

**METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI.  
CZĘŚĆ II: ZARZUT BŁĘDNEGO KOŁA I PROBLEM  
WIARYGODNOŚCI ROZWAŻNYCH SĄDÓW MORALNYCH  
– Artur Szutta –**

**Abstract.** The article is the second in a series defending the method of reflective equilibrium and focuses on the vicious circle objection, according to which the method merely systematizes our considered moral judgements, which in turn are merely a reflection of our cultural conditioning, bias, etc., and thus have no epistemic credibility. The introduction of a certain level of coherence between these and moral principles (including background theories), the argument goes, does not elevate the epistemic status of our moral convictions. The defense of the method is carried out as follows: first, I critically present the objection and point out its weaknesses; secondly, I offer positive argumentation for the credibility of considered moral judgements. If they have at least some minimal positive epistemic status, then their equilibrium with moral principles and background theories can no longer be claimed to be an instance of a vicious circle.

**Keywords:** reflective equilibrium, considered moral judgements, moral intuitions, John Rawls, Michael Huemer.

## 1. Wstęp

Truizmem wydaje się twierdzenie, że filozof (w tym etyk) winien umieć uzasadnić swoje filozoficzne przekonania. Nawet jeśli filozofia jest jedynie umiłowaniem mądrości (rozumianej jako wiedza o tym, co najważniejsze), a nie posiadaniem jej – jest jedynie wiecznym podróżowaniem na ścieżkach ku prawdzie – to każdy poczyniony krok na tej ścieżce powinien być przynajmniej racjonalny (zaś racjonalność zakłada zdolność do uzasadnienia). Metoda refleksyjnej równowagi, wprowadzona do dyskursu w etyce i filozofii społecznej przez Johna Rawlsa, twórczo rozwijana przez takich autorów jak Norman Daniels czy Paul DePaul, wydaje się dawać nadzieję na spełnienie warunku racjonalności w filozofii moralnej, tj. nadzieję na dochodzenie do uzasadnionych przekonań moralnych.

Najogólniej mówiąc, jest to metoda identyfikowania godnych wstępnego zaufania sądów moralnych (zwanym rozważnymi sądami moralnymi), formułowania zbioru zasad (zwanym teorią moralną), które sądy te wyjaśniają (eksplikują) oraz usuwania wszelkich istotnych sprzeczności pomiędzy tymi sądami, zasadami, ale także wszelkimi teoriami filozoficznymi i niefilozoficznymi (zwanymi

teoriami tła), które mogą mieć wpływ na rewizję tych sądów i zasad. Wynikiem tej metody jest osiągnięcie punktu ekwilibrium, w którym rozważne sądy moralne, teoria moralna i teorie tła wzajemnie się wspierają (uwiarygadniają). Wspieranie to oznacza wzajemną koherencję i eksplikację – można powiedzieć, przynajmniej zdaniem zwolenników tej metody, że sądy i teorie podzielane przez daną osobę w stanie refleksyjnej równowagi mają charakter uzasadniony, a nawet że stosowanie tej metody przybliża do wiedzy moralnej.

Koncepcja refleksyjnej równowagi, szczególnie od czasu ukazania się *Teorii sprawiedliwości*, spotkała się jednakże silną krytyką, ze strony wielu znanych filozofów; wystarczy tutaj wymienić R.M. Hare'a, Richarda B. Brandta czy Petera Singera<sup>1</sup>. Najważniejsze zarzuty zasadniczo sprowadzają się do dwóch: a) zgodnie z pierwszym metoda refleksyjnej równowagi stanowi typowy przykład błędnego koła, ponieważ albo opiera się jedynie na błędnym koherencjonistycznym założeniu, że sam fakt wzajemnej koherencji przekonań daje asumpt do uznania tych przekonań za prawdziwe lub uzasadnione, albo opiera się na niewiarygodnych intuicjach moralnych; b) zgodnie z drugim metoda ta nie pozwala na pokonanie problemu uporczywej niezgody moralnej, a nawet prowadzi do relatywizmu moralnego.

Poniżej postaram się zaprezentować i poddać analizie pierwszy z wymienionych powyżej zarzutów, skupiając się szczególnie na kwestii wiarygodności epistemicznej intuicji moralnych, aby następnie podjąć się próby odparcia tego zarzutu. Obronę przeprowadzę w dwóch niezależnych krokach: krok pierwszy stanowić będzie próbę wskazania słabości argumentów podważających wiarygodność rozważnych sądów moralnych; krok drugi natomiast będzie miał na celu prezentację pozytywnych argumentów na rzecz wiarygodności intuicji moralnych leżących u podstaw rozważnych sądów. Zaprezentuję dwa argumenty na rzecz pozytywnego statusu epistemicznego intuicji moralnych: argument pierwszy będzie odwoływał się do wyników nauk kognitywistycznych; argument drugi zaś do introspekcji.

## 2. Zarzut

Zanim przejdziemy do samego zarzutu błędnego koła, warto poddać analizie pokrewny mu zarzut metodologicznego konserwatyzmu lub dogmatyzmu, wspomniany skrótowo w pierwszym artykule prezentowanego cyklu, w punkcie

---

<sup>1</sup> Zob. Hare [1989]; Brandt [1979]; Brandt [1990]; Singer [1974], Singer [2005]. Istotny wkład w krytykę wiarygodności rozważnych sądów moralnych jak i konkluzyjności metody refleksyjnej w ogóle miał także David Lyons (zob. Lyons [1989]). Na temat klarownego podsumowania tej krytyki zobacz Halsett [1987].

trzecim. Zgodnie z tym zarzutem jedyne, co osiągamy za pomocą metody refleksyjnej równowagi, to systematyzacja określonego zbioru rozważnych sądów moralnych. To, o czym jesteśmy przekonani na początku, zostaje poddane jedynie uporządkowaniu: chociaż pewne sprzeczności zostają wyeliminowane, to ostatecznie metoda ta nie pozwala na istotne rewizje początkowych rozważnych sądów. Ów efekt „zamrożenia” rozważnych sądów jest, zdaniem krytyków, wynikiem nieuzasadnionego założenia intuicjonizmu, który uznaje rozważne sądy za wynik uchwycenia samooczywistych prawd moralnych, z definicji niepodlegających istotnym rewizjom<sup>2</sup>.

Norman Daniels, uczeń Rawlsa, który znacząco rozwinął koncepcję refleksyjnej równowagi, próbuje odeprzeć ten zarzut stwierdzając, że szeroka refleksyjna równowaga poprzez to, iż spełnia warunek niezależności, pozwala na daleko idące rewizje naszych początkowych rozważnych sądów moralnych<sup>3</sup>. Zgodnie z tym warunkiem teorie tła winny dawać wsparcie teorii moralnej w sposób niezależny od rozważnych sądów, dzięki którym teoria ta została sformułowana na poziomie wąskiego ekwilibrium. Ponieważ teorie tła same nie mogą się obejść bez pewnej grupy przekonań moralnych, gdyż same zawierają komponent normatywny, to konieczne jest wyodrębnienie przekonań moralnych determinujących teorię tła jako podzbiór sądów moralnych, który byłby rozłączny (bądź niezależny) względem nietrywialnej części rozważnych sądów wspierających daną teorię moralną w stanie wąskiej refleksyjnej równowagi. To podzielenie zbioru rozważnych sądów na dwa, w sposób nietrywialny rozłączne podzbiory, zdaniem Danielsa, pozwala uniknąć pułapki zamrożenia rozważnych sądów moralnych. Ponadto sądy te nie są traktowane jako wynik uchwycenia samooczywistych prawd moralnych; w przypadku konfliktów między rozważnymi sądami moralnymi a stanowiącymi ich eksplikację zasadami moralnymi, ale także relewantnymi teoriami tła, stosujący metodę refleksyjnej równowagi może dojść do przekonania, że należy zrezygnować z niektórych rozważnych przekonań moralnych<sup>4</sup>.

Rozwiązanie Danielsa ma jednak poważne słabości: w sztuczny sposób zmusza nas do oddzielania dwóch zbiorów rozważnych sądów moralnych i formułowania teorii moralnej na etapie dążenia do wąskiej refleksyjnej równowagi tylko w oparciu o jeden z tych zbiorów, co w rezultacie silnie tę teorię upośledza. Teorie tła okazują się również w istotny sposób determinowane przez nasze roz-

---

<sup>2</sup> W ten sposób krytykę Hare'a, część zarzutów Singera i Brandta interpretuje N. Daniels (zob. Daniels [1996] s. 26-27).

<sup>3</sup> Wymóg niezależności został scharakteryzowany w sposób bardziej szczegółowy w artykule stanowiącym pierwszą część niniejszej serii.

