

Artur Szutta
Uniwersytet Gdański

Intuicje moralne w ujęciu Roberta Audię¹

Wstęp

Jak poznajemy własności moralne, zakładając, że one istnieją? Interesującą odpowiedź na to pytanie, bliską temu, jak potocznie rozumiemy rzeczywistość moralną, stanowi intuicjonizm etyczny. Zgodnie z tym stanowiskiem u źródeł procesu poznania moralnego leży intuicja. Można ją rozumieć jako zdolność do nieinferencyjnego² uchwycenia prawdziwości zarówno partykularnych sądów – takich jak np. „Jan nie powinien znęcać się nad tym oto dzieckiem”, „Maria powinna oddać pożyczone pieniądze”, „Tomasz postąpił niesprawiedliwie, nie płacąc swojemu pracownikowi za jego pracę”, jak i sądów ogólnych, takich jak „zazwyczaj należy dotrzymywać obietnicy”, „nie należy krzywdzić dla przyjemności”, „powinniśmy starać się okazywać wdzięczność naszym dobroczyńcom”.

Na czym polega atrakcyjność intuicjonistycznej odpowiedzi na pytanie o możliwość moralnego poznania? Można wskazać przynajmniej dwa niewątpliwe walory. Po pierwsze, teoria intuicjonistyczna jako jedyna pozostaje bliska naszemu potocznemu dyskursowi o dobru i złu moralnym. W przeciwieństwie do wielu stanowisk metaetycznych nie neguje istnienia obiektywnej rzeczywistości moralnej. Nie proponuje absurdalnych z punktu widzenia codziennego doświadczenia moralnego zaleceń moralnych, jakie np. zdają się sugerować utilitaryzm

¹ Chcę podziękować za niezmierną pomoc i dyskusję nad treścią tego artykułu prof. Robertowi Audiemu, prof. Stanisławowi Judyckiemu, a także anonimowemu recenzentowi tego artykułu.

² „Nieinferencyjność” oznacza ujmowanie prawdziwości sądu bez konieczności wnioskowania go z innych przesłanek. Takie rozumienie intuicji można przypisać wielu intuicjonistom etycznym, zarówno w przeszłości, (Charlie D. Broad, George E. Moore, Richard Price, Harold A. Prichard czy William D. Ross), jak i współcześnie (np. Robert Audi, Michael Huemer czy Philip Stratton-Lake). Por. R. Audi, *The Right in the Good. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 5, M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan 2005, s. 1.

czy rygorystyczna etyka Kantowska. Po drugie, intuicjonizm daje atrakcyjną propozycję rozwiązania problemu tzw. nieskończonego regresu uzasadnienia przekonań moralnych, pozwalając tym samym uniknąć sceptycyzmu moralnego. Nie wikła się w trudności, którymi obarczona jest alternatywna pozytywna propozycja rozwiązania problemu uzasadnienia, mianowicie stanowisko koherencystyczne, któremu zarzuca się głównie to, że sama koherencja nie daje szansy uwiarygodnienia przekonań, tj. że konieczne jest przyjęcie przekonań bazowych, któreś posiadałyby jakąś minimalną wiarygodność niezależnie od faktu koherencji z innymi przekonaniemiami³.

Chociaż odwołanie do pojęcia intuicji można znaleźć u wielu filozofów, w różnych miejscach i epokach⁴, to niewątpliwie o intuicjonizmie etycznym można mówić dopiero w czasach nowożytnych. Odgrywał on znaczącą rolę – od początków XVIII w. aż do lat 30. wieku XX – w brytyjskiej filozofii moralnej, w tym przez kilkadziesiąt lat także wśród filozofów analitycznych⁵. Za kulminacyjny moment jego rozwoju można uznać pierwsze czterdziestolecie poprzedniego wieku, kiedy swoje etyczne i metaetyczne poglądy głosili tacy autorzy, jak: Henry Sidgwick, George E. Moore, Harold A. Prichard, Charlie D. Broad, Alfred C. Ewing, czy William David Ross.

Zdaniem wielu autorów⁶, najbardziej rozwiniętą wersję klasycznego intuicjonizmu zaproponował ostatni z wymienionych – William David Ross⁷. Jego koncepcja w pewnym sensie stanowi zwieńczenie myśli intuicjonistycznej w filozofii analitycznej pierwszej połowy XX w. Z tego powodu oraz ze względu na fakt, że intuicjonistyczne poglądy Rossa będą stanowić ważny punkt odniesienia w dalszych częściach tego artykułu, proponuję tutaj krótką charakterystykę intuicjonizmu etycznego Rossa.

Trzy pojęcia wydają się w intuicjonistycznej myśli Rossa najważniejsze: intuicja rozumiana jako akt zrozumienia (*apprehension*), zasady obowiązków *prima facie* oraz obowiązki konkretne bądź absolutne (*actual, concrete, absolute*)⁸.

³ Na temat mocnych (i słabych) stron intuicjonizmu zob. np. A. Fisher, *Metaethics. An Introduction*, Acumen, Durham 2011, rozdz. 9, s. 141-155.

⁴ Do takich niewątpliwie należą Sokrates i Tomasz z Akwinu. Intuicjonistów etycznych można też znaleźć wśród polskich filozofów – wskazując przede wszystkim na Tadeusza Czeżowskiego, Władysława Tatarkiewicza czy Tadeusza Stycznia.

⁵ Por. Ph. Stratton-Lake, *Intuitionism in Ethics*, [w:] Stanford Encyclopedia of Philosophy 2014; R. Audi, *op. cit.*, s. 5.

⁶ Takie stanowisko głosi np. autor prawdopodobnie jedynej polskojęzycznej publikacji poświęconej poglądom Rossa Stanisław Soldenhoff [Por. *idem*, *Słuszność i obowiązki w systemie etyki W. D. Rossa*, „Etyka” 1 (1966), s. 222]. Zob. także: R. Audi, *op. cit.*, s. 20.

⁷ 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” 37 (1927), s. 113-127 oraz w dwóch książkach: *The Right and the Good*, (ed.) Ph. Stratton-Lake, Clarendon Press, Oxford 2002 [1930] (szczególnie rozdział 2) oraz *Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1939.

⁸ W tej krótkiej prezentacji stanowiska Rossa korzystam z kilku źródeł: W.D. Ross, *The Right and the Good*, *ed. cit.*, s. 16-47; R. Audi, *op. cit.*, s. 20-32; S. Soldenhoff, *op. cit.*

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*. Tak więc porządek poznania moralnego, zgodnie ze słowami Rossa, jest następujący: „[n]ajpierw zjawia się zrozumienie (*apprehension*) oczywistej *prima facie* słuszności jakiegoś pojedynczego czynu określonego typu. Stąd dochodzimy drogą refleksji do zrozumienia oczywistości ogólnej zasady *prima facie* obowiązku”⁹. 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 wymieniał: 1. obowiązek dotrzymania słowa; 2. naprawienia szkód; 3. wdzięczności; 4. sprawiedliwości; 5. dobroczynności; 6. samodoskonalenia, a także 7. niekrzywdzenia innych. Zasady te miały dla Rossa charakter ogólnych samooczywistych (*self-evident*) sądów (*propositions*). Uważał je za samooczywiste na takiej samej zasadzie, jak aksjomaty w matematyce czy ważność form wnioskowania w logice. Nie potrzebowały one żadnego rodzaju dowodu ani żaden taki dowód nie był jego zdaniem możliwy¹⁰. Oczywiście uznanie, że obowiązki *prima facie* mają samooczywisty charakter, nie oznacza, że 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*, stosowanie się go do danego czynu 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 innych obowiązków *prima facie*, może zostać zneutralizowana, a szala ostatecznego obowiązku może przechylić

⁹ W.D. Ross, *The Right and the Good*, ed. cit., s. 33. Tłumaczenie cytowanego fragmentu za S. Soldenhoffem [zob. *idem*, op. cit., s. 260-261].

