

IGNACY KŁAPUT*

APOSTERIORYCZNY INTUICJONIZM ETYCZNY A PERCEPCJA MORALNA

Abstract

A POSTERIORI ETHICAL INTUITIONISM AND MORAL PERCEPTION

A posteriori ethical intuitionism is the view that our ethical beliefs can be justified non-inferentially, with such justification acquired through experience. To support this view, one can appeal to moral perception – an ability that enables us to perceive moral properties and thereby provides perceptual justification for our ethical beliefs. In this paper, I analyze various accounts of moral perception and their potential relevance to the foundationalist project of a posteriori ethical intuitionism. The analysis identifies affective intuitionism as the most promising approach in this context. In the remainder of the article, I examine the challenges posed by the cognitive penetration of moral perception. I argue that, for proponents of a posteriori ethical intuitionism, the best response is to acknowledge the existence of certain innate mechanisms underlying moral perception. I also aim to show that such a solution does not necessarily undermine the validity of ethical theory or the importance of ethical development in our moral lives. Finally, I present possible strategies for defending a posteriori ethical intuitionism against the so-called evolutionary debunking argument, which questions the reliability of moral perception.

Keywords: moral perception, a posteriori ethical intuitionism, foundationalism, cognitive penetration, moral skepticism, evolutionary debunking argument

Od dawna jednym z głównych wyzwań stojących przed zwolennikami niesceptycznego realizmu moralnego jest zaproponowanie wiarygodnego mechanizmu zdobywania wiedzy na temat faktów moralnych. Historycznie w tej dyskusji najwięcej uwagi poświęcono klasycznemu intuicjonizmowi etycznemu, który opierał wiedzę na temat faktów moralnych na ich poznawalności *a priori*. W ostatnich

*Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, e-mail: i.klaput@uw.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1844-4244>.



latach z dużym zainteresowaniem spotkała się alternatywna wersja intuicjonizmu określana mianem aposteriorycznego intuicjonizmu etycznego (AIE). Wbrew nazwie stanowisko to nie niesie żadnych zobowiązań, jeśli chodzi o epistemiczną rolę (ani istnienie) intuicji jako władzy poznawczej. Główny komponent swojej nazwy zawdzięcza twierdzeniu o nieinferencyjnym uzasadnieniu pewnych przekonań etycznych – twierdzenie to jest elementem wspólnym intuicjonizmu apriorycznego i aposteriorycznego. Różnica między nimi dotyczy postulowanego sposobu zdobywania nieinferencyjnie uzasadnionej wiedzy moralnej. Zgodnie z AIE do jej zdobycia potrzebne jest doświadczenie – stąd aposterioryczność w nazwie tego stanowiska. Aby wyjaśnić związek między doświadczeniem a zdobywaniem wiedzy moralnej, zwolennik AIE we współczesnej formie zobowiązany jest do przyjęcia jakiejś formy percepcji moralnej¹. Twierdzenie charakterystyczne dla AIE można więc zrekonstruować następująco (Cowan 2012: 118)²:

T1: Dysponujemy pewnymi przekonaniem etycznymi uzasadnionymi nieinferencyjnie za pomocą percepcji moralnej.

T1 jest twierdzeniem opatrzonym jedynie małym kwantyfikatorem, a więc zwolennik AIE nie twierdzi, że cała nasza wiedza moralna czerpie nieinferencyjne uzasadnienie z percepcji moralnej. W istocie niczego takiego nie potrzebuje twierdzić ze względu na swoje cele. Ambicją kryjącą się za AIE jest dostarczenie realizmowi moralnemu wiarygodnej epistemologii. Jednym z kluczowych kroków jest tutaj poradzenie sobie ze sceptycznym problemem regresu uzasadnienia inferencyjnego. AIE ma stanowić fundacjonistyczne rozwiązanie tego problemu, stąd tak ważny w T1 jest nacisk na nieinferencyjność uzasadnienia. Z tego samego powodu wystarczy również, by tylko niektóre nasze przekonania były w ten sposób uzasadniane. W myśl fundacjonizmu pozostałe przekonania mogą być inferencyjnie wywodzone z przekonań bazowych.

Powiązaniem AIE z realizmem moralnym, lecz należy zwrócić uwagę, że T1 jest twierdzeniem dotyczącym epistemologii, niepociągającym za sobą *prima facie*

¹Niewykluczone, że AIE nie musi pociągać uznawania percepcji moralnej, choć jest z nią stale łączony w obecnej debacie filozoficznej. Pojęcie percepcji moralnej rozumiem szeroko, tak że obejmuje różnorodne stanowiska: zarówno te postulujące niezależny od innych zmysłów zmysł moralny, te umiejscawiające percepcję moralną w ramach możliwości percepcyjnych klasycznych zmysłów, jak i te, które postulują perceptualizm dotyczący emocji i widzą właśnie w tak rozumianych emocjach narzędzia percepcji moralnej.

²Robert Cowan w swojej wersji tego twierdzenia mówi o percepcji etycznej. Sądzę, że w tym wypadku różnica nazewnictwa nie oznacza różnicy pojęciowej. Niezależnie od tego dalej będę posługiwał się nazwą „percepcja moralna” jako bardziej rozpowszechnioną w literaturze przedmiotu.

żadnych silnych zobowiązań metafizycznych. Stanowisko AIE jest przede wszystkim pozycją w epistemologii moralności. Przy bliższym spojrzeniu na pojęcie percepcji moralnej mogą się jednak ujawnić pewne zobowiązania metafizyczne, które nie są tak jasno widoczne w samym T1. Zapewne przyjmując T1, zobowiązani jesteśmy uznać istnienie własności moralnych, będących przedmiotem percepcji, a być może także istnienie jakiegoś związku przyczynowego między nimi a percypującym obserwatorem – wszak percepcja wydaje się wymagać takiego związku między swoim przedmiotem i podmiotem. Z kolei przekonania etyczne, o których mowa w T1, rozumie się jako stany poznawcze. Co więcej, w ramach AIE zwykle postuluje się tezę silniejszą niż T1, w której zamiast uzasadnionego przekonania etycznego figuruje pojęcie wiedzy moralnej. Wzbogacony w ten sposób AIE pociąga za sobą realizm moralny – aby uzyskać status wiedzy, przekonania etyczne muszą być prawdziwe, a w takim wypadku ich uprawdziwiciami są jakieś fakty moralne³. Oczywiście jest to bardzo słaba wersja realizmu moralnego, nie mówi się tu na przykład nic o niezależności faktów moralnych od podmiotów poznania i działania. Niemniej, jak się zdaje, główną motywacją obrońców AIE jest właśnie uprawdopodobnienie takiego mocnego realizmu moralnego (*robust moral realism*)⁴.

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu odczuwalny jest niedobór analiz dotyczących zagadnienia AIE i percepcji moralnej. Wyjątkiem jest tutaj szczegółowa monografia Artura Szutty na temat intuicjonizmu etycznego, która porusza kwestię AIE w jego dwóch odmianach – percepcyjnej (Szutta 2018: 187–258) i afektywnej (Szutta 2018: 259–312). Celem mojego artykułu jest przybliżenie różnych wariantów AIE korzystających z koncepcji percepcji moralnej, wskazanie problemów, z którymi borykają się te stanowiska, i możliwych strategii ich obrony. Zagadnienia te badam z myślą o prorealistycznej motywacji AIE. Ostatecznie będę argumentował, że ze względu na fundacjonistyczny projekt AIE najbardziej obiecujące perspektywy ma stanowisko, które przypisuje rolę poznawczą emocjom oraz zakłada pewien wrodzony mechanizm opartej na nich percepcji moralnej. Zarazem chcę pokazać, że być może powinniśmy opowiedzieć się za stanowiskiem

³Zapewne założenie to choć dosyć naturalne nie jest całkiem niekontrowersyjne. Można zaproponować inne potencjalne uprawdziwiacze przekonań etycznych, twierdzić na przykład, że mogą być one uprawdziwiane przez fakty pozamoralne. Można też odrzucić konieczność istnienia jakiegokolwiek uprawdziwiciela dla przekonań etycznych.

⁴Inną motywacją dla AIE może być partykularyzm moralny, z którym aposterioryczna wersja intuicjonizmu dobrze koresponduje.

pluralistycznym, które uznawałoby, że poznanie prawd moralnych dokonuje się za pośrednictwem różnych mechanizmów i narzędzi epistemicznych.

1. DWA SENSY PERCEPCJI

Omówienie perspektyw, które ma przed sobą percepcja moralna, zacząć należy od zarysowania pewnych rozróżnień i teoretycznych założeń dotyczących percepcji w ogóle. Po pierwsze, w dyskusji nad percepcją moralną zwykle przyjmuje się teorię reprezentacjonistyczną⁵. Stanowisko to można podsumować twierdzeniem, że mieć doświadczenie percepcyjne przedmiotu P jako posiadającego własność W, to być w postrzeżeniowym stanie mentalnym o fenomenalnym charakterze reprezentującym P jako posiadającym własność W (Cowan 2012: 118). Natomiast postrzegać przedmiot P jako mający własność W, to mieć trafne doświadczenie percepcyjne przedmiotu P jako posiadającego własność W.

Kolejnym rozróżnieniem, które ma zasadnicze znaczenie dla możliwości percepcji własności moralnych, jest podział na własności niższego i wyższego rzędu. Własności niższego rzędu, takie jak kolory czy kształty, przyjmuje się niekontrolowalnie jako możliwe treści doświadczenia percepcyjnego, za to wokół tego, czy własności wyższego rzędu również mogą figurować jako treści doświadczenia percepcyjnego, wciąż toczy się debata. Stanowisko, które odrzuca taką możliwość, określane jest jako konserwatyzm, z kolei stanowisko dopuszczające, że pewne (niekoniecznie wszystkie) własności wyższego rzędu mogą należeć do treści doświadczenia percepcyjnego, nazywane jest liberalizmem. Debatę utrudnia nieostrość tego podziału, lecz pośród własności wyższego rzędu, które „percepcyjni liberałowie” skłonni są uznać za postrzegane, znajdziemy między innymi własności należące do pewnego rodzaju naturalnego, bycia w związku przyczynowym albo w relacji typu „x jest większy niż y”. Jak wskazuje Preston Werner (2016: 91), można sądzić, że własności moralne również należą do własności wyższego rzędu. Analizując paradygmatyczne przykłady percepcji własności wyższego rzędu (np. widzenie czegoś jako krzesła, widzenie, że coś jest wyższe od czegoś innego, widzenie, że coś jest sosną), można dojść do wniosku, że wspólną ich cechą jest fakt, że

⁵Warto zauważyć, że reprezentacjonistyczna teoria percepcji sprzyja realizmowi (nie tylko realizmowi moralnemu) dzięki założeniu fundamentalnego połączenia między percepcją a światem zewnętrznym, w przeciwieństwie do niektórych innych poglądów na percepcję, np. rozpowszechnionej w tradycyjnym empiryzmie teorii danych zmysłowych, w której brak takiego połączenia skłaniał do przyjęcia jakiejś formy sceptycznego fenomenalizmu.

percepcja własności wyższego rzędu zależy w pewien sposób od percepcji własności niższego rzędu – gdybyśmy nie widzieli kolorów, kształtów itp., to z pewnością nie widzielibyśmy również krzesła ani zachodzenia relacji bycia wyższym.

