

AUTOREFERAT

1. IMIĘ I NAZWISKO:

Artur Szutta

2. POSIADANE DYPLOMY, STOPNIE NAUKOWE:

Magister filozofii w zakresie filozofii Boga i religii; tytuł nadany 1996 na Wydziale Filozofii (Sekcja Filozofii Teoretycznej) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tytuł pracy magisterskiej: Josefa Seiferta interpretacja dowodu ontologicznego (promotor: s. prof. dr hab. Zofia Zdybicka, recenzja ks. dr. Piotr Moskal).

Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; stopień naukowy nadany przez Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tytuł rozprawy: *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia* (promotor: prof. dr hab. Jerzy Gałkowski; recenzenci: ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, KUL, prof. dr hab. Justyna Miklaszewska, UJ)

3. INFORMACJE O DOTYCHCZASOWYM ZATRUDNIENIE W JEDNOSTKACH NAUKOWYCH

W latach 1995-2007 zatrudniony na stanowisku asystenta, od 2006 adiunkt na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2007 roku zatrudniony na stanowisku adiunkta w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego.

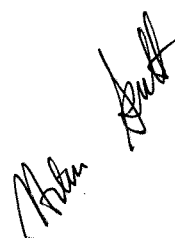
4. WSKAZANIE OSIĄGNIĘCIA

a) TYTUŁ OSIĄGNIĘCIA NAUKOWEGO:

Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła.

b) (AUTOR/AUTORZY, TYTUŁ/TYTUŁY PUBLIKACJI, ROK WYDANIA, NAZWA WYDAWNICTWA, RECENZENCI WYDAWNICZY:

Artur Szutta, *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, 2018, Wydawnictwo Academicon, recenzent wydawniczy: dr hab. Jacek Jaśtał.



AUTOREFERAT

c) OMÓWIENIE CELU NAUKOWEGO WW. PRACY I OSIĄGNIĘTYCH WYNIKÓW WRAZ Z OMÓWIENIEM ICH EWENTUALNEGO WYKORZYSTANIA:

Celem ww. pracy była argumentacja na rzecz twierdzenia, wedle którego dysponujemy nieinferencyjnym uzasadnieniem dla naszych przekonań moralnych. Głoszą je zwolennicy etycznego intuicjonizmu. Ich zdaniem fundamentem naszego poznania moralnego są moralne intuicje. Są one ich zdaniem wiarygodne i polegają na aktach zrozumienia samooczywistych sądów moralnych lub aktach percepcyjnego ujmowania własności moralnych.

Intuicjonizm nie jest w myśli etycznej poglądem nowym, można nawet powiedzieć, że jest tak stary jak sama filozofia. Dlatego pierwszym krokiem podjętym w monografii była prezentacja krótkiego rysu historycznego tego stanowiska. W monografii zostają wskazane etyczne wątki intuicjonistyczne u takich autorów jak Platon czy Tomasz z Akwinu, niemniej w bardziej analityczny sposób skupia się ona na filozoficznym intuicjonizmie etycznym, jaki powstał na Wyspach Brytyjskich w XVII i XVIII wieku oraz jego współczesnej dojrzałej wersji uformowanej pod koniec XIX i na początku XX wieku. Intuicjonizm brytyjski z pierwszego okresu reprezentowali tacy autorzy jak Anthony A. Cooper, Francis Hutcheson, Ralph Cudworth, Samuel Clarke, John Balguy, Richard Price czy Joseph Butler.

Już w pierwszym okresie istnienia tego prądu wykształciły się dwa przeciwstawne sobie nurty intuicjonizmu. Jeden kładący nacisk na intelektualne zdolności człowieka w poznawaniu samooczywistych prawd moralnych, drugi podkreślający istnienie pewnego zmysłu moralnego, w działaniu którego nie małą rolę odgrywają afekty. Dojrzałą formę intuicjonizm etyczny osiągnął na przełomie wieków XIX i XX, przybierając zarazem wyraźnie profil racjonalistyczny. Reprezentowały go wówczas jedne z najwybitniejszych umysłów w filozofii anglosaskiej tamtego okresu: Henry Sidgwick, William David Ross, George Edward Moore, Richard Prichard czy Charlie Dunbar Broad.

Przez kilka późniejszych dziesięcioleci ubiegłego wieku jednak intuicjonizm – jak się zdawało – odszedł w zapomnienie. Stało się to w wyniku dominacji empiryzmu i redukcjonistycznego naturalizmu w filozofii zachodniej. Na bazie tych stanowisk sformułowano wiele zarzutów względem tezy moralnych intuicji, z których przynajmniej siedem, określanych w tej pracy mianem klasycznych zarzutów wobec intuicjonizmu, zasługuje na wyliczenie.

Zgodnie z pierwszym, tzw. zarzutem dziwaczności, własności moralne stanowiące przedmiot poznania moralnego nie mieszczą się w ramach naturalistycznej ontologii. W świetle drugiego argumentu przeciwko omawianemu nurtowi równie tajemniczy, co moralne własności

AUTOREFERAT

i niedający się zidentyfikować, jest sam zmysł moralny, który miałby umożliwić poznanie moralne. Po trzecie, główna trudność z wyjaśnieniem poznania moralnego polegała zdaniem empirystycznie nastawionych krytyków na niemożności zidentyfikowania ścieżki przyczynowo-skutkowej między moralnymi własnościami a umysłem. Wedle czwartego zarzutu intuicjonizm etyczny jest stanowiskiem dogmatycznym, dla którego intuicje moralne mają status równy aksjomatom w logice lub matematyce, tj. są traktowane jako nieobalalne. W świetle kolejnego, piątego zarzutu intuicjonizm etyczny jest też stanowiskiem arbitralnym, w którym status uzasadnionych mają przekonania oparte na stwierdzeniach typu „bo takie są moje intuicje”, które dla krytyków intuicji moralnych nie różnią się wiele od uzasadnień typu „bo takie jest moje subiektywne widzimisię”. Zgodnie z szóstym argumentem, gdyby istniały obiektywne, intuicyjnie ujmowalne prawdy etyczne, już dawno doszlibyśmy do moralnego konsensu, do którego jednak wciąż daleko. Co więcej, jak głosi zarzut siódmy, odwołując się do naszych moralnych intuicji, wręcz utrudniamy sobie dojście do takiej zgody.

