne – jeśli przyjmiemy, że są konstytuowane przez inne, bardziej podstawowe fakty świata – są własnościami wyższego rzędu i domagają się bardziej skomplikowanych aktów poznania, które opierają się częściowo na penetracji kognitywnej.

Bardziej wyrafinowana wersja percepcji moralnej, zaprezentowana w rozdziale czwartym na przykładzie koncepcji poznania moralnego proponowanej przez Chappella, opiera się na przekonującej moim zdaniem idei percepcji wyższego rzędu, z jaką mamy do czynienia w postrzeganiu takich obiektów jak drzewa określonego gatunku, konkretne utwory muzyczne, wypowiedzi w języku czy relacje pomiędzy fizycznymi obiektami. Na bazie postrzegania takich prostych własności poprzez doznawanie określonych barw, kształtów, zapachów, być może smaku, a także poprzez poczucie twardości, lepkości itp. oraz w oparciu o kognitywną penetrację rozumianą jako świadome lub nie aplikowanie pewnych pojęć mogą zidentyfikować dany obiekt znajdujący się

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

przede mną jako drzewo. Moje spostrzeżenie może mieć dla mnie charakter nieinferencyjny w tym sensie, że nie przeżywam go czy też nie doświadczam jako rodzaj wyciągania wniosków z przesłanek – jest ono niejako w całości efektem oddziaływania pewnych faktów na moje zmysły. To właśnie te fakty i ich natura odciskają w pewnym sensie piętno na moim umyśle za pomocą percepcji i to one kształtują moje percepcyjne przekonania, na przykład że ten oto obiekt, na który patrzę, jest drzewem.

Jednakże aplikacja tego modelu do nieinferencyjnego poznawania własności moralnych jest problematyczna. Problem polega na wskazaniu ścieżki kauzalnej pomiędzy faktami moralnymi a naszą ich świadomością. Owszem, można przyjąć za Chappellem (i innymi), że własności moralne, analogicznie jak własność bycia drzewem czy utworem muzycznym, są konstytuowane przez bardziej podstawowe własności naturalne (choćby stany mentalne, takie jak intencje, działania czy doznawania skutków tych działań, które z kolei są konstytuowane przez kolejne, coraz bardziej podstawowe własności – biologiczne, chemiczne czy fizyczne warstwy świata) i to te podstawowe własności wchodzą w relację przyczynową z naszym aparatem poznawczym. Niemniej fakty moralne mogą nie być obserwowalne w tak (względnie) bezpośredni sposób jak drzewa czy utwory muzyczne, a kognitywna penetracja konieczna do ich identyfikacji może zakładać konieczność dokonywania zabiegów poznawczych o charakterze inferencyjnym¹³. Niemożliwość ta wynika z faktu, że własności moralne, co mam nadzieję przekonująco pokazałem w rozdziale czwartym, są bezpośrednio konstytuowane przez stany mentalne, które – przynajmniej jeśli chodzi o stany mentalne innych osób – nie są obserwowalne percepcyjnie. Sam fakt przeżywania quasi-percepcyjnych doświadczeń o charakterze poznania moralnego nie czyni ich jeszcze nieinferencyjnym źródłem poznania faktów moralnych. Doświadczenie to może być wynikiem działania nieświadomych mechanizmów przetwarzania informacji o charakterze wnioskowania opartego częściowo na obserwowalnych danych zmysłowych oraz pewnych przekonaniach pozwalających

¹³ Szczególnie przekonujące są tutaj argumenty Väyrynen i Chudnoffa (zob. rozdz. 3).

◆ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ◆

przypisywać (na zasadzie wnioskowania) obserwowalnym danym moralne znaczenie.

Niemniej, jak również próbowałem pokazać w rozdziale czwartym, istnieje możliwość obrony pewnej ograniczonej do pierwszoosobowej perspektywy wersji percepcji moralnej. Nie wszystkie stany mentalne, a tym samym i własności moralne, które te stany konstytuują, są nieobserwowalne. Jesteśmy w stanie bezpośrednio śledzić nasze własne stany mentalne, w tym przynajmniej niektóre ich własności, do których można zaliczyć także własności moralne. Możemy na przykład postrzegać takie cechy naszych intencji czy decyzji jak życzliwość, nienawiść, dobra lub zła wola, lekceważenie i troska. Dobro lub zło moralne tychże jest w pewnym sensie namacalne. Dostępne bezpośrednio jest ponadto doświadczenie bólu, cierpienia, radości, czyli pewnych rodzajów dobra lub zła metafizycznego, które – będąc skutkiem naszych własnych lub cudzych działań – również stanowią nieinferencyjne źródło wiedzy na temat pewnych faktów, jakie wchodzą w ścisłe relacje z faktami moralnymi (choćby współkonstituując te fakty). Jako takie doświadczenia tego rodzaju mogą stanowić istotne nieinferencyjne źródło wiedzy moralnej (na przykład warunkując znajomość pojęć, których treść wyznacza kształt prawd moralnych), dzięki któremu możliwe stają się później zarówno partykularne, jak i ogólne intuicje moralne polegające na intelektualnym ujęciu moralnego znaczenia partykularnych sytuacji, wartości czy zasad moralnych.

Wskazanie na pierwszoosobowe doświadczenia własnych stanów mentalnych jako nieinferencyjne źródło naszej wiedzy moralnej nie oznacza całkowitego odrzucenia modeli percepcyjnych odwołujących się do idei postrzegania wzorców. Nadal można twierdzić, że z trzecioosobowej perspektywy postrzegamy w partykularnych okolicznościach wzorce o charakterze moralnym, postrzeganie to jednak nie ma czysto percepcyjnego charakteru, ale oparte jest na nieuświadomionym założeniu, że jesteśmy świadkami sytuacji, w których działają i doznają skutków tych działań autentyczne umysły. Czytanie wzorców obejmuje jednak pewien element intuicyjnych wglądów o charakterze intelektualnym. Wglądy te można określić mianem aktów rozumienia rela-

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

cji moralnych konstytuowanych przez elementy danej sytuacji (z umysłami i ich działaniami w pierwszej kolejności).

Oczywiście taki rodzaj źródłowego doświadczenia moralnego nie wyczerpuje możliwości nieinferencyjnego poznania moralnego, zostawiając miejsce na inne intuicyjne sposoby poznania moralnego, sam także domaga się pewnego dopowiedzenia, które można, jak się wydaje w świetle tego, co zostało przeanalizowane w rozdziale piątym, znaleźć w twierdzeniach i wyjaśnieniach afektywnego intuicjonizmu.

Sedno afektywnego intuicjonizmu leży w tym, że zwraca uwagę na pozytywną rolę emocji w poznaniu moralnym. Pozytywny wkład tej wersji intuicjonizmu w zarysowanie mapy możliwości nieinferencyjnego poznania moralnego jest dwojaki. Z jednej strony, w oparciu o dane badań psychologicznych oraz modularną teorię umysłu, daje możliwość zrozumienia, na czym polega praca poznawcza pozaświadomościowych warstw lub modułów umysłu oraz dlaczego rezultaty tych modułów zasługują przynajmniej na umiarkowaną wiarygodność epistemiczną.

W ramach tej koncepcji można także zrozumieć, na czym polega działanie intuicji obowiązków *pro tanto*. Mogą one mieć charakter wyników poznawczych stanowiących rezultat działań autonomicznych modułów afektywnych wyspecjalizowanych w tropieniu partykularnych własności moralnych oraz modułów wyspecjalizowanych w kalkulacjach wartości i rozstrzyganiu ich konfliktów. W tym drugim przypadku (choć być może i w tym pierwszym, o czym będzie jeszcze mowa później) trudno byłoby mówić o nieinferencyjnych aktach poznania moralnego (przynajmniej w ścisłym rozumieniu nieinferencyjności), a raczej należałoby orzekać o nieświadomych procesach przetwarzania informacji o charakterze inferencyjnym. Takie odkrycie mogłoby się wydawać szkodliwe dla intuicjonizmu, bo prowadziłoby do wniosku, że partykularne intuicje dotyczące obowiązków *pro tanto de facto* nie zasługują na miano intuicji (rozumianych jako nieinferencyjne źródło poznania moralnego). Jeśli jednak takie są fakty, odkrycie to ma pozytywne znaczenie dla moralnego intuicjonizmu, gdyż pozwala skorygować nasze rozumienie intuicji moralnych, ma także swoje konsekwencje dla dyskusji nad metodą rozstrzyga-

♦ MOCNE I SŁABE STRONY POSZCZEGÓLNYCH UJĘĆ INTUICJI... ♦

nia konfliktów obowiązków *prima facie*. Pozwala bowiem zakładać, wbrew temu, co twierdził Ross, że istnieją jakieś algorytmy rozstrzygania tych konfliktów i że być może takie algorytmy są oparte na pewnych ogólnych zasadach lub regułach priorytetu. Być może nawet można by argumentować, że skoro kierujemy się tego rodzaju algorytmami na poziomie nieświadomym, to zasady, na których są one oparte, stanowią przynajmniej potencjalny przedmiot poznania (analogicznie do zasad matematyki, na których są oparte algorytmy kierujące naszą percepcją i zdolnościami koordynacji pracy naszych mięśni, które jednocześnie są wykrywalne przez nasz rozum na świadomym poziomie).

Afektywny intuicjonizm rzuca również ważne światło na kwestię fenomenalnych reprezentacji własności moralnych. W ramach tego ujęcia można bowiem dojść do wniosku, że emocje moralne, szczególnie poprzez afektywny sposób ujawniania się w świadomości, odgrywają rolę kwaliów wartości moralnych. Jako takie mogą stanowić istotny składnik naszych mentalnych reprezentacji dobra lub zła moralnego. Być może nie każdy rodzaj prawdy etycznej, gdy o niej myślimy – czy raczej gdy formułujemy przekonanie moralne – musi być zapośredniczony w nasączonych emocjonalnie reprezentacjach mentalnych. Jednak te afektywne doświadczenia mogą się okazać konieczne dla uświadomienia sobie ewaluatywnych cech świata, bez którego abstrakcyjne prawdy etyczne nie mogłyby zostać adekwatnie pomyślane. W oparciu o ustalenia poczynione w rozdziale piątym można twierdzić, że bez zdolności do przeżywania emocji nie byłibyśmy w stanie doświadczać partykularnych faktów etycznych, a w dalszej kolejności także poprawnie chwycić moralnych pojęć koniecznych do autentycznego dojrzenia prawdziwości (zrozumienia) samooczywistych sądów moralnych.

Jak widać, każde z czterech podejść do intuicji wnosi ważny wkład w odtworzenie obrazu nieinferencyjnego poznania moralnego, przez co pozwala na skonstruowanie takiej koncepcji intuicji moralnych, która miałaby największe szanse na odparcie zarzutu moralnego sceptycyzmu. Posiadamy zatem mocne racje, aby uważać, że analizowane tu cztery wersje intuicjonizmu nie stanowią rozłącznych względem siebie alternatyw, ale są komplementarnymi ujęciami, które wzajemnie się uzupełniają.

6.3. Zintegrowany obraz intuicji moralnych

Po analizie porównawczej mocnych i słabych stron prezentowanych w tej pracy ujęć intuicji moralnych oraz sposobów ich wzajemnego uzupełniania się warto podjąć próbę zarysowania spójnej zintegrowanej wizji nieinferencyjnego poznania moralnego, która łączyłaby wszystkie opisane powyżej walory, jednocześnie unikając słabości cząstkowych wizji moralnych intuicji. Wydaje się, że najlepszym sposobem uporządkowania takiego opisu byłoby podejście chronologicznego porządku poznania. Podejście takie może być nieco kłopotliwe, ponieważ łatwo je pomylić z podejściem opisowym w psychologii moralności. Nie jest moim zamiarem opisywanie rozwoju poznania moralnego dzieci czy osób dorosłych, porządek czasowy odgrywać tu będzie jedynie rolę porządkującą moją prezentację; w realnym świecie rozwój poznania moralnego niekoniecznie musi przebiegać w sposób, jaki zostanie zaprezentowany poniżej.

Wydaje się, że w świetle analiz przeprowadzonych w tej pracy (zarówno w poprzednich rozdziałach, jak i niniejszym) istotnym punktem wyjścia dla nieinferencyjnego ujęcia własności moralnych jest zdolność do bezpośredniego kontaktu z tymi własnościami. Taki kontakt stanowi doświadczenie moralne o charakterze percepcyjnym. W rozdziale czwartym poświęconym percepcji moralnej argumentowałem, że tego rodzaju pierwotne doświadczenie dotyczy pierwszoosobowego ujęcia własności moralnych naszych własnych działań lub postaw (życzliwości, nieżyczliwości, szacunku, braku szacunku itp.) oraz pierwszoosobowego doświadczenia tego, jak to jest być odbiorcą działań ze strony innych osób (ale także przedmiotem zdarzeń lub procesów, które niekoniecznie są efektem zamierzonych przez nas działań). Nasz pierwszy kontakt z dobrem lub złem niekoniecznie ma charakter ściśle moralny. Dobro czy zło, jakie nas dotyka, może mieć charakter ontologiczny. Możemy zaznać bólu (lub cierpienia) w wyniku przypadkowego upadku, głodu, spotkania z niebezpiecznym drapieżnikiem itp. Możemy też doświadczyć dobra, najadłszy się do syta, znajdując

schronienie przed zimmem czy uświadamiając sobie piękno przyrody, zaprzyjaźniając się z inną osobą, psem, kotem itp. Nie czas na rozstrzygnięcia ontologiczne w tym miejscu, zatem ograniczę się do stwierdzenia, że dobro lub zło pozamoralne ukazują się naszej świadomości w postaci pewnych przeżyć, których najprostszymi formami są przyjemność i ból¹⁴.

Być może form mentalnych reprezentacji tego rodzaju dobra lub zła jest znacznie więcej niż tych, których doświadczamy poprzez przyjemność i cierpienie. Różne kategorie ontologicznego dobra lub zła mogą mieć różne fenomenalne reprezentacje. Zakładam, że niektóre z tych reprezentacji przyjmują formę emocjonalną, taką jak radość, smutek, strach, obawa. Samo cierpienie także może przyjmować odmienne formy i przynajmniej od strony fenomenalnej splecać się z przeżyciami o naturze emocjonalnej. Jeśli przyjmujemy wnioski z analiz zaprezentowanych w rozdziale piątym, możemy powiedzieć, że dzięki emocjom (tu dodam, że również dzięki takim prostym doznaniom, jak przyjemność i ból, o ile zostają one zintegrowane w bardziej złożone formy doświadczenia, jak radość, smutek, strach lub cierpienie) zaznajamiamy się z dobrem lub złem – dowiadujemy się, jak to jest stykać się z czymś, co jest dobre albo złe.

Poprzez emocje dany byt (na przykład przedmiot, zdarzenie) jawi się jako dobry albo zły (przyjemny lub bolesny; niebezpieczny lub bezpieczny; sprzyjający lub niesprzyjający). W ramach samego emocjonalnego przeżycia ów przedmiot ujawnia te cechy w pewien naoczny, fenomenalny sposób, przez co jesteśmy w stanie stwierdzić, że jest on nieprzyjemny czy bolesny (przynajmniej dla nas). Dzięki tym formom naoczności możemy też powiedzieć, że dany przedmiot jawi nam się jako przyjazny lub niebezpieczny.

Pamiętajmy jednak, że owo pierwotne doświadczenie dobra lub zła niekoniecznie dotyczy samych cech zewnętrznych względem naszej świadomości przedmiotów, a jedynie samego stanu mentalnego. Dzięki temu doświadczeniu dowiadujemy się, jak to

¹⁴ Nie rozstrzygam, czy na przyjemności i cierpieniu historia doświadczania dobra lub zła się kończy, tym samym mojej wypowiedzi nie należy interpretować jako zajęcia stanowiska w kwestii hedonizmu lub eudajmonizmu.

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

jest doznawać bólu, radości, cierpieć, radować się, bać się, mieć nadzieję, doświadczyć rozczarowania itd. Są to nasze pierwotne doświadczenia dobra lub zła. Możemy błędnie pomyśleć, że jakiś zwierz jest niebezpieczny, że dana potrawa jest trująca albo że właśnie spotkane zwierzę ma przyjazne intencje, ale raczej nie do pomyślenia jest pomyłka w zakresie tego, jak to jest doświadczać bólu lub przyjemności, radości lub cierpienia, spełnienia nadziei lub rozczarowania.

Drugim rodzajem pierwotnego istotnego z moralnego punktu widzenia doświadczenia jest doświadczenie siebie jako podmiotu działającego, świadomość swoich myśli, intencji, postaw, decyzji oraz swojego sprawstwa czy świadomość tego, jakie skutki zamierzone lub nie, bezpośrednio lub pośrednio może mieć nasze działanie. W ramach tego doświadczenia możemy obserwować własne intencje jako dobre lub złe (czyli polegające na zamiarze wywołania w kimś bólu lub przyjemności, cierpienia albo radości bądź wywołania skutków, które w jakiś sposób sprzyjałyby lub nie innej czy innym osobom bądź istotom odczuwającym). Dobroć lub zło intencji naszych działań (już tutaj możemy mówić o dobru lub złu moralnym) są nam bezpośrednio dane, doświadczamy ich w sposób nieinferencyjny.

Wskazałem zatem na pierwszy moment nieinferencyjnego ujęcia własności moralnych, jakim jest doświadczenie dobra lub zła naszych własnych intencji lub działań. Jest ono uwarunkowane pewną kompetencją pojęciową dotyczącą tego, czym jest dobro lub zło, ich doświadczenie. Tej kompetencji nabywamy także w nieinferencyjnym procesie doświadczenia tego rodzaju dobra lub zła. Jej część zdobywamy poprzez doświadczenia związane z obserwacją świata, nas samych, tego, jak wygląda nasza ze światem zewnętrznym interakcja. Przykładowo uczymy się, co zadaje ból, co generuje przyjemne doznania, co budzi w nas lęki, co radość itd. Przez pryzmat tej wiedzy oraz dzięki zdolności samoobserwacji możemy stwierdzać, że w tym oto momencie żyjemy przyjazne wobec kogoś zamiary albo że zamierzamy komuś wyrządzić krzywdę. Ta naoczna świadomość własnych intencji (i nie tylko intencji), o ile nasz aparat emocjonalny funkcjonuje prawidłowo, daje okazję do naocznego doświadczenia naszych

intencji (lub samego działania, gdy do niego dojdzie) jako moralnie dobrych lub złych.

Wydaje się także, że przez pryzmat tego samego doświadczenia dostępne jest nam również nieinferencyjne poznanie powinności działania lub powstrzymania się od działań. Nie chodzi tutaj tylko o jakiś odruch, powiedzmy strachu przed podjęciem nieprzyjaznych działań, ale o pewną świadomość ich niestosowności (bądź nienaturalności). Dobrym przykładem takiego doświadczenia jest moment (szczególnie gdy to robimy po raz pierwszy w życiu) własnego kłamstwa (i to jeszcze takiego, za pomocą którego chcemy przyczynić się do czyjegoś cierpienia, nieusprawiedliwionej niczym straty itp.). Trudno jest orzec, czy tego rodzaju świadomość ma charakter świadomego intelektualnego wglądu, czy raczej percepcji o zabarwieniu emocjonalnym. W obu jednak przypadkach można mówić o jakiejś formie rozumienia relacji moralnych pomiędzy elementami sytuacji, których jesteśmy świadkami. Tak czy inaczej, to oto (nasze własne) kłamstwo jawi nam się jako coś niewłaściwego. Możemy powiedzieć, że to jest właśnie źródłowe nieinferencyjne doświadczenie zła moralnego.

Tego rodzaju doświadczenie (czytanie czy rozumienie) moralnych sytuacji nie musi polegać na doświadczaniu realnych zdarzeń. Nie musimy rzeczywiście dokonywać aktu kłamstwa albo być świadkami konkretnego kłamania, aby jego doświadczenie było naszym udziałem. Może ono zachodzić także dzięki symulacjom, podczas czytania powieści, oglądania filmu czy poprzez zwykłą imaginację. Bez względu jednak na to, która z tych metod stałaby się naszym udziałem, uświadamiamy sobie za jej pomocą zło kłamstwa, a uświadomienie to opiera się na pewnym pierwszoosobowym widzeniu realnych lub wyobrażonych intencji oraz relacji pomiędzy kłamiącym a otaczającym go światem.

Tego rodzaju doświadczenia dają nam możliwość uzyskania odpowiednich kompetencji czytania stanów mentalnych innych osób, których jednak nie doświadczamy już bezpośrednio tak jak własnych stanów mentalnych i własności moralnych swoich intencji, decyzji, postaw czy działań. Ten fakt sprawia, że nie możemy mówić w takich sytuacjach o nieinferencyjnym poznaniu moralnym. Nie mogę powiedzieć, że widziałem bezpośrednio, iż to, co

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

zrobił mój sąsiad, było moralnie dobre lub złe. Moje poznanie działań innych osób ma już charakter pewnej inferencji. Na bazie tego, czego sam doświadczyłem (na podstawie swoich realnych lub imaginatywnych doświadczeń), oraz doświadczenia pewnych faktów fizycznych (ruchy ciała zinterpretowane jako świadome zadawanie ciosów, dźwięki zinterpretowane jako śmiech zadającego ból, jęki katowanego) oceniam pewnego rodzaju intencje, decyzje, działania lub skutki tych działań jako moralnie dobre lub złe. Tutaj nie można mówić już o percepcji moralnej (przynajmniej w sensie nieinferencyjnej percepcji), ponieważ własności moralne superwenujące (czy w inny sposób konstytuowane) na nieobserwowalnych bezpośrednio stanach mentalnych same również są (poza sytuacjami, gdy obserwujemy je z pierwszoosobowej perspektywy) nieobserwowalne. Percepcyjne nieinferencyjne źródła wiedzy moralnej dotyczą więc przede wszystkim dobra lub zła moralnego naszych własnych działań.

Wydaje się jednak, że nasze nieinferencyjne poznanie moralne nie wyczerpuje się w tego rodzaju percepcjach. W dużej mierze dotyczy także zdolności rozumienia relacji pomiędzy określonymi intencjami, decyzjami i działaniami podmiotów działania a wszystkim, co przyjmuje skutki lub pośredniczy w przekazywaniu tych działań.

Można mieć na myśli dwa rodzaje takiego rozumienia. W pierwszym przypadku polega ono na quasi-percepcyjnym nasączonym afektywnie ujmowaniu moralnych aspektów sytuacji, o którym pisze Roberts¹⁵. Kiedy przeżywamy smutek albo radość w określonej sytuacji, sytuacja ta niejako naocznie prezentuje nam się jako dobra lub zła. Nie ma ona jednak charakteru nieinferencyjnej percepcji własności moralnych. To, co percepcyjnie ujmujemy, to pewne fizyczne cechy świata, w dużej mierze, jeśli nie w całości, poddawane na podświadomym poziomie pewnej interpretacji, której efektem jest ów afektywny konstrukt, prezentujący się przed okiem umysłu jakby był efektem zmysłowego postrzegania. Jest on jednak wypadkową rozumiejącego powiązania danych zmysłowych. Zapewne, w myśl analizowanych w rozdziale czwartym

¹⁵ Zob. rozdz. 4.

zarzutów wysuwanych przez takich autorów jak Väyrynen czy Chudnoff, mamy tu do czynienia z dużą ilością nieuświadomionego przetwarzania informacji (myśli) o charakterze inferencyjnym. Jednak można domniemywać, że obok tych inferencji oraz pewnych przesłanek będących rezultatem pierwszoosobowych doświadczeń jako podmiotu działającego lub doświadczającego skutków działań mamy w takich przypadkach także do czynienia z całą serią intuicyjnego – w ścisłym sensie tego słowa – ujmowania relacji pomiędzy poszczególnymi elementami sytuacji, które można by w ślad za Chudnoffem określić mianem intuicji niskiego rzędu (ang. *low-level intuitions*).

Tego rodzaju intuicje pozwalają nam, choć nie samodzielnie, a w połączeniu z innymi procesami poznawczymi, odkrywać nasze obowiązki *pro tanto* i formułować wiele innych partykularnych sądów moralnych. Prawdopodobnie stanowią również punkt wyjścia dla intuicji dotyczących obowiązków *prima facie* oraz innych samooczywistych ogólnych prawd moralnych. Być może są nawet tej samej natury, z tą różnicą, że te pierwsze odbywają się na nieuświadomionym poziomie i stanowią składową skomplikowanych automatycznych procesów poznawczych dotyczących partykularnych sytuacji, podczas gdy te drugie są świadome i niejako wyodrębnione (centralnie ustawione przed okiem naszego intelektu) w naszej świadomości oraz dotyczą wyabstrahowanych z partykularnych sytuacji pojęć i relacji.

Wydaje się więc, że można przekonująco mówić o przynajmniej kilku momentach, w których dysponujemy nieinferencyjnymi źródłami poznania moralnego, które w świetle argumentów prezentowanych w rozdziałach jeden–pięć zasługują na przyznanie im przynajmniej wstępnej wiarygodności poznawczej. Dają nam dość mocne racje do tego, aby nie popadać w moralny sceptycyzm, lecz traktować je jako punkt wyjścia dla naszych moralnych deliberacji.

Oczywiście tak samo jak w przypadku każdej z czterech wersji intuicjonizmu etycznego omawianej wcześniej, tak też w integralnej koncepcji intuicji moralnych intuicje nie są traktowane jako niezawodne. Ich funkcjonowanie zależy od wielu czynników, co – gdy zarysujemy całą mapę nieinferencyjnego poznania moralnego – uwidacznia się z jeszcze większą wyrazistością.

♦ INTEGRALNA KONCEPCJA INTUICJI MORALNYCH ♦

Jakość jednych intuicji zależy w znacznym stopniu od jakości innych, w tym od wielu czynników biorących udział w procesie poznania moralnego. Nasze pierwszoosobowe percepcje moralne mają decydujący wpływ na kształtowanie się naszych zdolności czytania innych umysłów, ale też formowania się newralgicznej dla poznania moralnego kompetencji pojęciowej, która w decydującym stopniu wpływa z jednej strony na nasze quasi-percepcyjne doświadczenia moralne dotyczące partykularnych sytuacji, z drugiej na wglądy dotyczące ogólnych prawd moralnych. Ta wiedza ma przełożenie na jakość dyskusji na temat błędów popełnianych przez nasze intuicyjne poznanie oraz sposobów korygowania tych błędów, o czym będzie mowa w następnym rozdziale.

Rozdział 7

METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE

Cel, jakim było wykazanie sceptykowi, że jednak dysponujemy wiarygodnym nieinferencyjnym punktem wyjścia w poznaniu moralnym, został osiągnięty. Rolę takiego punktu wyjścia spełniają moralne intuicje. Niemniej sceptyk nadal mógłby bronić swojego stanowiska, wskazując, że intuicje nie spełniają tej roli w sposób satysfakcjonujący, że przecież sami intuicjoniści przyznają, iż moralne intuicje są często zawodne, w związku z czym na naszych moralnych przekonaniach zawsze będzie ciążyło podejrzenie błędu. W obliczu możliwości takiego zarzutu konieczne będzie uzupełnienie obrony tezy o możliwości wiedzy moralnej lub przynajmniej uzasadnionych przekonań moralnych.

Większość współczesnych zwolenników moralnego intuicjonizmu, uznając zawodność intuicji, widzi potrzebę ich testowania oraz korygowania, jeśli zawierają błąd¹. Najczęściej takie testowanie sprowadza się do refleksji polegającej na rzetelnym zbieraniu informacji na dany temat, analizie sytuacji, której ma dotyczyć sąd moralny, ale też dokonywaniu różnego rodzaju wariacji imaginatywnych, wczuwaniu się w perspektywy osób, których sytuacja dotyczy, rozważaniu eksperymentów myślowych, a przede wszystkim testowaniu jednych intuicji moralnych w świetle innych. Niektórzy autorzy proponują bardziej zaawansowane metody

¹ Zob. np. R. Audi, *Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics*, dz. cyt., s. 402–419; S. Roeser, *Moral Emotions and Intuitions*, dz. cyt.; M.R. DePaul, *Balance and Refinement*, dz. cyt.; M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 106.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

refleksji, polegające na porównywaniu naszych intuicji na różnych poziomach ogólności oraz dążeniu do osiągnięcia pewnego equilibrium między nimi².

Najlepszym kandydatem na tego rodzaju satysfakcjonującą metodę korygowania naszych intuicji moralnych, ale też wzmacniania epistemicznej wartości moralnych przekonań w ogóle wydaje się metoda refleksyjnej równowagi zaproponowana przez Johna Rawlsa, który sam nie był zwolennikiem intuicjonizmu, lecz uznawał moralne intuicje za odpowiedni punkt wyjścia w poszukiwaniu uzasadnionych przekonań moralnych³. Wszelkie próby podnoszenia wartości poznawczej moralnych intuicji proponowane przez rozmaitych intuicjonistów mniej lub bardziej przypominają właśnie tę metodę.

Najogólniej mówiąc, polega ona na identyfikowaniu godnych wstępnego zaufania sądów moralnych (zwanym rozważnymi – ang. *considered* – sądami moralnymi), formułowaniu zbioru zasad (zwanym teorią moralną), które owe sądy wyjaśniają (eksplikują), oraz usuwaniu wszelkich istotnych sprzeczności pomiędzy tymi sądami, zasadami, ale także wszelkimi teoriami filozoficznymi i niefilozoficznymi (zwanymi teoriami tła), które mogą mieć wpływ na rewizję rozważnych sądów i zasad moralnych. Wynikiem tej metody jest osiągnięcie punktu equilibrium, w którym rozważne sądy moralne, teoria moralna i teorie tła wzajemnie się wspierają (uwiarygodniają). Można więc powiedzieć, przynajmniej zdaniem zwolenników tej metody, że sądy i teorie podzielane przez daną osobę w stanie refleksyjnej równowagi posiadają wyższy poziom uzasadnienia bądź że ich utrzymywanie jest racjonalne.

Celem tego rozdziału będzie zatem krytyczna prezentacja tej metody⁴, która, obok wyjaśnienia, na czym ona polega, obejmuje

² Tak czyni np. Audi (zob. rozdz. 1 tej pracy; także np. R. Audi, *Ethical Reflectionism*, dz. cyt.).

³ Rawls na temat tej metody pisał w wielu tekstach, które w miarę postępu w jej prezentacji będą tutaj przytaczane; niemniej najwięcej tej metodzie uwagi poświęcił w dwóch pracach: w jednej z pierwszych swoich publikacji, zatytułowanej *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*, dz. cyt., oraz w jednym z jego największych dzieł, czyli *Teorii sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1993.

⁴ W rozdziale tym w obszerny sposób korzystam z serii moich publikacji w czasopiśmie „Diametros” poświęconych prezentacji i obronie metody refleksyjnej równowagi (zob. A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I...*, dz. cyt.;

także charakterystykę niektórych zarzutów wobec niej wysuwanych oraz próbę odpowiedzi na nie. Będą to kolejno zarzut konserwatyzmu, zarzut relatywizmu oraz zarzut niedookreśloności. Chociaż ma ona moc wzmacniania uzasadnienia naszych przekonań (podzielania przekonań), to w świetle dwóch ostatnich zarzutów okazuje się, że sama metoda refleksyjnej równowagi może nie wystarczyć, aby rozstrzygać spory i efektywnie pomagać nam w pokonywaniu moralnej niezgody. Jej efektywność może zależeć również od kompetencji poznawczych i moralnych osób tę metodę stosujących. Stąd ostatni paragraf tego rozdziału zostanie poświęcony zagadnieniu cnót intelektualnych, dzięki którym można by, przynajmniej częściowo, braki tej metody uzupełnić.

Opisując proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi, można wymienić jego trzy etapy:

- a) selekcję rozważnych sądów moralnych;
- b) eksplikację tych sądów poprzez zasady moralne i uzyskiwanie wąskiej refleksyjnej równowagi;
- c) dojście do szerokiej refleksyjnej równowagi.

Pewne dopełnienie obrazu metody refleksyjnej równowagi będzie stanowić krótka analiza możliwych jej interpretacji.