<sup>4</sup> Por. Daniels [1996] s. 27-28.

ważne sądy moralne, przynajmniej w tym aspekcie, w którym teorie te są relewantne dla metody refleksyjnej równowagi. Niemniej fakt, że odpowiedź Danielsa jest niesatysfakcjonująca, nie oznacza, iż musimy zgodzić się z zarzutem dogmatyzmu. Sprzeciw może bowiem budzić uproszczony pogląd na temat intuicjonizmu, który zresztą Daniels zdaje się podzielać z krytykami metody refleksyjnej równowagi. Zgodnie z tym poglądem intuicje moralne niejako z definicji oznaczają uchwycenie samooczywistych prawd, tj. są nieomyślne, tymczasem intuicjonizm nie musi zakładać takiej nieomyślności intuicji. Jak zauważa Michael Huemer, autor jednej z najciekawszych obron moralnego intuicjonizmu naszego stulecia, niewielu intuicjonistów zakładało nieomyślność intuicji. Jego zdaniem tacy intuicjoniści jak Edward G. Moore, Robert Audi, Rashdal czy Noah Lemos odrzucają nieomyślność intuicji, natomiast inni albo uznają pewność tylko niektórych intuicji (W.D. Ross, Russ Shafer-Landau), albo też w inny sposób dopuszczają możliwość niepowodzenia w dojrzeniu prawd moralnych (Grant Sterling, H.A. Prichard)<sup>5</sup>. Jeśli przyjąć za Huemerem, że intuicje moralne mogą mieć różny stopień wiarygodności, że mogą być silniejsze lub słabsze, mniej lub bardziej wyraźne, proste lub bardziej złożone, mogą też być błędne<sup>6</sup>, to wówczas zarzut dogmatyzmu całkowicie traci sens. Fakt, że w procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi zaczynamy od rozważnych sądów, dla których podstawą są rozumiane jak powyżej intuicje moralne, umożliwia ich dalszą rewizję w sytuacjach, w których sądy moralne znajdują się w konflikcie z moralnymi zasadami lub teoriami tła.

Niemniej krytyka metody refleksyjnej równowagi może się obejść bez założenia, że intuicje moralne są traktowane przez jej zwolenników jako niezawodne poznawczo; krytykowi wystarczy, że obrona tej metody musi zakładać jakąkolwiek epistemiczną wartość intuicji moralnych. David Lyons w swoim artykule poświęconym krytyce *Teorii sprawiedliwości*, metodę Rawlsa określa mianem argumentu z koherencji. Zauważa, że celem Rawlsa w przypadku obrony proponowanych przez niego zasad sprawiedliwości jest wykazanie, że zasady te są spójne z naszymi rozważnymi sędami moralnymi. Podkreśla jednak, że nawet gdyby Rawls osiągnął swój cel (tj. dowiódł zgodności zasad sprawiedliwości z naszymi rozważnymi sędami), to z tego nie wynikałaby jeszcze ważność tych zasad. Zasa-

---

<sup>5</sup> Zob. Huemer [2005] s. 105-107. Trzeba również zauważyć, że Daniels ma świadomość możliwości takiej niedogmatycznej wersji intuicjonizmu (zob. Daniels [1996] przypis 14). Za intuicjonistę można również uważać samego Rawlsa, który co prawda intuicjonizm odrzuca, ale specyficznie definiuje intuicjonizm utożsamiając go jedynie z pewną podgrupą stanowisk intuicjonistycznych, którą można określić mianem „intuicjonizmu pluralistycznego”, sam też wielokrotnie odwołuje się do intuicji moralnych (por. Hare [1989] s. 83-84).

<sup>6</sup> Por. Huemer [2005] s. 105.

dy w ramach metody Rawlsa są testowane poprzez ich zgodność z 'danymi,' które tutaj stanowią rozważne sądy, jednak te ostatnie, nawet jeśli są bezstronnie sformułowane i wiernie odzwierciedlają nasze podstawowe przekonania, mogą być jedynie wyrazem arbitralnego przywiązania czy sentymentu, który nam wszystkim przytrafiło się podzielać<sup>7</sup>. Zaś sam fakt koherencji pomiędzy rozważnymi sądami a zasadami moralnymi i teoriami tła jeszcze nie jest w stanie generować uzasadnienia.

Prawdę tę widać wyraźnie w świetle sformułowanego przez Brandta argumentu z „odwróconej metody refleksyjnej równowagi”. W argumentie tym Brandt odwołuje się do procedury stosowanej w metodzie refleksyjnej równowagi w trakcie rozstrzygania konfliktów pomiędzy przekonaniem. Zgodnie z tą procedurą w przypadku konfliktu winniśmy kierować się siłą przekonania, zachowując te przekonania, których jesteśmy bardziej pewni, a odrzucając lub rewidując te, do których jesteśmy mniej przywiązani. Jeśli stosowanie tej procedury prowadzi do uzyskania koherencji, to jest to okoliczność przemawiająca na rzecz podzielnego poglądu. Możemy jednak odwrócić procedurę i zamiast odrzucać przekonania o niższym stopniu wzbudzania w nas pewności, możemy je zachowywać, zaś przekonania, co do których mamy wyższy poziom asercji, odrzucać. Jest całkiem możliwe, że w następstwie takiej „odwróconej” procedury również osiągnęlibyśmy koherentny system przekonań – trudno jednak zrozumieć, jakim sposobem system ten, chociaż koherentny, mógłby sobie rościć pretensje do bycia uzasadnionym. Z tego wynika, że sama koherencja uzasadnienia nie daje. Czego brak, to wstępna wiarygodność rozważnych sądów moralnych, która istotnie różniłaby koherentny systemem przekonań moralnych w refleksyjnej równowadze od jego odwróconej, chociaż także koherentnej wersji<sup>8</sup>.

Niektórzy autorzy, broniąc się przed zarzutem błędnego koła, odwołują się do analogii między metodą refleksyjnej równowagi a metodologią nauk empirycznych, w której stosuje się koherencyjny model budowania teorii naukowych<sup>9</sup>. W naukach empirycznych zdania obserwacyjne, podobnie jak rozważne sądy moralne, są przyjmowane w pewnym sensie „na kredyt,” uwiarygodniając się ostatecznie dopiero w świetle teorii, z którymi tworzą koherentną sieć przekonań. Również i one mogą zostać odrzucone lub zrewidowane w obliczu konfliktu z teoriami naukowymi. Tak więc skoro pewnego rodzaju kołowatość w naukach

---

<sup>7</sup> Por. Lyons [1989] s. 146.

<sup>8</sup> Por. Brandt [1979] s. 18-20.

<sup>9</sup> Por. Daniels [1996] s. 29-33. Do takiej analogii odwołują się również na przykład C.F. Delaney (Delaney [1976]) czy Kai Nielsen (Nielsen [1982], szczególnie część IV).

przyrodniczych jest dopuszczalna, to dlaczego nie można by zgodzić się na tego rodzaju kołowatość i w budowaniu teorii moralnych<sup>10</sup>.

W odpowiedzi na powyższy argument krytycy metody refleksyjnej równowagi stwierdzają, że analogia pomiędzy praktyką w naukach przyrodniczych a odrzucaną przez nich metodą jest niewystarczająca. Tak oto W.D. Halsett wskazuje na istotne jego zdaniem różnice między metodą refleksyjnej równowagi a metodologią nauk empirycznych, dotyczące sposobu oceniania teorii jak i wiarygodności ich „danych wyjściowych”. Jak zauważa, istnieją pewne sposoby weryfikowania teorii naukowych, które są niedostępne w przypadku próby weryfikowania teorii moralnych. W przeciwieństwie do teorii moralnych, teorie naukowe można testować w oparciu o to, w jakim stopniu pozwalają przewidywać przyszłe obserwacje. Fakt ten pozwala stwierdzić, że w przypadku wzajemnego wspierania się obserwacji i teorii nie ma kołowatości, ale raczej swoista „spiralność”. Dana teoria z jednej strony opiera się na początkowych obserwacjach, ale pozwala też przewidywać inne obserwacje. Trafne przewidywanie dodatkowo wzmacnia status epistemiczny teorii. Tak więc proces ten bardziej niż błędne koło przypomina stopniowe (spiralne) przybliżanie się do prawdy<sup>11</sup>.

Ustosunkowując się do tego argumentu można powiedzieć, że chociaż rzeczywiście wskazuje on dodatkowy powód do zaufania teoriom naukowym, to jest on źle skierowany. Zdolność danej teorii do przewidywania przyszłych obserwacji jest jej atutem, o ile dotyczy ona obserwacji, które są istotowo powiązane ze zdarzeniami w czasie. Tymczasem teorie etyczne, chociaż w pewnym sensie dotyczą ludzkich działań, które także mają miejsce w czasie, nie mają na celu przewidywania tych działań, ale ich ocenę, w świetle zasad i pojęć, których nie da się przewidywać w taki sam sposób, jak fizyczne zdarzenia. Halsett mógłby odpowiedzieć, że chodziło mu nie tyle o wykazanie większej liczby powodów do zaufania teoriom naukowym niż teoriom etycznym, co o wskazanie istotnej różnicy pomiędzy nimi, niepozwalającej na formułowanie twierdzenia o istotnej analogii między nimi. Skoro są to dwie tak odmienne dyscypliny, to nie ma w ogóle podstaw, aby powoływać się na tę analogię. W odpowiedzi można jednak wciąż argumentować, że chociaż te dwie dziedziny poznania są odmienne na tyle, że kryterium przewidywania przyszłych obserwacji stosuje się tylko do jednej z nich, to z tego nie wynika, że zarówno zdania obserwacyjne, jak i rozważne sądy moralne nie są pod jakimś innym względem podobne, np. że i jedne i drugie w swoich dziedzinach

---

<sup>10</sup> Zob. Halsett [1987] s. 308.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 308-309.

pełnią rolę „danych wyjściowych” do budowania teorii<sup>12</sup>. To jednak niewiele nam daje, jeśli nie pokażemy, że owe „dane wyjściowe” w obu dziedzinach mają podobny status epistemiczny, tj. że w równie (lub podobnie) uzasadniony sposób cieszą się pewną wstępną wiarygodnością.