W związku z rozróżnieniem na własności niższego i wyższego rzędu można zauważyć, że niekiedy mówiąc o percepcji, mamy na myśli percepcję rozumianą w sensie, jaki przypisałiby jej konserwatyści w kwestii własności wyższego rzędu i ściśli empiryści (np. przedstawiciele Koła Wiedeńskiego). Percepcję taką można nazwać surową, ponieważ obejmuje ona jedynie surowe wrażenia zmysłowe, a treść fenomenalna, jaką może wnieść do naszego stanu mentalnego jakakolwiek obróbka tych wrażeń, zostaje wyrzucona poza nawias. W tym sensie nie widzimy krzesła, lecz jedynie pewne plamy koloru itp. Takie ujęcie percepcji pozwala nam dosyć dobrze odróżnić percepcję od naszych przekonań, emocji i innych stanów mentalnych. Jeśli wziąć pod uwagę kwestię penetracji poznawczej (*cognitive penetration*), może się to okazać zasadniczą kwestią dla nieinferencyjności, która ma charakteryzować uzasadnienie przez percepcję. Nie można jednak wykluczyć, że penetracja poznawcza jest zjawiskiem powszechnie występującym i praktycznie nie mamy do czynienia w fenomenalnym sensie z całkowicie surową percepcją⁶. Co więcej, takie ujęcie percepcji wydaje się zbyt ubogie, by było kompatybilne z reprezentacjonistyczną teorią percepcji. Żeby doświadczenie percepcyjne mogło reprezentować przedmiot P jako posiadający własność W, musimy widzieć coś więcej niż jedynie plamy kolorów – musimy widzieć przedmioty.

Pewnym wyjściem z tych trudności jest uznanie, że bycie przedmiotem jest własnością niższego rzędu – to jednak zaciera granicę między własnościami wyższego i niższego rzędu, tak że podział ten może okazać się całkiem nieprzydatny. Alternatywnie można także zmodyfikować nieco koncepcję reprezentacjonistyczną w taki sposób, by doświadczenie percepcyjne nie stanowiło reprezentacji przedmiotu, lecz było reprezentacją świata, a raczej jakiegoś jego wycinka – „świata wokół”, który jest w zasięgu percepcji. W takiej wersji teorii reprezentacjonistycznej mieć doświadczenie percepcyjne przedmiotu P jako posiadającego własność W, to być w percepcyjnym stanie umysłowym o fenomenalnym charakterze reprezentującym świat jako mający własność posiadania przedmiotu P o własności W. Taka postać reprezentacjonistycznej teorii percepcji nie rozróżnia zasadniczo między własnościami wyższego i niższego rzędu, a także nie wymaga żadnego wstępnego ustrukturyzowania percepcji. W kontekście percepcji moralnej takie ujęcie może

⁶W tym kierunku argumentują Petra Vetter i Albert Newen (2014).

być użyteczne dla uchwycenia pewnych postrzeżeń własności moralnych przypisywanych trudnym do określenia i wyodrębnienia przez obserwatora stanom rzeczy.

Drugi, bogatszy sens, jaki przypisywać będziemy percepcji, to taki, w którym obejmuje ona w swej zawartości fenomenalną reprezentację pewnych własności wyższego rzędu. W tym sensie percepcję tę będę nazywał zinterpretowaną, ponieważ podstawowym wrażeniom zmysłowym towarzyszy fenomenologia wynikająca z rozumienia (lub może bardziej trafnie: uporządkowania) tego, co się widzi. Nie chcę przez to powiedzieć, że działa tu jakiś inny mechanizm poznawczy – nie jest to wykluczone, ale w takim wypadku zachodziłoby ryzyko, że nie mamy już do czynienia z „autentyczną” percepcją. Równie dobrze jednak podstawowa interpretacja danych może być częścią właściwego mechanizmu percepcji. Ten rodzaj percepcji nazywam zinterpretowanym także z tego względu, że penetracja poznawcza, którą możemy rozumieć właśnie jako interpretacyjny wpływ stanów poznawczych na percepcję, standardowo zachodzi raczej w przypadku tak rozumianej bogatszej percepcji⁷. Zagrożeniem dla percepcji zinterpretowanej jest możliwość, że doświadczenie fenomenalne, które wydaje się doświadczeniem percepcyjnym, w rzeczywistości składa się z komponentu percepcyjnego oraz innych doświadczeń fenomenalnych, z którymi zostało zintegrowane – wówczas może okazać się, że to, co braliśmy za fenomenalną treść naszej zinterpretowanej percepcji, nie jest w istocie treścią percepcji. W kontekście percepcji moralnej takie stanowisko przedstawia Pekka Väyrynen (2018).

Należy zaznaczyć, że nawet jeśli hojnie uznamy, że własności wyższego rzędu postrzegane w percepcji zinterpretowanej są percypowane we właściwym sensie, a nie jedynie, że ich fenomenalne przedstawienie współwystępuje z percepcyjnym stanem mentalnym, to musi istnieć jakaś granica tego, co możemy percypować. Typowym przykładem obserwacji, której nie jesteśmy skłonni uznać za percepcję, jest sytuacja naukowca⁸, który widząc ślad pary w komorze kondensacyjnej, natychmiast stwierdza „O! Tutaj właśnie przelatuje proton”. Można przypuszczać, że fenomenalnie przedstawienie własności bycia protonem w związku z zobaczeniem śladu pary nie odbiega znacząco od standardowych przypadków percepcji zinterpretowanej. Jednocześnie uzasadniona wydaje się intuicyjna wątpliwość

⁷Pewne przypadki penetracji poznawczej, jak np. efekt Perky’ego, mają znaczenie również dla surowej percepcji, ponieważ doprowadzają do zmian postrzegania własności niższego rzędu.

⁸Przykład ten zawdzięcza swoją karierę Gilbertowi Harmanowi, który posługiwał się nim, aby wskazać różnicę między obserwacją w nauce a domniemaną percepcją moralną (Harman 1977: 4–9).

wobec stwierdzenia, że naukowiec widzi (podkreślmy: dosłownie – skoro zarówno percepcja zinterpretowana, jak i surowa ma być percepcją w dosłownym znaczeniu) przelatujący proton. Na propozycję Roberta Cowana, aby i w tym przypadku uznać, że własność wyższego rzędu jest percypowana (Cowan 2012: 143), ktoś słusznie mógłby odpowiedzieć, że przecież proton jest zbyt mały, aby można go było widzieć.

Po części można zrzucić tę różnicę zdań na konflikt między dwoma wizjami percepcji naszkicowanymi wyżej, które w potocznym pojęciu percepcji⁹ pozostają ze sobą zmieszane mimo dosyć oczywistego filozoficznego napięcia występującego między nimi (można powiedzieć, że w kontrargumencie przeciw wnioskowi Cowana występuje ekwiwokacja). Tym razem sędzę jednak, że należy dać posłuch naszym intuicjom – jeśli przyjmiemy, że postrzegając pewne skutki (np. ślad pary) istnienia i aktywności protonów, kwarków itp., postrzegamy również owe mikrofizyczne obiekty (oczywiście ważnym warunkiem tej percepcji jest posiadanie odpowiednich przekonań jako tła), zagraża nam całkowite zatracenie rozróżnienia między percepcją a inferencją. Uznam więc przykład z naukowcem i protonem za przypadek nieklasyfikujący się jako percepcja i w ten sposób wyznaczający niejako granicę tego, co możemy postrzegać. Z takiego postawienia sprawy można wyciągnąć także wniosek, że postrzeganie skutków nie jest wystarczające do postrzegania zjawiska lub przedmiotu, który jest jego przyczyną, i najprawdopodobniej mamy w tym przypadku do czynienia z – być może nieuświadomioną – inferencją (Väyrynen 2018: 117–119)¹⁰.

2. RÓŻNE KONCEPCJE PERCEPCJI MORALNEJ

Zaznaczywszy ramy wyznaczane przez pewne założenia dotyczące istoty percepcji, można przejść do właściwej kwestii percepcji moralnej. Szeroko przyjmowane

⁹Trafniej byłoby tu powiedzieć o potocznym pojęciu np. widzenia, ponieważ jak się zdaje, pojęcie percepcji rzadko kiedy pojawia się w kontekście potocznym.

¹⁰Poczynione rozstrzygnięcie nieuchronnie zahacza o debatę na temat obserwowalności w nauce – w końcu ten sam przykład podawany jest przez Basa van Fraassena (1980: 16–17). Debatą dotyczącą obserwowalności skupia się przede wszystkim na rozróżnieniu między obserwacją nieuzbrojonym okiem a obserwacją przy użyciu pewnych narzędzi, takich jak mikroskop czy teleskop (por. Alspector-Kelly 2004). Jeśli chodzi o sytuację z komorą kondensacyjną, to Marc Alspector-Kelly zgadza się z van Fraassenem, że w tym przypadku nie mamy do czynienia z widzeniem (Alspector-Kelly 2004: 333–335).

twierdzenie mające charakteryzować stanowisko zwolenników percepcji moralnej można określić następująco:

T2: Przynajmniej niektóre własności moralne mogą być częścią treści werdyktownego doświadczenia percepcyjnego.

Werner (2016: 92), Väyrynen (2018: 110–111) oraz Cowan (2012: 118) uważają T2 za jedno z podstawowych twierdzeń intuicjonizmu posługującego się pojęciem percepcji moralnej. Motywacja stojąca za T2 jest dwojaka. Z jednej strony mamy względy epistemologiczne: jeśli można obronić T2, to droga do nieinferencyjnego uzasadnienia przekonań etycznych wydaje się stać otworem przed aposteriorycznym intuicjonizmem. Z drugiej strony istnieje także motywacja fenomenologiczna: w pewnych sytuacjach fenomenalna reprezentacja własności moralnych zdaje się pojawiać jednocześnie z percepcją i być z nią ściśle zintegrowana, co T2 wyjaśniałoby w prosty sposób.

Poza tymi motywacjami jedynym, jak się zdaje, pozytywnym argumentem *sensu stricto* na rzecz T2 jest tzw. argument z kontrastu fenomenalnego. Argument tego typu stosowany jest szerzej do pokazania, że własności wyższego rzędu mogą być reprezentowane w doświadczeniu percepcyjnym. Wersja tego argumentu wspierająca percepcję moralną została zasadniczo niezależnie sformułowana przez Wernera (2016: 97–117) oraz Väyrynena (2018: 115–116). Argument opiera się na porównaniu fenomenalnych doznań dwóch osób umieszczonych w nieróżniącej się zewnętrznie sytuacji i wskazaniu na różnicę fenomenalną między nimi. Niech sytuacją, w której postawione są te osoby, będzie wyjście zza rogu i ujrzenie kilku chuliganów podpalających kota. Przyjmijmy, że osoba A jest typowym dorosłym, posiadającym typowe predyspozycje emocjonalne itp. Osoba B z kolei będzie osobą emocjonalnie i empatycznie dysfunkcyjną – chociaż będzie mogła poprawnie wnioskować dobro lub zło danej sytuacji na podstawie swoich przekonań, to jej zetknięciu się z tymi własnościami nie będzie towarzyszyć żadna reakcja emocjonalna; osoba B nie będzie potrafiła empatyzować z ofiarą. Kolejnym krokiem argumentu jest spostrzeżenie, że doznania fenomenalne osoby A i osoby B postawionych w takiej samej sytuacji będą różne. Ten kontrast fenomenalny, od którego argument bierze swoją nazwę, domaga się wyjaśnienia. Zwolennik T2 wskazuje, że najlepszym wyjaśnieniem jest to, że A dostrzega, a B nie dostrzega pewnych własności moralnych sytuacji, której są świadkami. Jedyną obiecującą alternatywą wobec różnicy percepcyjnej jest różnica emocjonalna. Jeśli przyjąć jednak perceptualizm w odniesieniu do emocji, również różnica emocjonalna jest

w istocie różnicą percepcyjną, a przy innych ujęciach można wskazywać, że emocje poznawczo przenikają naszą percepcję, pozwalając nam dostrzec własności moralne.