Mogłoby się zatem wydawać, że moralni sceptycy, odrzucający tezę o wiarygodności intuicji moralnych mają rację i jeśli zależy nam na tym, aby nie popaść w relatywizm moralny albo nihilizm, powinniśmy rozważyć inne niż epistemiczne uzasadnienie naszych przekonań moralnych. Możemy na przykład przyjąć postawę fideizmu etycznego, tj. nadal choć arbitralnie wierzyć w prawdziwość uznawanych przez nas twierdzeń moralnych, uważać, że obowiązują one uniwersalnie i obiektywnie pomimo naszej niezdolności wskazania uwiarygadniających je racji epistemicznych. Dostępne jest nam również stanowisko moralnego fikcjonalizmu, głoszące, że obiektywne własności moralne nie istnieją, ale jednocześnie uznające, że moralne przekonania są użyteczną fikcją, której warto się trzymać. To, że nie mamy dobrych racji epistemicznych do podzielania moralnych przekonań, nie musi być dla zwolennika takiego poglądu przeszkodą. Wystarczy, że na poziomie działania, dzięki przeżywaniu odpowiednich emocji i motywacji, będziemy w stanie żyć tak, jakby prawdy etyczne istniały. Ktoś, komu zdarzyło się odczuwać prawdziwe emocje miłości, współczucia czy nienawiści do fikcyjnych postaci literackich lub filmowych, a być może nawet traktować je jako życiowe wzorce, nie powinien mieć trudności ze zrozumieniem też fikcjonalizmu etycznego.

Niemniej w niniejszej pracy uznałem, że przyjęcie takich alternatyw dla przekonania o możliwości epistemicznego uzasadnienia moralnych przekonań byłoby z racjonalnego punktu widzenia porażką. Jeśli tylko istnieje możliwość takiego uzasadnienia, powinna być ona preferowana bardziej niż jej fideistyczne lub fikcjonalistyczne alternatywy, a nadal jest ona opcją, której można bronić, bowiem w kwestii intuicjonizmu etycznego nie powiedziano ostatniego słowa.



AUTOREFERAT

W ostatnich kilku dziesięcioleciach wielu autorów zdecydowało się na nowo przemyśleć tezy intuicjonizmu i sformułować jego bardziej wyrafinowane wersje, które bronią się przed klasycznymi zarzutami. Te nowe ujęcia można podzielić na kilka grup: takie, w których nacisk kładzie się na samooczywistość niektórych sądów etycznych oraz naszą zdolność intelektualnego uchwycenia prawdziwości tych sądów; takie, w których odwołuje się do kategorii intelektualnych jawień; takie, w których odwołuje się do zdolności percepcyjnego ujęcia własności moralnych; oraz takie, w których źródło poznania moralnego stanowią moralne emocje. Tym, co łączy wszystkie cztery podejścia, jest uznanie, że dysponujemy możliwością nieinferencyjnego uzasadniania naszych przekonań moralnych.

W pracy, w rozdziałach dwa-pięć, poddałem krytycznej analizie wybrane przykłady tych czterech podejść z intencją oszacowania, w jakim stopniu radzą sobie one z klasycznymi zarzutami wobec etycznego intuicjonizmu oraz jak bronią się w obliczu kolejnych argumentów kierowanych specyficznie przeciwko tym nowym próbom obrony nieinferencyjnego uzasadnienia moralnych przekonań.

W rozdziale drugim zaprezentowałem intuicjonizm moralny proponowany przez Roberta Audię, który – rozwijając myśl W.D. Rossa – koncentruje się wokół kilku kategorii: samooczywistości intuicyjnych sądów moralnych (ujmowanych za Rossem w terminach zasad *prima facie*), rozumienia, refleksji oraz intuicyjnego formułowania sądów dotyczących obowiązków konkretnych. Samooczywisty sąd moralny to według Audię taki, który zawiera w sobie dowód swojej prawdziwości. Tę cechę sądu jesteśmy w stanie dojrzeć na podstawie jego adekwatnego zrozumienia. Pewnym *novum* w stosunku do stanowiska Rossa, choć *implicitie* w pewien sposób także u tego autora obecne, jest u Audię to, że rozróżnia pomiędzy rodzajami samooczywistości. Autor uznaje, że niektóre samooczywiste sądy mogą być trudniejsze do zrozumienia i wymagać głębszej refleksji. W bardziej rozbudowany niż Ross sposób Audi rozumie też samą kategorię refleksji. Proponuje metodę refleksji, zbliżoną do Rawlowskiej metody refleksyjnej równowagi, w której, w przeciwieństwie do Rossa, uznaje możliwość istnienia jednej bądź kilku najogólniejszych zasad etycznych, które mogłyby w procesie refleksji regulować nasze niedoskonałe rozumienie samooczywistych zasad *prima facie* czy ujmowanie partykularnych obowiązków.