7.1. Prezentacja metody

Selekcja rozważnych sądów

Pierwszym krokiem w procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi jest selekcja tzw. rozważnych sądów. Tej selekcji dokonujemy spośród własnych sądów wartościujących, zarówno o charakterze partykularnym (na przykład intuicje dotyczące obowiązków *pro tanto*), jak i ogólnym⁵ (choćby intuicje dotyczące zasad *prima*

tenże, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II...*, dz. cyt.; oraz tenże, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część III...*, dz. cyt.).

⁵ Pogląd samego Rawlsa ewoluował w tym aspekcie. Pierwotnie uważał on, że sądy rozważne winny dotyczyć tylko konkretnych sytuacji (zob. J. Rawls, *The Outli-*

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

facie), dotyczących (realnych lub hipotetycznych) działań, postaw, sytuacji lub osób, w których oceniamy dane działanie jako słuszne lub niesłuszne, moralnie dobre lub złe, oceniamy postawy osób jako odpowiedzialne lub nieodpowiedzialne⁶.

Sądy, spośród których dokonujemy selekcji sądów rozważnych, wydajemy w odniesieniu do sytuacji z codziennego życia, czytanych powieści, oglądanych sztuk teatralnych czy filmów. Twierdzimy przykładowo, że nasz sąsiad, oddając nam zgubione przez nas pieniądze, zachował się przyzwoicie, Frodo (bohater powieści Tolkiena), litując się nad Golumem, postąpił szlachetnie, że Hitler był nikczemnym człowiekiem, a wojna jest czymś złym. Twierdzimy też, że w takich samych pod każdym istotnym pozamoralnym względem sytuacjach ocena moralna będzie identyczna albo że umów należy dotrzymywać itp.⁷ Wydaje się, że wyliczanie takich przekonań może ciągnąć się praktycznie w nieskończoność. Owszem, możemy skupiać się na przekonaniach dotyczących tylko pewnego wąskiego zagadnienia, na przykład sprawiedliwości, kary śmierci czy eutanazji – niemniej może się okazać, że dojście do stanu refleksyjnej równowagi w kwestiach o mniejszym zakresie będzie wymagało odwołań do przekonań, które pozornie nie mają z tymi kwestiami nic wspólnego. Ze względu na cel, dla którego chcę angażować opisywaną tutaj metodę, tj. korygowanie naszych intuicji moralnych, punkt wyjścia metody można ograniczyć do selekcji rozważnych sądów spośród intuicji moralnych. Ograni-

ne, dz. cyt., s. 182), później jednak odszedł od tak wąskiej interpretacji sądów, przyznając, że „ludzie posiadają rozważne sądy na każdym poziomie ogólności” (zob. J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, „The Philosophical Review” 1951, vol. 60, s. 177–197; przedruk [w:] tegoż, *Collected Papers*, dz. cyt., s. 289; por. także T.M. Scanlon, *Rawls on Justification* [w:] *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, New York 2003, s. 139–167). Z pewnością czynią tak inni autorzy, dopuszczając także przynajmniej niektóre sądy odnoszące się do hipotetycznych sytuacji, na przykład DePaul (M.R. DePaul, *Balance and Refinement*, dz. cyt., s. 16). Uzasadnienie takiego poszerzenia spektrum sądów jest takie, że również sądy dotyczące sytuacji hipotetycznych, także o pewnym stopniu ogólności, o ile nie dotyczą one sytuacji skomplikowanych, mogą stanowić wiarygodną (w słabym przynajmniej sensie wiarygodności) podstawę do formułowania teorii.

⁶ Por. M.R. DePaul, *Balance and Refinement*, dz. cyt., s. 16.

⁷ Por. tamże.

czenie to nie jest jednak konieczne, ponieważ możemy założyć, że wszystkie nasze aktualne przekonania moralne są w jakimś stopniu efektem intuicyjnego poznania moralnego, a nawet jeśli nie, to ich rozważenie może mieć pozytywny wpływ na korygowanie błędów w poznaniu moralnym⁸.

Niemniej pewna selekcja spośród tych przekonań będzie konieczna. Nie wszystkie wstępne sądy moralne, intuicyjne czy nie, mają charakter sądów rozważnych i zasługują na równe zaufanie. Istnieje długa lista przyczyn, które mogą na nas oddziaływać, deformując nasze przekonania moralne. Formułując sądy moralne, możemy zachowywać się w sposób stronniczy, działać pod wpływem różnych niesprzyjających poznaniu moralnemu czynników. Możemy na przykład znajdować się pod presją pragnień, które każą nam pewne działania, pewne osoby oceniać łagodniej lub surowiej, niż na to zasługują, możemy kierować się nadzieją na spodziewane korzyści lub obawą przed spodziewaną stratą; możemy też źle zinterpretować okoliczności (przeoczyć istotne elementy sytuacji, które mogłyby diametralnie zmienić naszą ocenę). To przeoczenie może być choćby wynikiem wysokiego skomplikowania sytuacji, pośpiechu w trakcie wydawania sądu lub znajdowania się pod wpływem zbyt silnych emocji. Możemy również opierać swój sąd na fałszywych informacjach, ukrytych przesłankach, których sobie nie uświadamiamy. Także cechy naszego charakteru, takie jak upór, lenistwo, roztargnienie, mogą mieć istotny wpływ na błędną ocenę. Istotnym czynnikiem może być również wpływ innych osób, błędnie uznanych za autorytety. Pewne przekonania mogą w nas tkwić jako wielokrotnie powtarzane w naszym środowisku, kulturze itp. Nie można ponadto wykluczyć możliwości iluzji będącej wynikiem oddziaływania naszego języka czy samego rozumu⁹.

⁸ Takie rozszerzenie punktu wyjścia (stwierdzenie, że nie jest ważne, czy punkt wyjścia stanowią intuicje moralne, czy inne przekonania moralne) nie oznacza, że intuicje moralne nie są ważne. Po pierwsze, te „inne przekonania” w jakimś sensie są pochodną moralnych intuicji. Po drugie, w samym procesie dochodzenia do równowagi refleksyjnej intuicje odgrywają kluczową rolę.

⁹ Powyższa lista przyczyn błędów w ocenach moralnych w dużej mierze jest inspirowana tekstem Huemera (por. tenże, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 137–139).

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

Rozważne sądy moralne stanowią tę kategorię sądów, w których, ujmując to słowami Rawlsa, „nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształcenia”¹⁰. Zatem, biorąc pod uwagę, że niektóre z naszych wstępnych sądów moralnych (może nawet większość) nie były formowane w sprzyjających epistemicznie warunkach, konieczne jest wyselekcjonowanie takich sądów, które powstały w warunkach wolnych od zakłóceń. Rawls wymienia kilka cech, jakie rozważne sądy powinny posiadać:

- a) winny być bezstronne, wydane w warunkach wolności od dających się przewidzieć konsekwencji, rozumianych w terminach spodziewanych korzyści (na przykład nagrody) lub straty (choćby kary);
- b) winny być także formułowane w warunkach wolności od stanów emocjonalnego wzburzenia bądź przerażenia¹¹;
- c) nie powinny być zbyt skomplikowane;
- d) powinny być poprzedzone namysłem (ang. *inquiry*) nad wszystkimi istotnymi faktami;
- e) winny być odczuwane jako pewne;
- f) winny odznaczać się stabilnością, tzn. opierać się na świadectwie, które w innym czasie, w podobnych przypadkach, także w przypadku innej osoby dokonującej sądu, prowadziłyby do wydania takiego samego sądu;
- g) sądy te winny być intuicyjne względem zasad etycznych, tzn. przyjmowane niezależnie od ich wynikania logicznego z tych zasad, które rozważne sądy mają wspierać – jest to konieczne dla uniknięcia popadania w błędne koło¹².

¹⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 70; por. tenże, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge 1999, s. 42.

¹¹ Zwróćmy uwagę, że tego rodzaju wymóg nie oznacza, iż powinniśmy wyzbyć się wszelkich emocji – można go interpretować jako wymóg unikania wpływu nadmiernych emocji. Rawls niekoniecznie zgodziłby się na taką interpretację, niemniej w świetle ustaleń z rozdziału piątego emocje okazują się istotnym czynnikiem umożliwiającym nam poznanie moralne. Eliminowanie ich wpływu na formułowanie naszych intuicyjnych sądów moralnych miałyby równie negatywne (albo i bardziej negatywne) konsekwencje jak dopuszczanie przekonań moralnych powstałych pod wpływem nadmiernych emocji.

¹² Por. J. Rawls, *The Outline...*, dz. cyt., s. 181–183. We fragmencie, do którego odnosi się powyższe wyliczenie warunków, jakie winny spełniać rozważne sądy, Rawls wymienia także warunek konkretności i niehipotetyczności tych sądów. Warunek ten z powodów już wymienionych pomijamy. Warunek b) wolności

W *Outline of a Decision Procedure for Ethics* Rawls dostrzegając także konieczność pewnego stopnia kompetencji osoby dokonującej rozważnych sądów moralnych. Jak pisał, osoba zdolna do formułowania tego rodzaju sądów winna posiadać przynajmniej przeciętną inteligencję, normalną wiedzę na temat faktów dotyczących świata i dających się przewidzieć konsekwencji podejmowanych decyzji. Winna ponadto być osobą rozsądną (ang. *reasonable*), czyli gotową stosować kryteria logiki indukcyjnej, posiadającą otwarty umysł – tj. przejawiającą gotowość przyjrzenia się wszystkim dostępnym „za i przeciw” danej decyzji oraz gotową do zmiany decyzji w świetle ewentualnych nowych rozważań – a także świadomość własnych predylekcji, emocjonalnych czy intelektualnych, mających na nią wpływ podczas ważenia racji. Co równie istotne, w swoich rozważaniach osoba rozsądna kieruje się w sposób życzliwy dla innych wiedzą na temat tego, co leży w ich interesie, jak i na temat sposobu, w jaki jej decyzje mogą mieć wpływ na ich los¹³. Niemniej w późniejszych tekstach (po *Teorii sprawiedliwości*) Rawls zdaje się osłabiać wymóg kompetentnego sędziego: każdy normalny dorosły człowiek, o przeciętnej inteligencji i podstawowej wiedzy o świecie, i zdolności przewidywania skutków swojego działania winien być uznany za osobę zdolną do formułowania rozważnych sądów moralnych¹⁴. To złączenie wymogu kompetencji można wyjaśnić tym, że Rawls, autora *Teorii sprawiedliwości* i *Liberalizmu politycznego*, mniej interesowały go dociekania filozoficzne zawodowych teoretyków próbujących konstruować teorię moralną, a bardziej metoda konstruowania zasad sprawiedliwości dostępna hipotetycznym obywatelom znajdującym się w sytuacji pierwotnej. Wydaje się jednak, że wstępna wiarygodność rozważnych sądów jest tym większa, im wyższy poziom kompetencji prezentuje dzieląca je osoba¹⁵.

od stanów wzburzenia i przerażenia jest dodany przez Rawlsa [w:] tegoż, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 70.

¹³ Zob. J. Rawls, *The Outline...*, dz. cyt., s. 178–181.

¹⁴ Por. M.R. DePaul, *Intuitions in Moral Inquiry* [w:] *Ethical Theory*, ed. D. Copp, Oxford 2006, s. 596–623, szczególnie s. 605.

¹⁵ Por. tamże.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

Na koniec tego paragrafu warto zaproponować trzy uwagi dopełniające powyższy obraz selekcji rozważnych sądów. Po pierwsze, chociaż rozważne sądy moralne cieszą się wysokim stopniem zaufania, to ich wiarygodność, tak jak w przypadku moralnych intuicji, ma jedynie charakter *prima facie*. Nie są traktowane jako absolutnie nieomyłne i mogą ulec rewizji. Po drugie, selekcji rozważnych sądów nigdy nie należy traktować jako zakończonej – i nie chodzi tu tylko o odrzucanie sądów, które – uprzednio uznane za rozważne – nie ostały się w dalszych etapach procesu dochodzenia do refleksyjnej równowagi. W każdym momencie możemy odwołać się do kolejnych, nieuwzględnionych wcześniej przekonań, doświadczeń lub wglądów, które możemy ocenić jako wstępnie wiarygodne i dołączyć do zbioru rozważnych sądów ustalonych wcześniej. Rozsądne wydaje się także stwierdzenie, że zbiór ów jest potencjalnie nieskończony, tak jak nieskończona może być ilość różnych przypadków działań, sytuacji, postaw, w odniesieniu do których możemy formułować intuicyjne sądy moralne.

Po trzecie, refleksja na etapie przyjmowania bądź selekcji rozważnych sądów powinna w dużej mierze polegać na rzetelnym przyglądaniu się sytuacjom, co do których formułujemy dany sąd, dokładnym zaznajamianiu się z ich okolicznościami i dążeniu do głębokiego ich zrozumienia. Często błąd w sformułowanym sądzie (lub intuicji) jest konsekwencją nieuwzględnienia jakiegoś istotnego aspektu lub elementu sytuacji. A mogą to być bardzo różne rzeczy: na przykład to, czy i w jakim stopniu ktoś cierpi (lub przeżywa radość), jak oceniana osoba (lub adresat jej działania) spostrzega daną sytuację, jakie dane działanie ma (lub może mieć) konsekwencje itd. Wydanie rozważnego sądu wymaga możliwie jak najwyższego stopnia świadomości danego czynu i jego okoliczności.

Eksplikacja rozważnych sądów moralnych i dochodzenie do wąskiej refleksyjnej równowagi

Po dokonaniu selekcji rozważnych sądów moralnych kolejnym krokiem jest sformułowanie zasad moralnych, które eksplikowałyby rozważne sądy, zachowując jednocześnie spójność zarówno

z rozważnymi sędami, jak i ze sobą nawzajem. Skupmy się na procesie formułowania zasad i pojęciu eksplikacji. Po pierwsze, niektóre rozważne przekonania same mogą mieć charakter sądów ogólnych, czyli zasad (i to na różnym poziomie ogólności; mogą to być choćby Rossowskie zasady obowiązków *prima facie*). Po drugie, analiza poszczególnych przekonań może prowadzić nas do pewnych wglądów, aktów zrozumienia, uchwycenia pewnych zasad ogólnych. Na przykład, analizując swoje przekonania typu „Rodion Raskolnikow nie powinien był zabijać staruszki”, „Golum źle uczynił, zabijając swojego przyjaciela” itd., mogę (o ile już wcześniej nie podzielałem tego przekonania) dojść do uznania ogólnej zasady, że zabijanie zasadniczo jest moralnie złe. To przekonanie nie musi mieć charakteru zwykłej generalizacji. Może być i tak, że refleksja nad jednym przypadkiem pozwala intuicyjnie dojrzeć, uchwycić czy zrozumieć, że każdy inny przypadek, podobny pod istotnym względem, powinien być w ten sam sposób oceniony¹⁶.

Na czym polega eksplikacja rozważnych sądów? Zdaniem Rawlsa dana zasada eksplikuje określony rozważny sąd moralny, gdy każdy inteligentny człowiek, świadomie ją stosując do konkretnych przypadków, jest w stanie sformułować taką samą ocenę, jak ta wyrażona w rozważnym sądzie¹⁷. Sens eksplikacji, trafnie, a zarazem bardzo plastycznie oddaje przykład DePaula odwołujący się do pojęcia krzywej funkcji na wykresie. Zgodnie z tym przykładem nasze konkretne rozważne sądy byłyby reprezentowane przez odpowiednie punkty na wykresie współrzędnych, zasada byłaby zaś reprezentowana przez odpowiednią krzywą. Z reprezentacją eksplikacji mamy do czynienia, gdy krzywa pokrywa się z punktami, pozwalając nie tylko (przy pomocy ogólnej formuły) identyfikować te punkty, lecz także nowe punkty niezaznaczone uprzednio na wykresie¹⁸. Relacja eksplikacji wydaje się wielopoziomowa. Ogólne zasady eksplikują nie tylko partykularne sądy, ale też wszelkie inne mniej ogólne zasady, same również mogą być eksplikowane przez zasady jeszcze bardziej ogólne.

¹⁶ Por. R. Audi, *Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics*, dz. cyt.

¹⁷ Zob. J. Rawls, *The Outline...*, dz. cyt., s. 184.

¹⁸ Zob. M.R. DePaul, *Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics*, „Mind” 1987, vol. 96, s. 466.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

Charakterystykę eksplikacji Rawls dookreśla, zastrzegając, czego przez eksplikację nie rozumie, a także wskazując pozytywne cechy satysfakcjonującej eksplikacji. Nie jest ona więc analizą znaczenia terminów etycznych, nie zajmuje się też intencjami tych, którzy wyrażają sądy etyczne, ani nie jest teorią faktycznych przyczyn rozważnych sądów¹⁹. Satysfakcjonująca eksplikacja pozwala dochodzić na zasadzie wnioskovania do identyfikacji pełnego zakresu sądów, które są tożsame z rozważnymi sądami lub przynajmniej do nich przybliżone²⁰. Zasady satysfakcjonująco eksplikujące rozważne sądy pozwalają też formułować nowe sądy, które albo nam najzwyczajniej nie przyszły do głowy (po dłuższej refleksji może byśmy je sformułowali jako własne przekonania), albo byłyby dla nas wcześniej niedostępne poznawczo. Jeśli mielibyśmy do czynienia z doskonałą²¹ eksplikacją, oznaczałoby to, że udało nam się z jednej strony sformułować jedną (lub najwyżej kilka spójnych) z najogólniejszych zasad, które eksplikują wszystkie nasze rozważne sądy, nie pozostając z żadnymi w sprzeczności; z drugiej zaś, że nasze rozważne sądy efektywnie wspierają naszą refleksję nakierowaną na formułowanie takich zasad. Taki stan optymalnej eksplikacji, patrząc przez pryzmat późniejszych niż *The Outline...* prac Rawlsa, można określić mianem wąskiej refleksyjnej równowagi²².

Stanu tego nie osiągamy jednak od razu, na zasadzie jednego kroku czy nawet kilku kroków polegających na sformułowaniu i zebraniu zasad eksplikujących rozważne sądy. Dochodzenie do wąskiej refleksyjnej równowagi jest procesem. W trakcie formułowania zasad eksplikujących rozważne sądy natrafiamy bowiem na trudności:

¹⁹ Zob. J. Rawls, *The Outline...*, dz. cyt., s. 184–185.

²⁰ Zob. tamże, s. 184 i nn.

²¹ Sam Rawls nie używa określenia „doskonała eksplikacja”, mówi jedynie o pozytywnych cechach satysfakcjonującej eksplikacji.

²² Chociaż pojęcie wąskiej refleksyjnej równowagi przeciwstawionej szerokiej refleksyjnej równowadze jest już *implicite* obecne w *Teorii sprawiedliwości*, wprost tego terminu Rawls używa dopiero w późniejszym artykule *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt.

- a) niespójność (konflikty, rozbieżności) między zasadami a partykularnymi sądami, a także między samymi zasadami, jak również pomiędzy partykularnymi sądami, które te zasady eksplikują;
- b) zasady mają ograniczony zasięg eksplikacji, tzn. pozostawiają jakąś grupę rozważnych sądów poza eksplikacją;
- c) same zasady mogą budzić nasze zaufanie w różnym stopniu.

Stąd proces dochodzenia do wąskiej refleksyjnej równowagi wymaga eliminacji konfliktów lub rozbieżności pomiędzy zasadami a rozważnymi sądami oraz ciągłego poszukiwania zasad, które lepiej spełniałyby swoją funkcję eksplikowania rozważnych sądów.

Usuwanie konfliktów opiera się na wzajemnym dopasowywaniu zasad i rozważnych sądów, rezygnacji z jednych zasad na rzecz innych, formułowanych na nowo, ale także rezygnacji z niektórych rozważnych sądów. W tego typu wyborach dana osoba musi kierować się wycuciem tego, z jaką siłą dana zasada lub sąd ją przekonują, czy też stopnia, w którym osoba ta czuje się przywiązana do danej zasady lub sądu. Ważne jest ponadto, jak centralną rolę dany sąd czy zasada odgrywa dla pozostałych sądów i zasad przyjmowanych przez daną osobę. Ów proces wzajemnego dopasowywania zasad i rozważnych sądów ma charakter chodzenia „w tę i z powrotem” aż do momentu, w którym oba zbiory (zasad i rozważnych sądów) osiągną stan odpowiedniego zestrojenia, zwanego właśnie wąską refleksyjną równowagą²³.

Szeroka równowaga refleksyjna

Wąska refleksyjna równowaga nie jest czymś ostatecznym ani trwałym. Jak pisze Rawls, „może zostać zachwiana” w wyniku dalszego badania rozważnych sądów, refleksji nad konkretnymi przypadkami, które mogą skłonić daną osobę do rewizji przekonania²⁴. Celem jest dążenie do określenia danej teorii moralnej w wyniku pełnej refleksji. Teorie moralne sformułowane na tym etapie opisywanej tu metody stanowią jedynie odbicie naszych

²³ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 34–37.

²⁴ Tamże, s. 36.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

sądów moralnych, które co prawda cechuje pewien poziom wstępnej wiarygodności, niemniej nie można ich traktować jako nieomylnych. Zdaniem zwolenników tej metody, zatrzymując się na wąskiej refleksyjnej równowadze, możemy popaść w dogmatyzm. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że chociaż uzyskanie spójności pomiędzy rozważnymi sędziami moralnymi a moralnymi zasadami pozwala uporządkować i rzucić nieco światła na nasze poglądy moralne, to nasze początkowe (w tym rozważne) sądy moralne mogą stanowić jedynie odzwierciedlenie naszej kultury, interesów klasowych czy historycznych przypadków²⁵. Z punktu widzenia intuicjonizmu moralnego ludzka zdolność do wchodzenia w kontakt poznawczy z rzeczywistością moralną jest na tyle rozwinięta, że powinniśmy być w stanie korygować błędne intuicje, osiągając stan wąskiej równowagi refleksyjnej. Niemniej nie można wykluczyć, że w pewnych sytuacjach wpływ jakichś zakłócających poznanie czynników (indywidualnych, kulturowych lub biologicznych) może być tak duży, iż pozwala na zharmonizowanie i inkorporację błędnych przekonań moralnych do całościowej sieci naszych przekonań moralnych. Innym powodem wyjścia poza wąską refleksyjną równowagę jest fakt, że różne osoby osiągające stan wąskiego equilibrium mogą formułować teorie moralne wzajemnie się wykluczające bez możliwości odwołania się do jakiejś teoretycznej podstawy, dzięki której mogłyby w trakcie dyskusji uzgodnić swoje stanowiska. Stąd warto pytać o dalsze racje, dla których mielibyśmy akceptować nasze przekonania moralne²⁶.

Kluczowym elementem czy ideą metody refleksyjnej równowagi jest, jak już zauważyliśmy, wspieranie się naszych przekonań polegające na wzajemnej koherencji i wyjaśnianiu. Zgodnie z tą ideą wzajemne wspieranie się przekonań jest tym mocniejsze, im szerszy jest zbiór przekonań osiągających equilibrium, dlatego też – aby odpowiedzieć na pytanie o dalsze racje uznania przekonań moralnych – należy poszerzyć koło uzasadniania o zbiór wszelkich możliwych moralnych i pozamoralnych przekonań

²⁵ Por. N. Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge 1996, s. 21.

²⁶ Por. tamże, s. 1.

w poszukiwaniu ich wzajemnego wsparcia²⁷. Takie poszerzenie metody, zdaniem ucznia Rawlsa – Normana Danielsa, z jednej strony pozwala na głębszą rewizję naszych przekonań moralnych i tym samym przekroczenie dogmatyzmu, z drugiej zaś daje nadzieję na łatwiejsze rozwiązywanie problemu moralnej niezgody, pozwala bowiem odwoływać się do pozamoralnych przekonań, które – dając się łatwiej rozstrzygać w oparciu o obiektywne empiryczne kryteria – mogą pośrednio wpływać także na zmianę przekonań moralnych²⁸.

Ideę wyjścia poza wąską refleksyjną równowagę Rawls wyraża już w *Teorii sprawiedliwości*. Twierdzi tam, że zasady sprawiedliwości (do przyjęcia których ma prowadzić metoda refleksyjnej równowagi) winny być wybrane nie tylko w oparciu o proces prostej eksplikacji rozważnych sądów moralnych, ale też w oparciu o analizę porównawczą tych zasad w odniesieniu do wszelkich możliwych alternatywnych koncepcji sprawiedliwości. Z powodów praktycznych Rawls ogranicza liczbę alternatyw do listy kilku tradycyjnych koncepcji sprawiedliwości. Chcąc upewnić się, że proponowane przez niego zasady sprawiedliwości zasługują na miano najlepszej propozycji, konstruuje pojęcie hipotetycznej sytuacji pierwotnej, w której – mówiąc w wielkim uproszczeniu – analiza porównawcza i ostatecznie wybór zasad sprawiedliwości byłyby dokonywane w oparciu o wiele pozamoralnych, filozoficznych, psychologicznych, socjologicznych i ekonomicznych argumentów²⁹.

W pełni rozwiniętą, Rawlowską w duchu koncepcję szerokiej refleksyjnej równowagi proponuje wspomniany powyżej Daniels w serii artykułów z lat 1979–1980, wydanych później wraz z innymi jego tekstami poświęconymi metodzie refleksyjnej równowagi w jednym tomie pod tytułem *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*³⁰. W jego ujęciu szeroka refleksyjna równowaga oznacza wzajemne dopasowanie

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 7, 21–25.

²⁹ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 167–264.

³⁰ N. Daniels, *Justice and Justification...*, dz. cyt. Chodzi tu przede wszystkim o *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, s. 21–46 (pierwotnie wydany w „Journal of Philosophy” 1979, vol. 76, s. 256–282); oraz

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

rozważnych sądów, zbioru zasad moralnych (stanowiących daną teorię moralną) z tzw. relewantnymi teoriami tła. Teorie tła mogą odnosić się do całej gamy zagadnień, na przykład koncepcji osoby, teorii gier, koncepcji racjonalności, roli moralności w naszym życiu czy społecznej kooperacji itp.³¹ Ich zadaniem jest pokazać, w sposób stosunkowo niezależny od rozważnych sądów moralnych, że dany zbiór zasad (teoria moralna) jest bardziej akceptowalny niż jego alternatywy. Podobnie jak w przypadku wąskiej refleksyjnej równowagi, w razie konfliktu (niekoherencji) żaden z elementów tych trzech zbiorów nie znajduje się poza możliwością rewizji. W trakcie dopasowywania ich do siebie dana osoba, podobnie jak w przypadku dochodzenia do wąskiej refleksyjnej równowagi, kieruje się siłą swojego przywiązania do danych przekonań i logicznymi relacjami pomiędzy nimi³².

Daniels zdaje sobie sprawę z trudności zestawiania ze sobą sądów moralnych z przekonaniem pozamoralnymi, uznaje bowiem, że sądy moralne są nieredukowalne do sądów pozamoralnych. Niemniej często (szczególnie na niskim poziomie abstrakcji) nasze sądy moralne dotyczą fizycznych stanów rzeczy i zdarzeń. Twierdzimy na przykład, że arseniku nie należy podawać ludziom do jedzenia, że osoby będące nosicielami pewnego typu bakterii nie powinny przygotowywać posiłków w restauracjach itp. Sądy te są w pewnym sensie połączeniem elementów czysto normatywnych (moralnych) i opisowych (pozamoralnych). Uznanie lub nieuznanie ich zasadności wymaga wiedzy na temat faktów pozamoralnych (choć ta wiedza nie jest wystarczająca), przykładowo czy arsenik jest trucizną, co to znaczy, że jest trucizną, jakie są

Reflective Equilibrium and Archimedean Points, s. 47–65 (pierwotnie wydany w „Canadian Journal of Philosophy” 1980, vol. 10, s. 83–103).

³¹ N. Daniels, *Justice and Justification...*, dz. cyt., s. 6.

³² O możliwości odwołania się do poczucia przywiązania do poglądów (dotyczących teorii tła) na etapie dążenia do szerokiej refleksyjnej równowagi Daniels nie pisze. Przyjęcie takiego kryterium rozstrzygania konfliktów na tym etapie wydaje się jednak zasadne. Skoro mówimy tu o metodzie stosowanej przez daną osobę indywidualnie, wszelkie rozstrzygnięcia winny być w zgodzie ze standardami epistemicznymi tej właśnie osoby (por. M.R. DePaul, *Balance and Refinement*, dz. cyt., s. 17–20).

skutki zakażenia żywności pewnego typu bakteriami i kiedy do takiego zakażenia może dojść.

Spory moralne, spory o zasady moralne czy o konkretne sądy moralne często okazują się dotyczyć nie tyle komponentu czysto normatywnego, ile właśnie kwestii opisowych. W wielu przypadkach sporów o aborcję nie chodzi o to, czy można zabijać ludzi, ale o to, czy zabijany płód jest człowiekiem. Niemniej rola teorii tła, według Danielsa, nie ogranicza się do tego rodzaju funkcji. Gdyby tak było, teorie tła miałyby znaczenie drugorzędne względem zasad i sądów etycznych, tymczasem mają one umożliwić bardziej fundamentalną rewizję tego rodzaju sądów i zasad. Ponieważ jednak nie można z poziomu czysto deskryptywnego wyciągać wniosków normatywnych, teorie tła, aby wchodzić w głębsze relacje koherencji i wyjaśniania z zasadami moralnymi i rozważnymi sądami moralnymi, same muszą zawierać w sobie element normatywny³³. To zaś oznacza, że teorie tła są w istotny sposób determinowane przez wglądy (intuicje) moralne lub moralne przekonania danej osoby. Taka interpretacja rozważnych sądów narażona jest jednak na zarzut, że teorie tła nie są niczym więcej jak reformulacjami rozważnych sądów, że być może poszerzają sieć koherujących ze sobą przekonań, ale nie jest to istotna zmiana jakości, w związku z czym można argumentować, że szeroka refleksyjna równowaga posiada zasadniczo te same słabości, co wąska.

Dla uniknięcia tego rodzaju trudności Daniels wprowadza tzw. wymóg niezależności (ang. *independence constraint*). Zgodnie z tym wymogiem teorie tła winny dawać wsparcie teorii moralnej w sposób niezależny od rozważnych sądów, dzięki którym teoria ta została sformułowana na poziomie wąskiego equilibrium. Ponieważ, jak już zauważyliśmy powyżej, teorie tła same nie mogą się obejść bez pewnej grupy moralnych przekonań, zawierają komponent normatywny, konieczne jest wyodrębnienie przekonań moralnych determinujących teorie tła jako podzbiór sądów moralnych rozłączny (bądź niezależny) względem nietrywialnej części rozważnych sądów wspierających daną teorię moralną

³³ Świadomość tego problemu w tekstach Danielsa sugerują niektóre fragmenty artykułu *Reflective Equilibrium and Archimedean Points* (dz. cyt., s. 49–50, 52).

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

w stanie wąskiej refleksyjnej równowagi. Warunek ten zdaniem Danielsa może być spełniony, gdy na przykład w teoriach tła odwołujemy się do innych pojęć moralnych (bezsstronności, osoby itd.) niż w zasadach moralnych i rozważnych sądach z etapu dochodzenia do wąskiej refleksyjnej równowagi. To podzielenie zbioru rozważnych sądów na dwa względnie, ale w sposób nietrywialny rozłączne podzbiory pozwala uniknąć pułapki biernego (niewnoszącego istotnego *novum*) systematyzowania rozważnych sądów moralnych. Uzyskanie koherencji pomiędzy teorią moralną wraz z rozważnymi sądami, które ona eksplikuje, a wprowadzonymi do refleksji niezależnymi teoriami tła (zdeteminowanymi pewnymi moralnymi przekonaniem, ale stanowiącymi odrębny względem rozważnych sądów moralnych użytych do osiągnięcia wąskiej równowagi zbiór) stanowi zdaniem Danielsa dodatkowy silny argument za daną teorią moralną.