Koncepcja Roberta Audięgo, choć przypisuje percepcji moralnej istotną rolę, wyróżnia się tym, że – jak się zdaje – nie wymaga przyjęcia T2 (Väyrynen 2018: 112, przyp. 13). Stanowisko Audięgo można scharakteryzować w dwóch punktach: po pierwsze, własności moralne postrzegane są za pośrednictwem percepcji własności pozamoralnych, w których są one ugruntowane; po drugie, percepcji tej towarzyszy doświadczenie fenomenalne – takie jak poczucie niesprawiedliwości czy poczucie odpowiedniości – zintegrowane z postrzeżeniem tych pozamoralnych własności, które stanowią podstawę dla własności moralnych (Audi 2015: 10). Takie ujęcie nie wyklucza interpretacji, zgodnie z którą percepcja moralna nie oznacza postrzegania własności moralnych, lecz postrzeganie własności będących ich podstawą, któremu towarzyszą pewne doznania fenomenalne o charakterze moralnym. Możliwe, że Audi unika jednoznacznego sformułowania percepcji moralnej w sposób, który zobowiązywałby do przyjęcia T2, ponieważ nie chce porzucić surowego pojęcia percepcji. Można powiedzieć, że choć Audi odnosi się do koncepcji dwuwarstwowej percepcji – w której warstwa niższa odpowiada surowej percepcji, a wyższa percepcji zinterpretowanej¹¹ – to nie jest w pełni przekonany co do ich wzajemnej analogiczności. Jeśli ta interpretacja jest trafna, to stanowisko Audięgo, w którym percepcja moralna stanowi kombinację postrzegania własności pozamoralnych i odpowiedzi emocjonalnej wynikającej z wrażliwości moralnej, lokuje się poza kręgiem ujęć przyjmujących T2.

W obrębie tego kręgu mieszczą się jednak trzy inne stanowiska dotyczące epistemologii moralności¹². Pierwsze z nich traktowałoby zmysł moralny jako kolejny zmysł, tego samego rodzaju co wzrok czy słuch. Wówczas przynajmniej niektóre własności moralne byłyby własnościami niższego rzędu, czyli własnościami percepcyjnymi w rozumieniu Audięgo. Nie dziwi, że pogląd ten obecnie niemal nie pojawia się w dyskusjach nad percepcją moralną – katalog zmysłów wydaje się za-

¹¹ Można zwrócić uwagę na uznawany przez Audięgo podział na własności percepcyjne (*perceptual*), które odpowiadałyby własnościom niższego rzędu oraz postrzegalne (*perceptible*), które z kolei można porównać do własności wyższego rzędu.

¹² Szutta przedstawia interesujący, czwarty pogląd w tej kwestii (Szutta 2018: 232–258). Na jego gruncie właściwa percepcja moralna zachodzi na zasadzie introspekcji, a jej przedmiotem są własności moralne własnych myśli, intencji, pragnień itp. podmiotu percypującego. Ze względu na przeniesienie ciężaru z klasycznej percepcji świata zewnętrznego na introspekcję – co otwiera szereg nowych perspektyw, ale i problemów – nie będę zajmował się jednak tym stanowiskiem w artykule.

mknięty, a postulowanie dodatkowego zmysłu służącego postrzeganiu własności moralnych uchodzi za mało atrakcyjne, zwłaszcza w świetle licznych konkurencyjnych stanowisk w epistemologii moralności. Warto jednak zwrócić uwagę, że ani potoczne rozumienia zmysłów, ani te formułowane w ujęciach teoretycznych nie uzasadniają traktowania klasycznego zestawu pięciu zmysłów jako kompletnego (Macpherson 2011: 14–22). Jak wskazuje Rafe McGregor, nie można wykluczyć, że własności moralne odbierane są jako jakości odrębnego zmysłu (McGregor 2015).

Poważniejszy zarzut wobec tego stanowiska wskazuje na fakt, że własności moralne ewidentnie należą do własności wyższego rzędu, w związku z czym trudno sobie wyobrazić możliwość ich postrzegania w oderwaniu od postrzegania jakichkolwiek innych własności – a właśnie taka możliwość wynikałaby z istnienia zmysłu moralnego jako oddzielnego zmysłu zewnętrznego. Istotnie, postrzeganie własności moralnych zależy nie tylko od postrzegania pewnych własności niższego rzędu, lecz także od uchwycenia odpowiednich własności pozamoralnych wyższego rzędu. Przykładowo, aby dostrzec własność zła w sytuacji, w której jesteśmy świadkami ataku nożownika na niewinnego przechodnia, musimy najpierw dostrzec przynajmniej własności takie jak bycie człowiekiem w przechodniu czy bycia groźnym narzędziem w broni nożownika. Nie dostrzeglibyśmy zła jedynie dzięki percepcji własności niższego rzędu. Ze względu na te zasadnicze trudności oraz na brak popularności takiego ujęcia percepcji moralnej we współczesnej debacie filozoficznej w dalszej części artykułu nie będę omawiał tej propozycji. Inne stanowiska zobowiązane do T2 są zdecydowanie bardziej obiecujące, co nie oznacza, że nie można rozwinąć obrony przedstawionego wyżej stanowiska, nie jest to jednak celem mojego tekstu.

Dwa pozostałe stanowiska przyjmujące T2 zakładają, że własności moralne stanowią własności wyższego rzędu, a zatem skuteczność tych ujęć zależy od sukcesu liberalizmu w dyskusji nad percepcją tego rodzaju własności. Pierwsze z tych stanowisk, określane przez Wernera jako intuicjonizm percepcyjny (*perceptual intuitionism*), zakłada, że percepcja własności moralnych odbywa się za pomocą klasycznych zmysłów. Dosłownie postrzegamy zło czy sprawiedliwość pewnych sytuacji. Epistemologia moralności w tej wersji przypomina epistemologię krzesel i stołów: bycie krzesłem również jest własnością wyższego rzędu, a postrzeganie tej własności odbywa się za pomocą typowego zmysłu zewnętrznego, takiego jak wzrok.

Drugie stanowisko, nazywane przez Wenera intuicjonizmem afektywnym (*affective intuitionism*), widzi w emocjach władzę poznawczą, dzięki której możemy postrzegać własności moralne. Łączy się ono z przyjęciem percepcyjnego rozumienia emocji – w tym ujęciu emocje mogą być stanami reprezentującymi rzeczywistość zewnętrzną, tak samo jak robią to klasyczne zmysły (i nie można wykluczyć, że wszystkie emocje są tego rodzaju stanami). Na przykład strach reprezentuje pełznąca po ścieżce żmija jako posiadającą własność bycia niebezpiecznym albo niebezpiecznym-dla-mnie¹³. W ten sam sposób miałyby działać odczucia moralne. Warto jednak zauważyć, że przyjęcie takiego rozumienia emocji nie jest pozbawione kontrowersji. Po pierwsze, można odrzucić w całości ujęcie emocji jako stanów coś reprezentujących. Po drugie, można odmiennie odpowiadać na pytanie, co reprezentują emocje i co właściwie jest ich przedmiotem. Przykładowo koncepcja emocji Williama Jamesa (1884) głosi, że emocje są percepcjami – lecz percepcjami fizjologicznych zmian i stanów ciała. Można jednak także przyjąć inną koncepcję samej formy reprezentacji, jaką emocje miałyby stanowić. Emocje można uznawać za reprezentujące świat zewnętrzny, ale na wzór sądów, a nie percepcji. Niektórzy filozofowie (Solomon 1980, Nussbaum 2001) utożsamiają wręcz emocje z pewnymi sędami wartościującymi lub uznają takie sądy za istotny element konstytutywny emocji. Zwolennik AIE, który chciałby zaakceptować taką koncepcję emocji, znalazłby się jednak w dosyć skomplikowanej sytuacji. W takim wypadku bowiem emocje – ze względu na zawarty w nich sąd – mogłyby mieć udział jedynie w inferencyjnym uzasadnieniu przekonań etycznych. Można by wręcz sądzić, że emocje w takim ujęciu same niepokojąco przypominają przekonania domagające się nieinferencyjnego uzasadnienia¹⁴.

¹³Ciekawym zagadnieniem jest też kwestia tego, w jakim stopniu własności, które postrzegamy, mają taką zrelatywizowaną do obserwatora postać. Element umiejscowienia przedmiotu względem patrzącego wydaje się jednym z istotniejszych aspektów zwykłej percepcji – bez wątpienia jednym z najużyteczniejszych. Zastanawiające jest, czy i własności moralne – jeśli rzeczywiście są przez nas postrzegane – mają również taką zrelatywizowaną postać. Jeśli występuje jakaś tego typu relatywizacja, to rysują się dwie jej możliwe formy: pierwsza, w której bycie złym okazuje się byciem złym-dla-mnie (rozwiązanie sprzyjające subiektywizmowi), druga, w której bycie złym zamienia się w bycie takim-że-powiniennem-zareagować-tak-a-tak. W tej drugiej, nieco niezgrabnie tutaj wyeksplikowanej, postaci własność moralna staje się bezpośrednio powiązana z działaniem.

¹⁴Szutta przedstawia jako wariant intuicjonizmu afektywnego stanowisko Sabine Roeser, które dystansuje się od modelu percepcyjnego, przyjmując właśnie koncepcję emocji, w której sądy wartościujące stanowią ich centralny komponent (Szutta 2018: 269–277). Można jednak uznać, że Szutta operuje na szerszym pojęciu intuicjonizmu afektywnego, niż przyjmuje w artykule, nie jest bowiem jasne, czy Roeser w swojej koncepcji musi w ogóle przyjmować tezę T1.

Istnieje pewne podobieństwo między intuicjonizmem afektywnym a omówionym stanowiskiem „dosłownego zmysłu moralnego” – oba stanowiska proponują, aby własności moralne były postrzegane przez władzę poznawczą dodatkową względem klasycznych zmysłów. Wyższość intuicjonizmu afektywnego nad tą „dosłowną” koncepcją ujawnia się w tym, że postulowanie emocji jako władzy poznawczej nie jest rozwiązaniem *ad hoc*, mającym na celu jedynie uprawomocnienie percepcji moralnej. Wręcz przeciwnie – percepcja moralna wpasowuje się naturalnie w perceptualizm dotyczący emocji, w ramach którego pozwalają one na postrzeganie własności nie tylko *stricte* moralnych, ale i innych własności wartościujących i motywujących do działania. Pewną zaletą intuicjonizmu afektywnego jest też proste wyjaśnienie związku postrzegania własności moralnej z reakcją emocjonalną, która standardowo (choć dla zwolennika intuicjonizmu percepcyjnego niekoniecznie zawsze) towarzyszy temu spostrzeżeniu. Takie ujęcie może też prowadzić do pewnego wyjaśnienia szeroko dyskutowanej motywacyjnej mocy własności moralnych – w końcu wydaje się, że można rozumieć emocje jako inherentnie posiadające zdolność motywowania działania.

Wszystkie przedstawione wyżej koncepcje percepcji moralnej mierzą się z pewnymi problemami. Percepcja moralna u Audię okazuje się problematyczna, ponieważ nie jest oczywiste, czy zachodzenie relacji ugruntowania między pozamoralnymi własnościami, które postrzegamy, a własnościami moralnymi, wystarcza, aby postrzegać również te drugie. Jak wskazuje Antti Kauppinen (2013) w recenzji *Moral Perception* Audię, nie możemy zobaczyć, że ktoś jest zły, patrząc jedynie na skan aktywności jego mózgu. Jeśli to prawda, to percepcji moralnej Audię grozi dołączenie do grona pseudopostrzeżeń, takich jak widzenie protonu przez naukowca, które w istocie polegają na szybkiej, być może wręcz automatycznej i nieświadomej inferencji. Inny zarzut wobec propozycji Audię uderza w analogię, na której jest ona zbudowana. Audi tworzy bowiem swoją koncepcję percepcji moralnej na wzór percepcji estetycznej – oba rodzaje postrzegania dotyczą własności wyższego rzędu i, jak chce Audi, w obu przypadkach występuje silna superweniencja własności wyższego rzędu na własnościach niższego rzędu (Audi 2013: 107–108). Druga część analogii jest jednak błędna – postrzegane własności estetyczne mogą się zmienić, nawet jeśli nie ulegną zmianie postrzegane własności stanowiące ich ugruntowanie (McGregor 2015: 749). Dzieje się tak na przykład, gdy rozpatrujemy dane dzieło sztuki jako należące do różnych klas czy gatunków. W obronie propozycji Audię można zwrócić jednak uwagę na to, że własności moralne superwenują nie tylko na własnościach niższego rzędu, lecz

także na pozamoralnych własnościach wyższego rzędu. Można argumentować, że przykłady, w których następuje zmiana postrzeganych własności estetycznych bez zmiany własności niższego rzędu, są właściwie wyjaśniane przez zmianę pewnych własności wyższego rzędu – tak samo może się dzieć w przypadku własności moralnych.