W pracy pokazuję, jak stanowisko Audię radzi sobie z klasycznymi zarzutami. Odwołując się do kategorii konstituowania bardziej złożonych bytów przez prostsze własności świata, Audi przyjmuje możliwość akceptowalnego także z punktu widzenia naturalisty istnienia własności moralnych właśnie jako konstituowanych przez własności proste. Podobnie pokazuje on, że rozumienie, polegające na uchwytowaniu relacji konstytucji, jak i relacji



AUTOREFERAT

między konstytuowanymi własnościami ujmowanymi poprzez odpowiednie pojęcia, nie stanowi żadnej dziwacznej władzy poznawczej, gdyż jest funkcją rozumu – tego samego, do którego odwołujemy się, mówiąc o poznaniu w matematyce czy logice. Intuicjonizm Audiiego jest także odporny na zarzut dogmatyzmu. Przekonująco wyjaśnia on możliwość błędu w ujmowaniu samooczywistych prawd etycznych, jak i intuicyjnych (w sensie psychologicznym) partykularnych sądów etycznych dotyczących obowiązków konkretnych (*pro tanto*). Dopuszczając możliwość błędu, Audi otwiera intuicje moralne na możliwość modyfikacji i korygowania w oparciu o refleksję naszych ujęć samooczywistych sądów. Powyższe rozwiązanie pozwala ponadto bronić intuicjonizmu przed zarzutem arbitralności. Metoda refleksji daje szansę na racjonalny międzyosobowy dialog-debatę, w której spierające się strony mogą się przekonywać i argumentować, czy to w sporze o średniego szczebla ogólności zasady *prima facie*, czy o konkretne obowiązki lub też najogólniejsze zasady, odwołując się do wzajemnie intuicyjnych sądów, które są podzielane przez strony sporu, lub do samych pojęć, które te sądy konstytuują treściowo. Treść tych pojęć jest czymś zasadniczo ujmowalnym w publicznym języku, zaś nasza zdolność rozumienia prawd etycznych, analogicznie do rozumienia prawd w matematyce, jest w znacznym stopniu czymś ponadjednostkowym. Audi, odwołując się do kategorii twardej samooczywistości, a także do faktu skomplikowania sytuacji, których dotyczą obowiązki konkretne, pozwała też zrozumieć, dlaczego osiągnięcie konsensusu może być trudne pomimo możliwości intuicyjnego uchwycenia prawd etycznych. Stąd i zarzut braku konsensusu okazuje się nie negować skutecznie stanowiska intuicjonistycznego.

Intuicjonizm Audiiego zdaje się również dobrze bronić przed najnowszymi zarzutami. W rozdziale drugim przeanalizowałem takie dwa najbardziej interesujące zarzuty. Zgodnie z pierwszym, autorstwa Waltera Sinnotta-Armstronga, intuicje moralne mają charakter ukrytego wniosku, ponieważ aby uznać samooczywiste sądy, potrzebna jest refleksja, która pełni rolę identyfikowania przesłanek dla uznania samooczywistych sądów oraz umożliwia inferencyjne przechodzenie od tych przesłanek, nawet jeśli są one przyjmowane podświadomie, do danego samooczywistego sądu jako wniosku. Zgodnie z drugim zarzutem, autorstwa Rogera Crispa, w obliczu uporczywej niezgody „epistemicznych rówieśników” (ang. *epistemic peers*) należy, w imię tzw. zasady Sidgwicka, zawiesić kontrowersyjne przekonania moralne, co w konsekwencji by oznaczało, że intuicje nie mogą uzasadniać naszych przekonań moralnych. W pracy wykazano, że stanowisko Audiiego broni się przed oboma zarzutami, przynajmniej jeśli chodzi o poznanie samooczywistych sądów etycznych. W przypadku intuicji dotyczących

AUTOREFERAT

obowiązków konkretnych wydaje się, że mamy jednak do czynienia z pewnego rodzaju inferencją.

W rozdziale trzecim szczegółowej analizie poddaję wersję intuicjonizmu etycznego proponowaną przez Michaela Huemera. Autor ten definiuje intuicje moralne jako początkowe intelektualne reprezentacje fenomenalne lub jawienia (ang. *seemings*), które można wyrazić w postaci twierdzenia „jawi mi się, że *p*”, gdzie *p* oznacza intuicyjny sąd moralny. Przyjmuje on tzw. zasadę konserwatyzmu fenomenalnego, która głosi, iż fakt jawienia się danej osobie *S*, że *p*, daje jej uzasadnienie *prima facie* dla sformułowania przekonania, że *p*. Zasady tej Huemer broni w oparciu o twierdzenie, że jest ona oczywista, oraz w oparciu o tzw. argument z samo-obalenia. W myśl tego argumentu odrzucenie wymienionej zasady samo musi opierać się na tym, jak rzeczy jawią się jej krytykom. Jeśli odrzucają uzasadniającą moc jawień, to tym samym pozbawiają siebie jedynej podstawy, na której negują zasadę fenomenalnego konserwatyzmu.

Stanowisko Huemera, podobnie jak to Audięgo, wydaje się odporne na klasyczne zarzuty wobec moralnego intuicjonizmu, niemniej stało się ono także przedmiotem nowych krytyk. W pracy przeanalizowałem dwie grupy takich obiekcji. Jedna – autorstwa Timothy’ego Williamsona i Michaela Tooleya – skierowana została przeciwko samej idei jawień, druga natomiast podważa słuszność zasady fenomenalnego konserwatyzmu (czy to globalnie, jak to czynią Peter Marki, Susanna Siegel, Earl Conee i Michael Tooley, czy też w odniesieniu jedynie do jawień moralnych, jak to z kolei robią Michael DePaul, Robert Cowan czy Matt Bedtke). W pracy starałem się pokazać, że zarzuty te nie podważają stanowiska Huemera. Jawienia nie wydają się aż tak egzotyczną kategorią, jak sugerują ich przeciwnicy. Za intuicyjną można także uznać zasadę fenomenalnego konserwatyzmu, jak również jej obronę opartą na argumentach z samo-obalenia.