¹⁰ Twierdzenie, że dowód na prawdziwość samooczywistych sądów jest niemożliwy, było powszechnie podzielane przez klasycznych intuicjonistów etycznych. Najmocniej być może wyrażone zostało przez Harolda A. Pricharda w artykule *Does Morality Rest on a Mistake?* („Mind” 28 (1912), s. 21-37). W przypadku Rossa istnieją jednak głosy, że nie był w tym względzie jednoznaczny. Philip Stratton-Lake twierdzi np., że mimo zdarzającej się w *The Right and the Good* Rossa uwagi, że samooczywiste sądy etyczne nie mogą być poparte argumentacją bądź dowodem, w jednym z jego wczesnych artykułów można znaleźć sformułowanie „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. (Zob. np. P. Stratton-Lake, op. cit., s. 5; W.D. Ross, *The Basis of Objective Judgment in Ethics*, „International Journal of Ethics” 37 [1927]). 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, np. do sądów dotyczących konkretnych obowiązków.

się w stronę innych obowiązków *prima facie*. Obowiązki te nie są zatem dla Rossa obowiązkami w sensie ścisłym, ale wyznaczają jedynie pewną tendencję, kierunek normatywnego ciężenia czynu. Fakt, że dany czyn np. stanowi (lub będzie stanowił) dotrzymanie obietnicy, stanowi rację *prima facie*, aby tego czynu dokonać. Jeśli jednak dotrzymanie słowa mogłoby się dokonać jedynie kosztem sprzeniewierzenia się innym obowiązkom *prima facie*, np. za cenę pozbawienia kogoś życia, wówczas racja taka może się okazać niewystarczająca, aby można było mówić o faktycznym obowiązku dotrzymania tej konkretnej obietnicy¹¹. W takich sytuacjach, gdy mamy do czynienia z konfliktem obowiązków *prima facie*, konieczna jest refleksja nad wszystkimi obowiązkami wchodzącymi w grę. Ostateczny wynik takiej refleksji stanowi sformułowanie obowiązku konkretnego, dyktującego, co „tu i teraz” powinienem zrobić. 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 jakichś zasad priorytetu, które przypisywałyby w danych okolicznościach pierwszeństwo jednej z zasad *prima facie*. 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 drugi.

Przyjęcie tezy o pluralizmie i niewspółmierności zasad zmusza Rossa do uznania, że identyfikując obowiązki konkretne, nigdy nie możemy mieć takiej pewności, jaką mamy, uchwytując obowiązki *prima facie*. Jednak i w tym przypadku można (właściwie należy) mówić o poznaniu intuicyjnym, chociaż w znacznie

¹¹ 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 tzw. pierwszy rzut oka słuszne bądź nie (tj. że stosuje się do niego jakiś obowiązek i ono jest w 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 określony sposób. Po drugie, z faktu, że jakaś racja moralna (obowiązek *prima facie*) zostaje przeważona przez inne mocniejsze racje (inne obowiązki *prima facie*), nie oznacza, że ta przeważona racja przestała istnieć. Widać to wyraźnie w następującym przykładzie (przytoczonym za Robertem 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 np. za 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 przeważony obowiązek dotrzymania słowa albo racja za takim postąpieniem nadal istnieje, jest według Audiego to, że winniśmy przyjacielowi jakieś zadośćuczynienie, np. przynajmniej telefon z przeprosinami, że nie stawiliśmy się na lotnisku (zob. R. Audi, *op. cit.*, s. 71-72).

większym stopniu zawodnym niż poznanie samooczywistych obowiązków *prima facie*, jeszcze bardziej zależnym od jakości refleksji i poziomu kompetencji poznawczej podmiotu.

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. Znamionym przykładem takiego odrzucenia jest komentarz Geoffreya Warnocka w wydanej pod koniec lat 60. XX w. pracy poświęconej filozofii moralnej pierwszej połowy XX w., wedle którego „intuicjonizm wydaje się tak dziwnym fenomenem [...], że trudno go wyjaśnić [...]”¹².

Ponadto twierdzenia intuicjonizmu stały się przedmiotem licznych zarzutów. Po pierwsze, obiektywne własności moralne, postulowane przez intuicjonistów, z perspektywy naturalistycznie nastawionej filozofii analitycznej tamtych czasów jawiły się jako „dziwaczne” i nie mieściły się w naukowym (pozytywistycznym) obrazie świata. Po drugie, dla krytyków trudne do wyobrażenia było również wyjaśnienie samej intuicji moralnej – naturalistycznie nastawionym filozofom jawiła się ona 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, nasze doświadczenie moralne jest bliższe przeżywaniu subiektywnych emocji czy też emocjonalnie zabarwionych reakcji na pewne sytuacje niż racjonalnemu ujmowaniu samooczywistych prawd. Po czwarte, intuicjonizm jawił się jako stanowisko dogmatyczne, wedle którego intuicje moralne, mając status równy intuicjom w logice lub matematyce, muszą być traktowane jako nieobalalne. Po piąte, uznawano intuicje moralne za arbitralne – ostateczne uzasadnienie intuicyjnych przekonań miało bowiem, według krytyków, formę „bo takie są moje intuicje”. Dwa ostatnie zarzuty prowadzą do sformułowania kolejnego, zdaniem krytyków, dyskredytującego intuicjonizm zarzutu, mianowicie że koncepcja niemożliwych do obalenia i subiektywnych intuicji moralnych jest nie do pogodzenia faktem nieusuwalnych sporów etycznych. Jeśli istniałyby samooczywiste, niemożliwe do obalenia, 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 przeszkodzie do jej pokonania¹³.

¹² G. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London 1969, s. 16 (podaję za wprowadzeniem Ph. Strattona-Lake’a do redagowanej przez niego książki *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 6).

¹³ Wśród autorów wymienionych zarzutów wobec intuicjonizmu należy wymienić Alfreda J. Ayera (zob. *idem*, *The Language of Morals*, [w:] A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, Macmillan, London 1954, s. 231-247), Petera F. Strawsona (zob. *idem*, *Ethical Intuitionism*, „*Philosophy*” 24 [1944], s. 23-33), Richarda Hare’a (zob. *idem*, *The Language of Morals*, Oxford University Press, New York 1954, także *idem*, *Sorting out Ethics*,

Chociaż w latach 70. XX w. intuicjonizm etyczny mógł się wydawać teorią niezrozumiałą i skazaną na zapomnienie, lata 90. minionego wieku, a szczególnie ostatnie kilkanaście lat naszego stulecia to czas ponownego zainteresowania intuicjonizmem etycznym. Można nawet mówić o renesansie tego stanowiska. W ciągu ostatnich 25 lat opublikowano wiele książek i artykułów, których autorzy analizują prace klasycznych intuicjonistów, bronią intuicjonizmu przed zarzutami, a także proponują nowe jego wersje, kontynuując dyskusje w ramach samego nurtu intuicjonistycznego¹⁴.