Intuicjonizm percepcyjny przyjmujący T2 spotyka się również z innymi zarzutami. Po pierwsze, jak już pokazałem, konserwatysta w kwestii postrzegania własności wyższego rzędu może ten pogląd z miejsca odrzucić. Jeśli jednak propozycja intuicjonizmu percepcyjnego będzie wystarczająco atrakcyjna, zarzut ten można odwrócić i wskazywać na percepcję moralną jako argument za przyjmowaniem liberalizmu w tej kwestii. Po drugie, intuicjonizm percepcyjny musi zmierzyć się z kontrprzykładem, w którym dwie osoby mające właściwie i sprawnie działający zmysł wzroku widzą chuliganów podpalających kota, i podczas gdy jedna z nich jest przerażona złem, które widzi, druga wzrusza ramionami – nie widzi zła (Cowan 2012: 125–126). W bardziej ekstremalnej wersji kontrprzykładu druga osoba może stwierdzić wręcz, że chuligani postępują dobrze. Skoro aparaty percepcyjne obu osób funkcjonują bez żadnych defektów, to należałoby uznać, że druga osoba popełnia błąd osądu, a nie że postrzega wadliwie pewne własności w świecie (własności moralne). Zwolennik intuicjonizmu percepcyjnego może jednak wskazać, że do postrzegania własności wyższego rzędu potrzebne jest zazwyczaj pewne pojęciowe lub poznawcze obycie czy doświadczenie, i tak w szczególności rzeczy się mają w przypadku własności moralnych. Możemy więc sądzić, że różnica w percepcji między dwoma osobami wynikała z tego, że jednej z nich brakowało odpowiedniego doświadczenia.

Kolejnym wyzwaniem, przed którym staje intuicjonizm percepcyjny, jest tzw. zarzut wyglądu (*Looks Objection*, Cowan 2012: 128–133). Argument ten opiera się na dwóch założeniach: 1) możliwe jest znajdowanie się w postrzeżeniowym stanie umysłowym reprezentującym własność moralną, tylko gdy ta własność moralna w pewien sposób wygląda; 2) własności moralne (zło, okrucieństwo, sprawiedliwość) nie mają żadnego wyglądu. Na podstawie (1) i (2) wyciąga się wniosek, że znajdowanie się w postrzeżeniowym stanie umysłowym reprezentującym własność moralną jest niemożliwe. W odpowiedzi na ten argument Cowan wskazał, że w (1) i (2) zachodzi ekwiwokacja. Przesłanka (1) jest wiarygodna tylko wtedy, gdy rozumiemy wymaganie „wyglądania w pewien sposób” jako wymóg „bycia fenomenalnie reprezentowanym”, natomiast (2) opiera się na węższym rozumieniu tego warunku jako „bycia fenomenalnie reprezentowanym senso-

rycznie”. To, że w doświadczeniu percepcyjnym możemy reprezentować pewne własności w sposób niesensoryczny, wydaje się nieprawdopodobne tylko, jeśli trzymamy się ściśle modelu surowej percepcji.

Chociaż intuicjonizm percepcyjny ma odpowiedź na te szczegółowe problemy, najpoważniejszą trudnością tego stanowiska pozostaje przekonanie przeciwników, że sposób, dzięki któremu własności moralne pojawiają się jako część naszych doświadczeń percepcyjnych, nie podważa jednocześnie fundacjonistycznej roli epistemicznej percepcji moralnej. Problematyka ta skupia się na zagadnieniu penetracji poznawczej, która jest zwykle postulowana jako mechanizm wyjaśniający możliwość percepcji moralnej w rozumieniu intuicjonizmu percepcyjnego. Kwestia ta dotyka jednak także innych stanowisk dotyczących percepcji moralnej – intuicjonizm afektywny również musi mierzyć się z problemami penetracji poznawczej, na pokrewne zarzuty narażona jest również koncepcja Audiogo. Dlatego też zagadnienia pochodzenia możliwości reprezentacji własności moralnych w percepcji oraz rzetelności tego procesu omówię nieco dalej, zbiorczo dla wszystkich trzech stosunkowo dobrze rokujących koncepcji percepcji moralnej.

Również intuicjonizm afektywny stoi przed koniecznością zmierzenia się z istotnymi zarzutami. Większość z nich stara się pokazać nieadekwatność analogii między emocjami a klasyczną percepcją. Intuicjonizm afektywny wymaga przyjęcia percepcyjnego spojrzenia na emocje, co pozostaje kwestią kontrowersyjną. Pewnym argumentem za przyjęciem takiego poglądu jest rozważenie dostępnych alternatyw. Pierwsza z nich zakłada, że emocje są złożone przynajmniej w części z być może nieuświadomionego przekonania, druga – że emocje fenomenalnie reprezentują stany naszego ciała. Obie te propozycje mają jednak problem z tzw. emocjami opornymi (*recalcitrant emotions*) – sytuacją, kiedy na przykład wiemy, że dany wąż nie jest groźny, a mimo to odczuwamy strach. Jeśli przyjmujemy wizję emocji zawierających osąd czy przekonanie, sytuacja taka będzie oznaczać, że mamy wprost sprzeczne przekonania. Natomiast jeśli przyjąć koncepcję uznającą, że emocje zdają sprawę jedynie ze stanów naszego ciała, okazałoby się, że w ogóle nie powinno być poczucia konfliktu między emocjami opornymi a naszymi przekonaniem, skoro dotyczyłyby one dwóch całkiem różnych rzeczy. Można zatem sądzić, że rozumienie emocji jako swego rodzaju doświadczenia percepcyjnego prowadzi – w odróżnieniu od konkurencyjnych ujęć – do konfliktu, który jednak nie oznacza irracjonalności ani niekoherencji naszych przekonań (Cowan 2012: 169–171).

Z pokrewnych rozważań nad kwestią irracjonalności emocji bierze się tzw. problem możliwości racjonalnej krytyki (*Rational Criticizability Problem*). Polega on na wskazaniu, że w odróżnieniu od percepcji, która jest zasadniczo pasywna i której nie można rozpatrywać jako racjonalnej lub irracjonalnej, takie określenia mogą odnosić się do emocji. Jako irracjonalne emocje możemy określić paniczny strach przed myszami mimo wiedzy, że nie są one groźne, ale także na przykład gniew prowadzący do życzenia śmierci osobie, która jedynie wepchnęła się do kolejki. Werner broni percepcyjnego modelu stanów emocjonalnych przed tym zarzutem, wprowadzając rozróżnienia między różnymi funkcjami, jakie pełnią emocje (Werner 2016: 164–168). Jedną z tych funkcji jest motywowanie do działania – ze względu na nią można określić pewną emocję, a raczej naszą odpowiedź na nią, jako irracjonalną. Jak argumentuje jednak Werner, funkcja percepcyjna emocji nie jest podatna na tego typu krytykę. Określanie strachu wywołanego fobią ze względu na jego funkcję percepcyjną jako irracjonalny jest nadużyciem językowym – mniej więcej takim jak nazwanie ślepoty barw irracjonalną. Owszem, irracjonalne byłoby podporządkowanie swoich działań i motywacji temu strachowi, samo jego odczuwanie jest jednak równie pasywne jak zwykła percepcja.

Kolejne dwa zarzuty są ze sobą blisko powiązane. Mowa o tzw. zarzucie z oparcia (*Basing Objection*, BO) oraz zarzucie z uzasadnienia (*Justification Objection*, JO). Oba te zarzuty podważają możliwość wytworzenia się dzięki percepcji emocjonalnej nieinferencyjnie uzasadnionych przekonań wartościujących. Zarzut z oparcia sprowadza się do następującego twierdzenia: emocje rzadko kiedy (lub nigdy) stanowią powód, dla którego podmiot utrzymuje dane przekonanie wartościujące. Zwolennicy BO wskazują, że pierwotna reakcja emocjonalna skłania nas do poszukiwania podstawy domniemanej własności wartościującej, która zweryfikowałaby, czy ta reakcja jest właściwa (Brady 2010: 121–122) – według nich bez świadomości obecności tej podstawy człowiek zawiesza osąd. Na pierwszy rzut oka obrońca intuicjonizmu afektywnego dysponuje mocnymi kontrprzykładami. Wyobraźmy sobie chociażby sytuację, w której oglądamy film w kinie i odczuwamy znudzenie, w wyniku czego formułujemy osąd, że film jest nudny. Analogicznie jest w przykładzie, w którym odczuwszy zachwyt w trakcie słuchania sonaty Księżycowej Beethovena, stwierdzamy, że utwór ten jest piękny. Ani w jednej, ani w drugiej sytuacji nie musimy uświadamiać sobie podstawy – powodu, dla którego film jest nudny albo sonata Księżycowa piękna. Aby powziąć odpowiednie przekonania, wystarczą nam emocje.

W odpowiedzi na taką obronę zwolennik BO może wskazać, że w obu tych przypadkach postrzegamy własności filmu czy sonaty, które stanowią podstawę ich własności wartościujących. Jesteśmy zatem świadomi – w sensie angielskiego *awareness* – obecności owej podstawy, na której opiera się trafność naszej reakcji emocjonalnej. Kontynuując swoją krytykę, zwolennik BO przedstawić może przykład bardziej problematyczny dla intuicjonizmu afektywnego: ktoś budzi się pewnego ranka z głębokim poczuciem winy po całonocnej imprezie, z której nie pamięta. Osoba ta będzie skłonna podjąć refleksję nad powodami swojego poczucia winy, spróbuje sobie coś przypomnieć albo zapyta znajomych, co robiła ubiegłej nocy – jednym słowem: będzie poszukiwać podstawy do uznania, że zrobiła coś złego. Nie uzna jednak, jedynie na podstawie tego poczucia winy, że zrobiła coś złego.

Za Cowanem (2012: 178) można wskazać, że wywnioskowane z tego przykładu twierdzenie, że żadne podmioty emocjonalne nie są skłonne uznać swego poczucia winy za wystarczający powód, by sądzić, że zrobiły coś złego, jest twierdzeniem empirycznym, i to – należy dodać – mało prawdopodobnym. Jeśli natomiast spojrzymy na przekonania jako przede wszystkim manifestujące się w działaniach żywiącego je podmiotu, to okaże się, że nawet w tym przykładzie osoba z poczuciem winy w rzeczywistości jest przekonana, że zrobiła coś złego i właśnie to moralnie bolesne przekonanie motywuje ją do poszukiwania fałszyfikatorów – powodów, dla których mogłaby to przekonanie odrzucić. Ponadto BO zdaje się bagatelizować znaczenie psychologicznego mechanizmu racjonalizacji. Wydaje się zatem, że skłonność do poszukiwania powodów żywienia danego przekonania, będąca wynikiem pierwotnej reakcji emocjonalnej nie oznacza, że jeszcze nie mamy tego przekonania, lecz że próbujemy dla niego znaleźć racje pozaemocjonalne. Opierając się np. na badaniach Jonathana Haidta (Haidt, Björklund, Murphy 2000, Haidt 2001, Wheatley, Haidt 2005), można sądzić, że dane empiryczne wspierają tezę o mniej więcej jednoczesnym pojawieniu się emocji i przekonania wartościującego¹⁵. Obecny stan dyskusji nad BO przemawia zatem na korzyść zwolenników intuicjonizmu afektywnego.

Sprawdźmy teraz, jak wygląda sytuacja intuicjonizmu afektywnego wobec drugiego z omawianych zarzutów. JO głosi, że doświadczenie emocjonalne nie może samo w sobie być uzasadnieniem racjonalnego przekonania (Cowan 2012:

¹⁵Powołując się także na inne badania, zwraca na to uwagę również Jesse Prinz (2007: 272–273), który jednak argumentuje za mocniejszą tezą głoszącą, że przekonania wartościujące (moralnie) zawierają w sobie emocje.