Powyższe rozwiązanie nie wydaje się jednak przekonujące. Wymóg niezależności zmusza nas już od samego początku stosowania metody refleksyjnej równowagi do sztucznego trzymania na boku pewnej grupy rozważnych sądów tak, aby nie wpływały one na formułowanie zasad moralnych. To odseparowanie można postrzegać jako arbitralne (skąd bowiem mamy wiedzieć, które sądy mają być odłożone na później, skoro jeszcze nie poddaliśmy refleksji teorii tła), poza tym sformułowana w ramach wąskiej równowagi teoria moralna z góry zostaje skazana na istotną niekompletność³⁴. Czy nie lepiej zaangażować cały (dostępny nam w danym momencie) zbiór rozważnych sądów od samego początku stosowania metody? Zdaniem niektórych autorów nie musi to oznaczać, że szeroka refleksyjna równowaga będzie zbędna: wyjście poza koherencję moralnych sądów i zasad w kierunku szerszego kręgu wspierających się przekonań, obejmującego także przekonania pozamoralne, zgodnie z rozumowaniem koherencjonistycznym wzmocni stopień uzasadnienia sądów i zasad moralnych³⁵.

³⁴ Niniejsze krytyczne uwagi na temat warunku niezależności w dużej mierze inspirowane są lekturą DePaula (tenże, *Balance and Refinement*, dz. cyt., s. 21–23). Por. także D.W. Haslett, *What is Wrong with Reflective Equilibria?*, „*The Philosophical Quarterly*” 1987, vol. 37, s. 305–311, szczególnie s. 307–308.

³⁵ Por. M.R. DePaul, *Balance and Refinement*, dz. cyt., s. 22.

Przyjęcie powyższej konkluzji ma swoją cenę. Po pierwsze, należy zgodzić się, że stopień uzasadnienia i głębokość rewizji, jakie umożliwia szeroka równowaga refleksyjna, nie jest tak wysoki, jak się tego spodziewał Daniels. Owszem, teorie dotyczące świata fizycznego, psychologii itd. pozwalają nam rozstrzygać niektóre spory moralne, w których niezgoda właściwie dotyczy pozamoralnych komponentów, pozwalają nam też lepiej zrozumieć czynniki warunkujące nasze zdolności do wydawania rozważnych sądów moralnych, przez co pośrednio wpływają na ich doskonalszą selekcję, nie dają jednak możliwości głębszej rewizji czysto normatywnych elementów naszych moralnych przekonań, jak zdaje się sugerować Daniels. Po drugie, skoro teorie tła w aspekcie, w którym stają się istotne dla korygowania i uzasadniania moralnych przekonań, nie są niezależne od rozważnych sądów moralnych, to ostateczny sukces metody refleksyjnej równowagi zależy w znacznie większym stopniu od epistemicznej wartości rozważnych sądów moralnych (intuicji moralnych w szczególności), niż skłonny byłby przyznać Daniels³⁶.

Nie znaczy to jednak, że intuicjonista szukający możliwości wzmocnienia statusu epistemicznego intuicji moralnych miałby zrezygnować z dążenia do szerokiej równowagi refleksyjnej. Jak już zauważyliśmy, znajomość faktów pozamoralnych ma istotne znaczenie dla formułowania naszych partykularnych moralnych sądów. To, czy powinienem się powstrzymać od wiania gościo-

³⁶ Kładąc nacisk na konieczność szerokiej refleksyjnej równowagi oraz nadając tak duże znaczenie pozamoralnym przekonaniom, Daniels miał nadzieję na znaczne pomniejszenie roli rozważnych sądów moralnych w uzasadnianiu zasad moralnych. Był przekonany, że początkowe rozważne sądy moralne można traktować jako coś w rodzaju „Wittgensteinowskiej drabiny”, potrzebnej jako coś, od czego trzeba zacząć, ale co później można całkowicie odrzucić. Tymczasem w świetle krytyki wymogu niezależności widać, że całkowita rewizja początkowych sądów rozważnych jest niemożliwa. Nawet jeśli odrzucilibyśmy (zrewidowalibyśmy) wszystkie rozważne sądy moralne użyte w dochodzeniu do wąskiej refleksyjnej równowagi, to ostałyby się rozważne sądy moralne (lub ich część, raczej większa niż mniejsza) determinujące teorie tła. Ta druga kategoria rozważnych sądów, chociaż w jakimś sensie „przetrzymanych na później” tak naprawdę również stanowi element zbioru naszych początkowych rozważnych przekonań moralnych.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

wi pewnego płynu do szklanki, zależy od tego, jaki wpływ (fakt pozamoralny) ma ten płyn na jego zdrowie.

Niemniej można mówić o jeszcze jednym rodzaju wpływu rozważań pozamoralnych (czy to nad jednostkowymi sytuacjami, czy teoriami) na nasze moralne przekonania. Jeśli, zgodnie z ustaleniami z poprzednich rozdziałów, fakty moralne są konstytuowane przez fakty pozamoralne, zaś relacja konstytucji ma charakter jakiegoś niezmiennego i ogólnego prawa, wówczas jakość naszych intuicji moralnych będzie w decydujący sposób zależała od tego, jak rzetelnie ujmujemy i interpretujemy fakty pozamoralne. Może być tak, że błędny lub niewystarczająco dokładny opis jakiegoś rodzaju fragmentu rzeczywistości odbija swoje piętno na jakości naszych intuicji moralnych. Na przykład nie mogąc rozstrzygnąć, jakie własności konstytuują osobowy wymiar istnienia, czy to, co konstytuuje osobę, to aktualne zdolności do racjonalnego myślenia, czy aktualne zdolności do odczuwania radości lub cierpienia albo też bycie jakąś substancją potencjalnie zdolną do posiadania takich umiejętności, inaczej będziemy ujmowali zasady moralne dotyczące instrumentalnego traktowania tych czy innych istot. Głębszy namysł nad tym, co konstytuuje osobę, pozwala nam precyzyjniej uchwytować relację konstytucji, a zarazem przechodzić (wbrew zasadzie braku przejścia od *jest* do *powinien*) od wiedzy na temat pozamoralnych warstw rzeczywistości do wglądów dotyczących faktów moralnych. Stąd szeroka równowaga refleksyjna jest pożądana także przez intuicjonistę moralnego przypisującego znacznie większą wiarygodność intuicjom moralnym niż Daniels czy Rawls.

Spory interpretacyjne

Prezentacja metody refleksyjnej równowagi wymaga ponadto, chociaż siłą rzeczy skrótowego, przedstawienia kilku problemów związanych z interpretacją tej metody³⁷ oraz zarysowania przynajmniej różnych możliwości jej rozumienia.

³⁷ Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień co do terminu „interpretacje” chcę zaznaczyć, że nie chodzi tutaj tylko o interpretację tekstów Rawlsa, tego, co mógł mieć na myśli, pisząc na temat refleksyjnej równowagi, ale również o to,

Po pierwsze, istnieje spór o to, czy metoda refleksyjnej równowagi ma charakter deskryptywny, czy deliberatywny (preskryptywny). W *Teorii sprawiedliwości* Rawls określił filozofię moralną jako próbę opisaną naszej zdolności moralnej (ang. *moral faculty*); stwierdził, że istnieje pewna analogia pomiędzy tego rodzaju zdolnością a naszym wycuciem gramatyczności czy kompetencją językową³⁸. Tak jak w językoznawstwie chodzi o opis poczucia poprawności gramatycznej jednostek, przez który można wyabstrahować jakąś ogólną strukturę języka, tak też – zgodnie ze słowami Rawlsa – w filozofii moralnej na podstawie opisu poczucia sprawiedliwości konkretnych (wykształconych) osób można odnaleźć „gotową formę koncepcji moralnej”³⁹. Można zatem interpretować teorię sprawiedliwości jako teorię „naszego”⁴⁰ poczucia sprawiedliwości, a skoro metoda refleksyjnej równowagi ma na celu odkrycie i wierny opis przekonań, jakie podzielamy, kierując się tym poczuciem⁴¹, to – jak się wydaje – właściwą interpretacją metody refleksyjnej równowagi jest interpretacja deskryptywna.

Konsekwencją jej przyjęcia, przynajmniej zdaniem niektórych jej krytyków, jest stwierdzenie, że rezultaty metody refleksyjnej równowagi nie mają charakteru normatywnego; teoria taka nie mówi nam, co powinniśmy czynić albo co jest sprawiedliwe, a jedynie opisuje, co większość z nas sądzi na temat danej powinności czy sprawiedliwości – lub sądziłaby, gdyby miała możliwość dokonania pełnej refleksji nad swoim systemem pojęć moralnych⁴². Interpretację deskryptywną zdaje się wzmocniać również późniejsza ewolucja stanowiska Rawlsa, jaka dokonała się po napisaniu *Teorii sprawiedliwości*, której ostateczny wyraz autor dał w *Liberalizmie*

w jaki sposób należy interpretować samą metodę, jak ją rozumieć niezależnie od intencji Rawlsa.

³⁸ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 74.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Można się jeszcze spierać, czy to „nasze” poczucie ma charakter uniwersalny, czy jest wspólne jedynie w ramach pewnej wspólnoty kulturowej.

⁴¹ W podobny sposób o celach teorii moralnej Rawls pisze także [w:] *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt.

⁴² Tak metodę refleksyjnej równowagi postrzega na przykład Hare (por. tenże, *Rawls's Theory of Justice* [w:] *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, ed. N. Daniels, New York 1989, s. 81–107, szczególnie s. 86).

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

politycznym, w którym stwierdza, że jego celem jest wydobycie naszych najgłębszych przekonań na temat wolności i równości⁴³.

Niemniej zgodnie z tradycyjnym rozumieniem teorii moralnej metodę refleksyjnej równowagi należałoby interpretować jako normatywną, bowiem tylko tak rozumiana ma znaczenie dla formułowania teorii moralnej *sensu stricto* i może prowadzić do uzasadnienia oraz rzeczywistej rewizji poglądów moralnych. Jeśli metoda, którą stosuję, jedynie opisuje moją wrażliwość moralną, to jak na jej podstawie miałbym twierdzić lub zmieniać zdanie w sprawie tego, co powinniśmy czynić? Co ostatecznie Rawls miał na myśli, pozostawiam tutaj jako kwestię otwartą⁴⁴. Nawet jeśli sam skłaniałby się do interpretacji deskryptywnej, zakładam, że metodę refleksyjnej równowagi można także interpretować normatywnie, jako metodę dochodzenia do obiektywnych prawd moralnych. Jako argument za takim wyborem niech wystarczy twierdzenie, że tylko w takiej interpretacji metoda ta pozwala formułować teorie moralne *sensu stricto*; w innym razie nie mogłaby ona zasługiwać na miano metody teorii etycznej, co najwyżej, jak słusznie zauważył Hare – na miano antropologii moralnej⁴⁵.

Po drugie, można zastanawiać się, czy ambicją stosującego tę metodę jest dojście do prawdziwych przekonań na temat realnych własności świata moralnego, sformułowanie obiektywnych w jakimś szerokim sensie tego słowa zasad racjonalności, czy też jedynie skonstruowanie rozsądnych z praktycznego punktu widzenia zasad współdziałania grupy. Ronald Dworkin na przykład argumentuje, że właściwszą interpretacją metody refleksyjnej równowagi jest właśnie „model konstrukcyjny”, który przeciwstawia obarczonemu jego zdaniem trudnościami „modelowi natu-

⁴³ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 38–41.

⁴⁴ Tim Scanlon w swoim artykule na temat stanowiska Rawlsa w kwestii uzasadniania dokonuje analizy newralgicznych fragmentów pism Rawlsa i dochodzi do wniosku, że w ich świetle obie interpretacje mogą być uzasadnione, jeśli jednak metodę refleksyjnej równowagi mielibyśmy traktować jako metodę uzasadniania naszych przekonań moralnych, wówczas, zdaniem Scanlona, właściwa jest interpretacja deliberatywna (zob. T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, dz. cyt., s. 141–144).

⁴⁵ Zob. R.M. Hare, *Rawls's Theory of Justice*, dz. cyt., s. 86.

ralnemu⁴⁶. Z perspektywy modelu naturalnego metoda refleksyjnej równowagi jest analogiczna do metod nauk empirycznych (czy też naturalnych). Rozważne sądy moralne odgrywają w niej rolę zdań obserwacyjnych – danych, na bazie których budowana jest teoria. Zasady moralne są w tym modelu „odkrywane”, tak jak prawa przyrody w fizyce. Rozważne sądy są wynikiem działania intuicji, która traktowana jest jako pewna władza moralna (ang. *moral faculty*), zaś sądy moralne mogą być oceniane w kategoriach prawdziwości.

Tymczasem w modelu konstruktywnym, którego wzorcem dla Dworkina jest model praktyki prawniczej, intuicje traktowane są bardziej jako projekcje na temat tego, jak można konstruować zbiór zasad działania. Zasady te są postrzegane nie jako realnie istniejące, które można odkryć, ale jako pewne praktyczne wskazówki działania, szczególnie w kontekście społecznym, które można skonstruować. Tak właśnie Dworkin interpretuje proponowany przez Rawlsa mechanizm sytuacji pierwotnej. Ma on ułatwić ustalanie przez hipotetyczne strony kontraktu akceptowalne dla nich zasady sprawiedliwości. Zdaniem Dworkina model konstruktywny ma przewagę nad modelem naturalnym szczególnie w kontekście praktyki społecznej; po prostu jest bardziej przystosowany do konstruowania zasad sprawiedliwości, które mają powszechnie w ramach danego społeczeństwa obowiązywać, aby mogło ono skutecznie działać i cechować się stabilnością.

Nie rozstrzygając, czy Dworkin ma rację (a wydaje się, że jeśli chodzi o interpretację stanowiska Rawlsa, szczególnie w świetle późniejszych publikacji tego drugiego, ma mocne argumenty)⁴⁷,

⁴⁶ Zob. R. Dworkin, *The Original Position* [w:] *Reading Rawls...*, dz. cyt., s. 124–140. W ciekawy sposób dyskutuje z Dworkinem, broniąc modelu naturalnego, N. Daniels, *Justice and Justification...*, dz. cyt., s. 74–77.

⁴⁷ Uznanie, że Rawls przyjmuje konstruktywistyczny model refleksyjnej równowagi, nie oznacza, że odrzuca on całkowicie możliwość mówienia o obiektywnym uzasadnieniu sądów moralnych. Chociaż można twierdzić, że, uznając tzw. ciężary sądu, Rawls stał na stanowisku sceptycznym (tj. uznawał niemożność ustalania prawd moralnych), to tacy znawcy i uczniowie Rawlsa jak Samuel Freeman wyraźnie stwierdzają, że „Rawls wierzył w obiektywność sądów moralnych, oraz [...] w to, że sądy moralne mogą być mniej lub bardziej poprawne, włączając w to ich prawdziwość lub fałszywość” (S. Freeman, *Rawls*, London 2007,

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

w niniejszym tekście przyjmuję model naturalny. Sam Dworkin nie odrzuca możliwości istnienia takiego modelu, ale jedynie uważa, że nie nadaje się on do określania zasad politycznej kooperacji. Ponieważ jednak w tej monografii punktem wyjścia było uznanie przynajmniej minimalnej wiarygodności moralnych intuicji, a wybór metody refleksyjnej równowagi dotyczy jedynie sposobu skorygowania ewentualnych błędów w intuicyjnym ujmowaniu prawd moralnych, model naturalny wydaje się jak najbardziej właściwy dla naszych rozważań.

Po trzecie, zastanawiać się można również, czy metoda ta określa paradygmat uprawiania filozofii w ogóle, czy też stosuje się jedynie do etyki i filozofii politycznej. Tadeusz Szubka, analizując charakterystykę metody refleksyjnej równowagi w ujęciu Daniela, zauważa, że równie dobrze może być ona potraktowana jako charakterystyka uprawiania filozofii w ogóle – tak w rzeczywistości postępujemy, rozważając różne kwestie filozoficzne, nie tylko etyczne⁴⁸. Wydaje się, że tak właśnie jest, niemniej aby uniknąć konieczności szerokich rozważań metafizycznych, tutaj ograniczam się do charakterystyki omawianej metody jako sposobu korygowania naszych moralnych intuicji, a także budowania teorii etycznych oraz tych formułowanych w ramach filozofii społecznej, w których centralną część stanowią rozważania dotyczące kwestii normatywnych.

Dlaczego metoda refleksyjnej równowagi?

Powyższy opis metody refleksyjnej równowagi nie wystarcza do uzasadnienia tezy, że gwarantuje ona dochodzenie do racjonalnych, uzasadnionych czy jeszcze mocniej – prawdziwych przekonań moralnych oraz że warto zajmować się tą metodą i ją stosować.

s. 29–30). Na temat relacji pomiędzy konstruktywizmem a obiektywizmem oraz możliwością orzekania prawdziwości lub fałszywości naszych przekonań moralnych w ramach konstruktywistycznych teorii etycznych zob. D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, dz. cyt., s. 15–16.

⁴⁸ Por. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009, s. 227.

Cel ten, mam nadzieję, zostanie bardziej satysfakcjonująco zrealizowany w trakcie dyskusji z zarzutami wobec tej metody, niemniej już na tym etapie można, przynajmniej skrótowo, zaprezentować pewną argumentację na rzecz metody refleksyjnej równowagi.

Po pierwsze, wydaje się, że zaprezentowany powyżej obraz stanowi wyidealizowaną wersję rzeczywistych praktyk zarówno etyków prezentujących swoje teorie etyczne, jak i praktyków starających się dojść do rzetelnego sformułowania własnych ocen moralnych. W naszych praktykach w dużej mierze bazujemy na intuicjach oraz na refleksji polegającej na próbie eliminowania nieścisłości bądź sprzeczności pomiędzy nimi. Po drugie, wydaje się, że nie mamy dla metody refleksyjnej równowagi racjonalnej alternatywy⁴⁹. Wszelka racjonalna refleksja obejmuje badanie relacji logicznych i oczywistościowych pomiędzy intuicyjnymi sądami oraz innymi przekonaniem i teoriami, a w sytuacji konfliktu lub niekoherencji rewizję lub eliminację pewnych sądów w świetle tego, co jawi się jako bardziej prawdopodobne⁵⁰. Wszelkie dające się pomyśleć alternatywy to albo całkowite, albo częściowe zarzucenie refleksji, skazujące na irracjonalną arbitralność. Skoro nie mamy więc żadnej alternatywy dla metody refleksyjnej równowagi, warto jej poświęcać uwagę również po to, aby umożliwić jej doskonalenie, tym samym prowadząc pośrednio do doskonalenia naszych przekonań moralnych.

7.2. Zarzut konserwatyzmu

Metoda refleksyjnej równowagi spotkała się z ostrą krytyką. Najważniejsze zarzuty zasadniczo sprowadzają się do czterech:

- a) argumentacji, że metoda refleksyjnej równowagi opiera się na niewiarygodnych intuicjach, zaś sam fakt wzajemnej koheren-

⁴⁹ Por. M.R. DePaul, *Why Bother with Reflective Equilibrium?* [w:] *Rethinking Intuition*, eds. M.R. DePaul, W. Ramsey, [b.m.] 1998.

⁵⁰ Por. tamże, s. 301.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

- cji przekonań moralnych nie daje asumptu do uznania tych przekonań za prawdziwe lub uzasadnione;
- b) pokazywania, że metoda ta konserwuje jedynie to, co zawiera się w jej punkcie wyjścia, czyli że nie ma żadnej mocy podnoszenia statusu epistemicznego naszych rozważnych sądów moralnych (a tym samym naszych moralnych intuicji);
 - c) dowodzenia, że zastosowanie metody refleksyjnej równowagi nie gwarantuje konwergencji poglądów moralnych, tak że wówczas, gdy istnieje zasadnicza zgoda co do określenia początkowych rozważnych sądów, a nawet (przy założeniu, że odmienne poglądy moralne różnych osób będące w stanie szerokiej refleksyjnej równowagi mają charakter uzasadniony) może doprowadzić do przyjęcia relatywizmu moralnego;
 - d) argumentacji, że metoda ta jest obciążona wadą niedookreśloności, przez co nie może spełniać pokładanych w niej nadziei pokonywania moralnej niezgody.

Jeśli zarzuty te są słuszne, metoda refleksyjnej równowagi nie zasługuje na to, aby stanowić wzór korygowania naszych moralnych intuicji, a tym bardziej uprawiania etyki, nawet jeśli nie mamy dla niej racjonalnej alternatywy. Sądzę jednak, że można w stosunku do każdego z nich zaproponować przekonującą odpowiedź, co będzie celem kolejnych dwóch paragrafów.

W świetle ustaleń poprzednich rozdziałów możemy z góry odrzucić argument pierwszy. Jego moc opiera się na podargumentach, które wspierałyby przesłankę, że moralne intuicje nie posiadają żadnej lub przynajmniej wystarczającego minimum wartości epistemicznej, aby stanowić wiarygodny punkt wyjścia dla metody refleksyjnej równowagi. Wszystkie one (a przynajmniej te najważniejsze) zostały przeanalizowane w pierwszych pięciu rozdziałach; okazały się niewystarczająco mocne, aby podważyć tezę o wiarygodności moralnych intuicji. Nawet jeśli niektóre z tych zarzutów ukazywały jakąś lukę w którejś z czterech opisywanych interpretacji intuicji, lukę tę uzupełnia integralne ujęcie intuicji moralnych. Jeśli możemy przypisać im minimalną przynajmniej wiarygodność, wówczas zarzut, że metoda refleksyjnej równowagi opiera się jedynie na koherentystycznym założeniu, tj. że sam fakt koherencji bez konieczności zakładania minimalnej wiarygodno-

ści rozważnych sądów moralnych wykonuje pracę uzasadniania końcowych przekonań moralnych, traci znaczenie i może w tym rozdziale zostać pominięty⁵¹. W tym paragrafie skupię się na analizie zarzutu konserwatyzmu. W następnym zaś postaram się pokazać, że fakt niezgody moralnej nawet pomimo rzetelnego stosowania metody refleksyjnej równowagi da się wytłumaczyć w sposób niepodważający wiarygodności intuicji moralnych, jak i wartości samej metody.

Zgodnie z zarzutem konserwatyzmu jedyne, co osiągamy za pomocą metody refleksyjnej równowagi, to systematyzacja określonego zbioru rozważnych sądów moralnych. To, o czym jesteśmy przekonani na początku, zostaje poddane jedynie uporządkowaniu: chociaż pewne sprzeczności zostają wyeliminowane, to ostatecznie metoda ta nie pozwala na istotne rewizje początkowych rozważnych sądów.

Daniels, który znacząco rozwinął koncepcję refleksyjnej równowagi, próbuje odeprzeć ten zarzut, stwierdzając, że szeroka refleksyjna równowaga poprzez to, iż spełnia warunek niezależności, pozwala na daleko idące rewizje naszych początkowych rozważnych sądów moralnych. Zgodnie z tym warunkiem teorii tła winny dawać wsparcie teorii moralnej w sposób niezależny od rozważnych sądów, dzięki którym została ona sformułowana na poziomie wąskiego equilibrium. Ponieważ teorie tła nie mogą się obejść bez pewnej grupy przekonań moralnych, gdyż same zawierają komponent normatywny, konieczne jest wyodrębnienie przekonań moralnych determinujących teorie tła jako podzbiór sądów moralnych, który byłby rozłączny (bądź niezależny) względem nietrywialnej części rozważnych sądów wspierających daną teorię moralną w stanie wąskiej refleksyjnej równowagi. To podzielenie zbioru rozważnych sądów na dwa, w sposób nietrywialny rozłączne podzbiory, zdaniem Daniela, pozwala uniknąć pułapki zamrożenia rozważnych sądów moralnych. Ponadto sądy te nie są traktowane jako wynik uchwycenia samooczywistych prawd moralnych; w przypadku konfliktów między rozważnymi sądami

⁵¹ Osoby zainteresowane bardziej szczegółową prezentacją tego zarzutu odsyłam do mojego artykułu *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II...*, dz. cyt.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

moralnymi a stanowiącymi ich eksplikację zasadami moralnymi, ale także relewantnymi teoriami tła, stosujący metodę refleksyjnej równowagi może dojść do przekonania, że należy zrezygnować z niektórych rozważnych przekonań moralnych⁵².

Rozwiązanie Danielsa ma jednak poważne słabości: w sztuczny sposób zmusza nas do oddzielania dwóch zbiorów rozważnych sądów moralnych i formułowania teorii moralnej na etapie dążenia do wąskiej refleksyjnej równowagi tylko w oparciu o jeden z tych zbiorów, co w rezultacie silnie tę teorię upośledza. Teorie tła okazują się również w istotny sposób determinowane przez nasze rozważne sądy moralne, przynajmniej w tym aspekcie, w którym teorie te są relewantne dla metody refleksyjnej równowagi. Niemniej fakt, że odpowiedź Danielsa jest niesatysfakcjonująca, nie oznacza, iż musimy zgodzić się z zarzutem konserwatyzmu.

Wydaje się, że zarzut konserwatyzmu całą swoją siłą czerpie z przekonania, że rozważne sądy stanowiące punkt wyjścia nie mają żadnej wartości poznawczej. Aby to zrozumieć, wystarczy przeanalizować eksperyment myślowy Richarda Brandta o wdzięcznej nazwie „odwrócona metoda refleksyjnej równowagi”. W argumencie tym Brandt odwołuje się do procedury stosowanej w metodzie refleksyjnej równowagi w trakcie rozstrzygnięcia konfliktów pomiędzy przekonaniem. Zgodnie z tą procedurą w przypadku konfliktu winniśmy kierować się siłą przekonania, zachowując te przekonania, których jesteśmy bardziej pewni, a odrzucając lub rewidując te, do których jesteśmy mniej przywiązani. Jeśli stosowanie tej procedury prowadzi do uzyskania koherencji, jest to okoliczność przemawiająca na rzecz podzielanych poglądów. Możemy jednak odwrócić procedurę i zamiast odrzucać przekonania o niższym stopniu wzbudzania w nas pewności – je zachowywać, przekonania zaś, co do których żywimy wyższy poziom asercji – odrzucać. Jest całkiem możliwe, że w następstwie takiej „odwróconej” procedury również osiągnęlibyśmy koherentny system przekonań – trudno jednak zrozumieć, jakim sposobem system ten, chociaż koherentny, mógłby sobie rościć pretensje do bycia uzasadnionym. Z tego wynika, że sama koherencja uzasadnie-

⁵² Por. N. Daniels, *Justice and Justification...*, dz. cyt., s. 27–28.

nia nie daje. Czego brak, to wstępna wiarygodność rozważnych sądów moralnych, która istotnie różniłaby koherentny systemem przekonań moralnych w refleksyjnej równowadze od jego odwróconej, chociaż także koherentnej, wersji⁵³.

Jeśli jednak uznamy – co, mam nadzieję, udało się mi wykazać w rozdziałach jeden–sześć – że nasze moralne intuicje zasługują na wstępną wiarygodność, wówczas będzie czymś naturalnym oczekiwać, że metoda refleksyjnej równowagi będzie nie tylko pozwalała usuwać sprzeczności, lecz także że to usuwanie sprzeczności, jak i ponowne formułowanie – w oparciu o percepcję, rozumienie własności moralnych oraz refleksję – niepasujących pierwotnie przekonań moralnych, pozwala osiągnąć wyższy stopień uzasadnienia. Można powiedzieć, że w pewnym sensie metoda refleksyjnej równowagi posiada zdolność powiększania wartości poznawczej moralnych intuicji analogiczną do funkcji mnożenia w matematyce. Jeżeli wartość początkowa jest równa zeru, to i wartość wyjściowa będzie zerowa. Natomiast jeśli nasze moralne intuicje posiadają przynajmniej minimalną wartość poznawczą, to kroki takie jak porównywanie ich ze sobą, rekonstruowanie ogólnych zasad moralnych – które (przynajmniej w niektórych przypadkach) też mogą okazać się intuicyjne – przyglądanie się w procesie refleksji kluczowym pojęciom leżącym u podstaw tych zasad czy zbieranie relewantnej wiedzy empirycznej pozwalają nie tylko usuwać sprzeczności, lecz także dostrzegać nowe relacje, nowe wymiary świata własności moralnych, które na zasadzie sprzężenia zwrotnego pozwalają dostrzegać wcześniej niewidoczne braki.

Dla lepszego zobrazowania powyższego argumentu proponuję eksperyment myślowy analogiczny do „odwróconej refleksyjnej równowagi” Brandta. Załóżmy, że jesteśmy detektywem, który ma dojść do rozwiązania zagadki tajemniczego morderstwa. Do morderstwa doszło w domu pewnej bogatej rodziny składającej się z kilkunastu osób. Jedynymi poszlakami, na jakich możemy się oprzeć, są zeznania mieszkańców posiadłości, z których każdy mógł mieć motyw, aby zabić ofiarę. Nawet przy założeniu, że większość z przepytanych będzie chciała ukryć prawdę (na przykład są

⁵³ Por. R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979, s. 18–20.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

w zmowie), metodyczny i inteligentny detektyw nie będzie bez szans, jeśli będzie dysponował jakimś wiarygodnym punktem wyjścia. Jeżeli przynajmniej niektórzy mieszkańcy posiadłości w jakimś minimalnym zakresie są wiarygodnymi i chętnymi do współpracy świadkami, wówczas stosowanie metody refleksyjnej równowagi w jej detektywistycznej wersji (dokonywanie selekcji wiarygodnych sądów w oparciu zarówno o intelektualne akty zrozumienia, jak i percepcyjne spostrzeżenia, nawet jeśli czasami są to jedynie pewne jawienia typu „wydaje mi się”) może doprowadzić do sformułowania wiarygodnej hipotezy dotyczącej tego, kto jest zabójcą. Dzięki przynajmniej skrawkowi wiarygodnej informacji w punkcie wyjścia dobra metoda pozwala dojść do czegoś więcej. Skoro warunek wiarygodnego punktu wyjścia w przypadku moralnych intuicji jest spełniony, co starałem się pokazać w rozdziałach jeden–sześć, to metoda refleksyjnej równowagi daje nadzieję na dojście do czegoś więcej, więcej w sensie wyższej wartości epistemicznej naszych moralnych przekonań.

W kontrargumencie przeciwko zarzutowi konserwatyizmu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz związaną z metodą refleksyjnej równowagi: mianowicie że jej rola nie ogranicza się do wąsko pojętej koherencji. W metodzie tej nie chodzi jedynie o wyłapywanie sprzeczności i ich usuwanie za pomocą eliminowania sądów niezgodnych z koherentną masą przekonań, zasad i teorii. Przez cały czas procedowania w stronę refleksyjnej równowagi istotną rolę odgrywają wszystkie rodzaje intuicji moralnych prezentowanych w tej pracy, a także inne pozamoralne władze poznawcze, którymi posługujemy się w trakcie racjonalnych dociekań (pamięć, percepcja, intelekt, rozum). Eliminując lub modyfikując sprzeczne sądy lub zasady, nie czynimy tego czysto automatycznie, ale i w tych momentach kierujemy się jakimś intuicyjnym rozpoznaniem moralnej słuszności. Jeśli owo „intuicyjne” związane jest z takimi własnościami jak zdolność rozumienia, kompetencja pojęciowa, percepcja lub działanie wiarygodnych (przynajmniej w pewnym stopniu) kognitywnych mechanizmów naprowadzających nas na prawdę, to taka metoda ma jeszcze większe szanse na poznawczy sukces niż metoda ograniczona jedynie do eliminowania sprzeczności i generowania

na chybił trafił nowych sądów, które albo przejdą test koherencji, albo również zostaną odrzucone.

Wydaje się zatem, że zarzut konserwatyzmu, przy odrzuceniu przesłanki, że moralne intuicje nie mają żadnej wartości poznawczej, nie posiada wystarczającej mocy, aby uzasadnić wniosek o niezdolności metody refleksyjnej równowagi do korygowania naszych moralnych intuicji.

7.3. Zarzut relatywizmu

Jest rzeczą naturalną oczekiwać, że metoda refleksyjnej równowagi, stosowana rzetelnie przez różne osoby, powinna prowadzić do stopniowego eliminowania różnic w poglądach moralnych pomiędzy nimi. Nawet jeżeli metoda ta nie gwarantowałaby całkowitego rozwiązania problemu niezgody moralnej, to można rozsądnie się spodziewać, że dzięki jej zastosowaniu problem ten stałby się łatwiejszy do rozwiązania albo chociaż mniej uciążliwy⁵⁴. Oczekiwanie takie jest niezależne od tego, czy pojmujemy tę metodę jako nakierowaną na odkrywanie obiektywnych prawd moralnych, jak to czynię w niniejszej pracy, czy też jako nakierowaną jedynie na osiągnięcie praktycznego konsensu, na przykład pozwalającego nam na zorganizowanie stabilnej wspólnoty politycznej, jak to czyni Rawls w *Liberalizmie politycznym*.