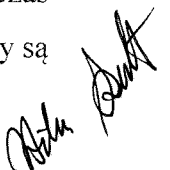
W rozdziale czwartym przedmiotem analizy była teza percepcyjnego intuicjonizmu, zgodnie z którą posiadamy zdolność empirycznego postrzegania własności moralnych. Dyskusji poddałem trzy możliwe ujęcia percepcji moralnej: hipotetyczną koncepcję prostej percepcji moralnej, bardziej wyrafinowaną ideę percepcji moralnej wyższego rzędu (na przykładzie propozycji Timothy’ego Chappella) oraz zaproponowaną przeze mnie koncepcję pierwszoosobowego postrzegania własności moralnych własnych postaw lub działań. W rozdziale tym zrezygnowałem z oceny tego, jak koncepcje percepcyjne radzą sobie z klasycznymi zarzutami, zakładając, że przynajmniej druga i trzecia wersja takiej obrony nie wymagają, bowiem w sposób oczywisty (przynajmniej dla kogoś, kto jest po lekturze dwóch pierwszych rozdziałów) są one poza zasięgiem klasycznych zarzutów.

AUTOREFERAT

Dokonałem natomiast oceny tych stanowisk w oparciu o analizę koniecznych cech percepcji jako takiej, pytając, czy cechy te może spełniać ewentualna percepcja moralna. W wyniku tej analizy odrzuciłem możliwość prostej percepcji moralnej. Własności moralne nie są własnościami prostymi takimi jak barwa, ciepło czy muzyczny ton i domagają się bardziej skomplikowanych procesów poznawczych obejmujących akty kognitywnej penetracji, przez którą należy rozumieć zaangażowanie naszych pojęciowych kompetencji do tego, aby w polu percepcyjnym zidentyfikować takie własności złożone (tj. konstytuowane przez własności proste) jak słuszność, dobro czy zło moralne. Zgodnie z tą koncepcją własności moralne poznajemy na podstawie zmysłowego postrzegania faktów fizycznych, które konstytuują moralne fakty wyższego rzędu.

W świetle zarzutów takich autorów jak Pekka Väyrynen czy Elijah Chudnoff uznałem jednak, że i ta bardziej wyrafinowana koncepcja jest trudna do obrony jako koncepcja nieinferencyjnego poznania moralnego. Jak argumentują obaj autorzy, ostateczny wynik poznawczy procesów określanych mianem percepcji moralnej wyższego rzędu nie ma charakteru nieinferencyjnego uchwycenia własności moralnych, ale obejmuje w dużej części etapy rozumowań polegające na nieuświadomionym przetwarzaniu informacji o charakterze przechodzenia od przesłanek do wniosków. Chudnoff nie neguje nieinferencyjnego charakteru przynajmniej niektórych elementów tego rodzaju procesu poznania, podkreśla jednak, że nie mają one charakteru aktów percepcyjnego ujęcia własności moralnych, ale są czymś w rodzaju intelektualnych intuicji niskiego rzędu, które odgrywają rolę przesłanek w owym nieuświadomionym przetwarzaniu informacji. Można domniemywać, że intuicje tego rodzaju polegają na uchwyceniu konkretnych relacji konstytucji pomiędzy partykularnymi własnościami niższego rzędu a konstytuowanymi przez nie partykularnymi moralnymi własnościami.

W pracy sformułowałem jeszcze jeden argument przeciwko modelowi percepcji moralnej proponowanemu przez Chappella. Opiera się on na stwierdzeniu nieobserwowalności własności moralnych z trzecio-osobowej perspektywy. Na rzecz tezy, że własności tego rodzaju są nieobserwowalne, wysunąłem dwa argumenty. Pierwszy, oparty na analizie językowej naszego moralnego dyskursu, dowodzi, że własności moralne rozumiemy jako ontologicznie zależne od naszych stanów mentalnych. Argument drugi, nabudowany na eksperymencie myślowym o nazwie *Second Life*, dowodzi, że do pomyślenia jest świat zombie, które nie wykazują stanów mentalnych, natomiast dla zewnętrznych obserwatorów są nieodróżnialne od ludzi takie stany mentalne posiadających. W świecie zombie nie ma faktów moralnych, podczas gdy w naszym takowe istnieją. Jeśli światy te obserwowalne z trzecioosobowej perspektywy są



AUTOREFERAT

nierozróżnialne, to można przyjąć, że stany mentalne są nieobserwowalne, a zatem nieobserwowalne są też i zależne ontologicznie od stanów mentalnych własności moralne.

W pracy próbowałem jednak pokazać, że nadal można sensownie mówić o nieinferencyjnej percepcji własności moralnych. Dotyczy ona naszych introspekcyjnych, pierwszoosobowych spostrzeżeń moralnych cech naszych własnych intencji, postaw, decyzji czy działań widzianych od wewnątrz. Pewnym również nieinferencyjnym sposobem postrzegania istotnym dla naszego poznania moralnego, choć niekoniecznie posiadającym moralny charakter, jest pierwszoosobowe doświadczanie dobra lub zła w charakterze bólu, przyjemności, cierpienia bądź radości. Tego rodzaju doświadczenia (albo zdolność ich wyobrażania sobie) także odgrywa, jako nieinferencyjna podstawa, pomocniczą rolę w aktach ujmowania prawd moralnych.