Jednym z inicjatorów tego renesansu jest Robert Audi, amerykański filozof pracujący obecnie na Notre Dame University (wcześniej pracownik University of Texas oraz University of Nebraska), autor licznych publikacji z dziedziny epistemologii, epistemologii moralnej, także teorii działania, etyki i filozofii społecznej¹⁵. W ciągu ostatnich dwudziestu kilku lat Robert Audi poświęcił znaczną część swojej filozoficznej aktywności problemowi wiedzy moralnej i moralnych intuicji, w szczególności sformułowaniu i obronie tzw. racjonalistycznie ujętego umiarkowanego intuicjonizmu etycznego¹⁶. Audi przyznaje, że klasyczny intuicjonizm ma kilka słabych stron, ale jednocześnie stwierdza, że wiele krytyk intuicjonizmu bierze się z niedostatecznej znajomości tego stanowiska. Niektóre zarzuty (np. dogmatyzmu i arbitralności) można jego zdaniem odeprzeć (przynajmniej częściowo) w ramach np. intuicjonizmu Rossa, inne można zneutralizować lub osłabić, dokonując w nim pewnych modyfikacji. Stanowisko Audięgo nie stanowi ostatecznie ustalonej formy, także i ono jest przedmiotem krytycznych analiz i zarzutów formułowanych przez różnych autorów, zaś sam Audi stara się na te zarzuty odpowiadać i dzięki dyskusji z krytykami (i nie tylko krytykami) swoje stanowisko rozwijać¹⁷.

Clarendon Press, Oxford 1997), Stephena C. Peppera (zob. *idem*, *Ethics*, Appleton-Century-Crofts, New York 1960), szczególnie Johna Mackiego (zob. *idem*, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Pelican Books 1977, zwłaszcza rozdz. 1).

¹⁴ Liczba autorów jest imponująca, z najważniejszych warto wymienić Roberta Audięgo, Brada Hookera, Jonathana Dancy'ego, Davida Enocha, Michaela Huemera, Davida McNaughtona, Sabinę Roeser, Russa Shafera-Landaua, Philipa Strattona-Lake'a. Pośród młodych autorów na uwagę zasługują David Kaspar oraz Elisabeth Tropmann.

¹⁵ Robert Audi jest autorem m.in. takich ważnych dla współczesnej filozofii prac, jak: *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1988; *Action, Intention, and Reason*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1993; *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London 1998, 2002, 2010; *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, Oxford University Press, New York 2001.

¹⁶ Do najważniejszych prac (artykułów i książek) Audięgo poświęconych intuicjonizmowi etycznemu należą: *Ethical Reflectionism*, „Monist” 76 (1993), s. 295-315; *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, New York 1997, rozdz. 2; *Self-evidence*, „Philosophical Perspectives, 13, Epistemology” (1999), s. 205-227; *The Good in the Right...*, ed. cit.; *Intuitionism, Pluralism, and the Foundation of Ethics*, [w:] R. Shafer-Landau (ed.), *Foundations of Ethics. An Anthology*, Blackwell 2007, s. 402-419; *Moral Perception*, Princeton University Press, Princeton 2013.

¹⁷ Przykładem takiej krytyki i odpowiedzi Audięgo są dwie publikacje zbiorowe: M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert*

Obszernej twórczości Roberta Audiego dotyczącej intuicjonizmu etycznego nie da się rzetelnie zaprezentować w jednym artykule, dlatego cel niniejszego tekstu będzie ograniczony do krytycznego przedstawienia centralnej dla epistemologii moralnej Audiego kategorii intuicji moralnej. Pominę tutaj ciekawe rozważania tego autora na tematy pokrewne racjonalistycznie ujętej intuicji moralnej – takie jak problematyka percepcji moralnej czy też rola emocji w poznaniu moralnym. Pominę także szczegółowe rozważania dotyczące powiązania intuicjonizmu Rossa z etyką kantowską, rozważania na temat natury dobra, słuszności i wartości moralnych czy metodologiczne tezy Audiego dotyczące autonomii etyki. Wszystkie one stanowią rozwinięcie i dopełnienie etycznego intuicjonizmu tego autora, jednak rzetelne ich ujęcie wymagałoby napisania całej książki, nie artykułu.

Porządek prezentacji będzie następujący. Zacznę od charakterystyki uwzględnianej przez Audiego sieci pojęć ściśle związanych z intuicją¹⁸. Ujęcie, przynajmniej skrótowe, szerszego niż intuicja racjonalna spektrum pojęciowego pozwoli zrozumieć, że Audi nie zamyka się w wąskim podejściu do kwestii intuicji moralnych, ale problem poznania moralnego ujmuje całościowo. Następnie zaprezentuję zarys racjonalistycznej koncepcji intuicji moralnej, skupiając się na jej czterech, charakterystycznych według Audiego, cechach: (a) nieinferencyjności; (b) sile (*firmness*); (c) rozumieniu (*comprehension*); (d) przedteoretyczności. Prezentację tę uzupełnię przez analizę dwóch kolejnych istotnych dla tej koncepcji pojęć: samooczywistości i refleksji. Prezentacja ta pozwoli nam dokonać oceny, na ile intuicjonizm Audiego broni się przed klasycznymi zarzutami przeciwko intuicjonizmowi. Na koniec, ze względu na ograniczone możliwości artykułu, zarysuję jedynie toczącą się aktualnie dyskusję na temat intuicjonizmu Audiego, skrótowo przedstawiając najnowsze argumenty wysuwane przeciwko temu stanowisku.

„Wymiary” i cechy intuicji moralnej

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”. Tak więc można mówić o intuicji poznawczej (*cognitive intuition*), przedmiotowej (*objectual*), ale także o samej intuicyjności (*intuitiveness*), intuicji propozycjonalnej (*propositional intuition*) oraz samej

Audi, Oxford University Press, Oxford 2007; J. Graper-Hernandez (ed.), *The New Intuitionism*, Continuum, London 2011.

¹⁸ Choć Audi skupia się na intuicjonizmie racjonalnym (w centrum jego zainteresowań znajdują się pojęcia zrozumienia, refleksji, samooczywistych sądów moralnych), to nie traci z pola widzenia innych możliwych ujęć intuicyjnego poznania moralnego, percepcji moralnych czy moralnych emocji, których nie traktuje jako konkurencyjne alternatywy dla racjonalistycznego ujęcia, ale uznaje je za komplementarne elementy całościowego obrazu poznania moralnego. To szersze ujęcie różnych rodzajów intuicji moralnych, a także innych nieinferencyjnych sposobów poznania własności moralnych jest szczególnie widoczne w ostatnich publikacjach Audiego [por. *idem*, *Moral Perception*, ed. cit.].

władzy intuicji (*facultative intuition*)¹⁹. Tę ostatnią też można rozumieć dwojako: jako władzę intelektualną umożliwiającą refleksję i rozumienie twierdzeń etycznych, w tym uchwytywanie 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 np. emocje moralne.

W swojej koncepcji umiarkowanego intuicjonizmu Audi skupia się przede wszystkim na intuicjach propozycjonalnych oraz samych sądach intuicyjnych, dlatego te wymiary intuicji oraz kwestie blisko z nimi powiązane będą przedmiotem analiz w dalszej części artykułu. Tego właśnie rodzaju intuicji dotyczy dalsza charakterystyka, jaką proponuje Robert Audi. Wymienia cztery cechy intuicji: (a) nieinferencyjność (lub bezpośredniość); (b) stanowczość (*firmness*); (c) rozumienie (*comprehension*) oraz (d) przedteoretyczność²⁰.

N i e i n f e r e n c y j n o ś ć oznacza, że uznanie sądu nie wymaga wnoszenia o jego prawdziwości na podstawie jakichś przyjętych uprzednio przesłanek. Zdaniem Audięgo nie oznacza to jednak, że sądy intuicyjne nie mogłyby zostać przyjęte na mocy wynikania (lub innego wsparcia epistemicznego) z innych przesłanek. W przeciwieństwie 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 takimi intuicje partykularne dotyczące tzw. obowiązków aktualnych (*final duties, overall duties*), czyli dotyczące tego, co w danych okolicznościach, „tu i teraz”, powinniśmy czynić.