Wysuwany jest jednak argument, że metoda refleksyjnej równowagi nie tylko nie jest w stanie rozwiązać problemu niezgody moralnej, ale wręcz przyczynia się do jego pogłębienia⁵⁵. Zarzut

⁵⁴ Zob. N. Daniels, *Justice and Justification...*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁵ Zarzut ten (czy też raczej jego różne wersje) najczęściej jest przywoływany przez zwolenników prezentowanej tu metody (N. Daniels, *Reflective Equilibrium* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2016, dostęp online: <<http://plato.stanford.edu>> [data dostępu: 30.08.2018]; T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, dz. cyt.), którzy jednak nie wskazują na źródła tych zarzutów. Najwcześniejszym tekstem przeciwnika tej metody, jaki udało mi się zidentyfikować, a w którym ten zarzut jest sformułowany *explicite*, jest artykuł Hasletta (*What is Wrong with Reflective Equilibria?*, dz. cyt.), w ostatnich latach ukazały się również

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

ten można formułować na dwa sposoby, kierując uwagę na jedną z dwóch kwestii: relatywizmu lub niedookreśloności metody refleksyjnej równowagi. Zgodnie z pierwszą wersją jest do pomyślenia, że przykładowo dwie osoby dochodzą do różnych stanów refleksyjnej równowagi, takich, że poglądy jednej są nie do pogodzenia z poglądami drugiej. Jeśli zaś, jak głoszą zwolennicy opisywanej metody, przekonania moralne znajdujące się w stanie refleksyjnej równowagi są uzasadnione, to należy uznać, że poglądy obu tych osób są (w równym stopniu) uzasadnione. Uznanie takiej możliwości jest dla krytyka jednoznaczne z uznaniem relatywizmu moralnego⁵⁶, głoszącego, że dwa sprzeczne ze sobą twierdzenia etyczne mogłyby być równie uzasadnione bądź przynajmniej że nie mamy podstaw, aby stwierdzić, które z nich jest (bardziej) uzasadnione obiektywnie. Zgodnie z drugą wersją zarzutu natomiast metoda refleksyjnej równowagi nie tylko nie gwarantuje zbieżności poglądów różnych osób, ale wręcz pogłębia różnice między nimi. Przyczynia się do tego wysoki stopień niedookreśloności metody, wynikający z faktu, że w całym procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi decydującą rolę odgrywają subiektywne intuicje.

W niniejszym paragrafie postaram się przeprowadzić krytyczną analizę obu zarysowanych powyżej wersji zarzutu oraz podjąć próbę ich odparcia. Istnieją bowiem silne racje przemawiające za tym, aby uznać, że metoda refleksyjnej równowagi nie prowadzi (a przynajmniej że nie musi prowadzić) do relatywistycznych wniosków, jak również, że pomimo pewnego stopnia niedookreś-

ciekawe nowe sformułowania tego zarzutu (zob. D. Bonevac, *Reflection without Equilibrium*, „The Journal of Philosophy” 2004, vol. 101, s. 363–388; J. Bates, *Reflective Equilibrium and Underdetermination in Epistemology*, „Acta Analytica” 2004, vol. 19, s. 45–64).

⁵⁶ Można argumentować, że uznanie dwóch sprzecznych poglądów za równie uzasadnione niekoniecznie pociąga za sobą relatywizm. Mowa tutaj bowiem nie o obiektywnym statusie sądów, ale o przekonaniach, które oszacowujemy w warunkach niepewności. Wówczas można uznać, że dwa sprzeczne ze sobą sądy wydają się równie prawdopodobne, dwa zaś sprzeczne przekonania (a raczej żywienia tych przekonań), do których dwie różne osoby doszły w ramach podobnej co do zakresu i rzetelności refleksyjnej równowagi, są równie uzasadnione.

loności, przy spełnieniu niektórych warunków, może przyczynić się przynajmniej do złagodzenia problemu moralnej niezgody.

Zgodnie z zarzutem relatywizmu jest możliwa sytuacja, w której dwie osoby stosujące metodę refleksyjnej równowagi mogą dojść do różnych stanów equilibrium, w których podzielałyby niedające się pogodzić ze sobą zbiory przekonań moralnych. Jeżeli uznamy, że metoda ta jest metodą uzasadniania naszych przekonań moralnych, wówczas – jak się wydaje – zmuszeni jesteśmy uznać, że przekonania moralne wspomnianych powyżej osób są w równym stopniu uzasadnione⁵⁷. Przyjęcie takiego wniosku, w świetle zarzutu, jest równoznaczne z uznaniem relatywizmu etycznego⁵⁸. Odrzucając relatywizm⁵⁹, musimy zatem uznać, że prowadząca do relatywistycznych wniosków metoda nie może być adekwatną metodą uzasadniania przekonań.

Zanim przejdę do próby odpowiedzi na ów zarzut, konieczne będzie rozpatrzenie go w dwóch wariantach. Pierwszy wariant zarzutu relatywizmu odnosi się do przykładu osób, które zaczynają proces dążenia do refleksyjnej równowagi od różnych zbiorów rozważnych sądów. W oparciu o założenie, że metoda refleksyjnej równowagi potrafi jedynie konserwować nasze początkowe rozważne sądy, oraz przyjmując przesłankę, iż ludzie często mają odmienne rozważne sądy dotyczące tych samych kwestii moralnych, w zarzucie tym argumentuje się, że metoda ta nie tylko prowadzi do uznania relatywizmu, ale też nie jest w stanie pokonać różnic w poglądach moralnych. Tę wersję zarzutu należy jednak uznać za słabą. Skoro nasze rozważne sądy są otwarte na rewizję w czasie dochodzenia do refleksyjnej równowagi, dlaczego mielibyśmy zakładać, że przy zastosowaniu omawianej metody przez różne osoby nie dojdzie, w wyniku rewizji rozważnych sądów tych osób,

⁵⁷ Argument ten referuję za Scanlonem (zob. tenże, *Rawls on Justification*, dz. cyt., s. 151–152).

⁵⁸ Chodzi tutaj o relatywizm epistemologiczny, dotyczący naszych poglądów, nie zaś samych własności moralnych.

⁵⁹ Jeśli ktoś nie odrzuca relatywizmu, nie musi przejmować się tym zarzutem. Może zgodzić się, że różne osoby, głoszące wykluczające się poglądy etyczne, mogą w równym stopniu w uzasadniony sposób te poglądy głosić, o ile doszły do nich w ramach rzetelnego stosowania metody refleksyjnej równowagi. W niniejszej pracy zakładałam jednak fałszywość relatywizmu.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

do odpowiedniej konwergencji ich poglądów moralnych, nawet pomimo różnych punktów wyjścia?⁶⁰

Zarzut ten można jednak sformułować w odmiennej wersji. Jest bowiem do pomyślenia, że dwie różne osoby w punkcie wyjścia podzielały te same rozważne sądy moralne, posiadały taką samą wiedzę na temat istotnych faktów oraz bardzo rzetelnie przeszły przez wszystkie etapy metody, a mimo to doszły do dwóch odmiennych (wykluczających się) zbiorów sądów i zasad moralnych⁶¹. Nie dość zatem, że metoda refleksyjnej równowagi pozwala na przyjęcie jako uzasadnionych wykluczających się przekonań moralnych, to jeszcze przyczynia się do pogłębiania rozbieżności między nimi.

Odpowiadając na powyższy zarzut, zajmę się najpierw kwestią relatywizmu, problem niezdolności metody refleksyjnej równowagi do łagodzenia rozbieżności poglądów moralnych zostawiając na później, kiedy przedmiotem analiz zostanie zarzut niedookreśloności. Przede wszystkim (należy powtórzyć za Scanlonem) nie jest konieczny wniosek, że w świetle teorii refleksyjnej równowagi niedające się ze sobą pogodzić zbiory zasad (do jakich dochodzi się, stosując symetrycznie tę metodę) są równie uzasadnione. W przypadku rozbieżności między na przykład moim własnym equilibrium a equilibrium innej osoby można zapytać o jej powód. Scanlon rozważa trzy możliwe źródła rozbieżności. Po pierwsze, może ona być wynikiem posiadania odmiennych początkowych rozważnych sądów. W takiej sytuacji można założyć, że dalsza refleksja doprowadziłaby do uznania którejś ze stron, iż nie miała racji, przyjmując takie, a nie inne sądy moralne. Po drugie, rozbieżność mogła nastąpić na późniejszym etapie, rewidowania i modyfikowania sądów, zasad moralnych lub rozważania odmiennych teorii tła (na przykład odmiennych zbiorów wiarygodnych koncepcji sprawiedliwości). Wówczas można zastanawiać się, czy wszystkie te decyzje rzeczywiście były rozsądne, czy niektóre z nich nie powinny zostać zrewidowane. Po trzecie, rozbieżność może być również wynikiem tego, że osoby stosu-

⁶⁰ Por. T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, dz. cyt., s. 152.

⁶¹ Por. tamże.

jące metodę refleksyjnej równowagi dysponowały odmiennymi zbiorami pozamoralnych teorii i koncepcji, jakie brały pod uwagę, wybierając zasady moralne uznane ostatecznie za najbardziej przekonujące⁶². Z tych rozważań wynika, że w przypadku rozbieżności pomiędzy stanami refleksyjnej równowagi nie jesteśmy zmuszeni od razu przyznawać, że znajdujące się w nich poglądy są równie uzasadnione. Można przecież zakładać, że któraś ze stron mogła popełnić błąd lub dokonać niewystarczającej refleksji.

Do podobnej konkluzji możemy dojść, uwzględnivszy rozróżnienie pomiędzy wąską a szeroką refleksyjną równowagą. Stany refleksyjnej równowagi mogą się różnić między sobą właśnie pod względem ich szerokości, tj. zakresu rozważnych sądów, zasad moralnych oraz teorii tła, które zostały poddane refleksji w trakcie dochodzenia do refleksyjnego equilibrium. Jak zauważa Kai Nielsen, chociaż mogą zachodzić różne stany refleksyjnej równowagi, to istnieje kryterium wskazania, które equilibrium ma wyższy status epistemiczny⁶³. Tym kryterium (przy założeniu, że porównywane strony dokonują refleksji równie głęboko i równie rzetelnie) jest właśnie szerokość equilibrium. Dla Nielsena idealna szeroka refleksyjna równowaga, w której uwzględniono wszystkie istotne kwestie (rozważne sądy, zasady, teorie tła), jest tylko jedna⁶⁴. W związku z tym przyjmuje on, że dwie osoby nie mogą znajdować się w odmiennych stanach (idealnie) szerokiej refleksyjnej równowagi⁶⁵. Jeśli mamy do czynienia z rozbieżnością poglą-

⁶² Zob. tamże.

⁶³ Zob. K. Nielsen, *Relativism and Wide Reflective Equilibrium*, „Monist” 1993, vol. 76, s. 316–332.

⁶⁴ Wydaje się, że kwestia wyższego lub niższego stopnia wartości epistemicznej refleksyjnej równowagi jest bardziej skomplikowana, niż sugeruje Nielsen; nie dotyczy ona tylko zakresu wziętych pod uwagę sądów, zasad czy teorii tła. Można też mówić o różnicy jakości refleksji oraz różnicy trafności wglądów osoby dokonującej refleksji.

⁶⁵ Stanowisko Nielsena wyraźnie odróżnia się od stanowiska Rawlsa, który w artykule *The Independence of Moral Theory* przyjmował, że „procedura refleksyjnej równowagi nie zakłada istnienia tylko jednej poprawnej koncepcji moralnej. [...] Nawet gdyby każdy osiągnął stan szerokiej refleksyjnej równowagi, być może wiele osób wciąż podzielałoby różne sprzeczne koncepcje moralne” (J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt., s. 289–290). Jednakże Rawls nie zakładał też, że wielość stanów szerokiej refleksyjnej równowagi jest

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

dów moralnych dwóch osób, z których każda podziela je w stanie refleksyjnej równowagi, to przynajmniej jedna z nich nie mogła osiągnąć równowagi najszerszej⁶⁶. W świetle przeprowadzonych rozważań widać zatem, że omawiana tu metoda nie musi ani zakładać, ani prowadzić do przyjęcia moralnego relatywizmu⁶⁷.

Wobec powyższego rozróżnienia na wąską i szeroką refleksyjną równowagę, nawet zakładając, że metoda ta nie prowadzi do przyjęcia relatywizmu, można wątpić, czy osiągnięcie wąskiej refleksyjnej równowagi ma jakąkolwiek moc uzasadniania. Skoro szeroka refleksyjna równowaga jest jedynie ideałem, do którego możemy się co najwyżej zbliżyć, a jej osiągnięcie z powodu naszej ograniczoności epistemicznej oraz bogactwa i wysokiego stopnia skomplikowania kwestii etycznych jest nigdy niekończącym się procesem, to wątpliwe staje się założenie, że ktokolwiek z realnie istniejących ludzi kiedykolwiek będzie mógł twierdzić, iż jego lub jej przekonania moralne są uzasadnione dzięki osiągnięciu refleksyjnej równowagi. Owszem, gdybyśmy wszyscy (lub przynajmniej znacząca grupa osób uznanych za kompetentnych sędziów) pewnego dnia pokonali dzielące nas różnice moralne, osiągając wspólny stan refleksyjnej równowagi, wówczas można by twierdzić, że istnieją racje za uznaniem metody refleksyjnej równowagi za

czymś koniecznym. W dalszym fragmencie tego samego tekstu stwierdza, że być może istnieje jakiś jeden zbiór zasad moralnych, określający moralność absolutną (analogiczną do absolutnej geometrii); zauważa, że warunkiem koniecznym (co nie znaczy, że wystarczającym) uznania istnienia takiego zbioru jest osiągnięcie wystarczającego stopnia zbieżności (ang. *agreement*) pomiędzy koncepcjami moralnymi, do których różne osoby doszłyby w stanie refleksyjnej równowagi. Czy taka zbieżność jest możliwa, Rawls jednak nie rozstrzyga. Jest to kwestia empiryczna, której rozstrzygnięcie z pozycji czysto teoretycznej byłoby jego zdaniem przedwczesne (por. tamże, s. 290). W niniejszym tekście, ponieważ zakładam tzw. naturalny model refleksyjnej równowagi, przyjmuję twierdzenie Nielsena o jedyności idealnie szerokiej refleksyjnej równowagi.

⁶⁶ K. Nielsen, *Relativism and Wide Reflective Equilibrium*, dz. cyt.

⁶⁷ Choć metoda ta nie zakłada, to również *a priori* nie wyklucza. Nielsen przyznaje, że może zdarzyć się tak, że szeroka (w sensie idealnym) refleksyjna równowaga nigdy nie będzie osiągnięta, a teza relatywizmu sfalsyfikowana (zob. K. Nielsen, *Relativism and Wide Reflective Equilibrium*, dz. cyt.). Podobnie twierdzi Scanlon, pisząc, że metoda ta nie zakłada fałszywości sceptycyzmu (T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, dz. cyt., s. 153).

metodę uzasadniania. Ponieważ jednak takiej zbieżności nie ma, a metoda zdaje się jeszcze bardziej przyczyniać do pogłębiania rozbieżności w poglądach moralnych, to przy założeniu, że istnieje tylko jeden poprawny zbiór przekonań moralnych, należy przyjąć, że nie ma ona żadnej mocy uzasadniającej.

W odpowiedzi należy przypomnieć istotne rozróżnienie pomiędzy uzasadnionym sądem moralnym lub zasadą moralną a uzasadnionym ich żywieniem⁶⁸. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sądem uzasadnionym w oparciu o obiektywnie słuszne racje, co pozwala zakładać, że osoba głosząca ten sąd dysponuje wiedzą, w drugim natomiast z faktem podzielenia sądu, który z szerszej (obiektywnie właściwej) perspektywy okazuje się fałszywy (lub przynajmniej niedostatecznie uzasadniony), jednak jego podzielenie, z pewnej węższej (nieobarczonej winą epistemiczną) perspektywy, wydaje się (być może jedyną) rozsądną (epistemicznie powinną) postawą.

Jak zauważa Scanlon, to – w którym znaczeniu metoda refleksyjnej równowagi ma moc uzasadniania – zależy od statusu epistemicznego rozważnych sądów, tj. od tego, czy zasługują one przynajmniej na wstępną wiarygodność⁶⁹. Pierwszych sześć rozdziałów tej pracy prowadziło do wniosku, że rozważne moralne intuicje cechują się przynajmniej wstępną wiarygodnością. Zatem jeśli metoda refleksyjnej równowagi posiada jakąkolwiek moc korygowania rozważnych sądów, musi też mieć jakąś zdolność wzmacniania uzasadnienia przekonań moralnych. Przyjęcie, że uzasadnienie to ma charakter obiektywny, pociąga za sobą stwierdzenie, iż przekonania, do jakich dochodzimy metodą refleksyjnej równowagi, są nie tylko uzasadnione, lecz także gwarantowana jest ich prawdziwość (lub obiektywna poprawność). Takie założenie jednak w świetle wcześniejszych ustaleń (że jesteśmy niejako ciągle w drodze do idealnej refleksyjnej równowagi oraz że każdy faktyczny stan równowagi może potencjalnie ulec zburzeniu czy wytrąceniu) wydaje się zbyt mocne. Z kolei przyjęcie, że metoda

⁶⁸ Na to rozróżnienie w kontekście dyskusji na temat refleksyjnej równowagi zwrócił uwagę Scanlon (zob. T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, dz. cyt., s. 140).

⁶⁹ Tamże.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

ta pozwala na generowanie uzasadnienia jedynie w sensie usprawiedliwionego żywienia przekonania, może sugerować, iż z góry zakładamy niemożliwość obiektywnego uzasadnienia lub prawdziwości naszych faktycznych sądów moralnych. To suponuje, że o nikim nie możemy powiedzieć, iż posiada w jakiegokolwiek kwestii prawdziwe przekonania moralne lub dysponuje wiedzą moralną, co wydaje się zbyt daleko posuniętym założeniem. Potrzebne jest zatem pojęcie uzasadnienia, które byłoby czymś pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi – z jednej strony nie sugerowałoby zbyt pesymizmu co do możliwości poznania moralnego, z drugiej strony nie zakładałoby naiwnie doskonałego dostępu do rzeczywistości moralnej.

Wydaje się, że bardziej obiecującym rozwiązaniem byłoby przyjęcie, iż metoda refleksyjnej równowagi daje uzasadnienie *prima facie*. Uzasadnienie *prima facie* jest podobne do uzasadnionego żywienia przekonania, zachodzi między nimi jednak pewna różnica. W przypadku uzasadnionego żywienia przekonania zakładamy, że nawet jeśli perspektywa epistemiczna osoby żywiącej dane przekonanie okaże się niewystarczająca, ponieważ zachodzą pewne istotne fakty (pełniące funkcję „obalacza” – ang. *defeater* – prawdziwości żywnego przekonania), które są tej osobie poznawczo niedostępne, to nadal jest ona usprawiedliwiona epistemicznie w utrzymywaniu danego sądu. Jej żywienie przekonania jest uzasadnione (czy raczej usprawiedliwione), ponieważ owe fakty w sposób obiektywny i niezawiniony (w danych okolicznościach) są jej niedostępne. Natomiast w przypadku uznania pewnego poglądu za uzasadniony *prima facie* zakładamy hipotetycznie, że jest on uzasadniony obiektywnie, tj. że zasługuje na traktowanie go jako prawdziwego, chociaż przyjmujemy jednocześnie, że być może zostaną odkryte jakieś istotne fakty (fizyczne lub moralne), które mogłyby spowodować odrzucenie danego sądu jako fałszywego. Jeśli istnienie takich faktów zostanie ujawnione, dany sąd moralny, do tej pory uznany za *prima facie* uzasadniony, w obliczu tych faktów przestanie być postrzegany jako prawdziwy. Postawa taka odpowiada temu, co głosi zasada fenomenalnego konserwatyzmu omówiona w rozdziale trzecim, zgodnie z którą utrzymywanie, że rzeczy są takie, jak się jawią, jest uzasadnio-

ne, o ile nie istnieją dostępne nam ważne racje prowadzące do uznania, iż jest inaczej. Toteż w świetle powyższych rozważań można skonstatować, że metoda refleksyjnej równowagi ma moc uzasadniania przekonań moralnych, uzasadnienie to jednak nadal ma charakter *prima facie*.

Takim wnioskiem jednak nie możemy zakończyć części dotyczącej uzasadnienia *prima facie*, przyjęliśmy bowiem wcześniej, że takie uzasadnienie dają naszym przekonaniom moralnym (lub same się nim cieszą) także moralne intuicje. Jeśli metoda refleksyjnej równowagi ma uzasadnienie wzmacniać, musimy uznać, że uzasadnienie *prima facie* jest stopniowalne. Im szersza i rzetelniej zastosowana metoda refleksyjnej równowagi, tym wyższy stopień uzasadnienia⁷⁰.

Możemy więc dojść do wniosku, że metoda refleksyjnej równowagi wzmacnia uzasadnienie sądów moralnych, pozwala nam bowiem twierdzić, że utrzymywanie danych sądów w stanie refleksyjnej równowagi daje nam dodatkowy powód do uznania prawdziwości tych sądów. Możemy także uważać, że dwie różne osoby głoszące wykluczające się twierdzenia moralne mogą, dzięki rzetelnemu stosowaniu metody refleksyjnej równowagi, w równie uzasadnionym stopniu utrzymywać swoje przekonania. To twierdzenie jednak nie pociąga za sobą uznania, że oba te sądy są jednocześnie prawdziwe. Można bowiem nadal uważać, że przynajmniej jedna z tych osób, chociaż epistemicznie usprawiedliwiona w utrzymywaniu swojego poglądu, musi się mylić, tj. jej sąd nie zasługuje na miano prawdziwego. Nadal też możemy⁷¹ utrzymy-

⁷⁰ Pewną trudność może stanowić określanie miary tego rodzaju uzasadnienia. Możemy używać takich nieostrych kwalifikacji jak „słabo” lub „mocno” uzasadnionych lub też mówić, że dane uzasadnienie *X* jest mocniejsze od uzasadnienia *Y*, niemniej nie są to zadowalające formy określenia stopnia uzasadnienia. Pewnym ideałem byłaby miara analogiczna do skali prawdopodobieństwa w matematyce lub fizyce, niestety takowa nie wydaje się możliwa. Być może termin *prima* jest też tutaj mylący, odnosi bowiem do czegoś pierwszego, co łączy się bardziej z początkowymi rozważnymi sądami. Stąd warto się zastanowić, czy nie lepiej byłoby wprowadzić inny termin, np. *non ultima*, i mówić o uzasadnieniu *non ultima facie*.

⁷¹ Nie twierdzę, że metoda refleksyjnej równowagi wyklucza relatywizm, ale jedynie, że uznanie tej metody nie prowadzi koniecznie do uznania relatywizmu.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

wać, że mamy tu do czynienia ze stanami refleksyjnej równowagi o różnym stopniu szerokości lub trafności refleksji i w związku z tym że uzasadnienie poglądów jednej z tych osób jest *prima facie* silniejsze⁷². Zatem zarzut relatywizmu nie jest trafny.

7.4. Zarzut niedookreśloności

Można jednak dalej krytykować metodę refleksyjnej równowagi, twierdząc, że nigdy nie będzie mogła doprowadzić do konwergencji poglądów osób ją stosujących, a nawet będzie się przyczyniać do pogłębiania różnicy zdań między nimi, nie tyle z powodu relatywistycznych konsekwencji, co ze względu na swoją istotną wadę niedookreśloności. Nawiązując do Quine'owskiej krytyki nauk przyrodniczych, zgodnie z którą konkurujące teorie naukowe, ze względu na swoją niedookreśloność, mogą w równym stopniu znajdować wsparcie ze strony obserwacji empirycznych⁷³, D.W. Haslett twierdzi, że metoda refleksyjnej równowagi cechuje się znacznie większą niedookreślonością. Jego zdaniem niedookreśloność ta sprawia, że różne osoby, nawet wychodząc od takich samych początkowych rozważnych sądów i takiej samej wiedzy na temat faktów (obejmującej nawet takie same teorie tła), będą dochodzić do odmiennych, często wykluczających się wzajemnie stanów refleksyjnej równowagi⁷⁴. Zgodnie z tym zarzutem

⁷² Rozstrzyganie, który z dwóch sprzecznych sądów powinien zostać odrzucony, wymaga dalszego stosowania metody refleksyjnej równowagi. Oczywiście może się zdarzyć tak, że niektóre konflikty (sprzeczności) będą czymś w rodzaju „twardego problemu” i nigdy nie doczekają się rozwiązania.

⁷³ W.V. Quine, *On Empirically Equivalent Systems of the World*, „Erkenntnis” 1975, vol. 9, s. 313. Na temat niedookreśloności w nauce zob. T. Bonk, *Underdetermination. An Essay on Evidence and the Limits of Natural Knowledge*, Dordrecht 2008.

⁷⁴ Zob. D.W. Haslett, *What is Wrong with Reflective Equilibria?*, dz. cyt. W nowszej literaturze do tego argumentu odwołują się również tacy autorzy jak Daniel Bonevac (por. tenże, *Reflection without Equilibrium*, dz. cyt.) czy Jared Bates (por. tenże, *Reflective Equilibrium and Underdetermination in Epistemology*,

w procedurze dążenia do refleksyjnej równowagi, w momentach, kiedy trzeba rozstrzygnąć pomiędzy konkurującymi rozważnymi sądami, zasadami lub teoriami tła, brakuje jednoznacznych wskazówek do podejmowania właściwej selekcji lub dopasowywania poszczególnych sądów, zasad czy teorii.

Daniel Bonevac, rozwijając argumentację Hasletta, wymienia obok samego punktu wyjścia, czyli wstępnej selekcji rozważnych sądów moralnych, siedem możliwych sytuacji, w których właśnie z powodu niedookreśloności metody mogą nastąpić rozbieżności pomiędzy różnymi osobami dążącymi do refleksyjnej równowagi. Są to:

1. Rewidowanie rozważnych sądów lub zasad, aby uniknąć negacji któregoś z rozważnych sądów, na którym nam bardzo zależy.
2. Dodawanie lub wzmacnianie zasady, aby z niej mógł wynikać pewien rozważny sąd.
3. Odrzucanie lub osłabianie zasady (bądź zasad), aby z niej nie mógł wynikać sąd moralny prowadzący do konfliktu.
4. Badanie sądu dającego się wywieść ze zbioru zasad lub zbioru rozważnych sądów, aby sprawdzić, czy chcemy go włączyć albo włączyć jego negację do grona naszych rozważnych sądów.
5. Badanie zarówno danego (rozważnego) sądu, jak i jego zaprzeczenia, aby sprawdzić, czy któryś z nich winien być włączony do zbioru rozważnych sądów.
6. Ponowne rozważenie naszych (zrewidowanych) zasad pod kątem ich przeformułowania w taki sposób, aby eksplikowały nasze zrewidowane rozważne sądy w sposób bardziej wydajny i elegancki.
7. Ponowne rozważenie teorii tła oraz standardów epistemicznych w celu ewentualnego ich przeformułowania w świetle zmian dotyczących rozważnych sądów i zasad.

Kroki trzy–siedem powtarzamy wielokrotnie, aż do momentu, gdy osiągniemy pewien ustalony punkt, w którym nasze sądy, zasady i teorie tła stanowią refleksyjne equilibrium. W każdym z tych kroków, zdaniem Bonevaca, różne osoby mogą dokonywać

dz. cyt.), który swoją krytykę skierowuje ku metodzie refleksyjnej równowagi rozumianej jako metoda wyboru teorii w epistemologii.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

odmiennych wyborów, zachowując zgodność z metodą i stosując się do niej rzetelnie. Jak podkreśla, zwolennicy metody refleksyjnej równowagi nie proponują żadnego rozwiązania tego problemu albo proponują rozwiązania kontrowersyjne i niesatysfakcjonujące⁷⁵.

W opinii Bonevaca problem niedookreśloności metody refleksyjnej równowagi właściwie domaga się rozwiązania nie jednej, ale kilku kwestii. Po pierwsze, pisze, ostateczny wynik jej stosowania może w istotny sposób zależeć od tego, w jakiej kolejności, szeregowo czy jednocześnie (holistycznie), są rozwiązywane rozbieżności pomiędzy poszczególnymi sądami, zasadami lub teoriami tła. Proponenci metody nie dysponują żadnymi wskazaniem, w jakiej kolejności i dlaczego takie rewizje powinny być przeprowadzane. Po drugie, należy się zastanowić, czy proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi nie będzie się domagał oszacowywania relatywnego stopnia uzasadnienia (lub jego braku) danych rozważnych sądów, zasad i teorii tła. Po trzecie, w każdym z tych etapów rewidowania naszych sądów decydującą rolę odgrywają intuicyjne sądy, które mają charakter subiektywny, trudny do oceny przez osoby drugie, co wprowadza do metody refleksyjnej równowagi element anarchistyczny. Po czwarte, twierdzi Bonevac, proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi jest niezwykle dynamiczny i wymaga poświęcania czy negocjowania pewnych prawd moralnych, jeśli tylko są w konflikcie z innymi, bardziej centralnymi sądami lub zasadami. Takie działania wymagają także dużej wyobraźni, stąd trudno określić, jak taka procedura mogłaby się zakończyć w określonej ilości kroków – raczej wydaje się otwarta na dużą liczbę wyników, z których żaden nie może być traktowany jako ostateczny.

Zgodnie z powyższą krytyką nie tylko nie należy spodziewać się konwergencji poglądów i teorii moralnych osiągniętych w trakcie dochodzenia do stanu refleksyjnej równowagi, ale wręcz powinniśmy oczekiwać rozbieżności jako nieuniknionych konsekwencji stosowania metody refleksyjnej równowagi.

Najskuteczniejszym sposobem uściślenia metody refleksyjnej równowagi może się wydawać eksternalizacja (obiektywizacja)

⁷⁵ Zob. D. Bonevac, *Reflection without Equilibrium*, dz. cyt., s. 638.

kryteriów oceny słuszności lub niesłuszności aktów selekcji sądów, zasad lub teorii tła. Sens takiej eksternalizacji kryteriów można dostrzec na przykładach z innych dziedzin dociekań. I tak, jeśli nie jesteśmy w stanie stwierdzić tylko za pomocą samego przyglądania się i refleksji, który z dwóch odcinków o podobnej długości jest dłuższy (uświadamiamy sobie możliwość ulegania złudzeniom czy arbitralności naszych subiektywnych rozstrzygnięć), problem ten możemy rozwiązać poprzez zastosowanie obiektywnej miary (zwykłej linijki). Przystawiając ją raz do jednego odcinka, raz do drugiego możemy określić różnicę długości w sposób (bardziej) niezależny od naszego subiektywnego wrażenia⁷⁶. W medycynie wprowadzenie stetoskopu przynajmniej częściowo wyzwoliło diagnostykę w zakresie chorób układu oddechowego od decydującego wpływu subiektywnych odczuć pacjentów, przez to czyniąc metody diagnozowania chorób mniej niedookreślonymi.

Podobne próby obiektywizacji kryteriów wyboru sądów, zasad i teorii tła są proponowane przez stronników metody refleksyjnej równowagi. Pierwszym centralnym dla tej metody jest kryterium koherencji, proponowane od samego początku przez Rawlsa i innych jej zwolenników. Drugim istotnym zobiektywizowanym kryterium jest wymóg odpowiednich okoliczności, w jakich sądy moralne winny zostać sformułowane. Leżące u podstaw tego wymogu odwołanie do niekontrowersyjnych teorii psychologicznych dotyczących wpływu czynników zakłócających osąd moralny można uznać za obiektywne kryterium pozwalające eliminować przynajmniej niektóre z naszych przekonań moralnych jako wstępnie niewiarygodne. Można powiedzieć, że funkcję obiektywnego kryterium oceny sądów i zasad moralnych stanowią właściwie wszelkie niekontrowersyjne teorie tła (a w pewnym sensie także ogólne zasady moralne), które niezależnie od przyjmowanych przez nas subiektywnych postaw i perspektyw wymuszają korekty na naszym rozumowaniu moralnym.