W piątym rozdziale analizie poddałem dwie koncepcje afektywnego intuicjonizmu, przypisujące ważną rolę w intuicyjnym poznaniu moralnym emocjom. Są to z jednej strony intuicjonizm Sabine Roeser, ujmujący emocje jako odczuwane sądy na temat wartości, z drugiej zaś intuicjonizm Jamesa Siasa, przedstawiający emocje w kategoriach percepcyjnych konstruktów. Po dokonaniu analizy obu podejść za bardziej przekonujące uznałem percepcyjne podejście do emocji. Stanowisko Roeser ujmuje emocje w kategoriach odczuwanych sądów wartościujących; zakłada, że po prostu mamy takie a nie inne sądy wartościujące. Nie tłumaczy, dlaczego mielibyśmy je traktować jako poznawczo wiarygodne, nie wskazuje ani na kategorię rozumienia, ani na jakieś doświadczeniowe źródło o percepcyjnym charakterze. Uznaje po prostu, że emocje odsłaniają przed nami fakty moralne. Sias natomiast, w oparciu o koncepcję emocji moralnych Roberta Roberta, daje możliwość pojmowania naszych afektywnych ujęć poznawczych w kategoriach pewnego rodzaju rozumienia moralnych własności partykularnych sytuacji. Podejście Siasa okazuje się zatem kompatybilne z racjonalistycznym intuicjonizmem Audiogo, w którym kategoria rozumienia również odgrywa kluczową rolę.

Zaprezentowawszy oba afektywne rozumienia intuicji moralnych, pokazuję, w jaki sposób radzą sobie one z klasycznymi zarzutami. Podobnie jak inne rodzaje współczesnego intuicjonizmu, także i ten afektywny daje możliwość zrozumienia własności moralnych jako konstytuowanych przez niższe poziomy własności. Oparcie poznania moralnego na emocjach stanowi zaś odwołanie do naturalnych mechanizmów, których istnienia nikt nie kwestionuje (choć oczywiście często kwestionowana jest wartość poznawcza tych mechanizmów). Natura emocji moralnych pozwala także na korygowanie naszych moralnych przekonań, jak i prowadzenie dyskursu dającego szansę na wzajemne przekonywanie się oraz zbliżanie stanowisk. Afektywni intuicjoniści są w stanie opisywać konkretne sytuacje moralne,

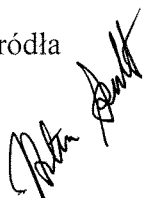
AUTOREFERAT

konstruować scenariusze eksperymentów myślowych, aby odwoływać się do takich emocji jak empatia, współczucie, strach czy nadzieja i poddawać je krytycznej refleksji, licząc na przełamywanie różnicy zdań. Fakt, że nie zawsze udaje nam się takie rozbieżności pokonać, nie musi dyskredytować afektywnego intuicjonizmu, bowiem, co można przyjąć w świetle dyskusji nad problemem niezgody zaprezentowanej w rozdziałach drugim i trzecim, istnieje tak wiele pozapoznawczych czynników utrudniających poznanie moralne, że to one, a nie domniemany fakt nieistnienia obiektywnych własności moralnych czy obiektywnych prawd moralnych albo fakt naszej niezdolności ich poznania, najlepiej tłumaczą istnienie niezgody.

Afektywny intuicjonizm musi także bronić się przed zarzutami ze strony krytyków odwołujących się do wyników badań w psychologii moralnej. Krytycy owi również definiują moralne intuicje jako emocje, jednak w przeciwieństwie do zwolenników afektywnego intuicjonizmu nie przypisują im pozytywnej wartości poznawczej. W pracy przeanalizowano dwa zarzuty skierowane właśnie pod adresem wartości poznawczej emocji. Zgodnie z pierwszym, emocje są jedynie efektem działania mechanizmów heurystycznych, które jako takie nie pozwalają nam odkrywać dobra lub zła moralnego. W wyniku działania emocjonalnych mechanizmów nieświadomie to, co miłe, co budzi w nas miłe uczucia, traktujemy jako coś dobrego moralnie, a to, co budzi w nas uczucia negatywne, jako coś złego. Zgodnie z drugim zarzutem emocje odbierają nam zdolność jasnego rozumowania; na przykład zazdrość powoduje, że wyolbrzymiamy zło albo widzimy je tam, gdzie go w ogóle nie ma, oczarowanie naszymi dziećmi każe nam wyolbrzymiać dobro, które w nich jest, zaś ignorować ich negatywne zachowania lub cechy.

W odpowiedzi na te zarzuty przedstawiono argumenty, z których wynika, że – w odniesieniu do pierwszego – emocje można też rozumieć jako efekt działania racjonalnych w swej naturze mechanizmów poznawczych, które jednak ze względu na fakt działania w oparciu wyselekcjonowane dane (czyli dane niepełne) oraz szybkiego działania często popełniają błędy (wyciągają pochopne wnioski). Fakt ten jednak nie neguje ich racjonalnej natury, oznacza jedynie, że źródło poznania moralnego należy traktować krytycznie i z ostrożnością, jednak, co również widać w świetle badań empirycznych, okazuje się ono konieczne dla poznania moralnego. Osoby niezdolne do przeżywania emocji, takie jak psychopaci, zdają się ślepi na jakiegokolwiek własności moralne.