Wstępnej wiarygodności obserwacji empirycznych i jej braku w przypadku rozważnych sądów moralnych dotyczy kolejny z argumentów Halsetta. Jego zdaniem obserwacje empiryczne zasługują na wstępną wiarygodność, której brak rozważnym sądom moralnym - nawet jeśli ostateczne uznanie wiarygodności zdań obserwacyjnych jest zależne od całościowej sieci teorii. Halsett wskazuje na trzy racje za takim stwierdzeniem. Po pierwsze, w przypadku zdań obserwacyjnych dysponujemy kausalną teorią wyjaśniającą, dlatego zdania te zasługują na wiarygodność (czego jego zdaniem nie można powiedzieć o rozważnych sądach moralnych). Po drugie, tezę o wiarygodności obserwacji wspiera także zdrowy rozsądek, powszechne jest bowiem przekonanie, że faktycznie istnieje zewnętrzny świat, który ogranicza nasz zakres wolności „manipulowania” przy zdaniach obserwacyjnych. Po trzecie, zdaniem Halsetta, rozważne sądy, w przeciwieństwie do zdań obserwacyjnych, stanowią jedynie odbicie naszego wychowania, religii czy ogólniej kultury.

Do tych trzech powodów przeciwko wiarygodności rozważnych sądów moralnych można jeszcze dołączyć argumentację proponowaną przez Petera Singera. W jednym ze swoich artykułów poświęconych problemowi intuicji w etyce stwierdza on, że analogia pomiędzy normatywną teorią moralną a teorią naukową jest chybiona, a jednym z powodów, dla którego tak uważa, jest to, że nasze intuicje moralne (które ostatecznie stanowią podstawę dla formułowanych przez nas sądów moralnych) nie zasługują na miano „danych,” jak to jest w przypadku zdań obserwacyjnych<sup>13</sup>. Dla pokazania słuszności swojej tezy Singer odwołuje się do najnowszych badań empirycznych dotyczących moralnych intuicji, które sugerują, że nasze intuicje moralne są pewnymi ewolucyjnie wykształconymi emocjonalnymi sposobami reagowania w danych sytuacjach. Sposoby te były w jakiejś mierze adekwatne do warunków życia charakterystycznych dla ludzi sprzed około dziesięciu tysięcy lat. Ponieważ od tamtego czasu, dzięki rozwojowi kultury, na-

---

<sup>12</sup> Proponowany przeze mnie tutaj argument jest analogiczny do argumentu N. Danielsa, który z jednej strony także dostrzega istotne różnice między kwestiami moralnymi a obserwacjami pozamoralnymi, ale z drugiej strony sugeruje, że o pewnej analogii jednak mówić można. Jak zauważa, ani w nauce, ani w etyce nie ograniczamy się do zwykłego testowania naszych teorii w świetle raz ustalonych danych, ale w sposób ciągły na nowo oszacowujemy wagę i wiarygodność danych w świetle teorii, które jesteśmy skłonni przyjąć. Zob. Daniels [1996] s. 30-31, 33.

<sup>13</sup> Por. Singer [2005].

sze życie zmieniło się diametralnie, a procesy ewolucyjne za tymi zmianami nie są w stanie nadążyć, to nasze intuicje moralne częściej nas zawiodą niż stanowią wiarygodną wskazówkę postępowania moralnego.

### **3. Argumenty za wstępną wiarygodnością rozważnych sądów moralnych**

Tak więc można powiedzieć, że spór o wartość epistemiczną metody refleksyjnej równowagi ostatecznie sprowadza się do kwestii epistemicznego statusu rozważnych sądów moralnych. Zarzut błędnego koła czerpie swoją moc z założenia, że stanowiące dla metody refleksyjnej równowagi punkt wyjścia rozważne sądy moralne nie są wiarygodne. Jeśli udałoby się pokazać, że to założenie jest fałszywe lub przynajmniej słabo uzasadnione, wówczas zarzut kołowatości straciłby swoją siłę. Próba przekonującej obrony rzeczonyj metody nie może jednak ograniczać się do wykazania słabości krytyki tezy o wiarygodności rozważnych sądów moralnych, ale powinna polegać również na wskazaniu pozytywnych racji, dla których rozważne sądy moralne można obdarzyć przynajmniej wstępnym zaufaniem. Tego będę próbował dokonać w tej części artykułu. Zaproponowana przeze mnie obrona metody refleksyjnej równowagi będzie obejmowała trzy kroki: jeden negatywny, polegający na krytycznej analizie i odparciu argumentów wysuwanych przez Halsetta; oraz dwa pozytywne, polegające na prezentacji dwóch niezależnych argumentów pokazujących, dlaczego mielibyśmy przypisywać rozważnym sądom moralnym przynajmniej pewną początkową wartość epistemiczną.

#### **3.1. Krok negatywny: słabości argumentów przeciwko wiarygodności rozważnych sądów moralnych**

Wróćmy do wymienionych powyżej za Halsettem argumentów przeciwko wstępnej wiarygodności rozważnych sądów moralnych. Zgodnie z pierwszym z nich (czy też pierwszą z racji wątplenia w wiarygodność rozważnych sądów moralnych), w przeciwieństwie do zdań obserwacyjnych w naukach empirycznych, nie dysponujemy teorią wyjaśniającą sposób poznawania faktów moralnych, która uwiarygodniałaby rozważne sądy moralne. W odpowiedzi na ten argument można wskazać na kilka wątpliwości. Po pierwsze, należy zauważyć za N. Danielsem, że zanim dopracowaliśmy się takiej teorii poznania wyjaśniającej wiarygodność naszych obserwacji zewnętrznego świata, to już wcześniej zasadniczo ufaliśmy naszym obserwacjom empirycznym, a fakt nieposiadania takiej teorii nie stanowił wówczas istotnego argumentu przeciwko ich wiarygodności. Po drugie, nie można wykluczyć, że w przyszłości dopracujemy się jakiejś naukowej teo-



rii dającej podstawę dla przyjęcia minimalnego poziomu wiarygodności naszych rozważnych sądów moralnych<sup>14</sup>. Po trzecie, zauważmy, że wszelka dostępna nam obecnie naukowa teoria obserwacji empirycznych sama w dużej mierze opiera się na empirycznych obserwacjach. Nie byłibyśmy w stanie nic powiedzieć o funkcjonowaniu naszych zmysłów, naszego mózgu (warunkujących nasze obserwacje), gdybyśmy nie uczynili ich przedmiotem obserwacji. Mamy tu więc pewien element kołowatości, którego nie jesteśmy w stanie uniknąć: wiedzę o obserwacji uzyskujemy na podstawie obserwacji. Po czwarte, teorie mające uwiarygodnić nasze obserwacje, jakimi obecnie dysponujemy, są niepełne, nie potrafią bowiem wyjaśnić całego procesu prowadzącego do formułowania zdań obserwacyjnych, tj. nie dają żadnego satysfakcjonującego (niekontrowersyjnego) wyjaśnienia fenomenalnego (kwalitatywnego) aspektu naszego poznania, w tym poznania zmysłowego, który to aspekt jest nam dostępny jedynie od strony introspekcyjnej, całkowicie niedostępnej obserwacjom naukowym<sup>15</sup>. Można zatem wnioskować, że nieposiadanie teorii naukowej wyjaśniającej genezę naszych rozważnych sądów moralnych jeszcze nie przesądza o odrzuceniu ich statusu epistemicznego.

Halsett odwołuje się jednak także do zdrowego rozsądku, do powszechnego potocznego przekonania, że istnieje zewnętrzny świat, o którym informują nas obserwacje empiryczne, oraz że tym obserwacjom zasadniczo można ufać, jednocześnie sugerując, że zdrowy rozsądek nie daje podobnego wsparcia rozważnym sądom moralnym. W odpowiedzi na ten zarzut można jednak bronić tezy, że w dziedzinie wiedzy moralnej również mamy do czynienia ze wsparciem ze strony zdrowego rozsądku<sup>16</sup>. Tak jak w przypadku powszechnej zgody co do faktu istnienia świata fizycznego, jak i wielu innych przekonań dotyczących tego świata, tak też w dziedzinie moralności istnieje wiele niekontrowersyjnych, powszechnie podzielanych przekonań, jak na przykład, że nie należy zadawać cierpienia niewinnym ludziom, nie należy zabijać bez ważnego powodu itd.<sup>17</sup>

Ktoś mógłby powiedzieć, że mimo wszystko istnieje zasadnicza różnica pomiędzy poziomem powszechnej zgody co do naszych empirycznych obserwacji

---

<sup>14</sup> Zob. Daniels [1996] s. 29-33.

<sup>15</sup> Zob. np. McGinn [2008].

<sup>16</sup> Taką tezę stawia na przykład Renford Brambrough w artykule „Proof” (Brambrough [2007]). Jego zdaniem można przeprowadzić argument za wiedzą moralną w analogiczny sposób, w jaki G.E. Moore dowodził istnienia zewnętrznego świata, odwołując się do zdrowego rozsądku. Uważa bowiem, że zdrowy rozsądek każe przyjąć prawdziwość przynajmniej niektórych sądów moralnych, jak na przykład tego, że „dziecko, które ma przejść bolesną operację, winno być poddane znieczuleniu”.

<sup>17</sup> Inne przykłady niekontrowersyjnych przekonań moralnych proponuje Amitai Etzioni. Zob. Etzioni [2006].

a poziomem zgody co do naszych rozważnych sądów moralnych, bowiem w pierwszym przypadku zgoda ta jest rozległa, natomiast w przypadku przekonań moralnych zgoda dotyczy jedynie banalnych przypadków (które zresztą da się wyjaśnić w sposób naturalistyczny, odwołując się do biologii i teorii ewolucji, a nie do obiektywnych faktów moralnych)<sup>18</sup>, poza nimi zaś w etyce mamy zasadniczo do czynienia ze zjawiskiem głębokiego i nieusuwalnego konfliktu przekonań.