178). Zatem atak wyprowadzony przez JO nie jest wymierzony w możliwość emocjonalnej percepcji własności moralnych, lecz w możliwość nieinferencyjnego uzasadnienia przekonań przez taką percepcję. Powracając do przykładu osoby odczuwającej poczucie winy, zwolennik JO będzie argumentował, że nawet jeśli to poczucie winy jest racją, ze względu na którą osoba przyjmuje przekonanie, że zrobiła coś złego na imprezie, nie jest to racja, która czyni to przekonanie epistemicznie uzasadnionym. Argumentacja zwolennika JO będzie odnosiła się przede wszystkim do pewnej intuicji, zgodnie z którą przyjęcie przekonania na podstawie doświadczenia emocjonalnego bez świadomości jego podstawy i poprzestanie na tym bez poszukiwania dalszego uzasadnienia, jest działaniem epistemicznie problematycznym.

Jeśli podzielamy tę intuicję, a jednocześnie jesteśmy skłonni bronić intuicjonizmu afektywnego, możemy przyjąć strategię, która upatruje źródeł tej intuicyjnej wątpliwości w czymś innym niż w kwestii uzasadnienia przekonania przez emocje. Obiecującym sposobem wyjaśnienia tej intuicji jest odwołanie się do pewnej koncepcji celu myślenia etycznego – konkretnie do ujęcia, zgodnie z którym jego celem jest zrozumienie etyczne (Hills 2010), rozumiane jako znajomość powodów, ze względu na które coś jest dobre lub złe. Jeśli jest to słuszna koncepcja¹⁶, to obrońca intuicjonizmu afektywnego może odrzucić proponowaną przez JO interpretację przykładu z poczuciem winy. Inną możliwością jest uznanie, że uzasadnienie przekonania jest stopniowalne. Wówczas źródłem normatywnej podejrzliwości względem przykładu z poczuciem winy jest to, że osoba z przykładu ignoruje leżące w jej zasięgu możliwości wzmocnienia uzasadnienia swego przekonania. Nawet jeśli uzasadnienie dawane przez samo doświadczenie emocjonalne jest słabsze od uzasadnienia danego przez świadomość podstawy własności moralnej, którą doświadczenie to reprezentuje, to nie wynika z tego, że doświadczenie emocjonalne w ogóle nie uzasadnia.

3. PERCEPCJA MORALNA A FUNDACJONIZM

Zarzut z uzasadnienia wystosowany przeciwko intuicjonizmowi afektywnemu dotyka zasadniczego problemu aposteriorycznego intuicjonizmu etycznego. Nawet

¹⁶Na jej rzecz może przemawiać m.in. to, że daje możliwość wyjaśnienia, dlaczego poleganie na autorytecie moralnym również wydaje się normatywnie wątpliwe. Warto też zauważyć, że obrona przed JO oparta na tej koncepcji mogłaby wyjaśnić, dlaczego trudno zastosować JO do emocji i przekonań wartościujących nienależących do obszaru zainteresowań etyki.

jeśli uznamy, że teza T2 jest prawdziwa albo że istnieje jakaś inna forma percepcji moralnej (np. percepcja moralna Audiogo), to szczególne trudności może sprawić kwestia tego, czy percepcja ta daje naszym przekonaniom etycznym uzasadnienie nieinferencyjne. Zarzuty wobec AIE oparte na tej wątpliwości presuponują zwykle jakiś mechanizm, dzięki któremu możemy uzyskać percepcję moralną. Zwolennicy AIE mają tu zasadniczo wybór między dwoma takimi mechanizmami – percepcja moralna może być albo zdolnością wrodzoną (tak jak zresztą zwykła percepcja), albo nabytą.

Jak mogliśmy zauważyć podczas omawiania zarzutów wobec intuicjonizmu percepcyjnego, rozwiązanie, zgodnie z którym percepcja moralna jest nabyta, pozwala wyjaśnić, dlaczego nie wszyscy dostrzegamy własności moralne pewnych sytuacji. Z tego samego powodu Audi odwołuje się do wrażliwości moralnej, która, podobnie do wrażliwości estetycznej, może być nabywana lub rozwijana. Przyznaje również, że do percepcji moralnej potrzebne jest pewne epistemiczne tło (Audi 2015: 7). Wydaje się, że spośród stanowisk wyjaśniających zróżnicowanie postrzegania własności moralnych, to właśnie intuicjonizm afektywny w najmniejszym stopniu wymaga odrzucenia wrodzoności percepcji moralnej. Wszak wrażliwość emocjonalna, choć wrodzona, może być zróżnicowana, co jednak nie wyklucza tego, że rozwija się ona i kształtuje przez całe życie. Niechęć do uznania percepcji moralnej za zdolność wrodzoną może jednak wynikać z innych względów niż tylko specyfika danej teorii. Jednym z nich jest standardowy pogląd, zgodnie z którym dzieci na wczesnym etapie rozwoju nie dysponują zdolnościami poznawczymi niezbędnymi do rozróżnienia dobra i zła, a do percepcji moralnej potrzebne są pewne pojęcia, które mogą być jedynie nabyte. Wreszcie zwolennicy nabytej percepcji moralnej zwracają uwagę, że jeśli przyjąć pogląd przeciwny, rozwój moralny i wychowanie do cnoty tracą swoje znaczenie. W rezultacie zarówno Cowan, jak i Väyrynen, choć dopuszczają istnienie wrodzonej percepcji moralnej, nie uważają jednak takiej możliwości za zbyt prawdopodobną (Cowan 2012: 135, Väyrynen 2018: 114, przyp. 19). Ze względu na znaczne trudności, z jakimi muszą sobie poradzić zwolennicy nabytej percepcji moralnej, przyjęcie wrodzonej percepcji moralnej może okazać się jednak bardziej atrakcyjną alternatywą.

Można więc zapytać, z jakimi palącymi problemami mierzy się koncepcja nabytej percepcji moralnej. Wielu zwolenników tej koncepcji uważa, że do wyjaśnienia reprezentacji własności moralnych w doświadczeniu percepcyjnym można wykorzystać mechanizm penetracji poznawczej. Penetracja poznawcza jakiegoś doświadczenia percepcyjnego zachodzi wówczas, gdy reprezentowana treść oraz

charakter fenomenalny takiego doświadczenia zostaje zmodyfikowany przez stany systemu poznawczego. Klasycznym przykładem penetracji poznawczej jest sytuacja, w której osoba A jest przekonana, że osoba B się gniewa. To przekonanie penetruje poznawczo jej percepcję, sprawiając, że patrząc na osobę B, widzi jej wyraz twarzy jako gniewny. Aby rzeczywiście zachodziła tu penetracja poznawcza percepcji, trzeba założyć, że gdyby A nie była przekonana, że B się gniewa, A nie dostrzegałaby gniewnego wyrazu twarzy B.

Właśnie zależność postrzeganych własności (w tym wypadku własności „bycia gniewnym” orzekanej o wyrazie twarzy B) od przekonań jest źródłem głównych problemów z taką wizją nabytej percepcji moralnej. Pojawia się obawa, że zależność ta sprawia, że percepcja moralna umożliwiona przez penetrację poznawczą uzasadnia co najwyżej inferencyjnie przekonania etyczne. Przekonanie powstałe w wyniku spenetrowanej percepcji nie jest bowiem epistemicznie niezależne od przekonania, które penetruje tę percepcję. Co gorsza, jeśli również nasze fałszywe przekonania mogą penetrować poznawczo naszą percepcję, pojawia się pytanie, czy przekonania nabyte drogą spenetrowanej percepcji w ogóle są uzasadnione – w zależności od koncepcji uzasadnienia¹⁷ może okazać się, że przekonania takie nie spełniają odpowiednich kryteriów wymaganych do uznania ich za uzasadnione. Obie te wątpliwości wskazują na zagrożenie dla fundacjonistycznych celów AIE. Zważając na realistyczne motywacje AIE, równie niepokojące jest także to, że percepcja moralna oparta na penetracji poznawczej wydaje się bardziej współgrać ze swego rodzaju projektywizmem (zwłaszcza gdybyśmy przyjęli, że stanami penetrującymi poznawczo percepcję w przypadku percepcji moralnej są emocje).

Standardową obroną przeciwko zarzutom, zgodnie z którymi penetracja poznawcza wyklucza nieinferencyjność uzasadnienia przekonania nabytego przez spenetrowaną percepcję, jest spostrzeżenie, że przyczynowa zależność treści doświadczenia percepcyjnego od stanów poznawczych, na której polega penetracja poznawcza, nie oznacza zależności epistemicznej przekonania powstałego w wyniku tego doświadczenia percepcyjnego od przekonań penetrujących je poznawczo. Jak ujmuje to Werner (2016: 141), w zarzutach tych scala się w sposób mylący i nieuzasadniony pytanie o genezę z pytaniem o uzasadnienie. Werner (2016: 148) wskazuje także na rozróżnienie między penetracją synchroniczną a penetracją dia-

¹⁷W tym wypadku moje obawy związane są zwłaszcza z eksternalistycznymi koncepcjami uzasadnienia, takimi jak koncepcja śledzenia prawdy Roberta Nozicka czy reliabilistyczna koncepcja Alvina Goldmana.

chroniczną¹⁸ – według niego w pierwszym wypadku nowo powstałe przekonanie jest rzeczywiście uzasadnione jedynie inferencyjnie, podczas gdy w drugim możemy mówić o uzasadnieniu nieinferencyjnym. Z kolei Cowan (2012: 155) zauważa, że posiadanie pojęć potencjalnie może być stanem poznawczym, który penetruje naszą percepcję, a jednocześnie nie czyni przekonań z niej się wywodzących epistemicznie zależnymi – a to dlatego, że posiadanie pojęć jest presuponowane przez ideę epistemicznej zależności. Nie jest jednak jasne, czy posiadanie pojęcia można właściwie rozumieć jako stan poznawczy. Jeśli nie, to percepcja moralna w ogóle nie jest przez pojęcia penetrowana poznawczo. Wyglądałoby to raczej w ten sposób, że percepcja własności pozamoralnych zostaje przez zastosowanie pojęć moralnych użyta do wytworzenia przekonań etycznych. Taki pogląd głosi na przykład John Greco (2000: 244), można również tak zinterpretować stanowisko Audiego (2015: 18), który skłonny jest przyznać, że percepcja moralna jest obciążona pojęciowo (*conceptually-laden*), ale nie teoretycznie (*theory-laden*).

Najbardziej rozbudowaną wersję argumentu przeciwko AIE odwołującego się do epistemicznej niesamodzielnosci percepcji moralnej zaproponował David Faraci (2015). Posługując się analogią z percepcją stanów umysłowych, Faraci wskazuje, że możemy dostrzegać własności moralne jedynie, zauważając pewne pozostające z nimi w związku własności pozamoralne. Z omówienia poszczególnych koncepcji percepcji moralnej w części 2. wynika, że jest to założenie przyjmowane zarówno przez Audiego, jak i przez inne wersje AIE uznające własności moralne za własności wyższego rzędu. Idąc dalej, Faraci stwierdza, że tak jak w przypadku percepcji stanów umysłowych opartej na percepcji zachowań potrzebujemy wiedzy na temat praw pomostowych wyjaśniających związek między zachowaniem a stanem umysłowym, tak w przypadku percepcji moralnej potrzebujemy uprzedniej wiedzy na temat pewnych praw pomostowych wyjaśniających związek własności pozamoralnych z własnościami moralnymi. Percepcja moralna nie dostarczy nam wiedzy o owych prawach, gdyż sama jej potrzebuje. Jak konkluduje Faraci, w pełni percepcyjna epistemologia moralności jest zatem niemożliwa.