Podobnie jest jeśli chodzi o drugi z powyższych zarzutów – fakt, że emocje często, gdy opanowują nas w nadmiarze, błędnie wysuwają na pierwszy plan jakiś ewaluacyjny aspekt sytuacji, w której się znajdujemy, prowadząc nas tym samym do kreowania fałszywego obrazu danej sytuacji, nie oznacza jeszcze, że emocje nie mogą odgrywać roli wiarygodnego źródła



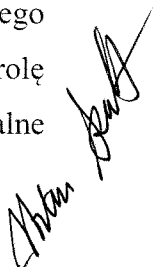
AUTOREFERAT

poznania moralnego. Pokazuje jedynie, że powinniśmy to źródło traktować z ostrożnością. Wydaje się bowiem, że pomimo własnych słabości emocje, poprzez swój afektywny komponent, odgrywają rolę kwaliów wartości. To właśnie dzięki emocjom mamy szansę na zaznajomienie się z przedmiotem moralnego poznania, na przeżycie obecności takich własności jak dobro lub zło (w tym dobro lub zło moralne).

Przeanalizowawszy wszystkie cztery podejścia do moralnych intuicji, stwierdzono, że nie są one wykluczającymi się koncepcjami, ale mają charakter komplementarny. Wzajemnie się uzupełniają. Okazują się bowiem ujęciami różnych źródeł poznania moralnego, które wspólnie tworzą pełny obraz swojego przedmiotu. Każda z omawianych w pierwszych pięciu rozdziałach koncepcji, chociaż broni się przed prezentowanymi w tej pracy zarzutami, ma jednak pewne słabości, które może nie obalają ich, ale domagają się pewnego dopowiedzenia – dopowiedzenie to znajdując w alternatywnych koncepcjach intuicji moralnych.

Racjonalistyczny intuicjonizm Audiego nie wyjaśnia satysfakcjonująco, jak możliwe są intuicje obowiązków konkretnych, skąd bierze się w nas pojęciowa kompetencja konieczna do ujmowania samooczywistych sądów jako prawdziwych. Michael Huemer natomiast, akcentując fenomenalne aspekty poznania moralnego, nie daje odpowiedzi, w jaki sposób możemy komunikować w publicznym języku treści naszych jawień, nie dostrzega pozytywnej wartości emocji dla moralnego poznania, oraz zdaje się ignorować fakt, że nasza zdolność do posiadania intelektualnych jawień moralnych może być uwarunkowana jakimiś (percepcyjnymi) doświadczeniami partykularnego dobra lub zła moralnego. Przekonujące koncepcje percepcji moralnej z kolei zakładają – choć nie skupiają się na rozwinięciu treści tego założenia – jakąś formę rozumienia percypowanego materiału o charakterze moralnym. Podobnie z autorami podkreślającymi znaczenie emocji w intuicyjnym poznaniu moralnym – zdają się pomijać fakt, że to rozumienie, intelektualne prześwietlenie partykularnych doznań, pozwala nam odkrywać pojęcia moralne i sądy o różnym stopniu ogólności (w tym sądy samooczywiste), które odgrywają ważną rolę w korygowaniu naszych zawodnych, emocjonalnie rozumianych intuicji.

Dążenie do wyeliminowania tych braków poszczególnych ujęć doprowadziło ostatecznie do zarysowania – w rozdziale szóstym – integralnej koncepcji moralnych intuicji, która łączy w sobie wszystkie cztery ujęcia. Koncepcja ta podkreśla wagę źródłowych doświadczeń dobra i zła zarówno w sensie ontologicznym, kiedy doświadczamy bólu, cierpienia, przyjemności lub radości, jak i w sensie moralnym, kiedy niejako jesteśmy naoczniymi świadkami moralnego dobra lub zła naszych własnych myśli, intencji, decyzji czy działań. Propozycja ta docenia rolę emocji w tym pierwszoosobowym obserwowaniu własności moralnych. Dobro lub zło moralne

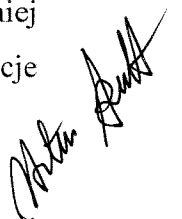


AUTOREFERAT

naszych własnych działań odsłania nam swoje fenomenalne oblicze właśnie poprzez kwalitatywne cechy afektów. To doświadczenie pozwala nam także dostrzegać, chociaż raczej na quasi-percepcyjnym poziomie, poprzez nieuświadomione procesy inferencyjnego przetwarzania danych percepcyjnych lub wyobrażeniowych, i przeżywać zjawiska o moralnym znaczeniu, które mają swoje ontologiczne zakorzenienie w świecie zewnętrznym oraz pomiędzy innymi osobami lub istotami czującymi. To dzięki tym właśnie doświadczeniom dowiadujemy się, co to znaczy kogoś krzywdzić, być przyjaznym, wiernym, okazać szacunek, zdradzić itd. Dzięki nim odkrywamy również takie własności moralne jak obowiązek lub powinność określonego działania czy postawy, poznajemy pojęcia tychże, za pomocą których jesteśmy w stanie rozumieć samooczywiste sądy, formułować nasze przekonania moralne w języku, który byłby w miarę jasny, precyzyjny i zrozumiały dla innych osób, a także dokonywać moralnych deliberacji czy moralnej refleksji.

Rozwój nieinferencyjnego poznania moralnego nie jest jedynie jednokierunkowy: od pierwszoosobowych doświadczeń w stronę postrzegania moralnych faktów poza sobą, a dalej w stronę odkrywania ogólnych prawd moralnych. Jego różne źródła wpływają na siebie i korygują się wzajemnie. W świetle doświadczenia moralnej sytuacji innych osób możemy zmienić sposób postrzegania własnej sytuacji moralnej. Dzięki uchwyceniu pewnych pojęć moralnych jesteśmy w stanie precyzyjniej postrzegać jednostkowe sytuacje moralne, możemy też korygować własne emocjonalne reakcje, doskonaląc w ten sposób nasze intuicje moralne. W pracy przyjęto zatem fakt zawodności naszych intuicji. Ich korygowanie powinno polegać na wspieraniu się na wszystkich możliwych źródłach nieinferencyjnego poznania moralnego, ale też nie powinno się na nim kończyć.