Jest to poważny zarzut, na który w sposób satysfakcjonujący tutaj nie odpowiem<sup>19</sup>, niemniej sądzę, że można zarzut ten przynajmniej osłabić na tyle, aby kwestię wiarygodności rozważnych sądów moralnych nadal pozostawić otwartą. Można argumentować, że różnica pomiędzy stopniem niezgody moralnej a stopniem niezgody w naukach empirycznych wcale nie jest tak diametralna, jak sceptycy moralni sugerują. Owszem, jeśli porównamy ze sobą zgodę np. co do faktu, że na tym oto stole stoi szklanka ze sporem o dopuszczalność kary śmierci, albo jeszcze lepiej ze sporem o eutanazję, to rzeczywiście można odnieść wrażenie, że dziedzina faktów fizycznych i dziedzina powinności moralnych pod względem możliwości osiągnięcia konsensusu są diametralnie odmienne. W dziedzinie faktów fizycznych wszystko jest jasne, zaś w dziedzinie etyki wszystko zagmatwane i kontrowersyjne. Jednakże tego rodzaju dobieranie przykładów jest błędne, a nawet nieuczciwe, polega bowiem na zestawianiu nieskomplikowanych kwestii z jednej dziedziny (która obejmuje również kwestie skomplikowane, tu przemilczane) z najbardziej skomplikowanymi kwestiami z drugiej dziedziny (przy jednoczesnym przemilczeniu przykładów z tej dziedziny, które są znacznie prostsze). W taki sposób możemy również bronić tezy przeciwnej niż krytycy metody refleksyjnej równowagi, głosząc, że to w kwestiach moralnych łatwiej o zgodę niż w naukach empirycznych, np. zestawiając powszechną zgodę co do tego, że nie należy torturować niewinnych ludzi z naukową debatą na temat interpretacji pewnych obserwacji radio-astronomicznych<sup>20</sup>; można też powszechne sądy moralne zestawiać z „nierozstrzygalnymi” sporami pozanaukowymi dotyczącymi faktów fizycznych, jak na przykład tego, kto zastrzelił prezydenta Kennedy’ego<sup>21</sup>.

A propos trzeciego argumentu Halsetta, że nasze intuicje moralne są jedynie wynikiem wychowania czy oddziaływania kulturowego, można powiedzieć, iż jest to raczej teza, która domaga się dalszej argumentacji. Zapewne można

---

<sup>18</sup> Por. np. Philips [1994] s. 26-27.

<sup>19</sup> Zadanie to chcę zrealizować w kolejnym, trzecim artykule z serii tekstów poświęconych obronie metody refleksyjnej równowagi.

<sup>20</sup> Niniejszą argumentację zawdzięczam lekturze R. Brambrough (Brambrough [2007] s. 106).

<sup>21</sup> Zob. Huemer [2005] s. 134.

wskazać przypadki, w których pewne nasze sądy moralne okazałyby się wynikiem manipulacji, bezkrytycznego powielania sądów innych osób, czy też czegoś w rodzaju kulturowo uwarunkowanego złudzenia. Z tego jednak nie wynika, że wszystkie nasze przekonania moralne są jedynie wynikiem wychowania czy kulturowego oddziaływania, że ze swojej istoty nie mają one wiarygodnego źródła, i przez to są fałszywe (lub co najwyżej prawdziwe w wyniku przypadkowego trafu). Po pierwsze, istnieją pewne przekonania moralne, które występują powszechnie prawie we wszystkich kulturach, w różnych miejscach i czasie<sup>22</sup>. Ten fakt każe wątpić w to, że przekonania moralne są zasadniczo jedynie wynikiem specyficznej dla danej kultury kreatywności. Po drugie fakt, że w przypadku naszych pozamoralnych przekonań również mamy do czynienia z silnymi wpływami kulturowymi, z przyjmowaniem ich bezkrytycznie i „na wiarę”, nie jest traktowany jako przesądający argument przeciwko wiarygodności tych przekonań. Wiele z nich, np. dotyczących ziemi, kosmosu, mikroświata itd. jest przez nas podzielanych nie dlatego, że sami krytycznie doszliśmy do ich odkrycia, ale dlatego, że są one nam przekazane w procesie edukacji, wychowania, także wiele z nich czerpiemy z kultury (czasami całkowicie bezkrytycznie). Niektóre przekonania dotyczące świata fizycznego (jak na przykład to, że ziemia jest płaska czy pewne stereotypy na temat ludzkich charakterów, pewnych grup społecznych) rzeczywiście okazały się jawnie fałszywe, niektóre nawet wynikiem manipulacji. Z tego nie wynika jednak, że nasze przekonania dotyczące fizycznego świata są zasadniczo niewiarygodne i należy je odrzucić. Dlaczego inaczej mielibyśmy traktować dziedzinę przekonań moralnych?

Chcąc pokazać, że dane przekonania zasadniczo nie zasługują na nasze zaufanie, należy pokazać nie to, że pewni ludzie, może nawet większość, przyjmują je bezkrytycznie, pod wpływem inkulturacji, albo że niektóre z nich są fałszywe, ale to że są one zasadniczo niewiarygodne, że nie istnieje możliwość ich uzasadnienia. Taką próbę zasadniczego odrzucenia rozważnych sądów moralnych podejmuje właśnie P. Singer, wskazując, że rozważne sądy moralne w decydujący sposób opierają się na moralnych intuicjach, które są rezultatem ewolucyjnie przestarzałych mechanizmów.

---

<sup>22</sup> Jedną z ostatnich prób wykazania prawdziwości tej tezy (obok wymienionego w tym artykule powyżej tekstu A. Etzioniego) jest książka Joe'a Humphreysa (Humphreys [2005]), której autor, na podstawie analizy tekstów religijnych najważniejszych tradycji religijnych naszego globu, pokazuje, że takie cnoty jak empatia, współczucie, miłosierdzie, samodyscyplina, lojalność, śmiałość, uczciwość, tolerancja, mądrość, pracowitość, miłość, sprawiedliwość i litość, są uniwersalne.

### **3.2. Pozytywne argumenty za wiarygodnością rozważnych sądów moralnych**

Nie twierdzę, że powyższe argumenty Halsetta ani tym bardziej argument Singera nie mają żadnej wagi. Mają. Chociaż nie dowodzą niewiarygodności rozważnych sądów moralnych, to uświadamiają nam konieczność wskazania dodatkowych racji za ich wstępną wiarygodnością, oraz wskazują na fakt, że samo podobieństwo funkcji, jaką obserwacje empiryczne i rozważne sądy moralne spełniają w odpowiadających im metodach, nie wystarczy do obrony tezy, że metoda refleksyjnej równowagi zbliża nas do wiedzy. Argumenty te pokazują, że nasze rozważne sądy mogą być wynikiem indoktrynacji, bezkrytycznego powielania cudzych poglądów albo rezultatem oddziaływania ewolucyjnych mechanizmów nieadekwatnych do współczesnych warunków życia. Są to racje wątpienia, których nie można przemilczeć i w obliczu których należy sformułować pewien wymóg względem zwolenników metody refleksyjnej równowagi, wymóg wskazania pozytywnych racji na rzecz tezy, że rozważne sądy zasługują na nasze wstępne zaufanie. Taki jest ostateczny cel tego artykułu, wskazać przekonujące pozytywne racje za pewnym, przynajmniej minimalnym poziomem wiarygodności rozważnych sądów moralnych, który wystarczy, aby koherencyjno-eksplikacyjny mechanizm refleksyjnej równowagi mógł efektywnie zwiększać poziom uzasadnienia naszych moralnych przekonań.

Zanim przejdę do prezentacji argumentów za wiarygodnością rozważnych sądów moralnych, konieczne będzie poczynienie istotnego rozróżnienia. Do tej pory, także w pierwszym artykule serii poświęconej metodzie refleksyjnej równowagi, niejako zamiennie używałem terminów „rozważne sądy moralne” i „moralne intuicje”. Było to po części wynikiem takiego używania tych terminów przez autorów, których poglądy były tutaj prezentowane, po części zaś wynikiem tego, że rozważne sądy moralne są ściśle powiązane z intuicjami moralnymi. Niemniej nie są to dwie różne nazwy tego samego i dlatego, zanim przejdę do decydujących argumentów i wniosku artykułu, konieczne będzie wyraźne określenie różnicy pomiędzy rozważnymi sądami moralnymi i moralnymi intuicjami. Rozważne sądy moralne traktuję tutaj jako propozycjonalny wyraz przekonania zawierającego element asercji, moralne intuicje zaś stanowią mentalną podstawę do formułowania rozważnych sądów. Tak więc obrona wiarygodności rozważnych sądów będzie w zasadzie sprowadzała się do wykazania wiarygodności ich mentalnej podstawy, tj. wiarygodności moralnych intuicji<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Należy zaznaczyć, że nie wszystkie rozważne sądy są bezpośrednio oparte na intuicji, niektóre bowiem mogą być wynikiem rozumowań takich jak dedukcja lub indukcja.