Po drugie, intuicję moralną cechuje swoista s t a n o w c z o ś ć . 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 (*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 z r o z u m i e n i a (*apprehension*) ich przedmiotu (danego sądu). Audi zakłada, że nie wszystkie intuicyjne sądy są uchwytywane

¹⁹ Por. R. Audi, *Moral Perception*, ed. cit., rozdz. 4, s. 86-87; idem, *Intuition and Its Place in Ethics* (tekst niepublikowany).

²⁰ Prezentuję poniższą charakterystykę intuicji opierając się na dwóch pracach Audięgo: *The Good in the Right* (s. 33-37) oraz *Intuitionism, Pluralism, and the Foundation of Ethics*, [w:] R. Shafer-Landau (ed.), *Foundations of Ethics. An Anthology*, ed. cit., s. 402-419.

natychmiastowo, nie wszystkie są też samooczywiste²¹. Niektóre sądy mogą mieć wysoki stopień skomplikowania, tak 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)²². Im bardziej skomplikowany sąd, tym dłuższej i dojrzałszej refleksji trzeba, aby go adekwatnie zrozumieć.

Wreszcie po czwarte, intuicje są p r z e d t e o r e t y c z n e : 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, postulować w celu wyjaśnienia obserwowalnych danych). Audi nie postuluje 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, które jednak nie przekreślają epistemicznej niezależności intuicji. Po pierwsze, przedteoretyczność nie oznacza absolutnej pierwotności konceptualnej (*preconceptuality*). Zgodnie z tym twierdzeniem, nie można wykluczyć, że niektóre twierdzenia, aby uchwycić je intuicyjnie, muszą zostać „rozszyfrowane” na poziomie uchwycenia 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 teorii²³. Intuicje moralne można obalać lub umacniać przez odwołanie do teorii. Podkreślając względną niezależność intuicji od teorii, Audi odwołuje się do analogii percepcji zmysłowej. Nasze postrzeżenia

²¹ Uważny czytelnik tekstów Audiego mógłby zauważyć, że autor ten używa słowa „intuicyjny” (*intuitive*) w odniesieniu do sądów, które niejako automatycznie skłaniają nas do uznania ich prawdziwości, zatem sądy, które wymagają dłuższej refleksji, aby na podstawie 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) taki, że niejako automatycznie, natychmiast po skupieniu na jego sensie uwagi budzi w podmiocie skłonność do uznania jego prawdziwości (ma charakter sądu oczywistego); (b) taki, że jest w stanie wywołać w podmiocie skłonność do uznania jego prawdziwości dopiero po pewnym czasie refleksji. W pierwszym znaczeniu akcent jest położony na bezpośredniość czasową, w drugim natomiast na samą nieinferencyjność. Rozróżnienie to (choć i w odniesieniu jedynie do samooczywistych sądów) będzie przedmiotem rozważań w następnym punkcie artykułu poświęconym własności samooczywistości.

²² 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. *idem*, *The Good in the Right*, ed. cit., s. 41.

²³ 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 będę), niedoskonałość języka, w którym wyrażamy sądy etyczne lub błędne dane wyjściowe (np. opis konkretnej sytuacji, której ma dotyczyć sąd etyczny), a także fakt, że rzeczywistość moralna jest niezwykle skomplikowana i dynamiczna.

zmysłowe stanowią wystarczającą podstawę uzasadnienia zdań obserwacyjnych, te ostatnie mogą jednak zostać odrzucone (bądź potwierdzone) przez odwołanie się do jakiejś teorii.

Samooczywistość (*self-evidence*)

Chociaż samooczywistość nie jest cechą wszystkich sądów intuicyjnych, dotyczy jedynie ogólnych i koniecznych prawd moralnych, jest to 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 teoria ta proponuje interesujące rozwiązanie problemu uzasadnienia wiedzy moralnej. Najbardziej wyczerpująco na temat własności samooczywistości Audi pisał w eseju *Self-evidence*, który będzie przedmiotem analiz w tej części artykułu²⁴.

Samooczywiste sądy według Audiego to sądy, 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. Tak więc, aby zasługiwać na miano samooczywistości, sądy muszą spełniać dwa warunki, tj. adekwatne ich zrozumienie powinno wystarczyć do tego, aby: (a) można je było uznać w uzasadniony sposób; (b) można było mówić o wiedzy, jeśli ktoś będzie przekonany o prawdziwości takiego sądu, opierając się na adekwatnym jego zrozumieniu.

Do tej ogólnej charakterystyki samooczywistości Audi dołącza kilka uwag rozjaśniających i kilka rozróżnień. Zaczniemy od uwag rozjaśniających. Po pierwsze, zrozumienie samooczywistych sądów nie pociąga za sobą automatycznie przekonania o ich prawdziwości. Można też rozumieć takie sądy na różnych poziomach, np. rozumieć sens, a nie dostrzegać wcale ich prawdziwości. W różnych publikacjach Audi podaje przykłady takiej możliwości. W jednym z nich odwołuje się to twierdzenia: „Matka może być babką swojego dziecka”. Możemy rozumieć sens tego twierdzenia, ale nie dostrzegać jego prawdziwości. Może nawet wydawać się nam początkowo, że to twierdzenie 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 oczywista²⁵.

Druga uwaga rozjaśniająca dotyczy adekwatności zrozumienia. Audi określa to pojęcie na dwa sposoby: negatywny i pozytywny. Pierwszy sposób polega na przeciwstawieniu zrozumienia adekwatnego niezrozumieniu bądź

²⁴ R. Audi, *Self-evidence*, ed. cit., s. 205-227.

²⁵ Por. R. Audi, *Intuition and its Place in Ethics*, ed. cit. Inny często używany przez Audiego przykład odnosi się do twierdzenia: „Istnienie prawnuków nie jest możliwe bez istnienia czterech pokoleń ludzi”. Tu również potrzeba chwili refleksji, aby ujrzeć prawdziwość tego samooczywistego twierdzenia. (Zob. *idem*, *Self-evidence*, ed. cit.).

zrozumieniu „niedostatecznemu”, „zaburzonemu” (*distorted, clouded*). To, że można dany sąd zrozumieć w niepełny sposób, widać było na wymienionym w poprzednim akapicie przykładzie („Matka może być babką swojego dziecka”). Możemy rozumieć, co oznaczają słowa użyte w zdaniu wyrażającym dany sąd, np. co to znaczy być matką, babką, dzieckiem wnukiem itd.; także sam sens twierdzenia. Możemy nawet być w stanie przetłumaczyć zdanie (wyrażające dany sąd) na inne języki i nadal nie ujmować adekwatnie²⁶ wyrażanego sądu czy też jego sensu. Adekwatne rozumienie domaga się czegoś więcej. To nie tylko uchwycenie ogólnego sensu zdania wyrażającego sąd, ale także zdolność właściwego odnośnienia tego zdania do szerokiego zakresu przypadków, jego logicznych implikacji, zdolność odróżniania tego zdania (lub sądu) od zdań (lub sądów) pokrewnych, to także 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 jest na wystarczającym poziomie, aby dostrzec prawdziwość samooczywistego sądu.

Trzecia uwaga rozjaśniająca 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 być może, uznaje jednak wyodrębnienie warunku drugiego za zasadne. Pozwala on bowiem uchwycić, że samooczywiste sądy są poznawalne w sobie, co może się okazać konieczne do uchwycenia samego pojęcia sądu oczywistego w sobie.

Następny ważny dla Audiego 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 dostrzeżenia, jakiego rodzaju jest ta prawda. Tak więc, chociaż Audi utożsamia prawdy samooczywiste z prawdami koniecznymi bądź apriorycznymi, uznaje możliwość sytuacji, w której ktoś mógłby na podstawie adekwatnego zrozumienia uznać prawdziwość samooczywistego sądu, nie uznając jednocześnie, że jest to prawda konieczna, co więcej, nie dysponując nawet pojęciem prawdy koniecznej. Stąd można wyciągnąć

²⁶ 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 konieczny, 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 pomiędzy 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. przypisy 70 w: *idem, Moral Perception, ed. cit.*, s. 94).