Aby proces korygowania moralnych intuicji efektywnie prowadził nas do odkrywania prawd moralnych, potrzebne jest zaangażowanie bardziej zaawansowanych metod refleksji moralnej oraz praca nad swoimi zdolnościami poznawczymi. Temu zagadnieniu poświęcony zostaje ostatni, siódmy rozdział pracy. Skupiono się w nim na prezentacji i obronie metody refleksyjnej równowagi oraz idei cnót intelektualnych. Chociaż nie gwarantują one, że staniemy się doskonałymi podmiotami poznania moralnego, które odkryją wszystko, co jest do odkrycia w rzeczywistości moralnej, ani że pokonamy problem moralnej niezgody, to dają szansę na znaczne podwyższenie epistemicznego statusu naszych przekonań moralnych. Przynajmniej na tyle, że otwarty na racjonalną dyskusję sceptyk moralny będzie musiał przyznać, że nawet jeśli zawsze nad naszymi przekonaniem moralnym wisi jakieś prawdopodobieństwo błędu – nad jednymi większe, nad innymi mniejsze – to posiadamy dostateczne racje, aby przynajmniej niektóre z nich uważać za uzasadnione *prima facie*, właśnie w oparciu o moralne intuicje



AUTOREFERAT

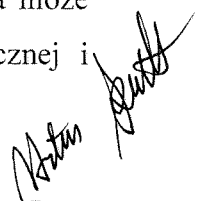
poddane uszlachetniającej obróbce za pomocą metody refleksyjnej równowagi oraz pracy nad własnymi cnotami poznawczymi.

Owszem, można powiedzieć, że jesteśmy skazani na wieczne zbliżanie się do ideału doskonałego poznania moralnego bez jego pełnego osiągnięcia. Być może także jesteśmy skazani na częsty regres wynikający z kulturowych kryzysów, wojen, zaniedbań. Niemniej dysponujemy pewnymi możliwościami poprawy naszej epistemicznej sytuacji poprzez stosowanie odpowiedniej metody i pracę nad sobą. Dyspozycje te dają podstawy do tego, aby twierdzić, że przynajmniej niektórzy z nas posiadają satysfakcjonująco uzasadnione przekonania moralne, a czasami nawet wiedzę moralną.

Oczywiście integralny obraz intuicyjnego poznania zarysowany w tej pracy zasługuje raczej na miano szkicu niż pełnego dzieła. Wiąże ono różne ujęcia w raczej luźny sposób, na dość ogólnym poziomie, domaga się ponadto uzupełnienia o wiele szczegółów. Przyznaje, że na tym etapie badań zadanie takie przerasta moje aktualne możliwości. Jego realizacja wymagałaby bowiem nie tylko językowych, konceptualnych czy fenomenologicznych analiz (które notabene także domagają się dalszego dopracowania), ale również pewnych badań empirycznych nad faktycznym rozwojem moralnym człowieka, potwierdzających moje intuicje (lub je falsyfikujących) co do tego, w jaki sposób uzyskujemy kompetencje pojęciowe oraz czy rzeczywiście nasze pierwszoosobowe doświadczenie własnych aktów działania ma charakter bezpośredniego kontaktu poznawczego z moralną rzeczywistością. Konieczne jest dopowiedzenie „ontologicznej historii” własności moralnych, tutaj jedynie zarysowanej przy okazji realizacji innych celów.

W pracy tej nie poruszyłem także kwestii dalszych możliwych kroków na drodze odkrywania prawd moralnych bądź dochodzenia do refleksyjnej równowagi. Mianowicie nie poświęciłem miejsca na próbę zarysowania metody międzypersonalnej refleksyjnej równowagi, która obejmowałaby takie kwestie jak warunki rzetelnej debaty, dialogu czy współpracy w poszukiwaniu sposobów przełamania moralnej niezgody i dalszego wzmacniania uzasadnienia dla naszych moralnych przekonań.

Niemniej praca ta daje możliwość głębszego zrozumienia kwestii poznania moralnego, uzasadnienia naszych moralnych przekonań przez odwołanie się do własnych moralnych intuicji, jak i samych tych intuicji, a przez to stanowi przynajmniej dogodny punkt wyjścia dla dalszych kroków badawczych. Może być wykorzystana w dalszych badaniach nad możliwością poznania moralnego, moralnej ontologii, może także stanowić wartościowy punkt odniesienia dla badań empirycznych dotyczących źródeł poznania moralnego. Referowana praca może również stanowić użyteczny punkt wyjścia dla badań z zakresu filozofii społecznej i



AUTOREFERAT

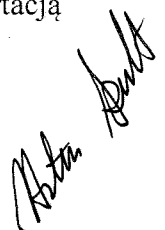
politycznej, skupiających się na problemie daleko posuniętej różnorodności poglądów i praktyk moralnych społeczeństw stojących jednak w obliczu konieczności budowania wspólnych instytucji politycznych opartych na dialogu i liberalnej demokracji.