Analogia Faraciego nie jest do końca przekonująca. Biorąc pod uwagę to, co zostało powiedziane w części 1., aby wykluczyć percepcję protonu, relacja przyczynowa, z którą najprawdopodobniej mamy do czynienia w przypadku obserwacji stanów umysłowych za pomocą percepcji zachowań, okazuje się niewystarczająca, by mówić o percepcji przyczyn (np. stanów umysłowych). W przypadku własności

¹⁸Można też porównać ten podział z propozycją Cowana (2012: 137), który wprowadza rozróżnienie na penetrację poznawczą bezpośrednią i pośrednią.

moralnych mamy do czynienia z inną relacją, która być może pozwala na ich postrzeganie bez znajomości praw pomostowych – na przykład taką, która bardziej przypomina relację łączącą własność należenia do danego rodzaju naturalnego z pewnymi własnościami niższego rzędu. Argument Faraciego demaskuje jednak to, co najbardziej problematyczne w postulowaniu penetracji poznawczej jako wyłącznego mechanizmu percepcji moralnej: penetracja poznawcza nie może nadać percepcji moralnej otwartości potrzebnej do tego, by mogła pełnić epistemiczną rolę weryfikatora, falsyfikatora lub pierwotnej podstawy przekonań etycznych. Innymi słowy, jeśli za wszystkimi przypadkami percepcji moralnej stoi penetracja poznawcza, to nigdy nie będziemy postrzegać moralnie czegoś, co rzuciłoby wyzwanie naszym przekonaniom (oczywiście, o ile nasze przekonania są spójne i nie pozostają ze sobą w konflikcie) ani czegoś, co mogłoby być samym początkiem przekonań etycznych – a przecież można sądzić, że taką rolę odgrywa zwykła percepcja w kontekście nauki empirycznej i że taką samą rolę chcieliby przypisać percepcji moralnej zwolennicy AIE.

Istnieje jednak sposób na obronę przed argumentem Faraciego – choć wymaga on porzucenia idei penetracji poznawczej jako jedyne mechanizmu umożliwiającego percepcję moralną (Werner 2018). O ile samo wskazanie na konieczność posiadania informacji o prawach pomostowych jest trafne, o tyle informacja ta nie musi przyjmować postaci wiedzy ani w ogóle jakichkolwiek przekonań. Wystarczy, że jest zawarta subdoksastycznie w naszym systemie percepcyjnym¹⁹. Informacja w postaci stanu subdoksastycznego, w przeciwieństwie do tej, która przyjmuje formę przekonania, jest niedostępna dla świadomości i nie jest zintegrowana inferencyjnie (Stich 1978: 503–511)²⁰. Dobrym przykładem takiego stanu subdoksastycznego są informacje, które musi zawierać system percepcyjny bramkarza, by przewidzieć tor piłki lecącej w stronę bramki. Złożone obliczenia trajektorii nie są w takiej sytuacji dostępne bramkarzowi i nie mogą posłużyć mu do wyprowadzenia dalszych przekonań, nawet jeśli byłby świadomy implikacji wynikających z praw wykorzystywanych przez jego system percepcyjny. Dzięki takim subdoksastycznym stanom bramkarz nabywa jednak przekonanie, gdzie polecą piłka, i podejmuje działania zgodne z tym przekonaniem. Fakt, że tego

¹⁹W podobnym duchu utrzymana jest argumentacja na rzecz epistemicznej niezależności etycznych przekonań percepcyjnych w przypadku diachronicznej penetracji poznawczej (Werner 2016: 139–141).

²⁰Stephen Stich (1978: 513) dopuszczał jednak zachodzenie pewnych inferencyjnych połączeń między stanami subdoksastycznymi a przekonaniami, co musiałoby zostać wykluczone w przypadku percepcji moralnej, aby zapewnić całkowitą nieinferencyjność przekonań uzyskanych na jej pośrednictwem.

rodzaju informacje uczestniczą w postrzeganiu własności wyższego rzędu w przypadku danych pozamoralnych, wydaje się konieczny ze względu na całkowity brak zdeterminowania percepcyjnych danych wyjściowych przez dane wejściowe. Nie wydaje się więc przesadą uznanie, że odpowiednie informacje tego typu, pozwalające na przykład percepcji własności niższego rzędu na percepcyjne dane o własnościach moralnych, również mogą znaleźć się w systemie percepcyjnym. Jeśli tak jest, to posiadane przez nas przekonania etyczne nie są warunkiem koniecznym posiadania percepcji moralnej ani też nie stanowią dla niej poważnego ograniczenia.

Takie postawienie sprawy stwarza też możliwość dokładniejszego określenia stanowiska postulującego wrodzoną percepcję moralną. Nie musi ono zakładać istnienia wrodzonych przekonań na temat relacji między własnościami moralnymi i pozamoralnymi – wystarczy, że wrodzony jest pewien zestaw informacji zawartych w systemie percepcyjnym lub w systemie emocjonalnym, umożliwiający interpretację danych wejściowych w taki sposób, by danymi wyjściowymi były fenomenalne (percepcyjne, jeśli przyjmujemy T2) doświadczenia własności moralnych. Według Wenera (2018: 176) postulowanie takiej wrodzonej informacji stanowi jeden ze sposobów uniknięcia regresu, który zagraża wiedzy moralnej przez to, że czyni ją nieczułą na fakty moralne. Werner (2018: 177–178) uważa jednak, że możliwa jest tu alternatywa w postaci kształtującego się systemu percepcyjnego, który uczy się postrzegać własności moralne, tak jak uczy się postrzegać własność bycia krzesłem. Można jednak mieć wątpliwości, czy takie rozwiązanie nie prowadzi do epistemologicznego dogmatyzmu w kwestii moralności. Uczenie się, które przedmioty są poprawnie klasyfikowane jako krzesła, działa dzięki informacji zwrotnej od osób umiejących już poprawnie rozpoznać, które przedmioty są krzesłami, i potrafiących wskazać uczącemu się modelowe ich przykłady²¹. Jeśli próbujemy zastosować taką metodę do moralności, stajemy przed dylematem:

²¹Przeciw takiemu postawieniu sprawy ktoś mógłby argumentować, że postrzeganie własności bycia krzesłem może się wykształcić również niezależnie od informacji zwrotnej od kompetentnych użytkowników pojęcia krzesła. Wyobraźmy sobie osobę, która musi znaleźć miejsce do siedzenia. Rozgląda się po pomieszczeniu i na podstawie kształtu każdego przedmiotu wnioskuje, czy mogłaby na nim wygodnie usiąść. Na tym etapie postrzeganie własności bycia krzesłem miałyby raczej charakter inferencyjny, ale gdyby sytuacja ta powtarzała się wiele razy, to można przypuszczać, że proces ten by się zautomatyzował i stał się elementem systemu percepcyjnego. W takiej sytuacji, postrzegając krzesła, nie musielibyśmy już świadomie dokonywać inferencji ani żywić przekonań na temat ewentualnych praw pomostowych. Zwolennik AIE nie znajdzie oparcia w analogicznej historii dotyczącej percepcji moralnej, ponieważ wówczas musiałby przyznać, że na pewnym etapie dysponujemy prawami pomostowymi łączącymi własności pozamoralne z własnościami moralnymi, których sama percepcja moralna nam nie dostarcza.

albo grozi nam regres, albo musimy uznać pewne modelowe przykłady – czyli konkretne przekonania etyczne – za przyjmowane bez dalszego uzasadnienia. Wobec tej alternatywy wrodzona zdolność percepcji moralnej wydaje się szczególnie atrakcyjnym rozwiązaniem, wygląda bowiem na to, że tylko ona może zapewnić autentycznie fundacjonistyczną strukturę wiedzy moralnej.

Empiryczne badania z zakresu psychologii rozwojowej dostarczają dowodów na to, że dzieci już na wczesnym etapie rozwoju wykazują zdolności do trafnej oceny działań i wydarzeń pod względem moralnym. Wyniki wskazują na istnienie mechanizmu wykrywania niesprawiedliwości i reagowania na nią w trzecim (Van de Vondervoort, Hamlin 2016), drugim (Sloane, Baillargeon, Premack 2012), a nawet w pierwszym (Buyukozer Dawkins, Sloane, Baillargeon 2019) roku życia. Wydaje się również, że dzieci od najwcześniejszych lat przejawiają oczekiwania wobec innych osób dotyczące empatycznego, moralnego zachowania (Hamlin, Wynn, Bloom 2007). Można więc mówić zarówno o pewnym wczesnym poczuciu sprawiedliwości, jak i o altruistycznej empatii²².

Po pierwsze, warto zauważyć, że takie ujęcie najlepiej koresponduje z intuicjonizmem afektywnym – oba „zmysły” (zmysł sprawiedliwości i zmysł empatyczny) opierają się raczej na percepcji emocjonalnej niż na klasycznej percepcji zmysłowej. Po drugie sądzę, że te dwa fundamenty percepcji moralnej mogą w pewnym stopniu wyjaśniać trudności, które nasze intuicje moralne mają np. z utylitaryzmem. Można powiedzieć, że utylitaryzm stanowi uogólnienie empatii altruistycznej, przy jednoczesnym zaniedbaniu zmysłu sprawiedliwości. Spośród omawianych tu teoretyków percepcji moralnej jedynie Audi sympatyzuje z ideą wrodzoności – wskazuje, że prawdopodobne jest, że właściwa percepcja moralna opiera się na wrodzonym protomoralnym zmyśle odpowiedniości (*sense of fittingness*, Audi 2015: 14)²³. Określenie tego typu zmysłu jako protomoralnego wydaje się trafne i użyteczne. Zwolennik wrodzonej percepcji moralnej może bowiem argumen-

²²Z perspektywy tego artykułu szczególnie interesujące jest fenomenologiczne określenie empatii jako, analogicznie do percepcji, nieinferencyjnej i bezpośredniej (Zahavi, Overgaard 2012).

²³Można sądzić, że koncepcja zmysłu odpowiedniości Audiego ma swoje korzenie w rozważaniach C. D. Broada na temat roli odpowiedniości (*fittingness*) działania lub emocji w intuicyjnym poznaniu słuszności działania. Według Broad (1930: 219) odpowiedniość stanowi relację między potencjalnym działaniem lub emocją a całościowym przebiegiem wydarzeń, w ramach których owo działanie czy emocja się pojawiają. Przy czym należy zauważyć, że Broad opowiada się mimo wszystko za intuicjonizmem apriorycznym – co nie oznacza, że uznaje ewentualne prawdy moralne za samooczywiste. Wręcz przeciwnie – przyznaje, że doświadczenie polegające na zetknięciu się z konkretnymi przypadkami występowania dopasowania stanowi istotny element poznania etycznego (Broad 1930: 282, Szutta 2018: 64).

tować, że wrodzone zmysły moralne funkcjonują jedynie w przypadkach bardzo prostych i wyrazistych, podczas gdy pełna moralność wymaga pewnego stopnia zniuansowania. Możliwe, że percepcja moralna wywodząca się ze zmysłu sprawiedliwości i altruistycznej empatii, rozwijając się na ich podstawie, jest w stanie osiągnąć potrzebny poziom złożoności i zniuansowania. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, aby nasze wrodzone wyposażenie było od początku wystarczające do rozstrzygania trudnych dylematów moralnych.

Tutaj należy wrócić do kwestii rozwoju moralnego i tego, jak stanowisko wrodzonej percepcji moralnej może wyjaśnić jego potrzebę. Po pierwsze, faktem jest, że do rozstrzygania bardziej złożonych kwestii moralnych wymagana jest pewna dodatkowa wiedza jako tło. W tym miejscu chodzi jednak o wiedzę i zdolności pozamoralne – na przykład często wymagane jest posiadanie podstawowego zrozumienia relacji międzyludzkich (Audi 2015: 7) albo przekonań na temat przedmiotów będących częścią sytuacji moralnej (np. musimy być przekonani, że portfel rzeczywiście nie należy do osoby, która go podniosła, aby sądzić, że doszło do kradzieży, którą z kolei postrzegamy jako złą). Zatem rozwój moralny po części może sprowadzać się do rozwoju wiedzy i umiejętności pozamoralnych. Po drugie, rozwój moralny może polegać na coraz większym zwracaniu uwagi na własności moralne i własności je ugruntowujące. Może być tak, że na wczesnych etapach rozwoju moralnego, mimo że postrzegamy pewne własności moralne, nie jesteśmy ich świadomi, ponieważ nie szukamy ich ani nie poświęcamy takim postrzeżeniom zbyt wiele uwagi. Nasze przekonania moralne mogą zatem sprawiać, że będziemy uważniej przyglądać się naszej percepcji i naszym emocjom pod kątem reprezentacji własności moralnych, co pozwoli nam świadomie dostrzec wcześniej nieuświadomione własności moralne²⁴. Przy pewnej interpretacji w ten sposób można rozumieć wizję percepcji moralnej i rozwoju etycznego przedstawioną przez Iris Murdoch (1970). Warto zaznaczyć przy tym, że efekt taki nie stanowi jeszcze penetracji poznawczej (Gross 2017)²⁵ – między innymi dlatego, że system poznawczy nie wzbogaca tutaj samej percepcji, lecz pozwala jedynie na zauważenie już przez nią przyjętych (choć niekoniecznie reprezentowanych fenomenalnie w świadomości) informacji. Model rozwoju moralnego, w którym chodzi głównie o zdolność skupiania uwagi na moralnie relewantnych aspektach postrzeganej

²⁴Audi daje takiemu efektowi nazwę „wzmocnienia poznawczego” (*cognitive empowerment*).