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 (np. 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. Bezpośrednia samooczywistość sądów jest takiego rodzaju, że rozumienie wystarczające do uchwycenia ich prawdziwości osiągane jest natychmiastowo. Pośrednio samooczywiste sądy natomiast wymagają czasu i refleksji (o której będzie mowa w następnej części tego artykułu). Z rozróżnieniem na bezpośrednią i pośrednią samooczywistość związane są też inne ważne dla Audiiego terminy i pojęcia, które postaram się pokrótce scharakteryzować.

Pierwszą grupę takich pojęć stanowi samooczywistość skontrastowana z oczywistością (*evidence*) oraz jasnością (*perspicuity*). Według Audiiego nie wszystkie przypadki samooczywistości są przypadkami oczywistości – 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 *evidence* (od którego pochodzi przymiotnik *evident* wchodzący w skład zbitki terminologicznej *self-evident*) oznacza świadectwo bądź dowód. To powtórzenie słowa ‘oczywisty’ może sugerować, że rozróżnienie pomiędzy oczywistymi i nieoczywistymi samooczywistymi sądami jest nie tylko niezasadne, ale wręcz prowadzi do sprzeczności. Co bowiem miałyby oznaczać sformułowanie „nieoczywiste samooczywiste sądy”?

Różnica między jednym i 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 na podstawie przesłanek bądź ugruntowujących dany sąd stanach mentalnych (np. percepcję). Tak więc oczywiste mogą być zarówno samooczywiste sądy, jak i sądy nieposiadające cechy samooczywistości²⁷.

²⁷ 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 nie dokonał) terminu „samoewidentny”.

Sądy samooczywiste (*self-evident*) są takie nie na mocy łatwości dojrzenia ich prawdziwości, ale na mocy posiadania w sobie źródła ich uzasadnienia, np. do dostrzeżenia ich prawdziwości może wystarczyć analiza pojęć wyrażanych w tych sądach, relacji między nimi bądź relacji pomiędzy elementami tych pojęć. Czasami sądy, zawarte w nich pojęcia bądź relacje pomiędzy elementami 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 uchwycimy ich sens – inne natomiast cechuje taki rodzaj samooczywistości, który wymaga więcej czasu i refleksji dla uchwycenia prawdziwości sądu.

Oczywistość sądu, zdaniem Audiego, należy też odróżnić od jasności (*perspicuity*) zdania go wyrażającego. Jak twierdzi, sąd może być oczywisty, ale wyrażony w tak zawiłym zdaniu, że jego oczywistość będzie zakryta. Stąd, aby oczywistość sądu była widoczna, musi on być klarownie (*perspicuously*) wyrażony w zdaniu. Tak więc, podczas gdy oczywistość jest własnością sądu, klarowność jest tutaj ujęta jako cecha zdania wyrażającego sąd.

Wracając do rozróżnienia pomiędzy samooczywistością bezpośrednią i pośrednią, Audi używa jeszcze innej pokrewnej dystynkcji – pomiędzy samooczywistością twardą (*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, które decydują o różnicy czasowej w uchwyceniu prawdziwości (lub pozytywnego statusu epistemicznego) samooczywistych sądów. Twardo samooczywiste sądy są natychmiastowo uznawane, ponieważ mają takie własności, jak silna aksjomatyczność²⁸, moc dawania nieobalalnego uzasadnienia czy silna perswazyjność (*compelling*), oznaczająca, że nie sposób się opierać 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, niekoniecznie są powszechnie uznawane. Z faktu, że jakieś sądy etyczne są samooczywiste, nie wynika jeszcze, że ich prawdziwość niejako automatycznie zostanie dostrzeżona.

²⁸ Aksjomatyczny sąd według Audiego, to ten sąd, który ma tak silny status epistemiczny, że nie można go już bardziej uzasadnić przez odwołanie do bardziej pierwotnych epistemicznie bądź mocniej uzasadnionych twierdzeń (por. *idem*, *The Good in the Right*, ed. *cit.*, s. 53).

Do tego konieczne są dojrzałość mentalna podmiotu poznającego, ale także odpowiednia refleksja, którą poddamy analizie w dalszej części tego artykułu.

Refleksja moralna

Szczególną uwagę Audi poświęca refleksji w artykule *Ethical Reflectionism*, dlatego w tej części prezentacji stanowiska Audiego będę w dużej mierze odnosił się do tego właśnie artykułu²⁹. Punktem wyjścia dla Audiego jest uwaga Rossa, że warunkiem koniecznym uchwycenia samooczywistych zasad *prima facie* jest „adekwatna dojrzałość i wystarczający poziom uwagi”³⁰. Zdolność do rozumiejącego chwytania przedmiotu poznania oraz warunkująca ją uważność stanowią istotne czynniki konstytuujące refleksję, która z kolei jest warunkiem koniecznym generowania intuicji, 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 (Marshała) 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 Marshała, jego dobór słów, dobór błędów, pominięcie ewentualnych mocnych stron sprawozdania Wilny, dochodzimy do wniosku, że Marshal jest o Wilnę zazdrosny. Pierwszy osąd – że sprawozdanie Wilny wymaga korekty – możemy nazwać konkluzją inferencji (*conclusion of inference*), drugi zaś osąd konkluzją refleksji.³¹

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

Jak pisze Audi, refleksja nie polega na identyfikowaniu (*discerning*) przesłanek i wyciąganiu z nich wniosków, ale na osiągnięciu takiego poziomu

²⁹ R. Audi, *Ethical Reflectionism*, ed. cit., s. 295-315.

³⁰ Por. W.D. Ross, *The Right and the Good*, ed. cit., s. 29.

³¹ *Ibidem*.

rozumienia, które pozwala dostrzec prawdę w samym sądzie³². Jak jednak dalej podkreśla, refleksja może też obejmować pewne formy inferencji – spełniają one jednak specyficzną rolę. Rola ta jest ograniczona do klaryfikacji sensu sądu, co może 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 Audiego, miano „inferencji wewnętrznej” przeciwstawionej „inferencji zewnętrznej”³³. Ta pierwsza, nawet jeśli konieczna do uchwycenia prawdziwości sądu, różni się od tej drugiej tym, że przesłanki, z których bierze początek, nie odgrywają roli uzasadniającej prawdziwości sądu. Ten nadal zasługuje na miano samooczywistego, podczas gdy w przypadku inferencji zewnętrznej sądy stanowiące przesłanki nie zawierają się w analizie pojęciowej stanowiącego wniosek 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 mi dostępne w postaci przesłanek. Z faktu, że intuicyjny sąd może wynikać także z przesłanek (ujętych propozycjonalnie), zdaniem Audiego, nie należy jednak wnosić, że intuicyjny sąd jest w jakimś sensie od samego początku konkluzją wnioskowania. Gdyby tak było, to samo musiałoby 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”³⁴, 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 mogę uzasadnić poprzez wnioskowanie z przesłanek, można uznać, że przekonania obserwacyjne nie mogą być nieinferencyjne? Audi uważa, że nie.

³² Zob. R. Audi, *The Good in the Right*, op. cit., s. 51.

³³ Zob. *ibidem*, s. 52.

³⁴ Czytelnik mógłby zaprotestować, twierdząc, że w przytoczonym tutaj przypadku percepcji nie mamy do czynienia z przykładem analogii do refleksji, bowiem stwierdzenie, że mamy do czynienia z człowiekiem 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, np. 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.