Obok powyższych sposobów dookreślania metody refleksyjnej równowagi, stanowiących *de facto* jej integralną część, rozważane są również, głównie przez krytyków tej metody, sposoby dal-

⁷⁶ Por. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt., s. 100.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

szej jej obiektywizacji. Proponowane są na przykład metazasady poprawnej refleksji domagające się zdefiniowania skali poziomu, na jakim dane sądy i zasady moralne są dla danej osoby wiążące, lub zasady priorytetu czy kolejności rozwiązywania konfliktów (alternatywnie, zgodnie z sugestią Bonevaca, zasady domagającej się holistycznego, a nie szeregowego analizowania konfliktów). Pewne obiektywne (lub przynajmniej intersubiektywne) kryterium mogłoby również stanowić istnienie wieloosobowej zgody na określone wybory w procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi. Niestety, jak się wydaje, tego rodzaju próby eksternalizacji kryteriów i wskazówek w dochodzeniu do refleksyjnej równowagi nie wyeliminują całkowicie problemu niedookreśloności. Chociaż być może niektóre z nich mogą go w pewnym stopniu zminimalizować, to bez względu na to, ile tego rodzaju „zewnętrznych” kryteriów sformułujemy, zawsze istotną rolę w rozstrzygnięciu konfliktów między rozważnymi sądami, zasadami moralnymi a teoriami tła będą pełniły „wewnętrzne” intuicje.

Czy w związku z powyższym powinniśmy uznać zarzut niedookreśloności za obalający tezę o użyteczności metody refleksyjnej równowagi w uzasadnianiu naszych moralnych przekonań? Z kilku powodów taki wniosek wydaje się przedczesny. Po pierwsze, metoda refleksyjnej równowagi pomimo swojej niedookreśloności ma moc korygowania i tym samym podnoszenia epistemicznego statusu naszych przekonań moralnych. W tym sensie, przynajmniej do pewnego stopnia, spełnia ona funkcję wzmacniania uzasadnienia. Po drugie, nie dysponujemy żadną bardziej efektywną od niej alternatywą. Po trzecie, istnieją możliwości dalszego doskonalenia tej metody, polegające nie na formułowaniu kolejnych „zewnętrznych”, bezosobowych kryteriów, ale na dopracowywaniu kompetencji poznawczych samego podmiotu stosującego metodę. Po czwarte, istnieją pewne racje za odrzuceniem zbyt rygorystycznego względem metody wymogu, aby prowadziła do ostatecznej konwergencji poglądów etycznych.

Pierwsze dwa wymienione powyżej twierdzenia zostały już w tej pracy wsparte argumentacją, stąd w dalszej części rozdziału ograniczę się do omówienia kwestii trzeciej i czwartej.

7.5. Cnoty intelektualne

Zacznijmy od problemu doskonalenia kompetencji poznawczych. Braki wynikające z niemożności całkowitej eksternalizacji kryteriów selekcji rozważnych sądów i rozstrzygania konfliktów między tymi sądami, zasadami moralnymi a teoriami tła można w pewnej mierze zniwelować poprzez poprawienie kompetencji poznawczych samych podmiotów stosujących metodę refleksyjnej równowagi. To, jaki poziom kompetencji epistemicznych prezentują, wydaje się decydujące dla jakości ich intuicji i refleksji moralnej.

Świadomy tego problemu, od samego początku, był Rawls⁷⁷. Domagał się, aby sądy moralne konstytuujące punkt wyjścia omawianej tutaj metody były formowane w sprzyjających epistemicznie warunkach. Stawiał także warunek pewnego stopnia kompetencji poznawczej podmiotu, chociaż później z niego zrezygnował, zastrzegając jedynie, że osoba selekcyjująca swoje rozważne sądy moralne powinna charakteryzować się przeciętnym poziomem zdolności intelektualnych, bezstronnością, świadomością swoich ograniczeń (takich jak skłonność do stronniczości, uleganie emocjom itp.) oraz pewnym poziomem życzliwości w stosunku do innych osób. Zwolennicy tradycyjnej koncepcji refleksyjnej równowagi (często ujmujący tę metodę w kategoriach koherencystycznych, a zatem odrzucający w takiej czy innej formie intuicjonizm), tacy jak Daniels czy Scanlon, w tej materii zasadniczo nie odeszli od stanowiska Rawlsa.

Można jednak wyobrazić sobie osoby, które dobrze opanowały metodę refleksyjnej równowagi od strony jej zewnętrznych wymogów i spełniają kryteria proponowane przez Rawlsa, a które mimo to w wyraźny sposób dochodzą do moralnych konkluzji niezastępowalnych na miano uzasadnionych, ponieważ cechują się niskimi kompetencjami epistemicznymi i etycznymi⁷⁸. DePaul, który zwrócił uwagę na taką możliwość, zauważa, że tego rodzaju brak kompetencji

⁷⁷ Zob. J. Rawls, *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*, dz. cyt.

⁷⁸ Chociaż z perspektywy tych osób ich konkluzje mogłyby być uzasadnione uchodzić, być może nawet, osoby te byłyby usprawiedliwione w żywieniu swoich poglądów.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

może wynikać z dwóch przynajmniej przyczyn: naiwności podmiotu stosującego metodę refleksyjnej równowagi oraz dogmatyzmu⁷⁹.

W kontekście poznania moralnego podmiot naiwny to osoba, która ma bardzo ubogie doświadczenie moralne. Nawet jeśli spełnia ona wszystkie kryteria tradycyjnie rozumianej metody refleksyjnej równowagi, to jej niewielkie doświadczenie moralne może w diametralny sposób wpłynąć na kształt refleksyjnej równowagi, jaką taka osoba może osiągnąć. Naiwność nie dotyczy zakresu argumentów i teorii wziętych pod uwagę w trakcie refleksji. DePaul wyraźnie rozróżnia doświadczenie teoretyczne, oparte na samym rozumowaniu (ang. *reasoning experience*) dotyczącym abstrakcyjnych przykładów i kontrprzykładów, charakterystycznych dla literatury akademickiej, i doświadczenie formatywne (*formative experience*). To drugie nabywamy w działaniu, uczestnicząc w sytuacjach angażujących całą osobę rozumianą jako podmiot stojący przed koniecznością moralnego wyboru w obliczu całości złożonych okoliczności i wchodzących w grę wartości. Obok autentycznego działania w świecie źródłem formatywnego doświadczenia mogą być także czytanie literatury, słuchanie muzyki, oglądanie sztuki teatralnej czy filmu. Doświadczenia tego rodzaju w dość wierny sposób naśladują rzeczywistość realnego życia moralnego, przynajmniej w porównaniu z czysto teoretycznymi rozważaniami. Naiwność moralna dotyczy zatem przede wszystkim braku formatywnego doświadczenia⁸⁰.

Trudno z DePaulem się nie zgodzić – inaczej formujemy sądy moralne dotyczące sytuacji, których sami doświadczyliśmy, rozumiejąc, jak to naprawdę jest na przykład być rodzicem, przyjacielem, znajdować się w potrzebie, w sytuacji pokusy, cierpienia itd., a inaczej mając jedynie wyabstrahowane wyobrażenie pewnej sytuacji⁸¹. Z pewnością ubogi zakres doświadczenia formatywnego wpływa negatywnie na jakość oraz zakres naszych intuicji

⁷⁹ Zob. M.R. DePaul, *Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics*, dz. cyt.; tenże, *Naivete and Corruption in Moral Inquiry*, dz. cyt.; tenże, *Balance and Refinement*, dz. cyt., rozdz. 4.

⁸⁰ Por. M.R. DePaul, *Naivete and Corruption in Moral Inquiry*, dz. cyt., s. 619–623.

⁸¹ Nie chcę przez to powiedzieć, że taka różnica zawsze czy nawet często zachodzi. Nie chcę także deprecjonować wartości teoretycznych rozważań. Wydaje się

moralnych i rozważnych sądów⁸². Stąd słusznie DePaul wprowadza do metody refleksyjnej równowagi wymóg poszerzania doświadczenia formatywnego⁸³.

Przechodząc do drugiej z obu wymienionych wyżej wad intelektualnych, możemy stwierdzić, że osoba dogmatyczna to taka, która systematycznie unika formatywnych doświadczeń mogących doprowadzić ją do porzucenia własnych dotychczasowych przekonań moralnych⁸⁴. Tego rodzaju usztywnienie poznawcze uniemożliwia istotną rewizję przekonań moralnych, konieczną czasami w dochodzeniu do idealnej refleksyjnej równowagi czy w pokonywaniu różnic pomiędzy osobami. Z wymogiem otwartości na doświadczenia formatywne wiąże się jednak tzw. problem doświadczeń degenerujących (ang. *corrupting experiences*), nie wszystkie bowiem doświadczenia są pożądane i umożliwiają danej osobie trafniejszy osąd moralny – niektóre mogą go utrudniać czy wręcz uniemożliwiać. DePaul jest tego świadomy, sam przytacza przykład kobiety wychowanej w szacunku dla czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej wierności, która w obliczu wymogu poszerzania swoich formatywnych doświadczeń zastanawia się nad możliwością czytania erotycznej, a także pornograficznej literatury⁸⁵. Świadoma decyzja owej kobiety, aby nie czytać tego rodzaju literatury, ponieważ doświadczenie z nią związane mogłoby się okazać niszczące moralnie, nie powinna być określona mianem dogmatycznej, ale roztropnej. Stąd należałoby

jednak, że ich jakość w dużym stopniu jest uzależniona między innymi od stopnia czy zakresu moralnego doświadczenia osoby dokonującej refleksji moralnej.

⁸² Powyższe twierdzenie nie implikuje tezy, że zdolności abstrakcyjnego rozumowania, wyobrażania sobie pewnych sytuacji moralnych, bez faktycznego ich doświadczania, nie mają żadnego znaczenia dla formułowania wartościowych sądów moralnych. Chodzi jedynie o stwierdzenie, że pewne prawdy moralne są łatwiejsze do uchwycenia, jeśli podmiot poznający wie z doświadczenia, jak to jest znajdować się w pewnej sytuacji moralnej.

⁸³ Tak zmodyfikowaną metodę odróżnia od tradycyjnej, koherentystycznej metody refleksyjnej równowagi, nazywając ją najpierw radykalną refleksyjną równowagą (M.R. DePaul, *Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics*, dz. cyt.), później nadając jej całkiem nową nazwę metody balansu i doskonalenia (ang. *balance and refinement*) (M.R. DePaul, *Balance and Refinement*, dz. cyt.).

⁸⁴ Por. M.R. DePaul, *Naivete and Corruption in Moral Inquiry*, dz. cyt., s. 623.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 629.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

doprecyzować wymóg otwartości na doświadczenia formatywne, stwierdzając, że nie jest on wymogiem naiwnej otwartości, ale roztropnego zachowania „złotego środka” pomiędzy dogmatyzmem a naiwną otwartością.

Powyższa uwaga pozwala nam dostrzec, że problem kompetencji podmiotu stosującego metodę refleksyjnej równowagi wykracza daleko poza samą kwestię zakresu formatywnego doświadczenia moralnego i dogmatyczności, wymaga bowiem także rozważań odnoszących się do wielu innych umiejętności czy też zdolności osób stosujących metodę refleksyjnej równowagi. Odwołując się do konieczności roztropnego odróżnienia doświadczeń formatywnych od degenerujących moralnie, odwołujemy się do szerszej kategorii cnoty.

Jak się wydaje, dalsze omówienie doskonalenia metody refleksyjnej równowagi domaga się odwołania właśnie do pojęcia cnoty i to nie tylko w kontekście zakresu doświadczenia moralnego, lecz także w odniesieniu do jakości refleksji etycznej. Ta również zależy od poziomu i ilości cnót intelektualnych i moralnych, którymi dysponuje dana osoba. O jakie cnoty może tu chodzić? Ograniczę się tylko do kilku przykładów. Intuicje moralne, ich porównywanie pod kątem stopnia wiarygodności, jasności czy klarowności domaga się umiejętności spostrzegania subtelnych różnic, zarówno tych dotyczących faktów (na przykład psychologicznych, materialnych itd.), jak i analizowanych pojęć. Umiejętność ta zakłada takie zdolności jak inteligencja, wyobraźnia czy empatia. Ważne są także umiejętności przewidywania teoretycznych i praktycznych konsekwencji rozstrzygania konfliktów w trakcie dochodzenia do stanu refleksyjnej równowagi czy też konsekwencji nabywania nowych doświadczeń. Konieczna jest ponadto silna motywacja, wytrwałość i gotowość do rzetelnego poszukiwania prawd moralnych oraz ich wiernego realizowania w swoim działaniu. Satisfakcjonujący opis umiejętności podmiotu poszukującego stanu refleksyjnej równowagi, która pozwalałaby na osiągnięcie uzasadnionych przekonań moralnych, wymaga zatem odwołania się do rozbudowanej koncepcji cnót etycznych i intelektualnych⁸⁶.

⁸⁶ Istnieje bogata literatura zarówno z zakresu etyki cnót, jak i epistemologii cnót (np. L. Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind*, dz. cyt.; *Virtue Epis-*

Przekonująca koncepcja metody refleksyjnej równowagi domaga się więc sformułowania również wymogów dotyczących samego podmiotu. Efektywność tej metody w dużym stopniu zależy nie tylko od „zobiektywizowanych” wymogów, opisanego poszczególnych kroków w postaci algorytmu działań, lecz także od jakości samego podmiotu. Należy oczekiwać, że wysoki poziom kompetencji poznawczych i etycznych podmiotów stosujących metodę refleksyjnej równowagi zminimalizuje problem niedookreśloności. Jednak nie należy się spodziewać, że wyeliminuje go całkowicie oraz że w ten sposób ostatecznie rozwiązany zostanie problem rozbieżności poglądów moralnych osób znajdujących się w stanie refleksyjnej równowagi.

7.6. Problem uporczywej niezgody

Powyższe zastrzeżenie wynika z pewnych obserwacji dotyczących natury problemu niezgody moralnej. Otóż, jak się wydaje, istnieją powody, dla których można twierdzić, że całkowite pokonanie różnic poglądów moralnych jest wysoce nieprawdopodobne, bez względu na to, jak doskonałą metodą moralnych dociekań byśmy dysponowali oraz jakie walory poznawcze i etyczne posiadałyby osoby ją stosujące.

Zanim jednak przejdziemy do wskazania tych powodów, konieczne są dwie uwagi. Po pierwsze, w analizach tych odrzucona została antyrealistyczna interpretacja problemu niezgody moralnej. Niektórzy autorzy odwołują się do faktu uporczywej

temology. Essays in Epistemic Virtue and Responsibility, eds. A. Fairweather, L. Trinkhaus Zagzebski, Oxford 2001; *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, eds. M.R. DePaul, L. Trinkhaus Zagzebski, Oxford 2003). W języku polskim godne uwagi są publikacje Nataszy Szutty, np. *Współczesna etyka cnót*, Gdańsk 2007 oraz *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą*, Lublin 2017. Niemniej zastosowanie wyników rozważań w tych dziedzinach do problematyki refleksyjnej równowagi, według mojej wiedzy, czeka jeszcze na swoją realizację.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

niezgody, aby dowodzić słuszności antyrealistycznej tezy, że nie istnieje obiektywna rzeczywistość faktów moralnych, które mogłyby służyć jako punkt odniesienia do oceny rozumowań i argumentów moralnych⁸⁷. Ich zdaniem hipoteza antyrealistyczna najlepiej wyjaśnia fakt uporczywej niezgody⁸⁸. Argumentacja ta uderza pośrednio także w koncepcję metody refleksyjnej równowagi. Jeżeli bowiem nie istnieją fakty moralne (obiektywna rzeczywistość moralna), do których mielibyśmy jakiś dostęp poznawczy, wówczas bezprzedmiotowe stają się dociekania dotyczące metody skutecznego odkrywania takich prawd, w tym dociekania dotyczące samej metody refleksyjnej równowagi. Uznając wiarygodność intuicji moralnych odnoszących do czegoś obiektywnego, do niezależnych własności moralnych, przyjmujemy jednocześnie wiarygodność tezy o istnieniu takich własności⁸⁹.

Niemniej nawet gdybyśmy uznali stanowisko antyrealistyczne, nadal istniałaby możliwość obrony metody refleksyjnej równowagi. Oczywiście należałoby ją interpretować nie jako metodę dociekań dotyczących obiektywnych faktów moralnych, ale jako metodę dochodzenia do konsensu w kwestiach wartości lub zasad koniecznych dla wspólnej koegzystencji w ramach – na przykład – jednego organizmu politycznego. Przyjmując jednakże wiarygodność *prima facie* intuicji moralnych, a tym samym realizm etyczny, antyrealistyczną argumentację pozostawiamy na boku, skupiając się na innych wyjaśnieniach niemożności całkowitego rozwiązania problemu uporczywej niezgody za pomocą metody refleksyjnej równowagi.

⁸⁷ Np. J. Mackie, *Ethics...*, dz. cyt. Z najnowszej literatury na ten temat zob. F. Tersman, *Moral Disagreement*, Cambridge 2006.

⁸⁸ Powyższego twierdzenia nie należy utożsamiać z twierdzeniem, że uznanie faktu uporczywej niezgody moralnej pociąga za sobą w sensie logicznym uznanie prawdziwości tezy antyrealistycznej. Chodzi tu raczej o odwołanie się do hipotezy antyrealistycznej jako najlepiej wyjaśniającej fakt moralnej niezgody.

⁸⁹ Brakuje tutaj miejsca na rozwiniętą argumentację za realizmem etycznym, choć pewna jej próba została zaproponowana przy okazji obrony różnych koncepcji intuicji w rozdziałach dwa–pięć. W najnowszej literaturze można wskazać wiele interesujących i przekonujących prób obrony realizmu moralnego (zob. np. D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, dz. cyt.; M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, dz. cyt.; R. Shafer-Landau, *Moral Realism...*, dz. cyt.).

Po drugie, zanim przejdziemy do dyskusji nad niemożnością całkowitego rozwiązania problemu niezgody moralnej, musimy uświadomić sobie, że w debacie dotyczącej niezgody moralnej często jej zakres i głębia są przerysowane. Owszem, można z łatwością wskazać kontrowersyjne kwestie, takie jak problem aborcji, eutanazji czy zapłodnienia *in vitro*, ale można też wskazać na o wiele szerszy zakres zgody moralnej, przekraczającej bariery między kulturami⁹⁰. Kradzież, zdrada, zadawanie nieuzasadnionego cierpienia wszędzie są postrzegane jako zło, zaś akty miłosierdzia, empatia, pracowitość, rzetelność powszechnie uważane są za szlachetne⁹¹. Dyskutując zatem nad przyczynami niemożności pokonania uporczywej niezgody moralnej, musimy pamiętać, że dyskusja ta nie dotyczy sporu, który obejmuje każdą czy większość kwestii etycznych, ale tylko pewnego podzbioru tych kwestii, w jakimś sensie stanowiącego podzbiór wyjątkowy⁹².

Przejdźmy już do kwestii niemożności rozstrzygnięcia niektórych sporów etycznych. Chcąc zrozumieć, dlaczego takiej niemożności należy się spodziewać, trzeba wziąć pod uwagę dwa możliwe wyjaśnienia: jedno odwołujące się do natury problematyki etycznej, drugie do kondycji realnych osób spierających się o kwestie etyczne. Po pierwsze, problematyka etyczna wydaje się niezwykle złożona. Obok pewnych oczywistych i banalnych prawd, jak na przykład ta, że nie należy zadawać cierpienia niewinnym osobom bez istotnego powodu, można wskazać na całą gamę kwestii, które wymagają niezwykle złożonych i subtelnych rozumowań, dorównujących stopniem złożoności, a być może i przewyższając pod tym względem najbardziej skomplikowane zagadnienia z fizyki, chemii czy matematyki⁹³. W naukach tych bowiem dysponuje-

⁹⁰ Zob. np. J. Humphreys, *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live*, Dublin 2005.

⁹¹ Zob. np. R. Brambrough, *Proof [w:] Ethical Theory. An Anthology*, ed. R. Shafer-Landau, Blackwell 2007, s. 103–110; J. Humphreys, *The Story of Virtue...*, dz. cyt.

⁹² Teza o wyjątkowości sporów etycznych może wydawać się kontrowersyjna, jednak nie bardziej niż teza przeciwna, tj. że uporczywy spór dotyczy większości lub każdej (istotnej) kwestii etycznej.

⁹³ Do takich zagadnień należą np. kwestia kryteriów bycia osobą, granic praw człowieka czy sensu życia.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

my metodami, które w o wiele większym stopniu opierają się na obiektywnych kryteriach (obserwacja, pomiary i obliczenia matematyczne) niż metoda refleksyjnej równowagi. Ponadto zagadnienia etyczne często są ściśle splecione ze skomplikowanymi kwestiami pozaetycznymi. Dyskutując na przykład na temat aborcji czy zapłodnienia *in vitro*, nie sposób sporów tych rozstrzygać, odwołując się jedynie do ogólnych norm etycznych, w grę wchodzi bowiem wiele rozstrzygnięć dotyczących pytań o ontyczny status płodu lub zarodków ludzkich czy też kwestii tożsamości osobowej⁹⁴. Warto zauważyć, że zarówno w problemach etycznych, jak i kwestiach rozważanych w naukach empirycznych pomiędzy stopniem skomplikowania danej materii a poziomem niezgody zachodzi swoista zależność: im bardziej skomplikowana kwestia, tym większe prawdopodobieństwo niezgody co do niej. Być może w domenie nauk empirycznych także istnieją wysoce skomplikowane zagadnienia, wokół których zachodzą spory mające (albo przynajmniej zdające się mieć)⁹⁵ uporczywy charakter (dobrym tutaj kandydatem jest tzw. twardy problem świadomości). Jednak fakt istnienia takich antagonizmów w naukach empirycznych nie jest traktowany jako wystarczająca racja za tym, aby zrezygnować z metod dla nich charakterystycznych.

Drugie wyjaśnienie dla problemu niezgody wskazuje na problem wysokiego skomplikowania spornych kwestii, zarówno w etyce, jak i gdzie indziej, silnie skorelowany z ograniczoną kondycją poznawczą osób zajmujących się tymi kwestiami. Cytowany już Huemer wymienia całą gamę możliwych błędów poznawczych, które mogą generować rozbieżność poglądów. Są to kolejno: stronniczość, zawodność w przeprowadzaniu kalkulacji (matematycznych, logicznych itp.), niedostatecznie ostre rozróżnianie

⁹⁴ Zob. np. debatę na temat problemów związanych z moralną oceną aborcji pomiędzy Mirosławem Rutkowskim a Tomaszem Kąkołem (M. Rutkowski, *O kryterium genetycznym w sporze o aborcję raz jeszcze. Odpowiedź na zarzuty*, „Etyka Praktyczna” 2011, nr 2, s. 85–91; T. Kąkol, *Kilka uwag w sprawie kryterium genetycznego w sporze o (nie tylko) aborcję*, „Etyka Praktyczna” 2011, nr 2, s. 78–84).

⁹⁵ Podobnie można by powiedzieć o sporach etycznych, że przy obecnym stanie wiedzy zdają się one jedynie sporami nierozwiązalnymi, a w przyszłości okażą się banalne.

pomiędzy pojęciami (konfuzja), niezrozumienie się z innymi osobami, przeoczenie istotnych szczegółów, pochopność, fałszywe przekonania lub niepełna wiedza, niewyartykułowane przesłanki, upór, iluzje rozumu wynikające (czasem) z wpływu środowiska, kultury, religii itp., roztargnienie itd.⁹⁶ Istotna różnica pomiędzy kwestiami etycznymi a zagadnieniami nauk przyrodniczych jest taka, że te pierwsze wydają się w większym stopniu narażone na oddziaływanie powyższych czynników, szczególnie stronniczości⁹⁷.

Ktoś mógłby słusznie zapytać, dlaczego poruszamy kwestię słabości etycznych i poznawczych, aby wyjaśnić niemożność rozwiązania niektórych sporów etycznych, skoro powyżej założyliśmy, że możliwe jest doskonalenie metody refleksyjnej równowagi poprzez stawianie wymogu cnót etycznych jako integralnej części metody. Spostrzeżenie to daje nam okazję do wyjaśnienia, dlaczego wzbogacenie metody refleksyjnej równowagi o warunki kompetencji poznawczych i etycznych, chociaż może zminimalizować problem niezgody, przyczynić się do konwergencji poglądów moralnych, nie gwarantuje całkowitego rozwiązania tego problemu. Otóż wymóg cnót etycznych i epistemicznych wskazuje na pewien ideał, do którego można się w jakimś stopniu przybliżać, jednak biorąc pod uwagę realia faktycznego życia i ludzką kondycję, nie należy się jego pełnej realizacji spodziewać. Gdyby istniały osoby doskonałe⁹⁸ etycznie i epistemicznie, wówczas można by się zastanawiać, czy ich poglądy moralne byłyby zbieżne, może

⁹⁶ Por. M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, s. 137–139.

⁹⁷ Oczywiście nie należy lekceważyć znaczenia stronniczości w nauce. Tam również, gdy w grę wchodzi prestiż i pieniądze, pragnienie sławy bądź zysku, często silnie wpływają one na wyniki badań. Różnica pomiędzy zagadnieniami etycznymi a naukowymi jest jednak taka, że te pierwsze niejako z natury są związane z praktycznymi celami, te drugie zaś bardziej incydentalnie wiążą się z celami naukowymi.

⁹⁸ O doskonałości można tutaj mówić w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, możemy odnosić się do ideału doskonałości względnej, na miarę ludzkiej natury. W pewnym sensie taka doskonałość jest fizycznie możliwa, chociaż być może nigdy nie była i nie zostanie zrealizowana. Możemy też mieć na myśli doskonałość podmiotu poznania i działania moralnego przekraczającą nawet hipotetyczne możliwości ludzkiej natury, w literaturze przypisywaną na przykład aniołom czy Bogu. Tutaj, pisząc o doskonałości, odnoszę się do doskonałości w słabszym, względnym sensie.

♦ METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI I CNOTY INTELEKTUALNE ♦

nawet identyczne⁹⁹. Tego rodzaju rozważania wydają się jednak bezprzedmiotowe w kontekście dyskusji o stosowaniu metody refleksyjnej równowagi przez żyjących w naszym świecie realnych ludzi, którzy doskonali nie są. Nie znaczy to jednak, że pozbawiony sensu jest wymóg cnót etycznych i epistemicznych. Cnoty można ujmować jako stopniowalne, można określać pewien ich poziom, który nie leży poza zasięgiem realnych osób. W takiej sytuacji zrozumiałe się staje, dlaczego z jednej strony stawiany jest wymóg cnót etycznych i epistemicznych, z drugiej wyrażana jest świadomość, że dający się osiągnąć poziom tych cnót nie gwarantuje całkowitego rozwiązania problemu niezgody moralnej.

W świetle powyższych rozważań możemy zatem skonstatować, że metoda refleksyjnej równowagi w połączeniu z posiadaniem pewnego dostatecznego stopnia cnót intelektualnych daje możliwość znaczącej korekty naszych intuicji (jak i innych przekonań) moralnych. Nawet jeśli nie prowadzą one do ostatecznego rozstrzygnięcia sporów etycznych i można założyć, że niektóre nasze przekonania nadal będą zawierały błędy, to z całą pewnością można powiedzieć, iż osoba intelektualnie cnotliwa dochodząca do refleksyjnej równowagi w danym zakresie zagadnień moralnych posiada uzasadnione przekonania, a przynajmniej w niektórych przypadkach możemy mówić o wiedzy moralnej.

⁹⁹ Jeśli osobom tym przypisywalibyśmy silnie rozumianą doskonałość, wówczas najprawdopodobniej nie istniałaby nawet konieczność stosowania przez nie metody refleksyjnej równowagi. Wszelkie prawdy etyczne ujmowałyby one w jednym akcie bez konieczności dokonywania złożonej z kolejnych, określonych metodą kroków refleksji. Metoda staje się konieczna dopiero wówczas, gdy dociekania okazują się zbyt skomplikowane dla dociekających, tj. gdy mają oni jakieś braki epistemiczne. Takich braków nie można wykluczyć także wówczas, gdy mówimy o względnej doskonałości ludzkiej. Nie możemy ponadto wykluczyć, że względnie doskonałe osoby ludzkie również nie byłyby w stanie pokonać niektórych dzielących je aktualnie uporczywych różnic w poglądach moralnych.

ZAKOŃCZENIE

Argument sceptyka moralnego, twierdzącego, że nie posiadamy satysfakcjonującego uzasadnienia dla naszych przekonań moralnych, zaprezentowany we wstępie niniejszej pracy, opierał się na założeniu, iż wszelki proces uzasadnienia tego rodzaju przekonań jest skazany na nieskończony regres. Jedną z kluczowych przesłanek tego argumentu było twierdzenie, że nie dysponujemy żadnymi bazowymi przekonaniem moralnymi, czyli takimi, które nie muszą czerpać swojej prawomocności z innych przekonań, ponieważ albo zawierają racje swojego uzasadnienia w sobie, albo w jakichś źródłowych aktach poznania, takich jak percepcja.

Celem niniejszej pracy była argumentacja na rzecz twierdzenia, wedle którego dysponujemy nieinferencyjnym uzasadnieniem dla naszych przekonań moralnych. Głoszą je zwolennicy etycznego intuicjonizmu. Ich zdaniem dysponujemy dostępem do wiarygodnego nieinferencyjnego poznania moralnego, gdyż dzięki aktom zrozumienia samooczywistych sądów moralnych lub aktom percepcyjnego ujmowania własności moralnych posiadamy bazowe przekonania moralne.

Intuicjonizm nie jest w myśli etycznej poglądem nowym, można nawet stwierdzić, że jest tak stary jak sama filozofia. Dlatego moim pierwszym krokiem była prezentacja krótkiego rysu historycznego tego stanowiska. Etyczne wątki intuicjonistyczne można już znaleźć u takich autorów jak Platon czy Tomasz z Akwinu, niemniej jako pewien dojrzały nurt filozoficzny intuicjonizm etyczny powstał na Wyspach Brytyjskich w XVII i XVIII wieku. Reprezentowali go tacy autorzy jak Anthony A. Cooper, Francis Hutcheson,

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

Ralph Cudworth, Samuel Clarke, John Balguy, Richard Price czy Joseph Butler.

Już w pierwszym okresie istnienia tego prądu wykształciły się dwa przeciwstawne sobie nurty intuicjonizmu. Jeden kładący nacisk na intelektualne zdolności człowieka w poznawaniu samooczywistych prawd moralnych, drugi podkreślający istnienie pewnego zmysłu moralnego, w działaniu którego niemałą rolę odgrywają afekty. Swoją dojrzałą formę intuicjonizm etyczny osiągnął na początku wieku XX, przybierając zarazem wyraźnie profil racjonalistyczny. Reprezentowały go wówczas jedne z najwybitniejszych umysłów w filozofii anglosaskiej tamtego okresu: Henry Sidgwick, William David Ross, George Edward Moore, Richard Prichard czy Charlie Dunbar Broad.

Przez kilka późniejszych dziesięcioleci ubiegłego wieku intuicjonizm – jak się zdawało – odszedł jednak w zapomnienie. Stało się to w wyniku dominacji empiryzmu i redukcjonistycznego naturalizmu w filozofii zachodniej. Na bazie tych stanowisk sformułowano wiele zarzutów względem tezy moralnych intuicji, z których przynajmniej siedem, określanych w tej pracy mianem klasycznych zarzutów wobec intuicjonizmu, zasługuje na wyliczenie.