### 3.2.1. INTUICJE MORALNE JAKO EWOLUCYJNIE WYPRACOWANE MECHANIZMY KOGNITYWNE

W ostatnich latach pojawia się coraz więcej prac (będących wynikiem badań nad intuicją moralną, szczególnie w ramach szeroko rozumianej kognitywistyki), które sugerują, że chociaż nasze moralne intuicje nie są niezawodne, że kierując się nimi popełniamy błędy, to jednak istnieją dobre racje, aby twierdzić, iż stanowią one źródło autentycznej wiedzy moralnej<sup>24</sup>. Przykładem takiej pracy jest publikacja Johna Bolendera *A Two-Tiered Cognitive Architecture For Mental Reasoning*<sup>25</sup>. Autor ten interpretuje ludzkie mechanizmy poznawcze ujmujące kwestie moralne analogicznie do proponowanej przez Jerrego Fodora koncepcji modularnego umysłu<sup>26</sup>. Uważa, że nasze rozumowanie moralne składa się z dwuwarstwowej struktury kognitywnej. Pierwsza warstwa obejmuje izolowane [encapsulated] mechanizmy neuronalne, które generują intuicje moralne dotyczące konkretnych przypadków, zaś druga warstwa stanowi mechanizm pozostający w kognitywnym kontakcie z całą grupą innych władz (mechanizmów) poznawczych, który jest zdolny do zajmowania się całym zakresem problemów bez określonych ściśle ograniczeń. Izolowane mechanizmy generowania intuicji moralnych są izolowane w tym sensie, że nie mają poznawczego dostępu do wszystkich danych, jakimi dysponuje (świadomie lub nie) dana osoba, są ograniczone do pewnego wąskiego zakresu informacji, który przetwarzają dzięki nieświadomionemu algorytmowi, działają jednak autonomicznie, szybko i bez wysiłku ze strony podmiotu. Wynik działania takich mechanizmów zostaje przesłany w postaci emocji lub neuronalnego impulsu do drugiej warstwy kognitywnej, gdzie już świadomie, w wyniku rozumowania może zostać oceniony, porównany z innymi intuicjami jak i wszelkimi przekonaniem i danymi, do których ów ogólnozadaniowy mechanizm poznawczy ma dostęp.

Izolowane mechanizmy kognitywne, zdaniem Bolendera, są wrodzone. Posiadamy je od najwcześniejszych lat bez konieczności oddziaływania kulturowego, np. w postaci wychowania, chociaż autor nie wyklucza, że w wyniku treningu można w sobie wykształcić podobnie funkcjonujące mechanizmy, jak na przykład w przypadku intuicyjnego wybierania strategii podczas gry w szachy. Takie sytuacje mają jednak charakter wyjątkowy. Argumentem za wrodzonością intuicji moralnych jest fakt, że często są one powszechne we wszystkich kulturach. A także to, że w przypadku wielu intuicji moralnych, w przeciwieństwie do intuicji wy-

---

<sup>24</sup> Zob. Smythe, Evans [2007].

<sup>25</sup> Bolender [2001].

<sup>26</sup> Fodor [1990].

uczonych, nie można zidentyfikować tzw. okresu uczenia się (świadomego poszukiwania, rozumowań w celu wyrobienia tych intuicji), który ma miejsce zanim posiadziemy daną umiejętność, na przykład intuicyjnego grania w szachy.

W świetle koncepcji Bolendera można założyć, że intuicje moralne zasługują na pewną wiarygodność jako mechanizmy działające na analogicznej zasadzie do wszelkich innych mechanizmów kognitywnych bazujących na wbudowanych algorytmach. Jeśli nasze rozumowanie logiczne, nasze ujmowanie i interpretacja danych zmysłowych działają na tej samej zasadzie komputacji algorytmicznych i tym mechanizmom przypisujemy kognitywną wartość, to dlaczego nie mielibyśmy podobnie traktować moralnych modułów kognitywnych? W końcu i jedne, i drugie są (w świetle naturalistycznej koncepcji proponowanej przez Bolendera) wynikiem selekcji naturalnej i procesów ewolucyjnych. Rozwinęły się w nas, ponieważ pomagają nam orientować się w przestrzeni świata (fizycznego lub społecznego), dzięki nim możemy w tym świecie przetrwać i realizować nasze cele. Trudno uznać, że mechanizmy generujące moralne intuicje w przeciwieństwie do bezsprzecznie pożytecznych mechanizmów percepcji zmysłowej stanowią ewolucyjną ślepą uliczkę, tj. cechy ewolucyjnie utrwalone w naszym gatunku, ale bezużyteczne. Przynajmniej niektóre postawy moralne, które można uznać za wynik samorzutnego działania intuicji moralnych, jak na przykład współczucie, poczucie obowiązku okazywania wdzięczności itd., są przecież decydujące dla przetrwania i sukcesu grup społecznych a przez to i przetrwania samych jednostek<sup>27</sup>.

Oczywiście Bolender zauważa, że nasze moralne intuicje bywają zawodne, jak też mogą wchodzić ze sobą w konflikty. Wynika to z tego, że są one mechanizmami wyizolowanymi (niemającymi dostępu do pełnego zakresu informacji), „wyciągają one wnioski” w oparciu o ograniczoną ilość przesłanek, przez co owe „wnioski” bywają niepoprawne. Jest to zdaniem Bolendera cena, jaką musimy płacić za pewną przewagę, którą używanie tych wyizolowanych mechanizmów kognitywnych nam daje. Mianowicie, korzystając z ograniczonej ilości danych (można się domyślać, że te dane są wstępnie wyselekcjonowane również w zgodzie z jakimś algorytmem identyfikującym prawdopodobieństwo, że te właśnie dane a nie inne będą istotne w podejmowaniu decyzji moralnych) mechanizmy generujące intuicje moralne działają bardzo szybko, dzięki temu umożliwiając szybkie podejmowanie decyzji i działanie, co w pewnych okolicznościach może przesądzać np. o ratowaniu życia. Oczywiście kosztem tego jest większe prawdopodobieństwo błędu, niemniej tę słabość intuicji można skorygować, gdy jest na to czas, dzięki działaniu drugiej warstwy kognitywnej rozumowania moralnego, na

---

<sup>27</sup> Zob. Granoff [2005].

poziomie której w procesie świadomej refleksji skonfliktowane ze sobą intuicje można ocenić w świetle wszystkich dostępnych podmiotowi przekonań i intuicji.

Wydaje się, że pokrótce zaprezentowana powyżej koncepcja intuicji moralnych, mająca oparcie w naszej współczesnej wiedzy empirycznej dotyczącej procesów poznawczych człowieka, stanowi przynajmniej częściowo spełnienie wymogu przyczynowej teorii wyjaśniającej powstawanie i wstępną wiarygodność naszych intuicji moralnych. Tak zdają się uważać T.W. Smythe i T.G. Evans, pisząc, że w świetle wyników współczesnych badań można twierdzić, iż intuicje moralne pełnią funkcję prawomocnego źródła swoiście rozumianej percepcji moralnej, analogicznie do funkcji spełnianych przez percepcję zmysłową bazują one na autonomicznych procesach kognitywnych informujących naszą świadomość o otaczającym nas świecie fizycznym. Kierowanie się tymi intuicjami jest ich zdaniem „praktycznie racjonalne” (choć w słabszym rozumieniu tego słowa niż w przypadku percepcji zmysłowej), stąd można je uznać, w jakimś słabszym sensie, za podstawowe źródło wiedzy moralnej i przypisywać im pewien stopień wstępnej wiarygodności.

Chociaż niewątpliwie zarysowana powyżej koncepcja oferuje pewne racje za wstępną wiarygodnością intuicji moralnych, wskazuje na koherentny z metodą refleksyjnej równowagi sposób identyfikowania i korygowania błędnych intuicji moralnych, to nie rozwiewa ona wszystkich wątpliwości. Zgodnie z koncepcją Bolendera intuicje moralne ujawniają się w świadomości jedynie w postaci emocji<sup>28</sup> lub nieokreślonych impulsów, natomiast bez wyjaśnienia pozostaje element krytycznej oceny, możliwość świadomego, rozumiejącego oszacowania kognitywnej wartości intuicji moralnych, i w konsekwencji przekonania (lub postawy) moralnej będącej wynikiem oddziaływania tych intuicji. Wydaje się, że konieczne jest przyjęcie, przynajmniej w drugiej warstwie kognitywnej umożliwiającej porównywanie intuicji moralnych w świetle szerokiego dostępu do informacji, istnienia jakiegoś rozumienia, widzenia racji czy też ich sobie uświadamiania, którego nie da się zredukować do emocji, impulsu czy postawy. Jeśli intuicje moralne, zgodnie ze słowami Smythe’a i Evansa, mają stanowić „demonstratywne [evidential] źródło wiedzy moralnej,” to muszą one umożliwiać podmiotowi rozumiejący wgląd w ich kognitywną treść, sprawiać, że nie jest on jedynie „moralnym zombi”

---

<sup>28</sup> Bolender explicite uznaje intuicje moralne za automatyczne reakcje emocjonalne gdzie indziej (za: Smithe, Evans [2007] s. 239; Bolender [2003]).

determinowanym przez emocjonalne impulsy<sup>29</sup>. Przedstawiona tutaj koncepcja Bolendera wydaje się zatem pod tym względem niedookreślona.