Zaproponowany przykład refleksji nie jest jednak przykładem refleksji nad samooczywistym sądem moralnym, a konkretnym zdarzeniem³⁵. Samooczywiste sądy mają charakter ogólny, podczas gdy partykularne zdarzenia takie nie 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 również analizowanie samych pojęć. Przedmiotem refleksji mogą być też 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 intuicję”³⁶. 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 intuicjoniści byli przekonani, że samooczywiste sądy moralne mogą być uchwycone i uzasadnione jedynie „z dołu”. Porządek odkrycia, ich zdaniem, przebiegał od doświadczenia partykularnego, np. konkretnego przykładu niesprawiedliwego działania, dotrzymania lub niedotrzymania obietnicy. To doświadczenie pozwalało dzięki refleksji uchwycić ogólną zasadę moralną (zasadę użyteczności – jak twierdził np. Sidgwick – czy też zasady *prima facie*, np. zasadę „obietnic należy dotrzymywać” – jak z kolei utrzymywał Ross). Audi twierdzi, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby wzmocnić uzasadnienie intuicyjnych prawd moralnych (czy to jednostkowych, czy ogólnych) przez zastosowanie metody refleksji – spójnej z zaproponowaną przez Johna Rawlsa, tj. metodą refleksyjnej równowagi, która zakłada także uzasadnienie „z góry” – od zasad bardziej ogólnych do zasad mniej ogólnych lub partykularnych sądów³⁷.

Jak wygląda metoda refleksji w ujęciu Audiego? Podejście „z dołu” zaczyna się od intuicyjnego uświadamiania sobie własności moralnych konkretnych sytuacji (na tym etapie pewną kognitywną rolę odgrywają nie tylko intuicje kognitywne,

³⁵ Można mieć też wątpliwości, czy przytoczony przykład konkluzji refleksji jest przykładem intuicji moralnej. Zakładam jednak, że tak jest – a przynajmniej jest możliwa taka interpretacja tego przykładu. Ujmujemy bowiem pewien moralnie nieobojętny fakt stronniczości w ocenie działania innej osoby.

³⁶ Zob. R. Audi, *Ethical Reflectionism*, ed. cit., s. 305; Por. także: *idem*, *Moral Knowledge and Ethical Character*, ed. cit., s. 49.

³⁷ Zob. J. Rawls, *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” 60 (1951), s. 177-197; przedrukowany w: J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA 2001, s. 1-19; *idem*, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993; także serię artykułów poświęconych metodzie refleksyjnej równowagi mojego autorstwa (*Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: prezentacja metody*, „Diametros” 35 (2013), s. 129-149; *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” 36 (2013) oraz *Metoda refleksyjnej równowagi. Część III: Problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody*, „Diametros” 37 [2013]).

ale także percepcja moralna oraz emocje moralne)³⁸. Na podstawie „odkryć” dokonanych „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 dającej możliwość odkrycia nowych intuicji. Na etapie refleksji „z góry” intuicyjne sądy (w szczególności zasady ogólne) przyjmujemy jako tezy i badamy, jakie mają 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 możliwości”³⁹. 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 Audi, „intuicyjnie przekonujące (*appealing*) konsekwencje”. Argument „z góry” może zakończyć się modyfikacją zasady przyjętej „z dołu”. Może się bowiem okazać, że np. nie stosuje się ona do tak szerokiego zakresu przypadków, jak wynikałoby z jej pierwotnego sformułowania.

Przedstawiona charakterystyka metody refleksji może sugerować, że metoda ta ogranicza się jedynie do tego, co w literaturze dotyczącej Rawlowskiej metody określane jest mianem „wąskiej refleksyjnej równowagi” (ograniczonej jedynie do poszukiwania „ekwilibrium” pomiędzy partykularnymi intuicjami moralnymi i testowanymi w ich świetle zasadami). Audi podkreśla jednak, że proponowana przez niego metoda jest otwarta na możliwość objęcia także elementów tego, co określa się mianem szerokiej równowagi refleksyjnej – np. jest otwarta na możliwość włączenia w proces refleksji rozważań pozamoralnych, takich jak np. te dotyczące faktów psychologicznych itd. Otwartość metody Audiego na szerszy zakres refleksji jest widoczna również w tym, że obejmuje ona także rozważania na metapoziomiu, dotyczące takich kwestii, jak: Na czym polegają obowiązki? Czym jest obietnica? Jakiego rodzaju obowiązki za sobą pociąga? 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 zatem część dotyczącą metody refleksji, jest to – zdaniem Audiego – jedna z podstawowych metod uzasadniania sądów (*judgments*) etycznych, ogólnych sądów i zasad etycznych w szczególności – pozwalająca także takie sądy odkrywać.

³⁸ W omawianym tu artykule (*Ethical Reflectionism*) 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 Audiego. Zob. *idem*, *Moral Perception*, ed. cit., a także *idem*, *Moral Perception and Moral Knowledge*, „Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary” 84 (2010), s. 79-97.

³⁹ Sformułowanie „co naprawdę o tym myślimy” pochodzi od Rossa, odwołują się do niego liczni współcześni intuicjoniści etyczni, np. David Kaspar (zob. *idem*, *Intuitionism*, Bloomsbury, London – New York 2012).

Połączenie intuicjonizmu Rossa z Kantowską etyką imperatywu kategorycznego

Uznanie możliwości uzasadniania „z góry” i metoda refleksyjnej równowagi 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 sądów⁴⁰. 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 Audiego imperatyw kategoryczny⁴¹.

Intuicjonizm Rossa cechuje pewna niezupełność. Po pierwsze, nie wyjaśnia, w jaki konkretnie sposób formułowane są obowiązki konkretne. Wszystko, co Ross proponuje, to stwierdzenie, że uchwytujemy 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 Audiego:

Obiecałem znajomemu, że przyjdę do niego wieczorem i pomogę mu w wypełnianiu wniosku grantowego (założmy, że to już ostatni możliwy moment na składanie takiego wniosku). Tuż przed wyjściem odkrywam jednak, że moje dziecko poważnie zachorowało i wymaga ścisłej opieki (założmy, że jestem jedynym dorosłym, który w danej chwili może się tym dzieckiem zaopiekować): regularnych okładów, mierzenia temperatury itd. W innym wypadku może dojść do poważnych konsekwencji dla zdrowia, a może nawet życia dziecka⁴².

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, które umożliwiałyby intersubiektywną dyskusję i racjonalne rozstrzygnięcie sporów.

Poza tym dlaczego nie przyjąć, że to, co zostaje uchwycone intuicyjnie w procesie refleksji nad partykularnym obowiązkiem, nie mogłoby zostać ujęte propozycjonalnie

⁴⁰ Przyjmowanie metody refleksyjnej równowagi oraz uznanie przekonania, że osiągnięcie koherencji wzmacnia status epistemiczny danych przekonań nie oznacza automatycznie przyjęcia stanowiska koherencystycznego. 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 Right in the Good*, ed. cit., s. 110); zob. także: A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I...*, ed. cit.)

⁴¹ Sposób, w jaki Audi proponuje powiązanie etyki Rossa z etyką Kantowską, prezentuję na podstawie trzeciego rozdziału *The Right in the Good*.

⁴² Por. *ibidem*, s. 93.

i wyrażone w języku, dzięki czemu mogłoby 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 [...]?”⁴³.