Zgodnie z pierwszym, tzw. zarzutem dziwaczności, własności moralne stanowiące przedmiot poznania moralnego nie mieszczą się w ramach naturalistycznej ontologii. W świetle drugiego argumentu przeciwko omawianemu nurtowi równie tajemniczy co moralne własności i niedający się zidentyfikować jest sam zmysł moralny, który miałby umożliwiać poznanie moralne. Główna trudność z wyjaśnieniem poznania moralnego polegała zdaniem empirystycznie nastawionych krytyków na niemożności zidentyfikowania ścieżki przyczynowo-skutkowej pomiędzy moralnymi własnościami a umysłem. Wedle czwartego zarzutu intuicjonizm etyczny jest stanowiskiem dogmatycznym, dla którego intuicje moralne mają status równy aksjomatom w logice lub matematyce, tj. są traktowane jako nieobalalne. W świetle kolejnego, piątego zarzutu intuicjonizm etyczny jest też stanowiskiem arbitralnym, w którym status uzasadnionych mają przekonania oparte na stwierdzeniach typu „bo takie są moje intuicje”, które dla krytyków intuicji moralnych nie różnią się wiele od uzasadnień typu „bo takie jest moje subiektywne widzimisię”. Zgodnie z szóstym

argumentem, gdyby istniały obiektywne intuicyjnie ujmowalne prawdy etyczne, już dawno doszlibyśmy do moralnego konsensu, do którego jednak wciąż daleko. Co więcej, jak głosi zarzut siódmy, odwołując się do naszych moralnych intuicji, wręcz utrudniamy sobie dojście do takiej zgody.

Mogłoby się zatem wydawać, że to moralny sceptyk ma rację i jeśli zależy nam na tym, aby nie popaść w relatywizm moralny albo nihilizm, powinniśmy rozważyć inne możliwości uznania przekonań etycznych niż epistemiczne uzasadnianie. Możemy na przykład przyjąć postawę fideizmu etycznego, tj. nadal wierzyć w prawdziwość uznawanych przez nas twierdzeń moralnych, uważać, że obowiązują one uniwersalnie i obiektywnie pomimo naszej niezdolności wskazania uwiarygadniających je racji epistemicznych. Dostępne jest nam również stanowisko moralnego fikcjonalizmu, głoszące, że obiektywne własności moralne nie istnieją, ale jednocześnie uznające, iż moralne przekonania są użyteczną fikcją, której warto się trzymać. To, że nie mamy dobrych racji epistemicznych do podzielenia moralnych przekonań, nie musi być dla zwolennika takiego poglądu przeszkodą. Wystarczy, że na poziomie działania, dzięki przeżywaniu odpowiednich emocji i motywacji, będziemy w stanie żyć tak, jakby prawdy etyczne istniały. Ktoś, komu zdarzyło się odczuwać prawdziwe emocje miłości, współczucia czy nienawiści do fikcyjnych postaci literackich lub filmowych, a być może nawet traktować je jako życiowe wzorce, nie powinien mieć trudności ze zrozumieniem tez fikcjonalizmu etycznego.

Niemniej w niniejszej pracy uznałem, że przyjęcie takich alternatyw dla przekonania o możliwości epistemicznego uzasadnienia moralnych przekonań byłoby z racjonalnego punktu widzenia porażką. Jeśli tylko istnieje możliwość takiego uzasadnienia, powinna być preferowana bardziej niż jej fideistyczne lub fikcjonalistyczne alternatywy, a nadal jest ona opcją, której można bronić, ponieważ w kwestii intuicjonizmu etycznego nie powiedziano ostatniego słowa.

Być może dlatego w ostatnich kilku dziesięcioleciach wielu autorów zdecydowało się na nowo przemyśleć tezy intuicjonizmu i sformułować jego bardziej wyrafinowane wersje, które bronią się przed klasycznymi zarzutami. Te nowe ujęcia można podzielić

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

na kilka grup: takie, w których nacisk kładzie się na samooczywistość niektórych sądów etycznych oraz naszą zdolność intelektualnego uchwycenia prawdziwości tych sądów; takie, w których odwołuje się do kategorii intelektualnych jawień; takie, w których odwołuje się do zdolności percepcyjnego ujęcia własności moralnych; oraz takie, w których źródło poznania moralnego stanowią moralne emocje. Tym, co łączy wszystkie cztery podejścia, jest uznanie, że dysponujemy możliwością nieinferencyjnego uzasadniania naszych przekonań moralnych.

W pracy tej postanowiłem przyjrzeć się wybranym przykładom tych czterech podejść i sprawdzić, w jakim stopniu radzą sobie z klasycznymi zarzutami wobec etycznego intuicjonizmu oraz jak bronią się w obliczu kolejnych argumentów kierowanych specyficznym przeciwko tym nowym próbom obrony nieinferencyjnego uzasadnienia moralnych przekonań.

W rozdziale drugim zaprezentowałem intuicjonizm moralny proponowany przez Roberta Audię, który – rozwijając myśl Williama D. Rossa – koncentruje się wokół kilku kategorii: samooczywistości intuicyjnych sądów moralnych (ujmowanych za Rossem w kategoriach zasad *prima facie*), rozumienia, refleksji oraz intuicyjnego formułowania sądów dotyczących obowiązków konkretnych. Samooczywisty sąd moralny to według Audię taki, który zawiera w sobie dowód swojej prawdziwości. Tę cechę sądu jesteśmy w stanie dojrzeć na podstawie jego adekwatnego zrozumienia. Pewnym *novum* w stosunku do stanowiska Rossa, choć *implicite* w pewien sposób także u niego obecne, jest u Audię to, że rozróżnia rodzaje samooczywistości. Autor uznaje, że niektóre samooczywiste sądy mogą być trudniejsze do zrozumienia i wymagać głębszej refleksji. W bardziej rozbudowany niż Ross sposób Audi rozumie też samą kategorię refleksji. Proponuje metodę refleksji, zbliżoną do Rawlowskiej metody refleksyjnej równowagi, w której – w przeciwieństwie do Rossa – uznaje możliwość istnienia jednej bądź kilku najogólniejszych zasad etycznych, które mogłyby w procesie refleksji regulować nasze niedoskonałe rozumienie samooczywistych zasad *prima facie* czy ujmowanie partykularnych obowiązków.

Pokazałem ponadto, jak stanowisko Audię radzi sobie z klasycznymi zarzutami. Odwołując się do kategorii konstytuowania

bardziej złożonych bytów przez prostsze własności świata, Audi przyjmuje możliwość akceptowalnego także z punktu widzenia naturalisty istnienia własności moralnych właśnie jako konstytuowanych przez własności proste. Podobnie pokazuje, że rozumienie, polegające na uchwytywaniu zarówno relacji konstytucji, jak i relacji pomiędzy konstytuowanymi własnościami ujmowanymi poprzez odpowiednie pojęcia, nie stanowi żadnej dziwacznej władzy poznawczej, gdyż jest funkcją rozumu – tego samego, do którego odwołujemy się, mówiąc o poznaniu w matematyce czy logice. Odrzuca także zarzut dogmatyzmu, przekonująco wyjaśniając możliwość błędu w ujmowaniu samooczywistych prawd etycznych, jak również intuicyjnych (w sensie psychologicznym) partykularnych sądów etycznych dotyczących obowiązków konkretnych (*pro tanto*). Dopuszczając możliwość błędu, Audi otwiera intuicje moralne na możliwość modyfikacji i korygowania w oparciu o refleksję naszych ujęć samooczywistych sądów. Powyższe rozwiązanie pozwala ponadto bronić intuicjonizmu Audięgo przed zarzutem arbitralności. Metoda refleksji daje szansę na racjonalny międzysobowy dialog-debatę, w której spierające się strony mogą się przekonywać i argumentować, czy to w sporze o średniego szczebla ogólności zasady *prima facie*, czy sporze o konkretne obowiązki lub też najogólniejsze zasady, odwołując się do wzajemnie intuicyjnych sądów, które są podzielane przez strony sporu, lub do samych pojęć, które te sądy konstytuują treściowo. Treść tych pojęć jest czymś zasadniczo ujmowalnym w publicznym języku, nasza zaś zdolność rozumienia prawd etycznych, analogicznie do rozumienia w matematyce, jest w dość znacznym stopniu czymś ponadjednostkowym. Audi, odwołując się do kategorii twardej samooczywistości, a także skomplikowania sytuacji, których dotyczą obowiązki konkretne, pozwala też zrozumieć, dlaczego osiągnięcie konsensusu może być trudne pomimo możliwości intuicyjnego uchwycenia prawd etycznych. Stąd i zarzut braku konsensusu okazuje się nie negować skutecznie stanowiska intuicjonistycznego.

Intuicjonizm Audięgo zdaje się również dobrze bronić przed najnowszymi zarzutami. W rozdziale drugim przeanalizowałem dwa najbardziej interesujące zarzuty. Zgodnie z pierwszym, autorstwa Sinnotta-Armstronga, intuicje moralne mają charakter

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

ukrytego wnioskania, ponieważ aby uznać samooczywiste sądy, potrzebna jest refleksja, która pełni rolę identyfikowania przesłanek dla uznania samooczywistych sądów oraz inferencyjnego przechodzenia z tych przesłanek, nawet jeśli na podświadomym poziomie, do danego samooczywistego sądu jako wniosku. Zgodnie z drugim zarzutem, autorstwa Crispa, w obliczu uporczywej niezgody epistemicznych rówieśników należy, w imię tzw. zasady Sidgwicka, zawiesić kontrowersyjne przekonania moralne, co w konsekwencji by oznaczało, że intuicje nie mogą uzasadniać naszych przekonań moralnych. Pokazuję, że stanowisko Audiego broni się przed oboma zarzutami, przynajmniej jeśli chodzi o poznanie samooczywistych sądów etycznych. W przypadku intuicji dotyczących obowiązków konkretnych wydaje się, że mamy jednak do czynienia z pewnego rodzaju inferencją.

W rozdziale trzecim poddałem szczegółowej analizie wersję intuicjonizmu etycznego proponowaną przez Michaela Huemera. Autor ten definiuje intuicje moralne jako początkowe intelektualne reprezentacje (lub jawienia) fenomenalne (ang. *seemings*), które można wyrazić w postaci twierdzenia „jawi mi się, że *p*”, gdzie *p* oznacza intuicyjny sąd moralny. Przyjmuje on tzw. zasadę konserwatyzmu fenomenalnego, która głosi, iż fakt jawienia się danej osobie *S*, że *p*, daje jej uzasadnienie *prima facie* dla sformułowania przekonania, że *p*. Zasady tej Huemer broni w oparciu o twierdzenie, że jest ona oczywista, oraz argument z samoobalenia, w myśl którego odrzucenie tej zasady samo musi opierać się na tym, jak rzeczy jawią się krytykom zasady fenomenalnego konserwatyzmu. Jeśli odrzucają uzasadniającą moc jawień, to tym samym pozbawiają siebie jedynej podstawy, na której negują zasadę fenomenalnego konserwatyzmu.

Stanowisko Huemera, podobnie jak i Audiego, wydaje się odporne na klasyczne zarzuty wobec moralnego intuicjonizmu, niemniej stało się ono przedmiotem nowych ataków. W pracy przeanalizowałem dwie grupy takich obiekcji. Jedna – autorstwa Timothy’ego Williamsona i Michaela Tooleya – skierowana została przeciwko samej idei jawień, druga natomiast podważa słuszność zasady fenomenalnego konserwatyzmu (czy to globalnie, jak to czynią Peter Marki, Susan Siegel, Earl Conee i Tooley, czy też w odniesieniu

jedynie do jawień moralnych, jak to z kolei robią Michael DePaul, Robert Cowan czy Matt Bedke). Starałem się pokazać, że zarzuty te nie podważają stanowiska Huemera. Jawienia nie wydają się aż tak egzotyczną kategorią, jak sugerują ich przeciwnicy. Za intuicyjną można również uznać zasadę fenomenalnego konserwatyzmu, jak i jej obronę opartą na argumentach z samoobalenia.

W rozdziale czwartym przedmiotem analizy była teza percepcyjnego intuicjonizmu, zgodnie z którą posiadamy zdolność empirycznego postrzegania własności moralnych. Dyskusji zostały poddane trzy ujęcia percepcji moralnej: hipotetyczna koncepcja prostej percepcji moralnej, bardziej wyrafinowana idea percepcji moralnej wyższego rzędu (na przykładzie propozycji Timothy'ego Chappella) oraz zaproponowana przeze mnie idea postrzegania własności moralnych naszych własnych postaw lub działań. W rozdziale tym zrezygnowałem z oceny tego, jak koncepcje percepcyjne radzą sobie z klasycznymi zarzutami, zakładając, że przynajmniej druga i trzecia wersja takiej obrony nie wymagają, w sposób oczywisty bowiem (przynajmniej dla kogoś, kto jest po lekturze dwóch pierwszych rozdziałów) są one poza zasięgiem klasycznych zarzutów.

Dokonałem natomiast oceny tych stanowisk w oparciu o analizę koniecznych cech percepcji jako takiej, pytając, czy cechy te może spełniać ewentualna percepcja moralna. W wyniku tej analizy odrzuciłem możliwość prostej percepcji moralnej. Własności moralne nie są własnościami prostymi takimi jak barwa, ciepło czy muzyczny ton i domagają się bardziej skomplikowanych procesów poznawczych obejmujących akty kognitywnej penetracji, przez którą można rozumieć zaangażowanie naszych pojęciowych kompetencji do tego, aby w polu percepcyjnym zidentyfikować takie własności złożone (tj. konstytuowane przez własności proste) jak słuszność, dobro czy zło moralne. Zgodnie z tą koncepcją własności moralne poznajemy na podstawie zmysłowego postrzegania faktów fizycznych, które konstytuują moralne fakty wyższego rzędu.

W świetle zarzutów takich autorów jak Pekka Väyrynen czy Elijah Chudnoff uznałem jednak, że i ta bardziej wyrafinowana koncepcja jest trudna do obrony jako koncepcja nieinferencyjnego poznania moralnego. Jak argumentują obaj autorzy, ostateczny wynik poznawczy procesów określanych mianem percepcji

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

moralnej wyższego rzędu nie ma charakteru nieinferencyjnego uchwycenia własności moralnych, ale obejmuje w dużej części etapy rozumowań polegające na nieuświadomionym przetwarzaniu informacji o charakterze przechodzenia od przesłanek do wniosków. Chudnoff nie neguje nieinferencyjnego charakteru przynajmniej niektórych elementów tego rodzaju procesu poznania, podkreśla jednak, że nie mają one charakteru aktów percepcyjnego ujęcia własności moralnych, ale są czymś w rodzaju intelektualnych intuicji niskiego rzędu, które odgrywają rolę przesłanek w owym nieuświadomionym przetwarzaniu informacji. Można domniemywać, że intuicje tego rodzaju polegają na uchwyceniu konkretnych relacji konstytucji pomiędzy partykularnymi własnościami niższego rzędu a konstytuowanymi przez nie partykularnymi moralnymi własnościami.

Dodatkowy argument, jaki sformułowałem przeciwko modelowi percepcji moralnej proponowanemu przez Chappella, opiera się na stwierdzeniu nieobserwowalności własności moralnych z trzecioosobowej perspektywy. Na rzecz tezy, że własności tego rodzaju są nieobserwowalne, formułuję dwa podargumenty. Pierwszy, oparty na analizie językowej naszego moralnego dyskursu, dowodzi, że własności moralne rozumiemy jako ontologicznie zależne od naszych stanów mentalnych. Argument drugi, nabudowany na eksperymencie myślowym z wykorzystaniem platformy Second Life, dowodzi, że do pomyślenia jest świat zombie, które nie wykazują stanów mentalnych, natomiast dla zewnętrznych obserwatorów są nieodróżnialne od ludzi takie stany mentalne posiadających. W świecie zombie nie ma faktów moralnych, podczas gdy w naszym takowe istnieją. Jeśli światy te obserwowalnie (z trzecioosobowej perspektywy) są nierozróżnialne, to można przyjąć, że stany mentalne są nieobserwowalne, a zatem nieobserwowalne są też i zależne ontologicznie od stanów mentalnych własności moralne.

Starałem się jednak pokazać, że nadal można sensownie mówić o percepcji własności moralnych. Dotyczą one naszych introspekcyjnych, pierwszoosobowych spostrzeżeń dotyczących moralnych cech naszych własnych intencji, postaw, decyzji czy działań widzianych od wewnątrz. Pewnym również nieinferencyjnym sposobem postrzegania istotnym dla naszego poznania

moralnego, choć niekoniecznie posiadającym moralny charakter, jest pierwszoosobowe doświadczanie dobra lub zła w charakterze bólu, przyjemności, cierpienia bądź radości. Tego rodzaju doświadczenia (albo zdolność ich wyobrażenia sobie) także odgrywają, jako nieinferencyjna podstawa, pomocniczą rolę w aktach ujmowania prawd moralnych.

W piątym rozdziale przedmiotem analiz uczyniłem dwie koncepcje afektywnego intuicjonizmu, przypisujące ważną rolę w intuicyjnym poznaniu moralnym emocjom. Są to z jednej strony intuicjonizm Sabine Roeser, ujmujący emocje jako odczuwane sądy na temat wartości, z drugiej Jamesa Siasa, przedstawiający emocje w kategoriach percepcyjnych konstruktów. Po dokonaniu analizy obu podejść za bardziej przekonujące uznaję percepcyjne ujęcie emocji. Stanowisko Roeser ujmuje emocje w kategoriach odczuwanych sądów wartościujących; zakłada, że po prostu mamy takie, a nie inne sądy wartościujące. Nie tłumaczy, dlaczego mielibyśmy je traktować jako poznawczo wiarygodne, nie wskazuje ani na kategorię rozumienia, ani na jakieś doświadczeniowe źródło o percepcyjnym charakterze. Uznaje po prostu, że emocje odślaniają przed nami fakty moralne. Sias natomiast, w oparciu o koncepcję emocji moralnych Roberta Robertsa, daje możliwość ujmowania naszych afektywnych ujęć poznawczych w kategoriach pewnego rodzaju rozumienia moralnych własności partykularnych sytuacji, które okazuje się kompatybilne z racjonalistycznym intuicjonizmem Audiego, u którego kategoria rozumienia również odgrywa kluczową rolę.

Zaprezentowawszy oba afektywne podejścia do intuicji moralnych, pokazałem, w jaki sposób radzą sobie one z klasycznymi zarzutami. Podobnie jak inne rodzaje współczesnego intuicjonizmu, także i ten afektywny daje możliwość zrozumienia własności moralnych jako konstytuowanych przez niższe poziomy własności. Oparcie poznania moralnego na emocjach stanowi odwołanie do naturalnych mechanizmów, których istnienia nikt nie kwestionuje (choć oczywiście często kwestionowana jest wartość poznawcza tych mechanizmów). Natura emocji moralnych pozwala ponadto na korygowanie naszych moralnych przekonań, jak i prowadzenie dyskursu dającego szansę na wzajemne przekonywanie się oraz zbliżanie stanowisk. Afektywni intuicjoniści są w stanie

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

opisywać konkretne sytuacje moralne, konstruować scenariusze eksperymentów myślowych, aby odwoływać się do takich emocji jak empatia, współczucie, strach czy nadzieja i poddawać je krytycznej refleksji, licząc na przełamywanie różnicy zdań. Fakt, że nie zawsze uda nam się takie rozbieżności pokonać, nie musi dyskredytować afektywnego intuicjonizmu, ponieważ – co możemy przyjąć w świetle dyskusji nad problemem niezgody zaprezentowanej w rozdziałach drugim i trzecim – istnieje tak wiele pozapoznawczych czynników utrudniających poznanie moralne, że to one, a nie domniemany fakt nieistnienia obiektywnych własności moralnych czy obiektywnych prawd moralnych albo fakt naszej niezdolności ich poznania, najlepiej tłumaczą istnienie niezgody.

Afektywny intuicjonizm musi także bronić się przed zarzutami ze strony krytyków odwołujących się do wyników badań w psychologii moralnej. Krytycy owi również definiują moralne intuicje jako emocje, jednak w przeciwieństwie do zwolenników afektywnego intuicjonizmu nie przypisują im pozytywnej wartości poznawczej. W pracy przeanalizowałem dwa zarzuty skierowane właśnie przeciwko tezie o pozytywnej wartości poznawczej emocji. Zgodnie z pierwszym emocje są jedynie efektem działania mechanizmów heurystycznych, które jako takie nie pozwalają nam odkrywać dobra lub zła moralnego. W wyniku działania emocjonalnych mechanizmów nieświadomie to, co miłe, co budzi w nas miłe uczucia, traktujemy jako coś dobrego moralnie, a to, co budzi w nas uczucia negatywne, jako coś złego. Zgodnie z drugim zarzutem emocje odbierają nam zdolność jasnego rozumowania; na przykład zazdrość powoduje, że wyolbrzymiamy zło albo widzimy je tam, gdzie go w ogóle nie ma, oczarowanie naszymi dziećmi każe nam wyolbrzymiać dobro, które w nich jest, ignorować zaś ich negatywne zachowania lub cechy.

W odpowiedzi na te zarzuty przedstawiłem argumenty, z których wynika, że – w odniesieniu do pierwszego – emocje można też rozumieć jako efekt działania racjonalnych w swej naturze mechanizmów poznawczych, które jednak ze względu na fakt działania w oparciu o wyselekcjonowane dane (czyli dane niepełne) oraz szybkiego działania często popełniają błędy (wyciągają pochopne wnioski). Fakt ten jednak nie neguje ich racjonalnej natury, oznacza

jedynie, że choć źródło poznania moralnego musimy traktować krytycznie i z ostrożnością, to jednak, co również widać w świetle badań empirycznych, okazuje się ono konieczne dla moralnego poznania. Osoby niezdolne do przeżywania emocji, takie jak psychopaci, zdają się ślepi na jakiegokolwiek własności moralne.

Podobnie jest, jeśli chodzi o drugi z powyższych zarzutów – fakt, że emocje często, gdy opanowują nas w nadmiarze, błędnie wysuwają na pierwszy plan jakiś ewaluacyjny aspekt sytuacji, w której się znajdujemy, prowadząc nas tym samym do kreowania fałszywego obrazu danej sytuacji, nie oznacza jeszcze, iż emocje nie mogą odgrywać roli wiarygodnego źródła poznania moralnego. Pokazuje jedynie, że powinniśmy to źródło traktować z ostrożnością. Wydaje się bowiem, że pomimo własnych słabości emocje, poprzez swój afektywny komponent, odgrywają rolę kwaliów wartości. To właśnie dzięki emocjom mamy szansę na zaznajomienie się z przedmiotem moralnego poznania, na przeżycie obecności takich własności jak dobro lub zło (w tym dobro lub zło moralne).

Przeanalizowawszy wszystkie cztery podejścia do moralnych intuicji, stwierdziłem, że nie są one wykluczającymi się koncepcjami, ale mają charakter komplementarny. Wzajemnie się uzupełniają. Okazują się bowiem ujęciami różnych źródeł poznania moralnego, wspólnie tworzącymi pełny obraz swojego przedmiotu. Każda z omawianych w pierwszych pięciu rozdziałach koncepcji, chociaż broni się przed prezentowanymi w tej pracy zarzutami, ma pewne słabości, które może nie obalają jej, ale domagają się pewnego dopowiedzenia – dopowiedzenie to znajdując w alternatywnych koncepcjach intuicji moralnych.

Racjonalistyczny intuicjonizm Audięgo nie wyjaśnia satysfakcjonująco, jak możliwe są intuicje obowiązków konkretnych, skąd bierze się w nas pojęciowa kompetencja konieczna do ujmowania samooczywistych sądów jako prawdziwych. Huemer natomiast, akcentując fenomenalne aspekty poznania moralnego, nie daje odpowiedzi, w jaki sposób możemy komunikować w publicznym języku treści naszych jawień, nie dostrzega pozytywnej wartości emocji dla moralnego poznania, jak i zdaje się ignorować fakt, że nasza zdolność do posiadania intelektualnych jawień moralnych może być uwarunkowana jakimiś (percepcyjnymi) doświadczeniami

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

partykularnego dobra lub zła moralnego. Przekonujące koncepcje percepcji moralnej z kolei zakładają – choć nie skupiają się na rozwinięciu treści tego założenia – jakąś formę rozumienia percypowanego materiału o charakterze moralnym. Podobnie z autorami podkreślającymi znaczenie emocji w intuicyjnym poznaniu moralnym – zdają się pomijać fakt, że to rozumienie, intelektualne prześwietlenie partykularnych doznań pozwala nam odkrywać pojęcia moralne i sądy o różnym stopniu ogólności (w tym sądy samooczywiste), które odgrywają ważną rolę w korygowaniu naszych zawodnych, jednak emocjonalnie rozumianych intuicji.

Dążenie do wyeliminowania tych braków poszczególnych ujęć doprowadziło mnie ostatecznie do zarysowania – w rozdziale szóstym – integralnej koncepcji moralnych intuicji, która łączy w sobie wszystkie cztery ujęcia. Koncepcja ta podkreśla wagę źródłowych doświadczeń dobra i zła zarówno w sensie ontologicznym, kiedy doświadczamy bólu, cierpienia, przyjemności lub radości, jak i w sensie moralnym, kiedy niejako jesteśmy naocznyymi świadkami moralnego dobra lub zła naszych własnych myśli, intencji, decyzji czy działań. Propozycja ta docenia rolę emocji w tym pierwszoosobowym obserwowaniu własności moralnych. Dobro lub zło moralne naszych własnych działań odsłania nam swoje fenomenalne oblicze właśnie poprzez kwalitatywne cechy afektów. To doświadczenie pozwala nam także dostrzegać, chociaż raczej na quasi-percepcyjnym poziomie, poprzez nieuświadomione procesy inferencyjnego przetwarzania danych percepcyjnych lub wyobrażeniowych, i przeżywać zjawiska o moralnym znaczeniu, które mają swoje ontologiczne zakorzenienie w świecie zewnętrznym oraz pomiędzy innymi osobami lub istotami czującymi. To dzięki tym właśnie doświadczeniom dowiadujemy się, co to znaczy kogoś krzywdzić, być przyjaznym, wiernym, okazać szacunek, zdradzić itd. Dzięki nim odkrywamy również takie własności moralne jak obowiązek lub powinność określonego działania czy postawy, poznajemy pojęcia tychże, za pomocą których jesteśmy w stanie rozumieć samooczywiste sądy, formułować nasze przekonania moralne w języku, który byłby w miarę jasny, precyzyjny i zrozumiały dla innych osób, a także dokonywać moralnych deliberacji czy moralnej refleksji.

Rozwój nieinferencyjnego poznania moralnego nie jest jedynie jednokierunkowy: od pierwszoosobowych doświadczeń w stronę postrzegania moralnych faktów poza sobą, a dalej w stronę odkrywania ogólnych prawd moralnych. Jego różne źródła wpływają na siebie i korygują się wzajemnie. W świetle doświadczenia moralnej sytuacji innych osób możemy zmienić sposób postrzegania własnej sytuacji moralnej. Dzięki uchwyceniu pewnych pojęć moralnych jesteśmy w stanie precyzyjniej postrzegać jednostkowe sytuacje moralne, możemy też korygować własne emocjonalne reakcje, doskonaląc w ten sposób nasze intuicje moralne. Przyjmując zatem fakt zawodności naszych intuicji. Ich korygowanie powinno polegać na wspieraniu się na wszystkich możliwych źródłach nieinferencyjnego poznania moralnego, ale też nie powinno się na nim kończyć.

Aby proces korygowania moralnych intuicji efektywnie prowadził nas do odkrywania prawd moralnych, potrzebne jest zaangażowanie bardziej zaawansowanych metod refleksji moralnej oraz praca nad swoimi zdolnościami poznawczymi. Temu zagadnieniu poświęcam ostatni, siódmy rozdział pracy. Skupiam się w nim na prezentacji i obronie metody refleksyjnej równowagi oraz idei cnót intelektualnych. Chociaż nie gwarantują one, że staniemy się doskonałymi podmiotami poznania moralnego, które odkryją wszystko, co jest do odkrycia w rzeczywistości moralnej, ani że pokonamy problem moralnej niezgody, to dają szansę na znaczne podwyższenie epistemicznego statusu naszych przekonań moralnych. Przynajmniej na tyle, że otwarty na racjonalną dyskusję sceptyk moralny będzie musiał przyznać, iż nawet jeśli zawsze nad naszymi przekonaniem moralnymi wisi jakieś prawdopodobieństwo błędu – nad jednymi większe, nad innymi mniejsze – to posiadamy dostateczne racje, aby choćby niektóre z nich uważać za uzasadnione *prima facie*, właśnie w oparciu o moralne intuicje poddane uszlachetniającej obróbce za pomocą metody refleksyjnej równowagi oraz pracy nad własnymi cnotami poznawczymi.

Owszem, można powiedzieć, że jesteśmy skazani na wieczne zbliżanie się do ideału doskonałego poznania moralnego bez jego pełnego osiągnięcia. Być może także jesteśmy skazani na częsty regres wynikający z kulturowych kryzysów, wojen, zanie-

♦ ZAKOŃCZENIE ♦

dbań. Niemniej dysponujemy pewnymi możliwościami poprawy naszej epistemicznej sytuacji poprzez stosowanie odpowiedniej metody i pracę nad sobą. Dyspozycje te dają podstawy do tego, aby twierdzić, że przynajmniej niektórzy z nas posiadają satysfakcjonująco uzasadnione przekonania moralne, a czasami nawet wiedzę moralną.

Oczywiście integralny obraz intuicyjnego poznania zarysowany w tej pracy zasługuje raczej na miano szkicu niż pełnego studium. Wiąże ono różne ujęcia w raczej luźny sposób, na dość ogólnym poziomie, domaga się ponadto uzupełnienia o wiele szczegółów. Przyznaję, że na tym etapie badań zadanie takie przekracza moje aktualne możliwości. Realizacja tego celu wymagałaby bowiem nie tylko językowych, konceptualnych czy fenomenologicznych analiz (które notabene również domagają się dalszego dopracowania), lecz także pewnych badań empirycznych nad faktycznym rozwojem moralnym człowieka, potwierdzających intuicje autora (lub je falsyfikujących) co do tego, w jaki sposób uzyskujemy kompetencje pojęciowe oraz czy rzeczywiście nasze pierwszoplanowe doświadczenie własnych aktów działania ma charakter bezpośredniego kontaktu poznawczego z moralną rzeczywistością. Konieczne jest dopowiedzenie „ontologicznej historii” własności moralnych, tutaj jedynie zarysowanej przy okazji realizacji innych celów.

W pracy tej nie poruszyłem także kwestii dalszych możliwych kroków na drodze odkrywania prawd moralnych bądź dochodzenia do refleksyjnej równowagi. Mianowicie nie poświęciłem miejsca na próbę zarysowania metody międzyosobowej refleksyjnej równowagi, która obejmowałaby takie kwestie jak warunki rzetelnej debaty, dialogu czy współpracy w poszukiwaniu sposobów przełamania moralnej niezgody i dalszego wzmocnienia uzasadnienia dla naszych moralnych przekonań. Niemniej mam nadzieję, że praca ta daje możliwość głębszego zrozumienia kwestii poznania moralnego, uzasadnienia naszych moralnych przekonań przez odwołanie się do własnych moralnych intuicji, jak i samych tych intuicji, a przez to stanowi przynajmniej pewien „krok do przodu” w badaniach dotyczących tej problematyki.

BIBLIOGRAFIA

- ALSTON W., *Epistemiczne dezyderaty*, tłum. R. Koszkało, „Filo-Sofija” 2014, nr 27, s. 87–110.
- ARMSTRONG D.M., *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge, 1968.
- ARMSTRONG D.M., *Is Introspective Knowledge Incorrigible?*, „Philosophical Review” 1963, vol. 72, s. 417–432.
- ARMSTRONG D.M., *The Mind-Body Problem*, Boulder, CO: Westview, 1999.
- ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- AUDI R., *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1988.
- AUDI R., *Action, Intention, and Reason*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- AUDI R., *Ethical Reflectionism*, „Monist” 1993, vol. 76, s. 295–315.
- AUDI R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press, 1997.
- AUDI R., *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London: Routledge, 1998, 2002, 2010.
- AUDI R., *Belief, Intention, and Reasons for Action [w:] Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 248–262.
- AUDI R., *Intuition and Its Place in Ethics*, „Journal of the American Philosophical Association” 2015, vol. 1, s. 57–77.
- AUDI R., *Intuition, Inference, and Rational Disagreement*, „Ethical Theory and Moral Practice” 2008, vol. 11, s. 475–492.