Ta niedookreśloność sprawia, że na proponowane w jej ramach rozumienie intuicji moralnej mógłby się zgodzić nawet taki krytyk refleksyjnej równowagi, jak Richard Brandt. W swoim artykule *The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium*<sup>30</sup> uznaje on, że w świetle teorii naukowej istnieją przesłanki, aby nie ignorować opartych na moralnych intuicjach rozważnych sądów. Są one pewnym (nawet jeśli silnie determinowanym kulturowo) sygnałem ostrzegawczym, że coś jest na rzeczy i w związku z tym należy je traktować jako powód do dalszej refleksji. To jednak nie pociąga za sobą konieczności zachowania zgodności z tymi opiniami. Różnica pomiędzy Brandtem a zwolennikiem metody refleksyjnej równowagi, jak się wydaje, jest taka, że ten pierwszy traktuje intuicje moralne jako emocjonalne sygnały akceptacji lub nieakceptacji pewnych zdarzeń, działań, postaw czy zasad, podczas gdy ten drugi traktuje je jako podstawę do wstępnie wiarygodnych epistemicznie sądów moralnych jak i dalszego moralnego rozumowania. Sądy moralne dla Brandta nie są wynikiem uchwycenia jakiejś prawdy moralnej, ale jedynie wyrazem postaw emocjonalnych, które można oceniać pod kątem ich racjonalności lub nie, tj. pod kątem ich zgodności lub niezgodności z innymi bardziej fundamentalnymi pragnieniami (lub postawami), ale nie można ich traktować jako źródło wiedzy moralnej. Rzeczywiście, w świetle tekstu Bolendera uprawnione jest twierdzenie, że rozumowanie na drugim poziomie kognitywnym może być traktowane jedynie jako racjonalne opowiadanie się za pragnieniem (czy emocją), którą uznajemy za bardziej podstawową. Kryterium racjonalności rozważań drugiego rzędu nie muszą stanowić żadne prawdy moralne, zasady itp., ale mogą to być jedynie względy pozamoralne, np. rozważania typu: „które pragnienie jest dla mnie ważniejsze (silniej je odczuwam), czy rzeczywiście grozi mi niebezpieczeństwo, czy jestem gotów zaakceptować konsekwencje takiego działania” itp. Taką interpretację rozumowania moralnego Brandt proponuje w swojej koncepcji kognitywnej psychoterapii, w której chodzi jedynie o krytyczny namysł nad swoimi pragnieniami<sup>31</sup>.

Niniejsze uwagi nie znaczą, że zaprezentowany powyżej argument odwołujący się do koncepcji Bolendera nie stanowi żadnej racji na rzecz tezy o wstępnej wiarygodności intuicji moralnych jako punktu wyjścia dla metody refleksyjnej

---

<sup>29</sup> Zdaję sobie sprawę, że niniejsze uwagi zakładają pewne rozstrzygnięcia na temat wiedzy (np. konieczność rozumiejącego uświadomienia sobie, tego co wiem), których z braku miejsca nie będę tutaj poddawał analizie ani wspierał argumentacją.

<sup>30</sup> Brandt [1990]

<sup>31</sup> Zob. ibidem, s. 261-265; także Brandt [1979].



równowagi. Oznaczają one jedynie, że w owej argumentacji brakuje podania racji na rzecz ujmowania intuicji moralnych, jako takich, które nie tyle stanowiłyby rodzaj emocjonalnej reakcji na daną sytuację, co zawierałyby element kognitywny, który pozwala w jakimś sensie mówić o wglądzie, rozumieniu w procesie moralnego rozumowania. Niestety, ujęcie takiego elementu z perspektywy trzecioosobowej (charakterystycznej dla nauk fizykalnych) wydaje się niemożliwe, z tej perspektywy bowiem wszelkie procesy mentalne jawią się jedynie jako procesy czysto fizyczne, jako aktywność neuronów, przepływ jonów wapnia pomiędzy astrocytami, które nie odsłaniają swojej „wewnętrznej” strony, przez co nie dają podstaw dla interpretowania intuicji moralnych jako aktów intelektualnego wglądu bądź rozumienia.

### 3.2.2. ARGUMENT INTROSPEKCYJNY

Konieczne zatem wydaje się wprowadzenie do rozważań mających na celu wykazanie wiarygodności intuicji moralnych także podejścia introspekcyjnego, polegającego na analizie tego, co dane od wewnątrz, co jawi nam się z pierwszoosobowej perspektywy, gdy dokonujemy moralnych wglądów czy rozumujemy na temat moralnych własności. Introspekcyjna perspektywa jest przyjęta w drugim proponowanym tutaj argumencie na rzecz wiarygodności moralnych intuicji, w którym intuicje moralne traktowane są nie jako emocje, ale jako intelektualne wglądy. Autorem takiej argumentacji jest na przykład wspomniany już tutaj kilkakrotnie Michael Huemer, autor książki *Ethical Intuitionism*<sup>32</sup>.

Zdaniem Huemera intuicje ogólnie są sposobem, w jaki coś nam się jawi [appears], czy też są samym aktem przedstawienia [appearance]. Przedstawienie jest pewnego rodzaju stanem mentalnym, do którego odwołujemy się, gdy mówimy np. „wydaje mi się, że *p*”. Posiada ono pewną treść propozycjonalną, ale samo nie jest jeszcze przekonaniem; na przykład mogę powiedzieć: „Jaś wygląda na smutnego, ale wiem, że to nie jest prawda”. Tak więc Huemer odróżnia sądy intuicyjne (przekonania) od samych intuicji; te pierwsze wyrażają pewnego rodzaju przytaknięcie (asercję), że rzeczy mają się tak, jak się jawią; natomiast te drugie są jedynie aktami przedstawienia (jawienia się). „Przedstawienie” jego zdaniem jest dość szeroką kategorią, może obejmować percepcję, introspekcję, pamięć oraz wglądy intelektualne [intellection]. Intuicja ogólnie (nie tylko intuicja moralna) to, zdaniem Huemera, początkowa prezentacja intelektualna, która nie zależy od logicznego wnoszenia z innych przekonań, ale wynika jedynie z samego myślenia o jej przedmiocie. Autor nie dookreśla pozytywnie, co rozumie przez przymiotnik „intelektualna”, przeciwstawia jedynie wgląd intelektualny pozostałym prezenta-

---

<sup>32</sup> Por. Huemer [2005] s. 99-105.

cjom zmysłowym, introspekcyjnym i pamięciowym, wydaje się jednak, że chodzi tu o wgląd rozumiany jako akt zrozumienia, „wejrzenia” w treść, strukturę czy istotę danego przedmiotu. Intelktualnym wglądem jest także intuicja moralna, stanowiąca, jak można wnioskować na podstawie koncepcji Huemera, podstawę czy też źródło dla wyrażania przekonań wartościujących w postaci rozważnego sądu moralnego<sup>33</sup>.

Dlaczego tak rozumiane intuicje moralne mielibyśmy traktować jako wstępnie wiarygodne? Sedno argumentu odnosi się do tzw. zasady fenomenalnego konserwatyzmu, zgodnie z którą rozsądne [reasonable] jest zakładać *prima facie*, że rzeczy są takie, jakimi nam się jawią, o ile nie mamy powodów - w świetle innych, mocniejszych prezentacji - aby uważać, że jest inaczej. Jak zauważa Huemer, wszelka racjonalna argumentacja (łącznie z logicznym dowodzeniem) opiera się na tej właśnie zasadzie - racjonalna osoba jest przekonana tylko o tym, co jawi się jej jako prawdziwe. Na czym zaś polega „siła” prezentacji, która zmusza (bądź skłania) nas do przyjęcia jednych prezentacji jako *prima facie* wiarygodnych, a do odrzucenia innych jako *prima facie* niewiarygodnych (tj. o ile jakieś jeszcze inne prezentacje nie zmuszą nas do ponownej zmiany przekonania)? Otóż, zdaniem Huemera, siła ta bierze się ze stopnia klarowności (czy też oczywistości) danej prezentacji: im bardziej wyraźnie coś nam się jawi, tym bardziej jest dla nas przekonujące. Dodatkowe czynniki skorelowane z siłą oddziaływania danej prezentacji na naszą asercję to prostota (im prostsza prezentacja, tym łatwiej ująć ją wyraźnie) oraz powszechność prezentacji (im większej ilości osób, przy spełnieniu pewnych warunków, coś się jawi wyraźnie, tym większe prawdopodobieństwo wiarygodności danej prezentacji). Tak więc na większe zaufanie zasługują te intuicje (w tym intuicje moralne), które jawią się nam bardziej klarownie, są prostsze i bardziej powszechne.

Huemer rozwija swój argument za wiarygodnością intuicji moralnych w dyskusji z czterema możliwymi epistemologicznymi zarzutami. Zgodnie z pierwszym zarzutem, można by powiedzieć, że nie mamy przekonujących racji, aby ufać intuicjom moralnym rozumianym jako opisane powyżej prezentacje. W odpowiedzi Huemer stwierdza, że tego rodzaju wątpliwość wobec intuicji moralnych opiera się na odrzuceniu zasady konserwatyzmu fenomenalnego i w konsekwencji prowadzi do odrzucenia wszelkiego rodzaju wglądów, co miałyby poważne konsekwencje dla wszelkiej naszej wiedzy. Okazuje się bowiem (przynajmniej w analizie introspekcyjnej), że wszelkie nasze przekonania ostatecznie

---

<sup>33</sup> Sam Huemer wprost nie używa terminu „rozważny sąd moralny,” niemniej jego koncepcja intuicji moralnych wydaje się w pełni kompatybilna z pojęciem rozważnego sądu moralnego.

wynikają z jakichś przekonań bazowych, które są oparte na klarowności prezentacji. Jeśli en bloc odrzucimy wiarygodność prezentacji intelektualnych, to dlaczego mielibyśmy nie odrzucać en bloc również prezentacji zmysłowych; albo jeśli nie odrzucamy całościowo pewnego rodzaju przedstawień intelektualnych, np. wglądów matematycznych, to dlaczego mielibyśmy odrzucić ten rodzaj przedstawień intelektualnych, który reprezentują intuicje moralne. Tak więc odrzucenie zasady fenomenalnego konserwatyzmu prowadzi do globalnego sceptycyzmu. Zatem, zgodnie z argumentem, jeśli nie chcemy przyjąć globalnego sceptycyzmu, jeśli uznajemy zasadę fenomenalnego konserwatyzmu w innych dziedzinach (poznania zmysłowego, rozumowań matematycznych), tj. uznajemy tam pewne prezentacje zmysłowe lub intelektualne jako podstawę do formułowania sądów, to zmuszeni jesteśmy uznać, że także nasze intuicje moralne, jako prezentacje intelektualne, zasługują na uznanie jako podstawa naszych sądów moralnych<sup>34</sup>.