Kandydatami do takiego uzupełnienia teorii intuicjonistycznej są dla Audiego 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”)⁴⁴ 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”)⁴⁵. Idea godności wiąże ze sobą obie formuły, w obu bowiem podstawą obowiązku jest fakt autonomii moralnej i racjonalność osób, konstytuujące godność osoby⁴⁶. Modyfikując nieco etykę Kantowską, Audi proponuje zasadę szacunku dla osoby, stanowiącą jeszcze ogólniejsze sformułowanie imperatywu kategorycznego. Krok ten jest zdaniem Audiego konieczny, ponieważ każda z obu formuł odnosi się tylko do części obowiązków moralnych: formuła uniwersalizacji skupia się przede wszystkim na dopuszczalności działań, formuła dotycząca celów samych w sobie, obok rozważań na temat dopuszczalności, wyznacza także pewne pozytywne kierunki działania⁴⁷.

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. Idąc za formułą uniwersalizacji, może dojść do wniosku, że jeśli jedynym sposobem uratowania dziecka jest złamanie obietnicy, które ostatecznie będzie skutkowało jedynie pewną niedogodnością dla przyjaciela, wówczas takie słowo należy złamać. Z kolei rozumując zgodnie z formułą traktowania osób jako

⁴³ *Ibidem*, s. 83.

⁴⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 50.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁶ Ideę godności osoby i opartej na niej etyce Audi rozwija w mającej się wkrótce ukazać książce *Means, Ends, and Persons: Toward an Ethics of Conduct* (Oxford University Press).

⁴⁷ Interesującą kwestią może być tutaj pytanie, czy sam imperatyw kategoryczny jest samooczywisty. Odpowiedź Audiego wydaje się negatywna. Por. *idem*, *The Right in the Good*, rozdz. 3. Zob. także omówienie poglądów Audiego na temat obowiązków autorstwa Candace Vogler – *Accounting for Duties*, [w:] M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good*, ed. cit., szczególnie s. 72-73].

celów samych w sobie, może dojść do wniosku, że ryzykowanie życia córki, aby dotrzymać słowa, byłoby równoznaczne z nierespektowaniem jej człowieczeństwa (tego, że jest celem samym w sobie). Tymczasem, trzymając się tej formuły, można uznać, że niestawienie się na spotkanie zgodnie z obietnicą w tym przypadku nie miałyby charakteru potraktowania przyjaciela instrumentalnie⁴⁸.

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, ale także pomagają lepiej wyjaśnić swój sens, a także 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 także proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi, pozwala na bardziej zaawansowane doprecyzowywanie zasad i sądów moralnych, ich wzajemne korygowanie, eliminację błędnych sformułowań i odkrywanie nowych.

Uwaga na temat ontologicznych założeń intuicjonizmu Audięgo

Na koniec charakterystyki stanowiska Audięgo warto poświęcić kilka słów temu, jak rozumie on własności moralne będące przedmiotem poznania moralnego. Choć zasadniczo intuicjonizm jest kojarzony z nonnaturalizmem, tj. ujmowaniem własności moralnych jako nienaturalistycznych (niedających się zredukować do własności naturalnych), Audi chce uniknąć takiego rozstrzygnięcia w swojej ontologii moralnej. Uważa, że własności moralne, które ostatecznie odgrywają rolę „uprawdziwiaczy” (*truth-makers*) sądów moralnych, mogą np. superweniować na faktach naturalnych bądź w inny sposób być przez te fakty konstytuowane, być ich następstwem (*consequential*)⁴⁹. 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 i ogólnym⁵⁰.

Takie ujęcie własności moralnych pozwala Audięmu uniknąć przyjmowania bardziej bogatej ontologii i tym samym daje możliwość odparcia zarzutu

⁴⁸ Por. R. Audi, *The Good in the Right*, ed. cit., s. 92.

⁴⁹ Por. R. Audi, *The Right in the Good*, ed. cit., 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* (rozdz. 5), *Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts*.

⁵⁰ Problem związku przyczynowego pomiędzy własnościami moralnymi a poznaniem (obejmującym element aprioryczny) Audi podejmuje szczególnie w *Moral Perception*.

dziwaczności. Owszem, pewnym problemem z punktu widzenia empirystycznie nastawionego naturalisty byłyby 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 (np. zasad obowiązków *prima facie*) ma podobny charakter jak poznanie prawd matematycznych, logicznych czy zasad racjonalności, które już tak dziwaczne z punktu widzenia krytyka moralnego realizmu nie są⁵¹.

Intuicjonizm Audiego wobec krytyk

Niewątpliwie zmodyfikowany intuicjonizm w wersji zaproponowanej przez Audiego pozwala na bardziej przekonującą niż intuicjonizm tradycyjny obronę przed wieloma wymienionymi w części pierwszej zarzutami. Po pierwsze, pozwala odeprzeć zarzut dziwaczności. Fakty moralne ukonstytuowane przez fakty naturalne mogą zostać ujęte jako element powiązany z obserwowalnym światem, ich nośnikami są bowiem obserwowalne fakty; akt pomocy okazanej człowiekowi w potrzebie, zadawanie cierpienia bezbronnej istocie są działaniami obserwowalnymi.

Intuicjonizm Audiego, ale także 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, analogiczną do zdolności ujmowania zasad logiki czy zasad epistemicznych.

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, np. poprzez uznanie możliwości błędu w identyfikacji samooczywistych zasad, wynikającego z niedojrzałości mentalnej podmiotu poznającego, lub niewystarczającej refleksji, to jednak intuicjonizm Audiego daje znacznie więcej możliwości modyfikacji teorii etycznej i ma znacznie bardziej umiarkowany charakter. Jest tak dzięki wprowadzonym przez Audiego rozróżnieniom na samooczywistość twardą i miękką, bezpośrednią i pośrednią, przede wszystkim dzięki rozróżnieniu między samooczywistością (*self-evidence*) a oczywistością (*obviousness*). Fakt, że niektóre samooczywiste prawdy moralne nie są oczywiste i dla ich adekwatnego

⁵¹ 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 Russa Shafera-Landaua zatytułowanej *Moral Realism. A Defence* (Clarendon Press, Oxford 2003, szczególnie s. 80-84).

zrozumienia wymagają refleksji, a także to, że nawet rozumiejąc ich sens, podmiot poznania może pod wpływem już uznawanych teorii odrzucać prawdziwość samooczywistych sądów moralnych, przekonująco wyjaśnia możliwość błędu w poznaniu tych prawd.

Dzięki wprowadzeniu trójstopniowości zasad etycznych, a także możliwości wyjaśnienia ważności samooczywistych zasad przez odwołanie się do idei godności osoby oraz zasady szacunku dla osoby i przede wszystkim wprowadzenie idei refleksyjnej równowagi, intuicjonizm Audięgo broni się także 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 ich intuicje, dokonywać refleksji w sposób podlegający intersubiektywnej ocenie. Na przykład mogą pokazywać, w jaki sposób dana 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 dadzą się wyjaśnić w świetle określonych pojęć.

Odparcie zarzutu arbitralności prowadzi jednocześnie do odrzucenia zarzutów zamknięcia na racjonalną dyskusję oraz niemożności wyjaśnienia lub pokonania problemu niezgody moralnej. Odwoływanie się nie tylko do intuicji, ale też wspierających je argumentów pozwala na racjonalną dyskusję. Pewien element wyjaśniający problem niezgody moralnej był już widoczny w stanowisku Rossa. Jego koncepcja niewspółmierności zasad obowiązków *prima facie*, a także niemożność sformułowania niepodważalnych rozstrzygnięć konfliktów tych obowiązków w partykularnych okolicznościach, nakazuje wręcz spodziewać się niezgody. Nie dając jednak tak bogatych jak zmodyfikowany intuicjonizm Audięgo narzędzi do formułowania intersubiektywnie sensownych argumentów, koncepcja Rossa nie dawała nadziei na racjonalny konsens⁵². Choć i w przypadku Audięgo nie można mówić, że dysponuje on cudownym rozwiązaniem problemu niezgody, to nie można tu wykazać jakiegokolwiek charakterystycznej słabości intuicjonizmu. Jak zauważył sam Audi, 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 odrzucane w ramach tej teorii. Intuicjonizm to potrafi.