²⁵Również Cowan uzupełnia swój warunek wystarczający występowania penetracji poznawczej o stwierdzenie, że nie jest przypadkiem penetracji poznawczej taki wpływ systemu poznawczego na percepcję, który jedynie zmienia kierunek uwagi podmiotu (Cowan 2012: 136).

sytuacji, inkorporuje z jednej strony element zdobywania kompetencji pojęciowej, a z drugiej – coraz silniejsze motywowanie przez własności moralne – ponieważ ucząc się zwracać uwagę na własności moralne, uczymy się brać pod uwagę ich występowanie jako racji do działania.

Istnieją również inne możliwe odpowiedzi. Zwolennik wrodzonej percepcji moralnej może zwrócić uwagę na cel refleksji etycznej – zrozumienie, dlaczego coś ma taką, a nie inną własność moralną. Wówczas rozwój moralny jest przede wszystkim rozwojem intelektualnym opartym na danych dostarczanych przez percepcję moralną. Aspekt teoretyczny i intelektualny może mieć zasadnicze znaczenie również wtedy, gdy jesteśmy usatysfakcjonowani poglądem, zgodnie z którym w myśleniu etycznym chodzi jedynie o dobre postępowanie, a niekoniecznie o jego zrozumienie. Czy percepcja moralna wystarczy nam do osiągnięcia takiego celu? Być może nie. Nawet jeśli percepcja moralna dostarcza nam pewnych prawdziwych informacji o występujących własnościach moralnych, to po pierwsze nie oznacza to, że dostarcza nam takich informacji w każdym przypadku ich występowania, a po drugie może być tak, że percepcja moralna uruchamia się dopiero wtedy, gdy jesteśmy już w sytuacji moralnej – na przykład kiedy (już) robimy coś złego, widzimy, że to, co robimy, jest złe. Na rzecz pierwszego stwierdzenia możemy ponownie odwołać się do analogii z percepcją klasyczną, która przecież dostarcza nam jedynie szczątkowych informacji na temat świata zewnętrznego. To, że nasz wzrok nie pozwala dostrzec promieniowania ultrafioletowego czy podczerwonego, nie oznacza, że fale elektromagnetyczne o takich długościach nie występują. Podobnie jest z percepcją moralną – może ona nie wychwytywać wszystkich przykładów dobra i zła. To, że ich nie dostrzegamy, nie eliminuje jednak moralnego znaczenia ich występowania. Jeśli chcemy zawsze czynić dobro (niczym idealny podmiot moralny), musimy najprawdopodobniej wyjść poza samą percepcję moralną, która pozwala ujmować jedynie wycinek świata moralnego.

Co do znaczenia tego, że percepcja moralna może aktywować się dopiero wówczas, gdy już jesteśmy zaangażowani w sytuację moralną, trzeba stwierdzić, że jeśli tak by było, to w celu uniknięcia zła możemy potrzebować mechanizmu przewidywania, jakie własności moralne może mieć sytuacja, w którą dopiero zamierzamy się zaangażować. Przewidywanie to może z jednej strony polegać na próbie wyobrażenia sobie moralnej charakterystyki tej sytuacji, a z drugiej – na mniej lub bardziej świadomej indukcji na podstawie podobnych przypadków. W wypadku trudnych sytuacji przewidywanie występowania własności moralnej

może odbyć się za pomocą teorii etycznej²⁶ – ponownie jest to funkcja analogiczna do jednej z funkcji teorii naukowej. Zatem uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że znaczna część rozwoju moralnego polega na rozbudowywaniu indywidualnego zaplecza teoretycznego służącego do przewidywania i wyjaśniania występowania własności moralnych.

Ze względu na stojące za AIE motywacje realistyczne postulowanie wrodzonej percepcji moralnej usuwa jedno z potencjalnych źródeł braku czułości przekonań etycznych na fakty moralne – mianowicie ich zależność od przekonań nieuzasadnionych percepcyjnie. Oczywiście nie byłby to problem, gdyby oprócz percepcji moralnej postulować także jakąś aprioryczną intuicję etyczną, zwolennik AIE chce się jednak obejść właśnie bez tego rodzaju postulatu. Tym samym jeśli przyjmujemy, że percepcja moralna jest wrodzona, pozostaje tylko jeden czynnik, który może powodować ewentualną rozbieżność i brak śledzenia prawdy przez przekonania etyczne. Czynnikiem tym jest proces ewolucyjny, który musiał stać za wykształceniem się percepcji moralnej, jeśli jest ona zdolnością wrodzoną. Ze względu na ten czynnik warto wspomnieć tutaj o tzw. dyskredytujących argumentach ewolucyjnych (*evolutionary debunking arguments*, EDA) oraz odpowiedziach, które może w odpowiedzi na nie podać zwolennik AIE i mocnego realizmu moralnego. Sceptyczne argumenty typu EDA wskazują, że proces ewolucyjny, który doprowadził do powstania mechanizmu percepcji moralnej, ignoruje śledzenie prawdy²⁷ czy rzetelność procesów poznawczych, które wytwarza, o ile percepcja moralna nie wpływa korzystnie na zdolność przetrwania danych podmiotów ewolucji. Wydaje się, że w odróżnieniu od klasycznej percepcji nie ma powodów, aby proces wytwarzający przekonania moralne śledził ich prawdziwość – w istocie prawdziwość czy fałszywość naszych przekonań etycznych ma znikome znaczenie, jeśli chodzi o ich użyteczność w ewolucyjnym przetrwaniu. Jeszcze trudniejsza wydaje się sytuacja realizmu moralnego, gdy zakłada on, że własności moralne nie są własnościami naturalnymi. Dodatkowym problemem staje się wówczas brak związku przyczynowego, który mógłby zagwarantować, że nasze przekonania etyczne są prawdziwe ze względu na ich przyczynowe powiązanie z faktami moralnymi, a nie niejako przypadkowo (o ile w ogóle są prawdziwe).

²⁶Tak można wyjaśniać na przykład kwestie związane ze scenariuszami z wagonikiem: ponieważ nie mamy uprzedniego doświadczenia z przypadkami podobnymi, to polegamy na naszej wyobraźni oraz odwołaniu do konkretnych teorii etycznych.

²⁷Będę dalej posługiwał się tym kryterium między innymi dlatego, że jeden z częściej dyskutowanych argumentów tego typu – argument Sharon Street (2006) – odnosi się właśnie do śledzenia prawdziwości.

Odpowiedzi na problem mocy przyczynowych własności moralnych na gruncie non-naturalizmu są blisko związane z zagadnieniem percepcji moralnej także dlatego, że sama percepcja wymaga związku przyczynowego między własnościami i postrzeżeniem. Audi (2015: 12) oraz Werner (2016: 195) wskazują na możliwość, że własności moralne, nawet jeśli same nie mają mocy przyczynowych, mogą być w pewien sposób powiązane przyczynowo z postrzegającym podmiotem – a to za sprawą własności naturalnych niższego rzędu, w których własności moralne są ugruntowane. To właśnie te własności wykonują w tym wypadku całą „robotę przyczynową”, a powiązanie własności moralnych z tą podstawową relacją ugruntowania czy superweniencji pozwala podmiotom na dostęp epistemiczny do własności moralnych. Z kolei Gerald Hull (2015: 11–13) wskazuje, że jeśli własności moralne są powiązane z własnościami naturalnymi relacją nomologiczną, to nabywają czy też dziedziczą one od nich moce przyczynowe. Wreszcie jeśli uznamy, że mamy niezależne powody, aby przyjąć istnienie percepcji moralnej, możemy odwrócić zarzut, pokazując, że jeśli percepcja moralna wymaga związku przyczynowego między własnością moralną i jej postrzeżeniem, to skoro taka percepcja moralna rzeczywiście ma miejsce, własności moralne muszą mieć jakieś moce przyczynowe.

Jeśli chodzi o główny problem, który EDA stawiają przed zwolennikami percepcji moralnej, to możliwości obrony zdolności etycznych przekonań percepcyjnych do śledzenia prawdy są różnorodne, choć zazwyczaj sprowadzają się do wskazania, że scenariusz, w którym percepcja moralna śledzi fakty moralne, jest zgodny z tym, co wiemy na temat procesu ewolucyjnego. Wciąż jednak brakuje argumentów pozytywnych na rzecz tego, że scenariusz realizuje się w rzeczywistości, a nie jest jedynie hipotetyczną możliwością.

Jednym ze sposobów osłabienia siły obalającej EDA jest odwołanie się do propozycji Wenera (2016: 196–197): jeśli udało się pokazać, że własności moralne mogą w jakiś sposób stanowić przyczynę naszych przekonań etycznych, to okazuje się, że istnieje nieprzypadkowy związek między tymi przekonaniem a faktami moralnymi. Oczywiście sceptyk słusznie zauważy, że nie mamy podstaw, by twierdzić, że rzeczywiście zachodzi taki związek – nie mamy więc żadnych racji,

żeby uznawać percepcję moralną za rzetelny proces przekonaniotwórczy²⁸, co uniemożliwia uznanie przekonań powstałych w jego wyniku za uzasadnione.

W odpowiedzi Werner wskazuje, że sceptyk opiera się na błędnej zasadzie – nie jest bowiem tak, że potrzebujemy racji na rzecz rzetelności danego procesu wytwarzającego pewne przekonania, aby uznać zasadność tych przekonań. Kontrprzykładem jest percepcja klasyczna. Wytworzone przez nią przekonania uznajemy standardowo za uzasadnione, a ich przyjmowanie za racjonalne – tymczasem nie dysponujemy niezależnymi racjami na rzecz rzetelności percepcji zmysłowej. Oczywiście, skoro zwolennik EDA odwołuje się już w swym argumencie do procesu ewolucyjnego, zapewne stwierdzi, że rzetelność klasycznej percepcji jest użyteczna dla przetrwania, zatem istnieje powód, by uznawać percepcję za rzetelny proces poznawczy. Problem z taką argumentacją polega jednak na tym, że nie jest to racja niezależna – zasadność przyjmowania wyników nauki, w tym uznania prawdziwości teorii ewolucji, zależy od rzetelności percepcji (Werner 2016: 198). Nie potrzebujemy więc racji za rzetelnością danego procesu, aby przyjmować jego wyniki. Pozycja percepcji moralnej jest tu szczególnie mocna, właśnie ze względu na analogię do percepcji klasycznej.