Zgodnie z drugim zarzutem problem z intuicjami polega na tym, że nie możemy sprawdzić ich poprawności bez polegania na intuicji, tymczasem przekonania empiryczne mogą być sprawdzane za pomocą innego rodzaju środków niż dana prezentacja zmysłowa. Na przykład jeśli wątpię, czy widzę jakiś przedmiot, to mogę go dotknąć, zapytać inną osobę, czy również go widzi, mogę też spróbować coś na nim postawić itd. Huemer proponuje trzy możliwe odpowiedzi na ten zarzut. Zgodnie z pierwszą trudno zrozumieć, jak mielibyśmy testować cokolwiek, jeśli nie uznamy zasady fenomenalnego konserwatyzmu. Jeśli żadne przekonanie nie może znaleźć jakiegokolwiek oparcia w fakcie, że sposób tego, jak się nam jawi jego mentalna podstawa stanowi *prima facie* rację za jego przyjęciem, to jak można sprawdzać dane przekonanie w oparciu o inne, które również takiego oparcia nie mają. Owszem, można próbować odwoływać się do koherencji przekonań, jako racji za ich uznaniem, ale jak pamiętamy z poprzednich części tego tekstu, sam fakt koherencji, bez dodatkowych racji za wiarygodnością jakichś bazowych przekonań nie wystarczy. Zgodnie z drugą odpowiedzią proponowaną przez Huemera można odrzucić suponowaną w tym zarzucie przesłankę, zakładającą różnicę między intuicjami moralnymi a prezentacjami empirycznymi, tj. że mamy tylko jedną kategorię intuicji moralnej (jeden tylko sposób identyfikowania racji za jej przyjęciem, czyli fakt posiadania danej intuicji moralnej), natomiast w przypadku obserwacji empirycznych dysponujemy pewną różnorodnością środków (jedne obserwacje możemy wspierać innymi). Tak jak w przypadku intuicji moralnych mówimy o jednej kategorii źródła wiedzy, tak i w przypadkach różnego rodzaju sposobów sprawdzania faktów empirycznych (dotykanie, pa-

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 107-108.

trzenie) mówimy o jednej kategorii wewnętrznych stanów mentalnych, tj. percepcji zmysłowych. Argument ten można też odwrócić, co stanowi trzecią odpowiedź Huemera, twierdząc, że jeśli przyjąć różnorodność sposobów sprawdzania obserwacji empirycznych, to i o takiej różnorodności można mówić w przypadku intuicji moralnych. Mogę sprawdzić daną intuicję, że np. zamordowanie tego oto niewinnego dziecka jest złe, w świetle innych moich intuicji (czyli właściwie zastosować elementy metody refleksyjnej równowagi), lub mogę zapytać inne osoby o ich intuicje<sup>35</sup>.

Zgodnie z trzecim zarzutem rozważanym przez Huemera, odwoływanie się do intuicji w uzasadnianiu przekonań moralnych prowadzi do swoistego anarchizmu epistemologicznego. Wynika to z tego, że każdy odwołuje się do swoich subiektywnych intuicji (własnych subiektywnych przekonań). Innymi słowy, jeśli zgodzimy się, że podstawą uzasadnienia dla przekonania, że na przykład jedzenie mięsa jest złe lub dobre, jest czyjaś subiektywna intuicja, to biorąc pod uwagę fakt, że różne osoby mają w tym względzie różne intuicje, ich poglądy, w jednym przypadku, że nie należy jeść mięsa, w drugim, że jest to dopuszczalne, w trzecim, że jedzenie mięsa jest moralnie obowiązkowe, należy uznać za równie silnie uzasadnione<sup>36</sup>. W odpowiedzi na ten zarzut Huemer wskazuje na konieczność krytycznego analizowania swoich intuicji. Wiele rozbieżności w stwierdzeniach co do własnych intuicji moralnych jest wynikiem niewystarczającej uważności, pochopności itp<sup>37</sup>. Autor zdaje sobie sprawę, że nawet gdybyśmy spełnili wszystkie warunki rzetelności, nadal moglibyśmy nie być w stanie usunąć rozbieżności w naszych przekonaniach, niemniej nie uznaje tego za wystarczający powód, aby odrzucić tezę o wiarygodności naszych intuicji moralnych, podobnie zresztą jak i w przypadku przekonań opartych na percepcji zmysłowej fakt, że relacje naocznych świadków jakichś fizycznych zdarzeń (np. wypadku samochodowego czy przestępstwa) często są rozbieżne, nie prowadzi nas do przekonania, że percepcjom zmysłowym nie należy ufać.

Czwarty zarzut, w odpowiedzi na który Huemer rozwija swój argument z fenomenalnego konserwatyzmu, odwołuje się do domniemanej diametralnej

---

<sup>35</sup> Ibidem, s. 108-109.

<sup>36</sup> Zauważmy, że ten argument jest pokrewny drugiemu z dwóch zasadniczych zarzutów wobec metody refleksyjnej równowagi, przytoczonych w tym artykule, zgodnie z którym stosowanie tej metody prowadzi w różnych indywidualnych przypadkach do równie uzasadnionych poglądów moralnych jednak stojących ze sobą nawzajem w sprzeczności. Wyczerpująca dyskusja z tym argumentem zostanie przeprowadzona w kolejnym, trzecim artykule zamykającym serię tekstów poświęconych metodzie refleksyjnej równowagi.

<sup>37</sup> Warto przypomnieć sobie całą listę możliwych błędów w formułowaniu naszych sądów moralnych, którą przytaczałem powyżej (paragraf 2) właśnie za Huemerem.

dziwaczności [queeriness] intuicji moralnych w stosunku do wszelkich innych dających się zrozumieć i wyjaśnić sposobów poznawania<sup>38</sup>. Zarzut ten, zdaniem Huemera, można skierować w stronę wszelkich innych sposobów poznawania, ponieważ każdy z nich jest niezrozumiały w terminach pozostałych. Na przykład z perspektywy prezentacji typu introspekcja, czy intuicja, także sama percepcja zmysłowa może jawić się jako coś odmiennego czy dziwaczego. Zaś punktu widzenia percepcji zmysłowej (doświadczenia zmysłowego) niezrozumiałe (dziwaczne) są nie tylko intuicje moralne, ale też i innego rodzaju sposoby poznawania, których zasadniczo nie odrzucamy jako niewiarygodne, np. wglądy dotyczące związków logicznych (sylogizmów), niektórych związków czysto pojęciowych itp.

Podsumowując argumentację Huemera, można powiedzieć, że nasze moralne intuicje, chociaż mają swoją odmienną charakterystykę, to należą do bardziej ogólnej kategorii wglądów, ujmowania prezentacji pewnych treści, które skłaniają nas do wydania asercji, że rzeczy mają się tak, jak nam się jawią. Na tej samej zasadzie, zasadzie fenomenalnego konserwatyizmu, uznajemy prawdziwość twierdzeń empirycznych, matematycznych, logicznych i etycznych. Jeśli zatem w pozamoralnych dziedzinach sposób jawienia się pewnych treści (wyraźność, klarowność, prostota) uznajemy za wystarczający, aby *prima facie* (o ile dane prezentacje nie są w konflikcie z innymi równie silnymi lub silniejszymi prezentacjami) traktować je jako wystarczająco wiarygodne dla formułowania przekonań, to dlaczego nie mielibyśmy w ten sam sposób postępować w przypadku intuicji moralnych?

#### **4 . Zakończenie**

W świetle powyższych rozważań wydaje się zatem, że mamy wystarczające racje, aby uznać intuicje moralne, a tym samym oparte na nich rozważne sądy moralne, za *prima facie* wiarygodne. Jeśli tak, to wówczas możemy także mówić o pewnej wartości epistemicznej metody refleksyjnej równowagi. Skoro jej punktem wyjścia są wiarygodne rozważne sądy moralne, zaś sama metoda polega na dążeniu do osiągnięcia koherencji pomiędzy wiarygodnymi sądami, a generowane przez nią nowe przekonania (zasady moralne) zachowują tę koherencję, to i one zasługują na uznanie jako epistemicznie wartościowe. Należy podkreślić, że wartość metody refleksyjnej równowagi nie polega jedynie na tym, że generuje ona nowe sądy dotyczące zasad moralnych, ale również na tym, że wzmacnia ona wiarygodność zarówno początkowych rozważnych sądów moralnych, jak i samych zasad moralnych. Wiarygodność początkowych moralnych intuicji nie

---

<sup>38</sup> Jest to zarzut autorstwa Johna Mackiego (zob. Mackie [1977] s. 38-42).

oznacza bowiem, że są one (a w konsekwencji sądy moralne, nawet te rozważne) nieomyłne. Nasze wglądy (w tym wglądy moralne) cechują się różnym stopniem wiarygodności, która jest wypadkową różnych czynników, stopnia wyrazistości wglądu, ale też stopnia kompetencji podmiotu poznającego, stosunku danego wglądu do innych wglądów, i wielu możliwych sprzyjających bądź niesprzyjających czynników. W związku z tym, ponieważ istnieje możliwość błędu poznania opartego na intuicjach moralnych, konieczna jest metoda nie tylko poszerzająca zakres naszych sądów moralnych, ale też wspierająca i korygująca nasze początkowe przekonania moralne. Taką metodą, jak sądzę, jest właśnie metoda refleksyjnej równowagi. Wydaje się ona pozytywnie podnosić wartość epistemiczną naszych rozważnych sądów moralnych, jak i poszerzać zakres naszych przekonań moralnych.