◆ BIBLIOGRAFIA ◆

- AUDI R., *Intuitions, Intuitionism, and Moral Judgment* [w:] *The New Intuitionism*, ed. J. Graper-Hernandez, London: Continuum, 2011, s. 267–307.
- AUDI R., *Intuitionism, Pluralism, and the Foundation of Ethics* [w:] *Foundations of Ethics. An Anthology*, eds. R. Shafer-Landau, T. Cuneo, [b.m.], Wiley-Blackwell, 2007, s. 402–419.
- AUDI R., *Intuition, Reflection, and Justification* [w:] *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 201–221.
- AUDI R., *Justifying Grounds, Justified Beliefs, and Rational Acceptance* [w:] *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 222–247.
- AUDI R., *Moral Perception*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- AUDI R., *Moral Perception and Moral Knowledge*, „Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary” 2010, vol. 84, s. 79–97.
- AUDI R., *Means, Ends, and Persons: Toward an Ethics of Conduct*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- AUDI R., *Self-Evidence*, „Philosophical Perspectives” 1999, vol. 13: *Epistemology*, s. 205–227.
- AUDI R., *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, New York: Oxford University Press, 2001.
- AUDI R., *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- AUDI R., *The Structure of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- AYER A.J., *The Language of Morals* [w:] A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, London: Macmillan, 1954, s. 231–247.
- BALGUY J., *The Foundation of Moral Goodness* [1728] [w:] *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. I, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 436–461.
- BATES J., *Reflective Equilibrium and Underdetermination in Epistemology*, „Acta Analytica” 2004, vol. 19, s. 45–64.
- BEALER G., *A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy*, „Philosophical Studies” 1996, vol. 81, s. 121–142.
- BEDKE M., *Ethical Intuitions: What They Are, What They Are Not, and How They Justify*, „American Philosophical Quarterly” 2008, vol. 45, s. 253–269.

- BLAIR R.J., *Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath*, „Cognition” 1995, vol. 57, s. 1–29.
- BLUM L., *Moral Perception and Particularity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BOLENDER J., *A Two-Tiered Cognitive Architecture for Mental Reasoning*, „Biology and Philosophy” 2001, vol. 16, s. 339–356.
- BOLENDER J., *The Genealogy of Moral Modules*, „Minds and Machines” 2003, vol. 13, s. 333–355.
- BONJOUR L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- BONEVAC D., *Reflection without Equilibrium*, „The Journal of Philosophy” 2004, vol. 101, s. 363–388.
- BONK T., *Underdetermination. An Essay on Evidence and the Limits of Natural Knowledge*, Dordrecht: Springer, 2008.
- BRAMBROUGH R., *Proof [w:] Ethical Theory. An Anthology*, ed. R. Shafer-Landau, [b.m], Wiley-Blackwell, 2007, s. 103–110.
- BRANDT R.B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- BRINK D., *Moral Realism and Foundations of Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1–2, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- BROAD C.D., *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge and Kegan Paul, 1930.
- BROGAARD B., *Phenomenal Seemings and Sensible Dogmatism [w:] Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 270–289.
- BUTLER J., *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel [1726] [w:] British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 429–435.
- BUTTERWORTH J., THWAITES G., *Thinking Skills. Critical Thinking and Problem Solving*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CARLSMITH K.M., DARLEY J.M., ROBINSON P.H., *Why Do We Punish? Deterrence and Just Deserts as Motives for Punishment*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2002, vol. 83, s. 284–289.
- CIARAMELLI E., MUCCIOLI M., LADAVAS E., DI PELLEGRINO G., *Selective Deficit in Personal Moral Judgment Following Damage to Ventro-*

♦ BIBLIOGRAFIA ♦

- medial Prefrontal Cortex*, „Social Cognitive Affective Neuroscience” 2007, vol. 2, s. 84–92.
- CHAPPELL T., *Moral Perception*, „Philosophy” 2008, vol. 83, s. 421–437.
- CHISHOLM R.M., *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Lublin: Daimonion 1994.
- CHUDNOFF E., *Moral Perception: High-Level Perception or Low-Level Intuition?* [w:] *Phenomenology of Thinking. Philosophical Investigations Into the Character of Cognitive Experiences*, eds. T. Breyer, C. Gutland, New York: Routledge, 2016.
- CLAPARÈDE E., *Emotions and Feelings* [w:] *Feelings and Emotions: The Wittenberg Symposium*, ed. M.L. Reymert, Worcester: Clark University Press, 1928, s. 124–139.
- CLARKE S., *A Discourse on Natural Religion* [w:] *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 224–261.
- CONEE E., *Seeming Evidence* [w:] *Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford, 2013, s. 52–68.
- COPER A.A. (Shaftesbury), *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* [1699] [w:] *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 195–223.
- COWAN R., *Intuitions, Perception and Emotion*, Glasgow: University of Glasgow, 2012.
- COWAN R., *Perceptual Intuitionism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2015, vol. 1, s. 164–193.
- COWIE C., *Good News for Moral Error Theorists. A Master Argument Against Companions in Guilt Strategies*, „Australasian Journal of Philosophy” 2016, vol. 94, s. 115–130.
- CRANE T., *Is Perception a Propositional Attitude?*, „Philosophical Quarterly” 2009, vol. 69, s. 452–469.
- CRISP R., *Intuitionism and Disagreement* [w:] *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 31–39.
- CRISP R., *Sidgwick i granice intuicjonizmu*, tłum. P. Łuków, M. Michałowska, „Etyka” 2008, nr 41, s. 90–109.
- CRISP R., *Reasonable Disagreement: Sidgwick’s Principle and Audi’s Intuitionism* [w:] *The New Intuitionism*, ed. J. Graper-Hernandez, London: Continuum, 2011, s. 241–265.

- CUDWORTH R., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* [1731] [w:] *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 119–135.
- CULLISON A., *Moral Perception*, „European Journal of Philosophy” 2010, vol. 18, s. 159–175.
- CULLISON A., *What are Seemings?*, „Ratio” 2010, vol. 23, s. 260–274.
- CULLISON A., *Seemings and Semantics* [w:] *Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 33–51.
- CUNEO T., *Reidian Moral Perception*, „Canadian Journal of Philosophy” 2003, vol. 33, s. 229–258.
- CUSHMAN F., YOUNG L., HAUSER M., *The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgments: Testing Three Principles of Harm*, „Psychological Science” 2006, vol. 17, s. 1082–1089.
- CZEŻOWSKI T., *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, t. 18, s. 161–171.
- DALMIYA V., *Introspection* [w:] *A Companion to Epistemology*, eds. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, s. 456–460.
- DAMASIO A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Rebis, 2002.
- DANCY J., *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- DANCY J., *Moral Perception*, „Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary” 2010, vol. 84, s. 99–117.
- DANCY J., *Moral Properties*, „Mind” 1988, vol. 90, s. 367–385.
- DANCY J., *Organic Unities*, „Ethics” 2003, vol. 113, s. 629–650.
- DANIELS N., *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DANIELS N., *Reflective Equilibrium* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2016, dostęp online: <<http://plato.stanford.edu>> [data dostępu: 30.08.2018].
- DANIELS N., *Reflective Equilibrium and Archimedean Points* [w:] Daniels N., *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 47–65 (pierwotnie wydany [w:] „Canadian Journal of Philosophy” 1980, vol. 10, s. 83–103).
- DANIELS N., *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics* [w:] Daniels N., *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press,

◆ BIBLIOGRAFIA ◆

- 1996, s. 21–46 (pierwotnie wydany [w:] „Journal of Philosophy” 1979, vol. 76, s. 256–282).
- DEONNA J.A., TERONI F., *Emotions. Philosophical Introduction*, London: Routledge, 2012.
- DEPAUL M.R., *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Florence, KY: Routledge, 1993.
- DEPAUL M.R., *Intuitions in Moral Inquiry* [w:] *Ethical Theory*, ed. D. Copp, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 596–623.
- DEPAUL M.R., *Naivete and Corruption in Moral Inquiry*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1988, vol. 48, s. 691–635.
- DEPAUL M.R., *Phenomenal Conservatism and Self-Defeat*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2009, vol. 78, s. 205–212.
- DEPAUL M.R., *Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics*, „Mind” 1987, vol. 96, s. 463–481.
- DEPAUL M.R., *Why Bother with Reflective Equilibrium?* [w:] *Rethinking Intuition*, ed. M.R. DePaul, W. Ramsey, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- DE SOUSA R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- DÖRING S.A., *Seeing what to Do: Affective Perception and Rational Motivation*, „Dialectica” 2007, vol. 61, s. 363–394.
- DRETSKE F.I., *Seeing and Knowing*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- DWORKIN R., *The Original Position* [w:] *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ “A Theory of Justice”*, ed. N. Daniels, New York: Basic Books, 1989, s. 124–140.
- EMPIRYK S., *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa: Akme, 1998.
- Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*, ed. P. Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Fictionalism in Ethics*, ed. M.E. Kalderon, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- FISHER A., *Metaethics. Introduction*, Durham: Acumen, 2011.
- FRIDJA N., *The Laws of Emotion*, Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2007.
- FREEMAN S., *Rawls*, London: Routledge, 2007.
- FUMERTON R., *Knowledge, Thought, and the Case for Dualism*, New York: Cambridge University Press, 2013.
- GINET C., *Deciding to Believe* [w:] *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification*, ed. M. Steup, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 63–76.

- GOLDMAN A.I., *Simulating Minds*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GRECO J., *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GREENE J.D. I IN., *Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment*, „Cognition” 2008, vol. 107, s. 1144–1154.
- GREENSPAN P., *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GRICE H.P., *The Causal Theory of Perception*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1961, supp. 35, s. 121–152.
- GRIFFITHS P.E., *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- HAIDT J., BJÖRKLUND F., MURPHY S., *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*, „Lund Psychological Reports” 2000, vol. 1.
- HAIDT J., *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, „Psychology Review” 2001, vol. 108, s. 814–834.
- HARE R.M., *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952.
- HARE R.M., *Sorting out Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- HARE R.M., *Rawls’s Theory of Justice [w:] Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ “A Theory of Justice”*, ed. N. Daniels, New York: Basic Books, 1989, s. 81–107.
- HARMAN G., *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Cary: Oxford University Press, 1977.
- HASLETT W., *What is Wrong with Reflective Equilibria?*, „The Philosophical Quarterly” 1987, vol. 37, s. 305–311.
- HAUSER M., YOUNG L., CUSHMAN F., *Reviving Rawls’ Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Action [w:] Moral Psychology, vol 2: The Cognitive Science of Morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, Cambridge: The MIT Press, 2008, s. 107–143.
- HILL J., *Ethics of G.E. Moore: A New Interpretation*, Amsterdam: Van Gorcum, 1976.
- HUDSON W.D., *Ethical Intuitionism*, New York: St Martin’s Press, 1967.
- HUEMER M., *Skepticism and the Veil of Perception*, New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2001.
- HUEMER M., *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- HUEMER M., *Compassionate Phenomenal Conservatism*, „Philosophy and Phenomenology Research” 2007, vol. 79, s. 30–55.

♦ BIBLIOGRAFIA ♦

- HUEMER M., *Epistemological Egoism and Agent-Centered Norms* [w:] *Evidentialism and its Discontents*, ed. T. Dougherty, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 17–33.
- HUEMER M., *Phenomenal Conservatism Über Alles* [w:] *Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 328–350.
- HUME D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1963.
- HUMPHREYS J., *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live*, Dublin: The Liffey Press, 2005.
- HURKA T., *Audi's Marriage of Ross and Kant* [w:] *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 64–72.
- HUTCHESON F., *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, vol. 2: *Concerning Moral Good and Evil* [1725] [w:] *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 303–353.
- HUTCHESON F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* [1728] [w:] *British Moralists 1650–1800. Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, t. 1, ed. D.D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 354–373.
- Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, eds. M.R. DePaul, L. Trinkaus Zagzebski, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- JAMES W., *What is an Emotion?*, „Mind” 1884, vol. 9, s. 188–205.
- JAŚTAŁ J., *Natura Cnoty*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009.
- JOYCE R., *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- JUDYCKI S., *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, z. 1, s. 263–301.
- JUDYCKI S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- KAHNEMAN D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina, 2011.
- KAHNEMAN D., SHANE F., *A Model of Heuristic Judgment* [w:] *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, eds. K. Holyoak,

- R.G. Morrison, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 267–292.
- KAHNEMAN D. I IN., *Shared Outrage and Erratic Rewards: The Psychology of Punitive Damages*, „Journal of Risk and Uncertainty” 1998, vol. 16, s. 49–86.
- KANT I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1971.
- KASPAR D., *Intuitionism*, London–New York: Bloomsbury, 2012.
- KĄKOL T., *Kilka uwag w sprawie kryterium genetycznego w sporze o (nie tylko) aborcję*, „Etyka Praktyczna” 2011, nr 2, s. 78–84.
- KELLY E., *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, New York: Springer, 1997.
- KIM J., *Supervenience and the Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KOENIGS M. I IN., *Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments*, „Nature” 2007, vol. 446, s. 908–911.
- KOTARBIŃSKI T., *Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław: Ossolineum, 1987.
- LILLEHAMMER H., *Companions in Guilt. Arguments for Ethical Objectivity*, London: Palgrave MacMillan, 2007.
- LITTLE M., *Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology*, „Hypatia” 1995, vol. 10, s. 117–137.
- LOCKE J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1975.
- LYCAN W.G., *Phenomenal Conservatism and the Principle of Credulity [w:] Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 293–305.
- MACKIE J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1977.
- MARKIE P., *The Mystery of Direct Perceptual Justification*, „Philosophical Studies” 2005, vol. 126, s. 347–373.
- MACADAM J., *Introduction [w:] H.A. Prichard, Moral Writings*, ed. J. MacAdam, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MCBRAYER J., *Moral Perception and the Causal Objection*, „Ratio” (New Series) 2010, vol. 23, s. 291–307.
- MCBRAYER J., *A Limited Defense of Moral Perception*, „Philosophical Studies” 2010, vol. 149, s. 305–320.
- MCDOWELL J., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

◆ BIBLIOGRAFIA ◆

- McGRATH M., *Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration: The “Bad Basis” Counterexamples [w:] Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 225–247.
- MEINONG A., *On Emotional Representation*, transl. by M.L. Schubert Kalsi, Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- MENDEZ M.F., ANDERSON E., SHAPIRA J.S., *An Investigation of Moral Judgment in Frontotemporal Dementia*, „Cognitive Behavioral Neurology” 2005, vol. 18, s. 193–197.
- McGRATH S., *Moral Knowledge by Perception*, „Philosophical Perspectives” 2004, vol. 18, s. 209–228.
- MEYERS D.G., *Intuicja. Jej siła i słabość*, tłum. A. Sosenko, Wrocław: Moderator, 2004.
- MIKHAIL J., *Aspects of a Theory of Moral Cognition: Investigating Intuitive Knowledge of the Prohibition of Intentional Battery and the Principle of Double Effect*, 2002, dostęp online: <<http://ssrn.com/abstracts=762385>> [data dostępu: 30.08.2018].
- MOORE G.E., *The Conception of Intrinsic Value [w:] tegoż, Principia Ethica*, ed. T. Baldwin, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 285–286.
- MOORE G.E., *Experience and Empiricism*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1902–1903, vol. 3, s. 80–95.
- MOORE G.E., *Principia Ethica*, ed. T. Baldwin, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MOORE G.E., *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta, 1919.
- NIELSEN K., *Relativism and Wide Reflective Equilibrium*, „Monist” 1993, vol. 76, s. 316–332.
- NOLAN D., RESTALL G., WEST C., *Moral Fictionalism Versus the Rest*, „Australasian Journal of Philosophy” 2005, vol. 83, s. 307–330.
- NUSSBAUM M., *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- NUSSBAUM M., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- PEPPER S.C., *Ethics*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1960.
- PHILLIPS D., *Sidgwickian Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PRICE R., *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals [1758] British Moralists*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1897, s. 584–713.

- PRICHARD H.A., *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, „Mind” 1912, vol. 21, s. 21–37.
- PRICHARD H.A., *Moral Writings*, ed. J. MacAdam, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PRITCHARD D., *Epistemic Luck*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PRINZ J., *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*, New York: Oxford University Press, 2004.
- PRYOR J., *The Sceptic and the Dogmatist*, „Nous” 2000, vol. 34, s. 504–549.
- PUTNAM H., *The Meaning of “Meaning”* [w:] tegoż, *Philosophical Papers*, t. 2: *Mind Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- QUINE W.V., *On Empirically Equivalent Systems of the World*, „Erkenntnis” 1975, vol. 9, s. 313–328.
- RAINBOLT G.W., DWYER S., *Critical Thinking. The Art of Argument*, Wadsworth: Cengage Learning 2012.
- RAILTON P., *The Affective Dog and Its Rational Tale: Intuition and Attunement*, „Ethics” 2014, vol. 124, s. 813–859.
- RAWLS J., *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” 1951, vol. 60, s. 177–197, przedrukowany [w:] tegoż, *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- RAWLS J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1999.
- RAWLS J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1996.
- ROBERTS R., *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ROBERTS R., *Emotions in the Moral Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ROBERTS R., *What an Emotion Is: a Sketch*, „Philosophical Review” 1988, vol. 56, s. 293–306.
- ROESER S., *Moral Emotions and Intuitions*, London: Palgrave Macmillan, 2011.
- ROSS W.D., *The Basis of Objective Judgements in Ethics*, „International Journal of Ethics” 1927, vol. 37, s. 113–127.

♦ BIBLIOGRAFIA ♦

- ROSS W.D., *The Right and the Good* [1930], ed. P. Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- ROSS W.D., *Foundations of Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1939.
- RUSSELL B., *The Problems of Philosophy* [1912], ed. J. Perry, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- RUTKOWSKI M., O kryterium genetycznym w sporze o aborcję raz jeszcze. Odpowiedź na zarzuty, „Etyka Praktyczna” 2011, nr 2, s. 85–91.
- SANFORD D., *Infinite Regress Arguments* [w:] *Principles of Philosophical Reasoning*, ed. J.H. Fetzer, Totowa: Rowman and Allanheld 1984.
- SAYRE-MCCORD G., *Coherentist Epistemology and Moral Theory* [w:] *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, eds. W. Sinnott-Armstrong, W. Timmons, New York: Oxford University Press, 1996.
- SCANLON T.M., *Rawls on Justification* [w:] *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, New York: Cambridge University Press, 2003, s. 139–167.
- SHAFER-LANDAU R., *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- SCHELER M., *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- SCHELER M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1980.
- SCHELER M., *Miłość i poznanie*, tłum. M.M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 28, s. 171–195.
- SCHELER M., *Resentymment a moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia, 2008.
- SCHNALL S., HAIDT J., CLORE G., JORDAN A., *Disgust as Embodied Moral Judgment*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 2008, vol. 34, s. 1096–1109.
- SHOEMAKER S., *Self-Knowledge and “Inner Sense”. Lecture I: The Object Perception Model*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1994, vol. 54, s. 249–269.
- SHOEMAKER S., *Self-Knowledge and “Inner Sense”. Lecture II: The Broad Perceptual Model*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1994, vol. 54, s. 271–290.
- SHOEMAKER S., *Self-Knowledge and “Inner Sense”. Lecture III: The Phenomenal Character of Experience*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1994, vol. 54, s. 291–314.

- SIAS J., *Emotion, Virtue, and Moral Perception. A Defense of Moral Intuitionism*, Chapel Hill: ProQuest, 2013.
- SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, London: Macmillan, 1907.
- SIDGWICK H., *Appendix to the Preceding Essay [w:] tegoż, Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures*, London: Macmillan, 1902.
- SIEGEL S., *Cognitive Penetrability and Perceptual Justification*, „*Nous*” 2012, vol. 46, s. 201–222.
- SIEGEL S., *The Contents of Visual Experience*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SINGER P., *Ethics and Intuitions*, „*The Journal of Ethics*” 2005, vol. 9, s. 331–352.
- SINNOTT-ARMSTRONG W., *Moral Skepticisms*, New York: Oxford University Press, 2006.
- SINNOTT-ARMSTRONG W., *Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology [w:] Metaethics After Moore*, eds. T. Horgan, M. Timmons, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 339–366.
- SINNOTT-ARMSTRONG W., *Reflections on Reflection in Robert Audi’s Moral Intuitionism [w:] Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 19–30.
- SINNOTT-ARMSTRONG W., *Epistemic Challenge to Moral Intuitionism [w:] The New Intuitionism*, ed. J. Graper-Hernandez, London: Continuum, 2011, s. 37–62.
- SINNOTT-ARMSTRONG W., YOUNG L., CUSHMAN F., *Moral Intuitions [w:] The Moral Psychology Handbook*, ed. J.M. Doris, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 246–272.
- SKELTON A., *Sidgwick’s Philosophical Intuitions*, „*Etica & Politica*” 2008, vol. 10, s. 185–209.
- SMETANA J., *Understanding of Social Rules [w:] The Development of Social Cognition: The Child as Psychologist*, ed. M. Bennett, New York: Guilford Press, 1993.
- SMYTHE T.W., EVANS T.G., *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, „*Philosophia*” 2007, vol. 35, s. 233–247.
- SOLDENHOFF S., *Słuszność i obowiązki w systemie etyki W.D. Rossa*, „*Etyka*” 1966, nr 1, s. 221–265.
- SOLOMON R.C., *Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagements with the World [w:] Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, ed. R. Solomon, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 76–88.

◆ BIBLIOGRAFIA ◆

- SOLOMON R.C., *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- STERLING G.C., *Ethical Intuitionism and Its Critics*, New York: Peter Lang, 1994.
- STOKES D., *Cognitive Penetrability of Perception*, „Philosophy Compass” 2013, vol. 8, s. 646–663.
- STRATTON-LAKE P., *Rational Intuitionism* [w:] *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. R. Crisp, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 335–357.
- STRATTON-LAKE P., *Intuitionism in Ethics* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostęp online: <<https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/>>, first published on 14.12.2014 [data dostępu: 20.08.2018].
- STRATTON-LAKE P., *Intuition, Self-Evidence, and Understanding* [w:] *Oxford Studies in Metaethics*, ed. R. Shafer-Landau, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 28–44.
- STRAWSON P.F., *Ethical Intuitionism*, „Philosophy” 1944, vol. 24, s. 23–33.
- STYCZEŃ T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1972.
- SUNSTEIN C., *Moral Heuristics*, „Behavioral and Brain Science” 2005, vol. 28, s. 531–573.
- SZAWARSKI Z., *Etyka George’a Edwarda Moore’a* [w:] G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1980, s. XVI-XXI.
- SZUBKA T., *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- SZUTTA A., *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: prezentacja metody*, „Diametros” 2013, nr 35, s. 129–149.
- SZUTTA A., *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” 2013, nr 36, s. 122–146.
- SZUTTA A., *Metoda refleksyjnej równowagi. Część III: Problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody*, „Diametros” 2013, nr 37, s. 146–168.
- SZUTTA A., *Podmiot moralny, moralne intuicje a heurystyki* [w:] *W poszukiwaniu moralnego charakteru*, red. N. Szutta, A. Szutta, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2015, s. 217–252.
- SZUTTA A., *Intuicje moralne w ujęciu Roberta Audięgo*, „Filo-Sofija” 2014, nr 27, s. 29–52.

- SZUTTA A., *Moral Intuitions, Disagreement, and the Consensus Condition*, „International Philosophical Quarterly” 2017, vol. 57, s. 5–18.
- SZUTTA N., *Współczesna etyka cnót*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2007.
- SZUTTA N., *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą*, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2017.
- TATARKIEWICZ W., *O bezwzględności dobra [w:] tegoż, Dobro i oczywistość*, Lublin 1989.
- TERSMAN F., *Moral Disagreement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- The New Intuitionism*, ed. J. Graper-Hernandez, London: Continuum, 2011.
- Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, cz. 1–2.
- TOOLEY M., *Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism [w:] Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 306–327.
- TORHURST W., *On the Epistemic Value of Moral Knowledge*, „Southern Journal of Philosophy” 1990, vol. 29, s. 67–87.
- TOTTEN S., PARSONS W.S., CHARNY I.W., *Century of Genocide*, New York: Routledge, 2009.
- TUCKER C., *Why Open-Minded People Should Endorse Dogmatism*, „Philosophical Perspectives” 2010, vol. 24, s. 529–545.
- TUCKER C., *Seemings and Justification: An Introduction [w:] Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. C. Tucker, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 1–29.
- VALDESOLO P., DESTENO D., *Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgments*, „Psychological Science” 2006, vol. 17, s. 476–477.
- VÄYRYNEN P., *Doubts about Moral Perception [w:] Evaluative Perception*, eds. A. Bergqvist, R. Cowan, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- VÄYRYNEN P., *Some Good and Bad News for Ethical Intuitionism*, „The Philosophical Quarterly” 2008, vol. 58, s. 489–511.
- VAN INVAGEN P., *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie*, tłum. J.K. Teske, „Roczniki Filozoficzne” 57(2009), s. 173–192.

◆ BIBLIOGRAFIA ◆

- Virtue Epistemology. Essays in Epistemic Virtue and Responsibility*, eds. A. Fairweather, L. Trinkaus Zagzebski, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- VOGLER C., *Accounting for Duties [w:] Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, eds. M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 73–82.
- WARNOCK G., *Contemporary Moral Philosophy*, London: Macmillan, 1969.
- WERNER P., *Moral Perception and the Contents of Experience*, „Journal of Moral Philosophy” 2016, vol. 13, s. 294–317.
- WHEATLEY T., HAIDT J., *Hypnotically Induced Disgust Makes Moral Judgments More Severe*, „Psychological Science” 2005, vol. 16, s. 780–784.
- WILLIAMS B., *Deciding to Believe [w:] Language, Belief, Metaphysics*, eds. H.E. Kiefer, M.K. Munitz, Albany: SUNY Press, 1970, s. 95–111.
- WILLIAMSON T., *Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- YOUNG L., BECHARA A., TRANEL D., DAMASIO H., HAUSER M., DAMASIO A., *Damage to Prefrontal Cortex Impairs Judgment of Harmful Intent*, „Neuron” 2010, vol. 65, s. 845–851.
- ZAGZEBSKI TRINKAUS L., *Emotion and Moral Judgment*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2003, vol. 66, s. 104–124.
- ZAGZEBSKI TRINKAUS L., *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

THE SUMMARY

This book aims to search for the possibility of non-inferential justification of our moral beliefs. Ethical intuitionists maintain that the justifying foundation of our moral cognition can be found in moral intuitions, reliable insights (acts of understanding) or perceptions of moral properties. Such a claim, of course, is not a new phenomenon; one could even say that it is as old as philosophy itself. For this reason, the first chapter presents the historical outline of ethical intuitionism. I point at its elements present in the thought of authors as early as Plato or Thomas Aquinas. However, my main analytical effort in this historical presentation focuses on the ethical intuitionism formed by British moralists in the 17th and 18th centuries, and on its more modern version also maintained by a group of philosophers living in Britain in the second half of the 19th and early 20th century.

Among the first British wave of intuitionists, one can point at such authors as Anthony A. Cooper, Francis Hutcheson, Ralph Cudworth, Samuel Clarke, John Balguy, Richard Price or Joseph Butler. Although all were labeled as intuitionists, those authors represented two opposing views on moral cognition. One group emphasized the intellectual abilities of man to grasp self-evident moral truths, while the other group pointed at the existence of moral sense and emphasized its emotional or affective character. Intuitionism attained its mature form in the late 19th and early 20th century, taking on a dominantly rationalistic character. At the time the view was represented by great philosophical minds,

♦ SUMMARY ♦

such as Henry Sidgwick, William David Ross, George Edward Moore, Richard Prichard, or Charlie Dunbar Broad.

In the middle of the 20th century, however, mostly due to the dominance of empiricism and reductionistic naturalism in Western Philosophy, intuitionism seemed to have passed into oblivion. A number of objections directed against this view, mostly of naturalistic provenance, were formulated. Seven examples of such criticism deserve putting on the list.

The first, so-called queerness objection, claimed that the object of moral cognition, i.e., moral properties, cannot be conceived, and therefore accepted, within the frames of naturalistic ontology. In the light of the second objection, equally mysterious as moral properties was the moral sense through which we would come into contact with moral reality. The third objection was that it is impossible to track down the causal path between moral facts and our minds and therefore we cannot learn about moral truths. According to the fourth objection, ethical intuitionism is dogmatic; it treats moral intuitions as equally axiomatic and infallible as the fundamental truths in mathematics or logic. The fifth objection goes that ethical intuitionism is arbitrary; it recognizes moral beliefs as justified by claims such as “these are my intuitions” which, to the critics, are no different from saying “such is my caprice.” The sixth objection focuses on the central assumptions of intuitionism, namely its claim that there exist objective and cognizable moral truths. If such truths existed, the critics say, we would have long ago reached moral consensus about them. However we are still far from the realization of this goal; what is more, our disagreement seems to be persistent. Seventhly, it is argued that by the reference to our moral intuitions, we not only do not reach agreement about moral truths but even move further away from it.

It might seem then that moral skeptics denying the possibility of epistemic justification of our moral beliefs are right and, therefore, if we do not want to become moral relativists or nihilists, we should consider other than epistemic reasons for our holding moral views. We could, for instance, accept moral fideism, i.e., continue to have moral beliefs, hold that there are objective and universal moral truths without justification but by some arbi-

trary act of faith. Alternatively, we might accept moral fictionalism, claiming that objective moral properties do not exist, and believe at the same time that our moral beliefs are dear to us or at least useful fictions, which thus deserve to be held. The fact that we do not have good epistemic reasons that would support our moral convictions does not seem an obstacle to an advocate of moral fictionalism. All we need is to experience moral beliefs (on some emotional and motivational level) as if they were true, right or otherwise valid. Someone who has happened to truly love, admire, or even hate fictional characters presented in novels or films should not find it difficult to understand and accept the claims of ethical fictionalism. Despite not believing the real existence of such characters we happen to invest our authentic emotions in them, feel genuinely motivated to follow their example or treat them as real exemplars.

In this work, however, I assume that from the perspective of rationality, accepting one of the above alternatives to the belief in the possibility of epistemic justification of our moral claims would be a failure. If there is any chance of finding epistemic justification for our moral beliefs, we should take it and accept its priority over the fideistic or fictionalist solutions. Moreover, it seems that such a chance is still open to us, for the last word in the debate over moral intuitions has not yet been said. Within the last few decades, a growing number of authors have decided to rethink the claims of ethical intuitionism and formulate its new, more refined versions which seem to defend themselves against the classic objections listed above.

I distinguish four groups of the new approaches to moral intuitions: a) ones emphasizing the role of self-evidence of fundamental moral truths and our ability to understand them and grasp their truth; b) ones defining moral intuitions in terms of intellectual seemings; c) the views in which moral intuitions are pictured as perceptions of moral properties; and finally, d) the approaches in which moral emotions are identified as the non-inferential source of our moral cognition. What all the four kinds of ethical intuitionism have in common is that they all admit the possibility of non-inferential justification of our moral beliefs.

♦ SUMMARY ♦

In chapters two-five, I analyze each of the four views, the aim being to evaluate how successfully they respond to classic objections, as well as how well one can defend them against new objections raised in the contemporary literature. The second chapter critically presents moral intuitionism offered by Robert Audi, who – developing the thought of W. D. Ross – concentrates on such crucial concepts as self-evident moral propositions, *prima facie* and *pro tanto* obligations, or moral reflection. Self-evident moral propositions are in Audi's view the propositions about moral matters which in themselves contain the reason for their justification. We can grasp this reason just by adequately understanding the proposition. One of the essential novelties in Audi's thought compared to that of Ross is that the former distinguishes between various kinds of self-evidence. For example, Audi admits that some self-evident propositions may be more difficult to be seen as true (he calls them indirectly self-evident propositions), and therefore might require more reflection. He also offers a more developed concept of reflection and the method of reflection, quite similar to the one suggested by John Rawls. While discussing the method, Audi, unlike Ross, admits the possibility of one or a few general ethical principles that could be used in the process of reflection to regulate our choices between conflicting *prima facie* obligations while deciding particular moral issues or *pro-tanto* obligations.