Druga możliwość obrony percepcji moralnej została wskazana przez Hulla (2015: 20–21). Przyznaje on, że proces ewolucyjny nie uwzględnia prawdziwości faktów moralnych – równie dobrze mogłyby się wykształcić przekonania i mechanizmy przekonaniotwórcze prowadzące do fałszywych przekonań etycznych, o ile sprzyjałyby one przetrwaniu. Jak argumentuje jednak Hull, jeśli pewne prawdziwe przekonania etyczne są zarazem użyteczne w przetrwaniu, to istnieje powód, by przypuszczać, że mechanizm przekonaniotwórczy śledzący fakty moralne mógł przejść próbę doboru naturalnego – posiadanie rzetelnej percepcji moralnej bardziej sprzyja przetrwaniu niż jej nieposiadanie. Oczywiście rzetelna percepcja moralna może wytwarzać także przekonania etyczne niesprzysługujące przetrwaniu. Przeciwnik EDA liczy jednak na to, że liczba pożytecznych i zarazem prawdziwych przekonań etycznych okaże się wystarczająca, by uzasadnić zachowanie rzetelnej percepcji moralnej w procesie ewolucyjnym. Na jego korzyść przemawia także to, że możemy sądzić, że mechanizm przekonaniotwórczy czuły na fakty będzie znacznie bardziej elastyczny i lepiej sprawdzi się w znacznie większej liczbie środowisk

²⁸Określenia „przekonaniotwórczy” czy „wytwarzający przekonania” w kontekście percepcji stanowią pewne uproszczenie. Percepcja niekoniecznie sama w sobie wytwarza przekonania, chociaż ma w powstawaniu pewnych percepcyjnych przekonań niezaprzeczalny udział – w każdym razie może to być pole do dyskusji. Oczywiście, częścią tego udziału według fundacjonistów jest nieinferencyjne uzasadnianie przekonań percepcyjnych.

niż wrodzony, zakodowany genetycznie zestaw przekonań. Dodatkowym atutem takiego mechanizmu jest także jego względna prostota działania – na tyle duża, że można spodziewać się, że mógł się wykształcić w toku ewolucji. Propozycje Wenera i Hulla nie stanowią pozytywnej argumentacji na rzecz percepcji moralnej, lecz raczej wykazują niekonkluzywność EDA. Wciąż wiele wysiłku pozostaje przed zwolennikami realizmu moralnego i percepcji moralnej, jeśli chcą oni wykazać prawdziwość – albo przynajmniej większe prawdopodobieństwo – swojej teorii.

PODSUMOWANIE

W artykule zarysowałem różne koncepcje percepcji moralnej w kontekście aposteriorycznego intuicjonizmu etycznego i mocnego realizmu moralnego. Spośród nich najbardziej obiecującą ze względu na motywację fundacjonistyczną jest teoria intuicjonizmu afektywnego połączona z postulatem wrodzoności percepcji moralnej opartej na emocjach. Niemniej, jak sądzę, przedwczesne byłoby odrzucanie pozostałych proponowanych możliwości percepcji etycznej na obecnym etapie debaty filozoficznej. Niewykluczone też, że dysponujemy kilkoma różnymi mechanizmami percepcji moralnej – w końcu rzeczywistość ludzkiego poznania i genezy naszej wiedzy, zwłaszcza moralnej, jest bardzo zniuansowana²⁹. Możliwe, że afektywna percepcja moralna w postaci wrodzonych zdolności takich jak empatia altruistyczna czy zmysł sprawiedliwości stanowi podstawę naszej wiedzy moralnej oraz początek rozwoju moralnego, lecz na dalszych etapach tego rozwoju uzyskujemy kolejne zdolności percepcyjne, np. możliwość postrzegania własności moralnych za pośrednictwem zmysłów klasycznych (tak jak to wygląda w intuicjonizmie percepcyjnym). Prawdopodobne jest nawet, że na wysokim poziomie rozwoju moralnego penetracja poznawcza pozwala wyćwiczonemu w enocie podmiotowi moralnemu dostrzegać te własności, które w przeciwnym razie mógłby jedynie postulować na podstawie stosowanej przez siebie teorii etycznej. Jak wskazałem, opowiedzenie się za AIE i za możliwością percepcji moralnej nie oznacza rezygnacji z wagi etycznych rozważań teoretycznych – percepcja moralna nie musi bowiem dawać nam dostępu do całości świata moralnego, w którym funkcjonu-

²⁹Również Szutta (2018: 317–342), przeanalizowawszy różne koncepcje intuicji moralnych, dochodzi do stanowiska pluralistycznego, akceptującego istnienie wielości mechanizmów epistemicznych pozwalających poznawać rzeczywistość moralną. Przedstawia zintegrowaną koncepcję intuicji moralnych, która łączy kilka rodzajów nieinferencyjnego poznania moralnego, i wskazuje na ich wzajemne warunkowanie się i wspieranie. Koncepcję tę uzupełnia przedstawieniem roli, którą ma do odegrania w naszych rozważaniach etycznych metoda refleksyjnej równowagi (Szutta 2018: 343–394).

jemy. Wręcz przeciwnie, jako narzędzie konstruowane w analogii do percepcji klasycznej najpewniej dostarcza nam jedynie fragmentarycznego wglądu w świat – jego pozostałe elementy musimy zrekonstruować za pomocą teorii etycznej³⁰. Niemniej jeśli rzeczywiście jesteśmy wyposażeni w takie narzędzie – a przytoczyłem argumenty przemawiające za tą możliwością – to ma ono ogromne znaczenie dla epistemologii moralności. Samo zaś stanowisko stanowi szansę dla realizmu moralnego na obronę przed sceptycyzmem przez analogię z nauką empiryczną. Sądzę, że podążając w tym kierunku, realizm moralny i intuicjonizm mogą znacznie więcej zyskać, niż stracić – czego dowodem niech będzie samo ożywienie w ostatnim czasie dyskusji wokół tych propozycji.

BIBLIOGRAFIA

- Alspector-Kelly M. (2004), *Seeing the Unobservable: Van Fraassen and the Limits of Experience*, „Synthese” 140(3), 331–353. <https://doi.org/10.1023/B:SYNT.0000031323.19904.45>
- Audi R. (2013), *Moral Perception*, Princeton: Princeton University Press.
- Audi R. (2015), *Moral Perception Defended*, „Argumenta” 1, 5–28.
- Brady M. S. (2010), *Virtue, Emotion, and Attention*, „Metaphilosophy” 41(1), 115–131. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01620.x>
- Broad C. D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Buyukozur Dawkins M., Sloane S., Baillargeon R. (2019), *Do Infants in the First Year of Life Expect Equal Resource Allocations?*, „Frontiers in Psychology” 10, 116, <https://psycnet.apa.org/doi/10.3389/fpsyg.2019.00116>
- Cowan R. (2012), „Intuition, Perception, and Emotion: A Critical Study of the Prospects for Contemporary Ethical Intuitionism”, rozprawa doktorska, University of Glasgow, <http://theses.gla.ac.uk/3296/>

³⁰ Sądę wręcz, że ze względu na genezę i miejsce teorii etycznej w gmachu wiedzy etycznej zamiast ścisłego fundacjonizmu bardziej wiarygodnym stanowiskiem byłaby pozycja mieszana. Trzon wiedzy moralnej stanowiłyby przekonania percepcyjne, które byłyby fałszyfikatorami teorii etycznej. Część teorii etycznej byłaby efektem indukcji na podstawie percepcji moralnej, reszta jednak byłaby uzasadniona jedynie ze względu na koherencję z percepcyjnym trzonem wiedzy moralnej. Jeśli doszłoby do konfliktu między przekonaniem percepcyjnym a teorią, decyzja, po której stronie stanąć – biorąc pod uwagę możliwość błędu zarówno percepcji, jak i teorii – byłaby zasadniczo pragmatyczna. Tak zarysowany obraz w pewnym stopniu odzwierciedla strukturę wiedzy proponowaną przez Willarda Van Ormana Quine’a (1951: 39–40). Jeśli obraz ten jest wiarygodny, to trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że chodzi tu nie tylko o wiedzę, ale również o moralność. Zatem w decyzji, czy stanąć po stronie naszej percepcji moralnej, czy też teorii etycznej wyraża się głęboko wolność i odpowiedzialność człowieka jako podmiotu moralnego. Rozbudowanie i uzasadnienie tej koncepcji pozostaje jednak materialem na inną pracę.

- Faraci D. (2015), *A Hard Look at Moral Perception*, „Philosophical Studies” 172(8), 2055–2072. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0397-6>
- Fraassen B. van (1980), *The Scientific Image*, New York: Oxford University Press.
- Greco J. (2000), *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gross S. (2017), *Cognitive Penetration and Attention*, „Frontiers in Psychology” 8, 221. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00221>
- Haidt J. (2001), *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, „Psychological Review” 108(4), 814–834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt J., Björklund F., Murphy S. (2000), *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds no Reason*, <https://polpsy.ca/wp-content/uploads/2019/05/haidt.bjorklund.pdf>.
- Hamlin J. K., Wynn K., Bloom P. (2007), *Social Evaluation by Preverbal Infants*, „Nature” 450, 557–559. <https://doi.org/10.1038/nature06288>
- Harman G. (1977), *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Hills A. (2010), *Moral Epistemology*, [w:] *New Waves in Metaethics*, M. Brady (red.), New York: Palgrave-Macmillan, 249–263.
- Hull G. (2015), *Tracking the Moral Truth: Debunking Street’s Darwinian Dilemma*, <https://philarchive.org/rec/HULTTM-2>.
- James W. (1884), *What is an Emotion?*, „Mind” 9(34), 188–205. <https://doi.org/10.1093/mind/os-IX.34.188>
- Jin K., Houston J., Baillargeon R., Groh A., Roisman G. (2018), *Young Infants Expect an Unfamiliar Adult to Comfort a Crying Baby: Evidence from a Standard Violation-of-Expectation Task and a Novel Infant-Triggered-Video Task*, „Cognitive Psychology” 102, 1–20. <https://doi.org/10.1016/j.cogpsych.2017.12.004>
- Kauppinen A. (2013), *Review of Robert Audi’s Moral Perception*, „Notre Dame Philosophical Reviews”, <https://ndpr.nd.edu/news/moral-perception/>.
- Macpherson F. (2011), *Individuating the Senses*, [w:] *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives*, F. Macpherson (red.), New York: Oxford University Press, 3–43.
- McGregor R. (2015), *Making Sense of Moral Perception*, „Ethical Theory and Moral Practice” 18(4), 745–758. <https://doi.org/10.1007/s10677-015-9601-9>
- Murdoch I. (1970), *The Sovereignty of Good*, New York: Schocken Books.
- Nussbaum M. C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Prinz J. (2007), *Can Moral Obligations Be Empirically Discovered?*, „Midwest Studies in Philosophy” 31(1), 271–291. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2007.00148.x>
- Quine W. V. O. (1951), *Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism*, „Philosophical Review” 60(1), 20–43. <https://doi.org/10.2307/2181906>

- Sloane S., Baillargeon R., Premack D. (2012), *Do Infants Have a Sense of Fairness?*, „Psychological Science” 23(2), 196–204. <https://doi.org/10.1177/0956797611422072>
- Solomon R. (1980), *Emotions and Choice*, [w:] *Explaining Emotions*, A. Rorty (red.), Los Angeles: University of California Press, 251–281.
- Stich S. (1978), *Beliefs and Subdoxastic States*, „Philosophy of Science” 45(4), 499–518. <https://doi.org/10.1086/288832>
- Street S. (2006), *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, „Philosophical Studies” 127(1), 109–166. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>
- Szutta A. (2018), *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Lublin: Wydawnictwo Akademicon.
- Van de Vondervoort J. W., Hamlin J. K. (2016), *Evidence for Intuitive Morality: Preverbal Infants Make Sociomoral Evaluations*, „Child Development Perspectives” 10, 143–148. <https://doi.org/10.1111/cdep.12175>
- Väyrynen P. (2018), *Doubts about Moral Perception*, [w:] *Evaluative Perception*, A. Bergqvist, R. Cowan (red.), Oxford: Oxford University Press, 109–128.
- Vetter P., Newen A. (2014), *Varieties of Cognitive Penetration in Visual Perception*, „Consciousness and Cognition” 27, 62–75. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2014.04.007>
- Werner P. J. (2016), “Seeing Right from Wrong: A Defense of A Posteriori Ethical Intuitionism”, rozprawa doktorska, Syracuse University, https://surface.syr.edu/etd/532/?utm_source=surface.syr.edu%2Fetd%2F532&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages
- Werner P. J. (2018), *Moral Perception without (Prior) Moral Knowledge*, „Journal of Moral Philosophy” 15(2), 164–181. <https://doi.org/10.1163/17455243-46810075>
- Wheatley T., Haidt J. (2005), *Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe*, „Psychological Science” 16(10), 780–784. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2005.01614.x>
- Zahavi D., Overgaard S. (2012), *Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account*, [w:] *Empathy from Bench to Bedside*, J. Decety (red.), Cambridge: MIT Press, 3–20.