

# INTUICJE MORALNE

○ 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](http://dtp.academicon.pl) | [dtp@academicon.pl](mailto: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 978-83-62475-34-6

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

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

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

Drukarnia: Elpil

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



**D**o 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/HŚ1/01607, 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 .....	43
1.4. Harold Arthur Prichard .....	51
1.5. Charlie Dunbar Broad .....	58
1.6. William David Ross .....	64
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 .....	94
2.6. Racjonalistyczny intuicjonizm Audięgo wobec klasycznych zarzutów .....	95
2.7. Nowa krytyka racjonalistycznego ujęcia intuicji moralnych .....	98
2.8. Czy akty zrozumienia samooczywistych sądów mają charakter ukrytego wnioskowania? .....	100

2.9. Czy w imię zasady Sidgwicka powinniśmy zawiesić nasze wszystkie intuicyjne sądy moralne? .....	118
Pierwszeństwo pierwszoosobowej podstawy naocznościowej .....	122
Zarzut samoodniesienia .....	125
Zarzut z niemożności dobrowolnego zawieszenia sądu ..	125
Kontrargument z możliwości trafu epistemicznego ..	129
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 .....	148
3.5. Koncepcja intuicji moralnych jako fenomenalnych prezentacji a klasyczne zarzuty wobec intuicjonizmu ...	152
3.6. Dyskusja wokół koncepcji jawień i zasady fenomenalnego konserwatyzmu .....	161
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 .....	231
Analiza dyskursu moralnego .....	234
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 konserwatyzmu .....	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?”<sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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.

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 racjonalną<sup>2</sup> – powinniśmy dążyć do satysfakcjonującego uzasadnienia swoich przekonań (w tym przekonań moralnych)<sup>3</sup>. 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

---

<sup>2</sup> Termin „racjonalność” może mieć wiele znaczeń. Nie chcę się wdawać w zawiłe dyskusje na ten temat. Uważam, że jego potoczny sens jest w miarę niekontrolowany 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.

<sup>3</sup> „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 regresu<sup>4</sup>. 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.

<sup>4</sup> 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).

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 moralne<sup>5</sup>.

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 prawdziwości<sup>6</sup>. 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 koherentyzmu<sup>7</sup>. Uznają oni, że wystar-

<sup>5</sup> Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Moral Scepticisms*, New York 2006, s. 74–77.

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

<sup>7</sup> 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 prawdziwy<sup>8</sup>. 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 później<sup>9</sup>, 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 źródeł<sup>10</sup>. 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.

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

<sup>9</sup> Zob. rozdz. 7.

<sup>10</sup> Zob. rozdz. 6.

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 oczywistą<sup>11</sup>. 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-

<sup>11</sup> 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 moralnych<sup>12</sup>. Przypo-

<sup>12</sup> 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?

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 przekonań<sup>13</sup>.

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

<sup>13</sup> Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, dz. cyt., s. 8.

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 czynników<sup>14</sup>.

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.

---

<sup>14</sup> 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 urządnego 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.

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, traktowaliby je jako nienegocjowalne. Jeśli byłoby inaczej, należałoby ich postawę traktować jako odejście od centralnych dla naszych<sup>15</sup> 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

---

<sup>15</sup> 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

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.