Z pewnością zatem można powiedzieć, że racjonalistyczny, umiarkowany intuicjonizm Audięgo stanowi istotny postęp i rozwój etycznej myśli intuicjonistycznej. W tym fakcie można też doszukiwać się powodów, dla których intuicjonizm

⁵² To stwierdzenie może wydawać się nieco za mocne w stosunku do możliwości intuicjonizmu Rossa. Można bowiem argumentować, że i w ramach jego stanowiska pewna dyskusja dotycząca konkretnych obowiązków jest możliwa. Sprowadzałaby się ona do prezentowania konkretnych sytuacji, eksperymentów myślowych, które wspomagałyby proces refleksji i dawały możliwość intuicyjnego dojrzenia, który obowiązek *prima facie* w danych okolicznościach bierze górę nad innymi.

etyczny na nowo zdobywa popularność wśród filozofów, odnajdując coraz większą rzeszę zwolenników i komentatorów. Ożywienie zainteresowania i dyskusji wokół intuicjonizmu w sposób naturalny prowadzi do formułowania nowych spostrzeżeń na temat tej teorii, w tym nowych zarzutów i nowych prób obrony przed tymi zarzutami, które, z powodu braku miejsca, zaprezentuję tutaj bardzo skrótowo. Stanowisko Audiego doczekało się sporej liczby publikacji krytycznych, zarówno ze strony autorów wspierających i rozwijających stanowisko intuicjonistyczne, jak i autorów dystansujących się od niego⁵³. Pośród najbardziej interesujących zarzutów można wymienić zarzut ukrytej inferencyjności intuicyjnych przekonań etycznych autorstwa Waltera Sinnotta-Armstronga⁵⁴, zarzut odwołujący się do badań w psychologii moralnej, zgodnie z którym intuicje moralne wydają się jedynie zawodnymi heurystykami podstawiania⁵⁵. Warto także wskazać na zarzut 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, mimo że mają oparcie w moralnych intuicjach, nawet tych, które za przedmiot mają samooczywiste lub oczywiste sądy⁵⁶. Na uwagę zasługuje również głos Thomasa Hurki, który, chociaż sam zasadniczo przyjmuje centralne założenia intuicjonizmu Audiego, krytyce poddaje próbę ugruntowania Rossowskich zasad *prima facie* w Kantowskim imperatywie kategorycznym. Uważa bowiem, że imperatyw kategoryczny nie pozwala na wyprowadzanie specyficznych obowiązków. Lepiej jego zdaniem w tej funkcji spełniałaby by się etyka tomistyczna⁵⁷.

Audi odpowiada na tę krytykę, odwołując się do proponowanych w swojej teorii założeń, rozróżnień, definicji⁵⁸. Ma też świadomość, o czym również była

⁵³ Na szczególną uwagę zasługują dwie antologie poświęcone etyce i epistemologii moralnej Audiego: M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good...* oraz J. Graper-Hernandez (ed.), *The New Intuitionism*.

⁵⁴ Zob. W. Sinnott-Armstrong, *Reflections on Reflection in Robert Audi's Moral Intuitionism*, [w:] M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good*, ed. cit., s. 19-30; idem, *Epistemic Challenge to Moral Intuitionism*, [w:] J. Graper-Hernandez (ed.), *The New Intuitionism*, ed. cit., s. 37-62. Podobny zarzut wymierzony w twierdzenie Audiego, że adekwatne rozumienie generuje nieinferencyjne uzasadnienie dla samooczywistych sądów etycznych proponuje Robert Cowan (zob. idem, *Intuitions, Perception and Emotion*, University of Glasgow, 2012).

⁵⁵ Por. W. Sinnott-Armstrong, *Epistemic Challenge to Moral Intuitionism*; W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral Intuitions*, [w:] J.M. Doris & The Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 246-272. Szczegółową analizę tego zarzutu oraz dyskusję z nim prezentują w: A. Szutta, *Podmiot moralny, moralne intuicje a heurystyki*, [w:] N. Szutta, A. Szutta (red.), *W poszukiwaniu moralnego charakteru*, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2015, s. 217-252.

⁵⁶ Zob. R. Crisp, *Intuitionism and Disagreement*, [w:] M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good...*, ed. cit., s. 31-39; idem, *Reasonable Disagreement: Sidgwick's Principle and Audi's Intuitionism*, [w:] J. Graper-Hernandez (ed.), *The New Intuitionism*, s. 241-265. Szczegółową dyskusję z tym argumentem podejmuje w: *Moral Intuitions, Disagreement, and the Consensus Condition* (artykuł w przygotowaniu).

⁵⁷ Zob. T. Hurka, *Audi's Marriage of Ross and Kant*, [w:] M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good...*, ed. cit., s. 64-72.

⁵⁸ Zob. przede wszystkim artykuły zamykające obie wspomniane tutaj antologie: *Intuition, Reflection, and Justification, Justifying Grounds. Justified Beliefs, and Rational Acceptance, Belief, Intention, and Reasons for*

mowa w tym artykule, 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 zauważa sam Audi, jest tylko jednym z kilku sposobów nieinferencyjnego ujmowania własności moralnych. Satisfakcjonująca teoria poznania moralnego musi obejmować także problematykę intuicji jako władzy poznawczej, fenomenologię poznania moralnego – obejmującą kwestię mentalnych prezentacji (*seemings*), percepcję moralną czy tematykę poznawczej roli emocji moralnych. Audi ma tego świadomość i w kolejnych publikacjach poświęca tym zagadnieniom coraz więcej uwagi. Wydaje się, że czyni to w sposób przekonujący, niestety nie miejsce tutaj na szczegółową prezentację jego dyskusji z wysuwanymi przeciwko jego stanowisku zarzutami oraz rozwoju jego, wykraczającej poza ideę intuicji moralnej, koncepcji poznania moralnego. Rzetelna analiza aktualnej dyskusji i całościowego ujęcia kwestii moralnej epistemologii przez Roberta Audię wymaga napisania całej książki, co dla autora tych słów jest myślą niezwykle kuszącą⁵⁹.

Artur Szutta

Roberta Audi on Moral Intuitions*

Abstract

The article aims to present Robert Audi's concept of moral intuition. The concept occupies a central role in his so called New Intuitionism, a modified version of that offered by W. D. Ross. The modifications in understanding of self-evidence and principles of *prima facie* obligation allow Audi to avoid classical objections raised against various versions of moral intuitionism. The order of the paper is as follows: I will start by shortly presenting the problem of moral cognition, and show main features of the intuitionistic solution to the problem (main attention will be on W. D. Ross's moral intuitionism); then, I will shortly characterize the objections raised against traditional forms of moral intuitionism of which Ross is one of the main representatives. This will allow me to show the motivations for Audis modification of intuitionism, and how his concept of moral intuitionism avoids the objections. I will wrap up with a quick look at the present stage of the debate over Audi's solution by sketching some of main objections raised against Audi's view and his responses.

Keywords: moral intuition, intuitionism, reflection, self-evidence, Robert Audi, William David Ross.

* I am indebted for immense help and discussion about the content of the paper to Professor Robert Audi, Professor Stanisław Judycki and an anonymous reviser of the paper.

Action, [w:] M. Timmons, J. Greco, A.R. Mele (eds.), *Rationality and the Good...*, *ed. cit.*, s. 201-262 oraz *Intuitions, Intuitionism, and Moral Judgment*, [w:] J. Graper-Hernandez (ed.), *New Intuitionism*, *ed. cit.*, s. 267-307.

⁵⁹ Artykuł został napisany w ramach realizacji projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki nr 2012/07/B/HS1/01607.