5. OMÓWIENIE POZOSTAŁYCH OSIĄGNIĘĆ NAUKOWO-BADAWCZYCH:

Pracując nad monografią, napisałem projekt badawczy, który uzyskał dofinansowanie z Narodowego Centrum Nauki, nr NCN2012/07/B/HS1/01607. W trakcie jego realizacji regularnie prezentowałem i dyskutowałem wyniki moich badań na polskich i międzynarodowych konferencjach naukowych. Przygotowywałem także artykuły, które ukazały się w polskich i zagranicznych czasopismach filozoficznych. Są one zapisem kolejnych etapów moich badań nad zagadnieniem intuicji moralnych. Publikacje te zostały w dużej mierze wykorzystane w monografii, która stanowi podsumowanie wszystkich moich prac nad problematyką intuicji moralnych. Są to przede wszystkim:

1. *Moral Intuitions, Disagreement, and the Consensus Condition*, "International Philosophical Quarterly" 57(2017), s. 5-18.
2. *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: Prezentacja metody*, „Diametros” 35(2013), s. 129-149.
3. *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, Diametros 36(2013), s. 122-146.
4. *Metoda refleksyjnej równowagi. Część III: Problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody*, „Diametros” 37(2013), s. 136-168.
5. *Intuicje moralne w ujęciu Roberta Audięgo*, „Filo-Sofija” 27(2014), s.43-66.
6. *Are moral intuitions merely affective heuristics*, [w:] *Explaining the mind*, ed. B. Brożek, J. Stelmach, Ł. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press 2018, s. 272-294.
7. *Podmiot moralny, moralne intuicje, a heurystyki*, [w:] *W poszukiwaniu moralnego charakteru*, red. N. Szutta, A. Szutta, Lublin: Academicon 2015, s. 221-258.
8. Recenzja książki: D. Kaspar, *Moral intuitionism*, Bloomsbury 2012, "Journal of Moral Philosophy" 13(2015), s. 611-614.

Zanim zająłem się problematyką moralnych intuicji moje badania skupiały się na problematyce filozofii społecznej. Część moich publikacji była efektem pracy nad dysertacją doktorską poświęconą zagadnieniu obywatelskiego nieposłuszeństwa:



AUTOREFERAT

1. *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, [w:] *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2006, s. 113-138.
2. (Książka) *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2011, s. 139.
3. *Przemoc a obywatelskie nieposłuszeństwo*, „Analiza i Egzystencja” 22(2013), s.171-187.
4. *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, [w:] *Etyka. Część II: Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 579-596.

Jednocześnie koncentrowałem się na problematyce obywatelstwa oraz wielokulturowego społeczeństwa. W ramach tych badań ukazały się następujące publikacje”:

1. *Liberalny personalizm*, „Zeszyty Naukowe KUL” 50(2007), s. 43-58.
2. *Granice wolności słowa: o pewnym argumencie za prawem do wysmiewania*, „Zeszyty Naukowe KUL” 51(2008), s. 73-84.
3. (Razem z Natasza Szutta), *Wprowadzenie*, [w:] *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2010, s. 9-37.
4. *Cnota rozsądnosci*, [w:] *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2010, s.195-204.
5. *Authentic Civic Attitude: A Personalist Perspective*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 86(2012), s. 293-318.
6. *O cnotach obywatelskich na przykładzie koncepcji instrumentalnego republikanizmu Williama Kymlicki*, „Diametros” 32(2012), s. 190-214.
7. *W poszukiwaniu wielokulturowej wspólnoty. Zarys projektu*, [w:] *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, Kraków: Universitas 2013, s. 261-281.

Moje zainteresowania naukowe powoli przesunęły się w stronę zagadnień metaetycznych i metafizycznych. Stąd niezależnie od badań prowadzonych nad moralnymi intuicjami opublikowałem kilka artykułów z zakresu metaetyki i metafizyki:

1. *Czy etyka naturalistyczna jest możliwa?*, „Analiza i Egzystencja” 12(2010), s. 69-90.
2. *Stany trzecie w ujęciu W. Tatarzkiewicza*, „Filo-Sofija” 13-14(2011), s.617-627.
3. *O potrzebie filozofii*, „Filo-Sofija” 26(2014), s. 55-64.

AUTOREFERAT

4. (wspólnie z Robertem Kryńskim, 50%) *Co z tą filozofią? Kilka słów na temat pewnej inicjatywy*, „Parezja” 1(2014), s. 44-50 – w artykule tym przedstawiliśmy racje dla których założyliśmy wspólnie z R. Kryńskim „Filozofuj!”, czasopismo popularyzujące filozofię w Polsce.

Dalsze badania planuję prowadzić w kilku kierunkach:

Kontynuując pracę w ramach metaetyki, zamierzam skupić się na zagadnieniu ontologii moralnej, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy i jak realne własności moralne mogą istnieć.

Zamierzam także ponownie podjąć się rozważań w ramach filozofii społecznej. Po dwukrotnym pobycie na stażu w Chinach (Bohai University, Jinzhou), gdzie uczestniczyłem w projekcie badań nad krytycznym myśleniem i jego nauczaniem w Chinach, zamierzam przeprowadzić szereg badań nad zagadnieniem wartości i uniwersalności demokracji oraz jej aplikowalności (lub nie) w odmiennej od Zachodu kulturze chińskiej.

Niezależnie od prowadzonych (bądź planowanych) badań naukowych jestem zaangażowany w popularyzowanie filozofii. Od czterech lat jestem redaktorem naczelnym i współzałożycielem (razem z Robertem Kryńskim) czasopisma *Filozofuj!* (www.filozofuj.eu), w ramach obowiązków redaktora naczelnego uczestniczę w procesie przygotowywania kolejnych numerów, piszę i tłumaczę artykuły publikowane w ramach tego czasopisma, a także biorę udział w różnych przedsięwzięciach związanych z promowaniem czasopisma, jak i samej filozofii. Zajęcia te obejmują organizowanie debat filozoficznych w wielu miastach Polski (Gdańsk, Kraków, Bydgoszcz), branie udziału w audycjach radiowych i telewizyjnych. Część działań popularyzatorskich miała miejsce w ramach zachęcania młodzieży Województwa Pomorskiego do studiowania filozofii (np. poprzez organizowanie warsztatów filozoficznych, otwartych wykładów na UG, czy odwiedzanie szkół średnich na terenie Województwa).