Audi's ethical intuitionism seems to deal very well with classic objections. Assuming the idea of the constitution of higher properties by lower properties, Audi admits the possibility of moral properties being part of the natural world, which makes his view acceptable to a naturalist (although a reductionist would still oppose Audi's perspective). Also, the possibility of grasping non-inferential moral truths becomes more acceptable to a naturalistic mind. If moral properties are somehow ontologically consequential on nonmoral natural properties, then one might be able to grasp the nature of moral relations and moral truths by understanding their nonmoral constituents and their mutual relationships.

Similarly, Audi shows that grasping self-evident moral truths, as described in the paragraph above, does not result from the

action of some queer faculty but is a function of reason, to which we also refer when trying to explain cognition of mathematical or logical principles. Intuitionism offered by Audi also defends itself against the dogmatism objection. Audi convincingly explains the possibility of error in the intuitive moral cognition. Allowing fallibility of moral intuitions, he focuses on their modifications and corrections via the process of reflection.

Such a solution enables intuitionists also to respond to the arbitrariness objection. The method of reflection facilitates interpersonal debate or constructive dialogue through which disputing sides can argue and try to convince each other. In such argumentative exchanges, they can refer either to commonly shared intuitive (either *prima facie* or *pro tanto*) propositions or to the concepts which constitute their content. We can express this content in public and understandable language. Also, our capacity to understand ethical truths (like the capacity to understand mathematical truths) seems to be something shared on the higher than merely subjective, individual level. What is more, by the reference to the category of indirect self-evidence, as well as to high complexity of moral situations, Audi helps us understand why achieving consensus in moral debates is so difficult, even on the assumption of the reliability of moral intuitions. For this reason, the objection from the lack of moral agreement turns out to be insufficient to reject ethical intuitionism.

Additionally, Audi's intuitionism seems immune to the recent objections put forward against it. In chapter two, I analyze two, most interesting ones. According to the first one, formulated by Walter Sinnott-Armstrong, moral intuitions result from the processes of unconscious inference or at least require some reasoning (which could also be unconscious to some extent) that does the justification work (i.e., justifies our intuitions). According to the other objection, formulated by Roger Crisp, when facing a persistent disagreement with one's epistemic peers, one needs to follow Henry Sidgwick's principle that requires suspending one's contested judgment, even if it is based on one's clear and vivid intuitions. Although the first objection may convince one to think that particular judgments are most likely the result of

♦ SUMMARY ♦

some form of inference, I argue that it is hard to admit that the same applies to the self-evident prima facie obligations. As self-evident, they may be justifiably accepted on the basis of our understanding them.

In response to Crisp's objection, I point at five reasons why one is not necessarily obliged to suspend one's judgment in the face of peer disagreement. Firstly, the very principle seems to be the object of disagreement, and if its demand should be respected, we should suspend our beliefs about this very principle. Secondly, in the case of self-evident propositions, it might simply be impossible to suspend one's judgment. Thirdly, we have no intimate access to the epistemic perspective of our supposed peers, and therefore we cannot assess it in the way we can do it with our own perspective, to which we have direct, privileged access. And for this reason, in the situation of conflict between our evidential basis and that of another person, our evidential basis should be given priority. Finally, one could argue that if people had followed Crisp's advice, no meaningful social change (e.g., the abolition of slavery) would have ever taken place because potential reformers would have had to suspend their views that conflicted with many of their peers.

In the third chapter, I focus on the analysis of the version of ethical intuitionism put forward by Michael Huemer. He defines moral intuitions as initial intellectual seemings or phenomenal presentations which one may express in the form of "it seems to me that p," where p is an intuitive moral proposition. Huemer defends the reliability of so conceived moral intuitions by reference to phenomenal conservatism principle which he formulates in the following way: if it seems to S that p, S has a prima facie reason to believe that p. In Huemer's view, this principle is self-evident, and any attempt to reject it would be self-defeating. It is so because if any critics of this principle refuse it, they could do it only on the basis of how things seem to them. If they, however, deny the ability of seemings to justify our beliefs, they deprive themselves of the only justifying ground for their denial of phenomenal conservatism.

Huemer's view, similarly to that of Audi, also seems immune to classic objections. However, it has also become an object of

new critiques, two of which I analyze in the book. The first one, by Timothy Williamson and Michael Tooley, denies the very existence of seemings. The other one undermines the phenomenal conservatism principle. There are two versions of the latter objection: global and local. The former consists of the denial of sufficient justification power in any seemings, as argued by Peter Markie, Susanna Siegel, Earl Conee or Michael Tooley. The latter version of the objection, put forward by such authors as Michael DePaul, Robert Cowan, or Matt Bedke, restricts the denial of justification power to moral seemings. I tried to show that these objections do not undermine Huemer's intuitionism. Seemings are not as exotic a category as their critics suggest. I also agree with Huemer that the principle of phenomenal conservatism is strongly intuitive and its global refutation does seem self-defeating. The objection restricted to moral seemings rests on the supposition that they justify in a much weaker way than other kinds of seemings, either perceptual or resulting from conceptual competence. Although one might admit that moral seemings do not have as strong justificatory force as the other kinds of seemings, which in itself could also be an object of debate, it would not suffice to deny them some level of such force to make our moral beliefs *prima facie* justified.

In chapter four, I analyze the thesis of what could be called perceptual moral intuitionism, according to which we can non-inferentially grasp moral properties by some form of perception. I discuss its three possible formulations: simple perception thesis; a more refined version that refers to the idea of higher and lower perception, the analyzed example being that by Timothy Chappell; and one, advocated for in this book, which focuses on the first-person perception of moral properties of one's own actions and attitudes. I do not estimate how perceptual versions deal with classic objections to ethical intuitionism but assume, after showing how Audi and Humer's intuitionisms deal with these objections, that it should be evident to the readers that this form of intuitionism is also beyond the reach of those objections. Instead, I try to critically analyze and estimate all the three formulations of perceptual intuitionism by asking whether and if

♦ SUMMARY ♦

so to what extent moral perception could meet the conditions of authentic perception.

In the light of this analysis, I rejected the possibility of simple moral perception. Moral properties of good or evil are not simple properties as colors are, or warmth and cold, or musical tones. They are higher properties analogous to such properties as a given tree's being a tree of a particular species, or a series of sounds being a given masterpiece of music. The recognition of such properties requires a more complex cognitive process called cognitive penetration that engages our conceptual competencies. According to this approach of moral perception, we can grasp moral properties via sensory perception of physical properties that constitute the higher level properties (including the moral ones).

Following the objections put forward by Pekka Väyrynen and Elijah Chudnoff, I admit that even this, more refined model of moral perception is difficult to defend as a model of non-inferential moral cognition. As these two authors argue, the final result of so conceived moral perception is essentially dependent on reasoning which consists of a subconscious transition of thought of the premise-conclusion pattern. Chudnoff does not deny the non-inferential character of at least some elements underlying this process. However, he claims that these elements are not acts of perception; rather, they are something he calls low intellectual intuitions which play the role of moral premises in the mentioned transition of thought. One might suppose then that these intuitions consist of grasping the particular relations between the constituting, lower-level properties and the constituted, particular moral properties.

I propose one more argument against Chappell's moral perception model. The argument is based on the claim that moral properties are not observable from the third-person perspective. I support the claim of unobservability with two sub-arguments. The first one consists of the analysis of our moral language and shows that we conceive moral properties as strongly related to (or dependent on) our mental states such as attitudes, decisions, consciousness, understanding, and so on. The second sub-argument consists in formulating a thought experiment entitled Second

Life; it shows that one can imagine a world of zombies - beings deprived of mental states - who are externally indistinguishable from people with mental states. In the zombie world, there are no moral facts, while such facts exist in our, human world. If the two worlds are indistinguishable from the third-person perspective, then we can assume that mental states are unobservable (from such a perspective), as well as moral properties constituted by or in some other way ontologically dependent on such states.

I try to show in my book that, despite the claim that moral properties are not observable externally (i.e., from the third-person perspective), one can still speak of some form of non-inferential moral perception. It is the first-person perception of the moral properties of our own intentions, attitudes, decisions, or actions. To some extent, we can also speak of non-inferential first-person perception of nonmoral good or evil, which we can identify in the form of suffering (or pain), pleasure (or joy). Such experiences also play, as a non-inferential basis, an auxiliary role in moral cognition.

In chapter five, I analyze two conceptions of affective, ethical intuitionism that ascribes a crucial role in moral non-inferential cognition to emotions. The first conception, proposed by Sabine Roeser, defines emotions as felt value judgments; the other, put forward by James Sias, represents emotions as perceptual construals. I find the perceptual understanding of emotions more convincing. Roeser's view does not convincingly explain why we should treat moral emotions as cognitively reliable; she simply assumes that we have them. She does not point at any reliable source of our having them, understanding or some experiential source. She seems to merely assume that emotions reveal to us moral facts. More importantly, it is hard to accept that emotions are beliefs. It is so for two reasons. Firstly, not only developed humans who can form beliefs have emotional responses; small babies or other animals have them, too. And they do not seem to use a language (necessary to have any beliefs). Secondly, we happen to have emotional responses which contradict our beliefs. For example, we may fear a little kitten while being fully aware of the fact that this tiny animal is harmless. Thus it seems more reasonable to take emotions as something else than beliefs.

♦ SUMMARY ♦

Sias, contrary to Roeser, conceives of moral emotions in terms of perception based on some kind of understanding of moral properties realized in particular situations. His approach then turns out to be compatible with Audi's rationalist intuitionism in which understanding also plays a central role.

After the presentation and comparison of the two versions of affective ethical intuitionism, I go on to the question of how well they respond to the classic objections. Similarly to other forms of contemporary ethical intuitionism, its affective approach also regards moral properties as entities constituted by lower ontological levels of properties. What is more, the reference to emotions when explaining moral cognition points at natural mechanisms the existence of which nobody would deny (although quite a few deny cognitive value of such mechanisms). The nature of moral emotions also allows us to make corrections in our beliefs systems, and get engaged in discourse in which we could convince one another with a reasonable hope to overcome at least some differences. While debating, one can describe particular, morally relevant, cases, construe thought experiments to refer to such emotions as empathy, compassion, fear, or hope and make these examples subjects of critical discussion. The fact that we are not always able to overcome the differences between us does not undermine the claims of affective intuitionism. Moral disagreement, as was shown in chapters two and three, may result from so many factors other than moral emotions, including some noncognitive ones. Besides, it would be much more reasonable to explain moral disagreement by the reference to these other factors than by the claim that it is all because moral emotions lack any epistemic value.

Affective intuitionism also needs to face the objections formulated on the basis of observations made within moral psychology. Some critics of ethical intuitionism also define moral intuitions as emotions. However, they do not ascribe emotions any positive cognitive value. In the book, I analyze two objections of this sort. According to the first one, emotions are merely heuristics which do not help us discover any moral good or evil. Influenced by emotional signals, we treat what is pleasant or somehow seems

“nice” to us as morally good; and what evokes negative emotions in us we tend to take as morally wrong or evil. According to the second objection, emotions blur our reasoning and distort our judgment. Jealousy, for example, causes us to exaggerate evil or see it where it has no place, while being enchanted by our children makes us unable to see vices in them or exaggerate their positive features of character.

In response to these objections, I offer arguments which lead to the conclusion that moral emotions may deserve at least some level of trust. In response to the first objection, I argue that we can understand emotions as resulting from the work of rational cognitive mechanisms. It is true that due to their rapidity and their attending to a narrow scope of facts, they are prone to errors (they often ‘leap’ to conclusions). This fact, however, does not negate their rational nature; it only means we should approach our emotional source of moral cognition with some dose of criticism. Nevertheless, empirical findings seem also to suggest that moral emotions are necessary for our moral perception. For example, people unable to consciously experience their emotions, e.g., psychopaths, seem to be blind to moral properties.

In response to the second objection, I admit that emotions, especially when too strong, narrow our perspective and as a result make us exaggerate certain evaluative aspects of a situation that we are witnessing. Such a distortion creates a false picture of reality; this, however, does not mean that emotions have no positive cognitive value, that they cannot play any positive role as the sources of moral cognition. The possibility of distortion merely shows that we should treat this source critically by checking it against all our knowledge (e.g., in the process of moral equilibrium). It seems that moral emotions play a role of moral qualia without which it would be impossible to speak of our experiential acquaintance with moral properties (e.g., moral values).

Having analyzed all the four approaches to moral intuitions, I conclude that they are not mutually exclusive or competitive but complementary. Although they point at different sources of moral cognitions, metaphorically speaking, they only identify various springs of the same river or the same process of gaining moral

♦ SUMMARY ♦

knowledge. What is more, each of the four conceptions of moral intuitions, although immune to most of the objections presented in this book, has some weak sides that may be eliminated if these approaches are combined.

Audi's rationalistic intuitionism does not seem to explain fully how we can reliably intuit particular moral obligations nor how we gain conceptual competence necessary to grasp self-evident moral truths. Michael Huemer, in turn, while emphasizing the phenomenal aspects of moral cognition, does not tell us how we could communicate the content of our seeming using a public language. What is more, he does not appreciate the positive cognitive value of moral emotions and seems to ignore the fact that our ability to have intellectual seemings may have as its necessary ground some form of emotional experience (perceptual most probably) of particular moral good or evil. Then, the most refined conceptions of moral perception neglect the fact that moral properties are not non-inferentially perceivable from the third-person perspective, that our "seeing" particular moral facts from this perspective requires that we have some prior first-person moral experiences of our own actions and attitudes. Such a perception still requires what authors who underline the importance of emotions in moral cognition also seem to neglect: the work of some intellectual element in our non-inferential cognition.

Intending to eliminate the shortages of the four presented approaches to moral intuitions, in chapter six, I offer an outline of what might be called an integral conception of moral intuitions that combines the valuable elements of all the four understandings presented in chapters two-five into one integrated picture. This conception underlines the importance of the original experiences of the good and evil: not only the moral (like our own intentions, decisions or actions), but also the non-moral ones (such as pain, suffering, joy, happiness). I emphasize the role of emotions in such first-person experiences: it is emotions, through their qualitative content, that reveal to us the nature of the good and evil. Only then, having such qualitative experiences from our first-person perspectives, are we able to perceive or grasp, via the subconscious processing information, moral properties emerging from

intentions, decisions or actions of other people (nonhuman sentient beings as recipients of human actions may also play a role in constituting moral facts). Such grasp of moral reality results too from the work of some understanding. This intellectual capacity makes it possible for us to discover moral concepts the grasp of which allows us to have cognition of more abstract self-evident moral truths and to formulate our moral beliefs in a reasonably clear and precise language so that other people could understand and deliberate with us over moral matters.

The development of moral cognition is not just a one-way process, from one's first-person experiences towards the perception of moral facts beyond one's personal realm, the actions and attitudes of other persons, or grasping general moral truths. Various sources of moral cognition mutually influence, support, and correct each other. For example, based on how we perceive moral situations of other people, we may change the way we see those of our own. By acquiring some moral concepts, we can perceive particular moral facts more accurately; we can also correct our emotional reactions and improve our moral intuitions. Although fallible, our moral intuitions can be then corrected by the use of all possible sources of non-inferential moral cognition. However, the process of revising our moral beliefs should not end there.

To achieve moral knowledge (or at least as high a reasonable justification of our moral beliefs as possible), we need to engage ourselves in a more advanced method of reflection, as well as to work on our cognitive abilities. For this reason, I devote the last, seventh chapter to the method of moral equilibrium and the idea of intellectual virtues. Although neither of them guarantees that we will become perfect epistemic agents, discovering all there is in moral reality, or that we will finally overcome moral disagreement, the method of moral equilibrium and developing certain epistemic virtues may give us an opportunity to advance the epistemic status of our moral beliefs.

Of course, one can argue that we are doomed to a never-ending process of getting closer to the ideal of moral knowledge without ever reaching it. What is more, we may, at times, expect some regress resulting from a cultural crisis, wars, or some fatal

♦ SUMMARY ♦

acts of negligence. Despite these possibilities, however, we have at our disposal the abilities to improve our epistemic situation by resorting to an appropriate method and work on our character.

The integral approach offered in this book is more of an outline rather than a full-blown theory. It combines various views on a quite general level, so it demands refinement and fulfillment with some details. The full realization of such a task requires more philosophical work, as well as work which goes beyond the competence of a philosopher. It requires not only further language, conceptual, or phenomenological analysis, but also specific empirical studies. We need to learn more about the development of human moral cognition, how people gain moral concepts (conceptual competence), whether our first-person experience of our own action indeed allows for direct cognitive contact with moral reality. Among the philosophical work to be done, one can point at the need of a more developed “ontological story” of moral properties, here merely outlined – also, a more detailed conception of how we might reach an interpersonal equilibrium with prospects of overcoming moral disagreement. Some work also awaits in the field of social and political philosophy: a convincing approach to moral cognition would also have to show the conditions and possibilities of honest and dependable debate, dialogue or cooperation in searching for moral truths that would be recognized by a large body of individuals.

Although this book does not cover the above-mentioned issues or merely touches on them, I hope that it allows the reader to have a deeper understanding of a crucial thing: some new light on the issue of moral intuitions and how they justify moral beliefs. I also hope that it will be a useful help in making further steps in the studies over moral cognition, moral knowledge, moral ontology, and the problem of moral disagreement.

INDEKS OSOBOWY

A

Alston, W.P. 14, 409
Anderson, E. 300, 418
Armstrong, D.M. 15–19, 21, 98, 100–102, 105–107, 109–113, 200, 255, 297, 299, 300, 312, 409, 415, 420, 421, 429
Arystoteles 58, 287, 409
Audi, R. 25, 31, 65, 67, 68, 72–105, 117, 118, 120–124, 134, 135, 137, 153, 155, 157, 158, 185, 188, 190, 193–197, 201, 205, 208, 218, 222, 224, 291, 292, 301, 317, 320–322, 325–330, 343, 344, 351, 398–400, 403, 405, 409, 410, 412, 416, 421–424, 428–431, 434, 436
Ayer, A.J. 70–72, 410

Bennett, M. 286, 421
Bergqvist, A. 219, 423
Björklund, F. 304, 415
Blair, R.J. 286, 411
Blum, L. 260, 261, 269, 411
Bolender, J. 306, 307, 314, 411
Bonevac, D. 372, 380–382, 384, 411
BonJour, L. 17, 175, 411
Bonk, T. 380, 411
Brambrough, R. 391, 411
Brandt, R. 368, 369, 411
Breyer, T. 228, 412
Brink, D. 17, 364, 390, 411
Broad, C.D. 25, 29, 38, 59, 60–64, 396, 411, 420, 426
Brogaard, B. 150, 411
Butler, J. 25, 31, 37, 396, 411, 425
Butterworth, J. 313, 411

B

Baldwin, T. 44, 418
Balguy, J. 25, 31, 33, 34, 396, 410, 425
Baran, B. 260, 420
Baranowska, M.M. 260, 420
Bates, J. 372, 380, 410
Bealer, G. 176, 177, 410
Bechara, A. 286, 424
Bedke, M. 175–184, 401, 410, 431

C

Carlsmith, K.M. 300, 411
Carritt, E.F. 51
Chappell, T. 188, 205, 208–210, 331, 401, 402, 412, 431, 432
Charny, I.W. 183, 423
Chisholm, R.M. 15, 412
Chudnoff, E. 228–231, 234, 332, 341, 401, 402, 412, 432

◆ INDEKS OSOBOWY ◆

- Ciaramelli, E. 300, 411
 Claparède, E. 267, 412
 Clarke, S. 25, 30, 34, 35, 396, 412, 425
 Clore, G. 300, 420
 Conee, E. 169, 170, 400, 412, 431
 Cooper, A.A. 25, 30, 31, 395, 425
 Copp, D. 349, 414
 Cowan, R. 98, 173, 175, 180, 181, 189, 190, 194, 204, 219, 222, 252, 401, 412, 423, 431
 Cowie, C. 213, 412
 Crane, T. 139, 412
 Crisp, R. 40, 41, 74, 98, 99, 114, 118–122, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 133, 400, 412, 422, 429, 430
 Cudworth, R. 25, 30, 33, 396, 413, 425
 Cullison, A. 138–140, 188, 413
 Cuneo, T. 73, 188, 195, 196, 205, 410, 413
 Cushman, F. 98, 297, 299, 300, 413, 415, 421
 Czeżowski, T. 69
- D**
- Dalmiya, V. 252, 413
 Damasio, A. 260, 282, 286, 413, 424
 Damasio, H. 286, 424
 Dancy, J. 188, 203, 208, 253, 274, 275, 413
 Daniels, N. 354–361, 363, 364, 367, 368, 371, 385, 413–415
 Darley, J.M. 300, 411
 Deonna, J.A. 262, 276, 414
 DePaul, M.R. 173, 188, 343, 346, 349, 351, 356, 358, 365, 385–387, 389, 401, 414, 416, 431
 deSousa, R. 266, 414
 DeSteno, D. 300, 423
 Döring, S.A. 261, 414
 Doris, J.M. 98, 200, 421
 Dretske, F.I. 195, 414
 Dworkin, S. 362–364, 414
 Dwyer, S. 313, 419
- E**
- Empiryk, S. 15, 414
 Enoch, D. 72
 Evans, T.G. 306, 421
- F**
- Fairweather, A. 389, 424
 Fetzer, J.H. 16, 420
 Fisher, A. 183, 414
 Freeman, S. 88, 346, 363, 414, 419, 420
 Frijda, N. 267
 Fumerton, R. 170, 171, 414
- G**
- Gawecki, B.J. 255, 417
 Ginet, C. 127, 128, 414
 Goldman, A.I. 255, 415
 Graper-Hernandez, J. 74, 410, 412, 421, 423
 Greco, J. 74, 188, 194, 195, 205, 210, 409, 410, 412, 415, 416, 421, 423, 424
 Greene, J.D. 300, 415
 Greenspan, P. 260, 261, 415
 Grice, H.P. 195, 415
 Griffiths, P.E. 263, 415
 Gromska, D. 287, 409
 Gutland, C. 228, 412
- H**
- Haidt, J. 200, 285, 286, 297, 300, 303, 304, 415, 420, 424
 Hare, R.M. 70, 71, 183, 361, 362, 415
 Harman, G. 189, 200, 201, 216, 415
 Haslett, D.W. 358, 371, 380, 381, 415
 Hauser, M. 286, 300, 413, 415, 424
 Holyoak, K. 297, 416
 Hooker, B. 72

- Horgan, T. 106, 312, 421
 Howard, R. 166
 Hudson, W.D. 31, 415
 Huemer, M. 25, 72, 137–164, 169–172, 174, 175, 177, 184, 185, 203, 208, 266, 301, 321, 328–331, 343, 347, 383, 390, 392, 393, 400, 401, 405, 415, 416, 423, 430, 431, 436
 Hume, D. 18, 416
 Humphreys, J. 391, 416
 Hurka, T. 98, 99, 416
 Hutcheson, F. 25, 30–33, 36, 395, 416, 425
- J**
- James, W. 261, 267, 277, 282, 403, 416, 433
 Jaśtał, J. 260, 416
 Jordan, A. 300, 420
 Joseph, H.W.B. 25, 31, 37, 51, 396, 425
 Joyce, R. 22
 Judycki, S. 252, 254–257, 416
- K**
- Kahneman, D. 297–300, 306, 416, 417
 Kalderona, M.E. 22
 Kant, I. 42, 58, 92, 99, 251, 416, 417, 421
 Karpiński, M. 260, 413
 Kaspar, D. 72
 Kąkol, T. 392, 417
 Kelly, E. 69, 417
 Kiefer, H.E. 126, 424
 Kim, J. 214, 417
 Koszkało, R. 14, 409
 Kotarbiński, T. 69, 417
- L**
- Laird, J. 51
 Lillehammer, H. 213, 417
- Little, M. 260, 269, 272, 417
 Locke, J. 36, 255, 417
 Lord Shaftesbury 31
 Lycan, W.G. 150, 151, 417
- Ł**
- Łuków, P. 41, 412
- M**
- MacAdam, J. 51, 52, 417, 419
 Mackie, J. 70–72, 154, 201, 302, 390, 417
 Markie, P. 164, 165, 167, 400, 417, 431
 Martin, G.R.R. 22
 McBrayer, J. 188, 195, 202–205, 417
 McDowell, J. 283, 284, 417
 McGrath, M. 144, 146, 147, 167, 188, 205, 418
 Meinong, A. 260, 418
 Mele, A.R. 74, 409, 410, 412, 416, 421, 423, 424
 Mendez, M.F. 300, 418
 Meyers, D.G. 298, 418
 Michałowska, M. 41, 412
 Mikhail, J. 300, 418
 Milewski, V. 245
 Moore, G.E. 18, 25, 29, 38, 44–51, 59, 69, 76, 106, 312, 396, 415, 418, 421, 422, 426
 Morrison, R.G. 297, 417
 Munitz, M.K. 126, 424
 Murphy, S. 304, 415
- N**
- Nichols, S. 200
 Nielsen, K. 375, 376, 418
 Nietzsche, F. 109, 116
 Nolan, D. 22, 418
 Nussbaum, M. 260, 263, 269, 418

◆ INDEKS OSOBOWY ◆

P

Panufnik, M. 88, 344, 419
 Parsons, W.S. 183, 423
 Pepper, C. 71
 Phillips, D. 41, 42, 418
 Platon 29, 30, 395
 Price, R. 25, 31, 34, 35–37, 396, 418, 425
 Prichard, H.A. 9, 25, 29, 38, 51–58, 65,
 66, 76, 396, 417, 419, 426
 Prinz, J. 267, 282, 419
 Pritchard, D. 129, 419
 Pryor, J. 139, 419
 Putnam, H. 177, 419

Q

Quine, W.V. 380, 419

R

Railton, P. 306, 419
 Rainbolt, G. 313, 419
 Raphael, D.D. 31, 410–413, 416
 Rawls, J. 87, 88, 300, 344–346, 348,
 349, 351–353, 355, 360–363,
 371, 373–377, 383, 385, 414, 415,
 419, 420, 428
 Reale, G. 30, 419
 Restall, G. 22, 418
 Reymert, M.L. 267, 412
 Roberts, R. 27, 260, 261, 266, 277–284,
 287, 289, 292, 312, 320, 340,
 403, 419
 Robinson, P.H. 300, 411
 Roeser, S. 72, 261, 269–275, 283, 292,
 322, 343, 403, 419, 433, 434
 Ross, W.D. 25, 29, 38, 51, 65–69, 73,
 74, 76, 84, 87, 89–91, 93, 95, 96,
 99, 117, 145, 178, 182, 203, 275,
 311, 322, 325, 326, 328, 335, 396,
 398, 416, 419–421, 426, 428

Russell, B. 170, 171, 420
 Rutkowski, M. 392, 420

S

Sanford, D. 16, 420
 Sayre-McCord, G. 16, 420
 Scanlon, T.M. 346, 362, 371, 374, 376,
 377, 385, 420
 Scheler, M. 68, 69, 260, 417, 420
 Schkade, D. 300
 Schnall, S. 300, 420
 Schubert Kalsi, M.L. 260, 418
 Selby-Bigge, L.A. 35, 418
 Shafer-Landau, R. 72–74, 94, 154, 208,
 390, 391, 410, 411, 420, 422
 Shane, F. 297, 416
 Shapira, J.S. 300, 418
 Shoemaker, S. 253, 420
 Sias, J. 11, 261, 277, 281, 283–289, 292,
 312, 322, 403, 421, 433, 434
 Sidgwick, H. 25, 29, 37–43, 58, 59, 69,
 87, 98, 118–120, 125–128, 396,
 400, 412, 421, 426, 429
 Siegel, S. 139, 165, 214–216, 222, 400,
 421, 431
 Singer, P. 200, 304, 421
 Sinnott-Armstrong, W. 15–19, 21,
 98–103, 105–117, 200, 218, 297,
 299, 300, 305, 312, 399, 415,
 420, 421, 429
 Skelton, A. 40, 42, 421
 Smetana, J. 286, 421
 Smoczyński, P.J. 69, 417
 Smythe, T.W. 306, 421
 Sokrates 112, 225, 226
 Soldenhoff, S. 65, 421
 Solomon, R. 260, 262, 263, 269, 277,
 421, 422
 Sosenko, A. 298, 418
 Sterling, G.C. 71, 422
 Steup, M. 127, 253, 413, 414
 Stokes, D. 222, 422

◆ INDEKS OSOBOWY ◆

- Stratton-Lake, P. 66, 69, 72, 74, 414, 420, 422
- Strawson, P.F. 71, 422
- Styczeń, T. 69, 422
- Sunstein, C. 200, 297, 300, 301, 422
- Szawarski, Z. 45, 422
- Szubka, T. 364, 422
- Szutta, A. 90, 98, 297, 344, 422, 423
- Szutta, N. 98, 389, 423
- T**
- Tappolet, C. 260
- Tatarkiewicz, W. 69, 423
- Teroni, F. 262, 276, 414
- Tersman, F. 390, 423
- Teske, J.K. 131, 423
- Thwaites, G. 313, 411
- Timmons, M. 17, 19, 74, 106, 312, 409, 410, 412, 416, 420, 421, 423, 424
- Tomasz z Akwinu, św. 29, 30, 395, 423
- Tooley, M. 147, 162–164, 169, 171, 400, 423, 431
- Totten, S. 183, 423
- Tranel, D. 286, 424
- Tropman, E. 72
- Tucker, C. 138–140, 142, 150, 163, 164, 411–413, 416–418, 423
- Tversky, A. 298, 306
- V**
- van Inwagen, P. 423
- Väyrynen, P. 219–223, 228, 234, 332, 341, 401, 423, 432
- Vogler, C. 92, 424
- W**
- Warnock, G. 69, 424
- Wartenberg, M. 92, 417
- Waszyngton, J. 109
- Werner, P. 188, 205, 216, 424
- West, C. 22, 418
- Węgrzecki, A. 260, 420
- Wheatley, T. 285, 286, 300, 424
- Williams, B. 126
- Williamson, T. 162, 163, 400, 424, 431
- Y**
- Young, L. 98, 200, 286, 297, 299, 300, 413, 415, 421, 424
- Z**
- Zagzebski Trinakus, L. 27, 260, 273, 280, 388, 389, 416, 424
- Zieliński, E.I. 30, 419
- Ziemińska, R. 15, 412
- Znamierowski, C. 18, 416, 418



ARTUR SZUTTA – pracownik Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w etyce, metaetyce i filozofii społecznej. Autor wielu publikacji naukowych, m.in. książki *Obywatelskie nieposłuszeństwo* (Warszawa 2011), współredaktor (z N. Szuttą) *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (Lublin 2015) oraz tekstów publikowanych w wielu czasopismach naukowych, m.in. w „Diametrosie”, „Analizie i Egzystencji”, „The Journal of Moral Philosophy”, „International Philosophical Quarterly”, „American Catholic Philosophical Quarterly”. Redaktor naczelny i współzałożyciel czasopisma popularnonaukowego „Filozofuj!”, w którym prowadzi stały dział „Eksperyment myślowy”.

* * *

Książka Artura Szutta stanowi całościowe opracowanie współczesnego intuicjonizmu metaetycznego – i to w formie wręcz wzorcowej, na co składa się kilka elementów. Po pierwsze, autor bazuje na najnowszej, w większości powstałej w ciągu ostatnich dwóch dekad literaturze przedmiotu, czytelnik otrzymuje zatem najbardziej aktualne wprowadzenie w bieżące debaty metaetyczne. Po drugie, wykonał olbrzymią pracę porządkującą rozliczne wątki podejmowane w tej debacie, w większości prezentowane w bardzo licznych artykułach poświęconych szczegółowym, czasami wręcz detalicznym aspektom sporu o intuicjonizm. Po trzecie, uderzająca jest wielka dbałość o szczegóły i wysoka kultura argumentacyjna. Przedstawione w pracy rozważania składające się na kolejne kroki uzasadnienia bronionych tez cały czas uwzględniają możliwe zarzuty, stale konfrontowane są z odmiennymi ujęciami i na bieżąco korygowane za pomocą nowych, nierzadko oryginalnych argumentów. Po czwarte, Artur Szutta ma ambicje, by do omawianej debaty wnieść nowe, istotne propozycje – i w dużej mierze mu się to udaje. Po piąte wreszcie, Autor nie popada w dogmatyzm – choć nie kryje swoich osobistych sympatii.

Na podstawie recenzji dr. hab. Jacka Jaśtala (Politechnika Krakowska)

Patronat medialny