Można także powiedzieć, że obecnie nie dysponujemy (i wydaje się, że raczej nie będziemy dysponowali) jakąś alternatywną, diametralnie odmienną metodą dochodzenia do bardziej wiarygodnych epistemicznie przekonań moralnych, która byłaby przynajmniej równie racjonalna jak metoda refleksyjnej równowagi. Metoda taka musiałaby albo polegać na odrzuceniu zasady konserwatyizmu fenomenalnego, czyli na odrzuceniu racjonalności<sup>39</sup>, albo musielibyśmy dojść do przekonania, że żadna metoda nie jest adekwatna do formułowania epistemicznie wiarygodnych przekonań moralnych, ponieważ nie istnieją żadne fakty moralne, a nasze sądy moralne są jedynie subiektywną projekcją, wyrazem naszych pragnień lub postaw, bądź jedynie tworem kulturowym czy w jakiś sposób użyteczną konwencją. Tak więc alternatywą dla metody refleksyjnej równowagi jest albo rezygnacja z racjonalności w ogóle, albo odrzucenie wszelkiej sensowności mówienia o obiektywnej wiedzy moralnej (akognitywizm, subiektywizm, konwencjonalizm).

Kwestią otwartą pozostaje jeszcze stwierdzenie, jaki cel epistemiczny metoda refleksyjnej równowagi pozwala osiągnąć. Czy uzyskane za pomocą tej metody przekonania zasługują na miano wiedzy moralnej, czy też cechuje je tylko pewien stopień racjonalności, ale jeszcze nie wiedzy? Jeśli nie można mówić o wiedzy, to o jakim stopniu racjonalności można tutaj mówić? Czy też, być może, wartość epistemiczną przekonań moralnych w stanie refleksyjnej równowagi można określić jedynie w terminach rozsądnosci (pewnej praktycznej racjonalności związanej z kontekstem współżycia społecznego)? Satysfakcjonująca koncepcja metody refleksyjnej równowagi winna proponować wyczerpujący opis i wyja-

---

<sup>39</sup> Tezę o braku alternatyw przedstawiłem skrótowo w artykule prezentującym metodę refleksyjnej równowagi. Zainteresowanych dyskusją na ten temat odsyłam do DePaul [1998].

śnienie hierarchii celów epistemicznych, które mogą wchodzić w grę w przypadku przekonań moralnych, winna też określać, który z powyższych celów jest w zasięgu metody refleksyjnej równowagi. Niestety w tym artykule brak miejsca na satysfakcjonujące ujęcie tej kwestii<sup>40</sup>. Bez względu jednak na rozstrzygnięcie, jaki stopień epistemicznej wartości przysługuje metodzie refleksyjnej równowagi, już na podstawie rozważań tutaj zawartych można powiedzieć, że stosowanie tej metody wnosi pewną wartość dodaną, wzmacnia wiarygodność naszych przekonań moralnych. Dopóki nie dysponujemy bardziej efektywną alternatywną metodą realizowania tych celów, możemy twierdzić, że metoda refleksyjnej równowagi jest najbardziej satysfakcjonującą metodą poznania moralnego.

Oczywiście powyższej obrony metody refleksyjnej równowagi (w kontekście przekonań moralnych i budowania teorii etycznej) nie należy traktować jako ostatecznej. Rozważenia wymagałby jeszcze inny jeszcze inny ważny argument wysuwany przeciwko metodzie refleksyjnej równowagi, w którym wskazuje się na to, że w obliczu problemu uporczywej niezgody moralnej stosowanie metody refleksyjnej równowagi nie gwarantuje konwergencji poglądów moralnych nawet wówczas, gdy istnieje zasadnicza zgoda co do określenia początkowych rozważanych sądów; co więcej, uznanie tej metody (przy założeniu, że odmienne poglądy moralne różnych osób będące w stanie szerokiej refleksyjnej równowagi mają charakter uzasadniony) może nawet prowadzić do przyjęcia relatywizmu moralnego. Jest to zarzut poważny, którego nie należy ignorować, a pełna obrona metody refleksyjnej równowagi powinna wziąć go pod uwagę. Wydaje się, że można zaproponować przekonującą odpowiedź również i na ten zarzut, na przykład odwołując się do całej gamy czynników zakłócających poznanie moralne, naszej epistemicznej i moralnej niedoskonałości, konieczności posiadania odpowiednich cnót epistemicznych, nieporozumień co do rozumienia słów używanych w sporach, a także, być może przede wszystkim, wysokiego stopnia skomplikowania pro-

---

<sup>40</sup> Zainteresowanych odsyłam tekstów M. DePaula (DePaul [1993]; DePaul [1998]), gdzie w miarę wyczerpująco proponuje on pewną taksonomię celów epistemicznych w kontekście poznania moralnego i metod. Dochodzi on do wniosku, że nie można spodziewać się po metodzie refleksyjnej równowagi niczego więcej niż osiągnięcie pewnego stopnia racjonalności naszych przekonań moralnych. Czegoś więcej można jego zdaniem spodziewać się po proponowanej przez niego „metodzie balansu i doskonalenia,” która stanowi udoskonalenie metody refleksyjnej równowagi o całkowicie nowy element, element kompetencji poznawczej podmiotu stosującego tę metodę. Ta udoskonalona metoda, przy założeniu, że podmiot poznający spełnia pewne wymogi kompetencji (np. dysponuje odpowiednio szerokim konstruktywnym doświadczeniem moralnym, opartym na własnych przeżyciach, poezji, muzyce bądź literaturze pięknej) pozwala na osiągnięcie czegoś, co DePaul określa mianem gwaranta cech sprzyjających prawdziwości [warrant of truth-conduciveness].

blematyki moralnej. Dyskusja z tym zarzutem będzie przedmiotem kolejnego, zamykającego serię artykułów na temat refleksyjnej równowagi tekstu.

## Bibliografia

- Bolender [2001] – John Bolender, *A Two-Tiered Cognitive Architecture For Mental Reasoning*, “Biology and Philosophy” (16) 2001, s. 339-356.
- Bolender [2003] – J. Bolender, *The Genealogy of Moral Modules*, “Minds and Machines” (13) 2003.
- Brambrough [2007] – Renford Brambrough, *Proof*, [w:] *Ethical Theory. An Anthology*, R. Shafer-Landau (ed.), Blackwell 2007, s. 103-110.
- Brandt [1979] – R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Brandt [1990] – R.B. Brandt, *The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium*, “Ethics” (100) 1990, s. 259-278.
- Daniels [1996] – N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, [w:] N. Daniels, *Justice and Justification, Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press 1996, s. 26-27.
- Delaney [1976] – C.F. Delaney, *Rawls on Method*, “Canadian Journal of Philosophy: Supplementary Volume III” 1976.
- DePaul [1993] – M. DePaul, *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Routledge, Florence KY 1993.
- DePaul [1998] – M. DePaul, *Why Bother with Reflective Equilibrium?*, [w:] *Rethinking Intuition*, M. DePaul, W. Ramsey (eds.), Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998.
- Etzioni [2006] – Amitai Etzioni, *Self-Evident Truths (Beyond Relativism)*, [w:] *Universalism vs. Relativism. Making Moral Judgments in a Changing World*, Don Browning (ed.), Rowman and Littlefield Publishers 2006, s. 19-32.
- Fodor [1990] – J. Fodor, *A Theory of Content, and Other Essays*, The MIT Press, Cambridge, MA 1990.
- Granoff [2005] – John Granoff, *Peace and Security*, [w:] *Analyzing Moral Issues*, J.A. Boss (ed.), 3<sup>rd</sup> ed., McGraw Hill, New York 2005, s. 696-699.
- Halsett [1987] – W. Halsett, *What is Wrong with Reflective Equilibria?*, „The Philosophical Quarterly” (37) 1987, s. 305-311.
- Hare [1989] – R.M. Hare, *Rawls’s Theory of Justice*, [w:] *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*, N. Daniels (ed.), Basic Books, New York 1989, s. 81-107.
- Huemer [2005] – M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, New York 2005.
- Humphreys [2005] – Joe Humphreys, *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live*, The Liffey Press, Dublin 2005.
- Lyons [1989] – David Lyons, *Nature and Soundness of the Contract and Coherence Argument*, [w:] *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*, N. Daniels (ed.), Basic Books, New York 1989, s. 141-167.



- Mackie [1977] – J. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York 1977.
- McGinn [2008] – C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało?*, tłum. M. Iwanicki i S. Judycki, [w:] *Analityczna Metafizyka Umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, WFiS PAN, Warszawa 2008, s. 360-383.
- Nielsen [1982] – Kai Nielsen, *Considered Judgements Again*, "Human Studies" (5) 1982, s. 109-118.
- Philips [1994] – Micheal Philips, *Between Universalism and Skepticism: Ethics As Social Artifact*, Oxford University Press, Cary, NC 1994.
- Singer [1974] – P. Singer, *Sidgwick and Reflective Equilibrium*, "Monist" (58) 1974.
- Singer [2005] – P. Singer, *Ethics and Intuition*, "The Journal of Ethics" (9) 2005, s. 331-352.
- Smythe, Evans [2007] – Thomas W. Smythe, Thomas G. Evans, *Intuition as a Basic Source of Moral Knowledge*, „Philosophia” 35, s. 233-247.