

KRZYSZTOF SAJA

FILOZOFICZNE ŹRÓDŁA
ANTYREALIZMU ETYCZNEGO*

Spór o ugruntowanie ocen, wartości, cnót i zasad etycznych swymi korzeniami sięga starożytnej Grecji, gdzie toczyli go Gorgiasz z Sokratesem czy Platon z Arystotelesem. Podejmowała go również większość wybitnych filozofów nowożytnych. Jest to jeden z tych filozoficznych wątków, które od prawie trzech tysięcy lat ciągle pozostają domeną spekulacji, wątpliwości i sprzecznych poglądów. Dyskusja ta inspirowana jest przez coraz nowsze koncepcje teologiczne, metafizyczne, ontologiczne, epistemologiczne, metodologiczne i naukowe. Również filozofowie tradycji analitycznej od początku XX wieku na nowo starali się podjąć to trudne zagadnienie, zwłaszcza w ramach rozwijanej od ponad stu lat metaetyki.

Podstawowy spór, który wiodą metaetycy, dotyczy realności istnienia moralnych wartości i faktów. We współczesnej filozofii analitycznej realizm jest najbardziej popularnym metafizycznym stanowiskiem metaetycznym. Biorąc pod uwagę ankietę przeprowadzoną przez portal *Philpapers.org* wśród 3226 zawodowych filozofów i studentów studiów doktoranckich, spośród których około 80% to filozofowie analityczni, 53% wszystkich filozofów akceptuje lub skłania się ku realizmowi. Pomimo popularności realizmu jednak aż 31% filozofów

Dr KRZYSZTOF SAJA – adiunkt Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: ul. Krakowska 61/69, PL 71-017 Szczecin; e-mail: krzysztof.saja@gmail.com

* Artykuł jest zapisem referatu *Współczesny antyrealizm etyczny: źródła i konsekwencje*, wygłoszonego na 54. Tygodniu Filozoficznym „Wielkie pytania etyki” w Lublinie w 2012 r.

Tekst powstał w ramach projektu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”, kierowanego przez dra hab. T. Szubkę, prof. US, a finansowanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej (program MISTRZ).

analitycznych i 26% metaetyków to antyrealiści (BOURGET, CHALMERS, MCQUEEN 2009).

Dla wielu filozofów realizm etyczny jest stanowiskiem domyślnym. We współczesnej metaetyce główną siłą napędzającą dyskusję są jednak liczne wersje argumentów antyrealistów przeciwko ich adwersarzom. Celem artykułu jest przedstawienie tych z nich, które zazwyczaj skłaniają filozofów do porzucenia realizmu. Zarzuty te wydają się stanowić podstawowe filozoficzne źródło przyjmowania antyrealizmu oraz motor poszukiwania kolejnych jego wersji. Każdy realista etyczny musi się z nimi zmierzyć. Jeśli nie jest w stanie racjonalnie ich odrzucić, powinien uznać, że antyrealizm jest najbardziej racjonalnym poglądem z metafizyki filozofii moralności.

WSTĘPNE DEFINICJE

REALIZM

Istotne pytanie, na które uczestnicy debaty między realizmem a antyrealizmem etycznym udzielają odmiennych odpowiedzi, brzmi: Czy i ewentualnie w jaki sposób istnieją własności moralne, takie jak np. dobro, zło, sprawiedliwość, lub fakty moralne, takie jak np. „Zamordowanie 77 osób przez A. Breivika na wyspie Utoya jest moralnie naganne”?

W dyskusji tej powszechnie uznaje się, że realizm etyczny to stanowisko, które zakłada, że wartości, własności lub fakty moralne istnieją „realnie”. Choć sformułowanie to jest dość niejasne, powszechnie przyjmuje się, że chodzi o taki sposób istnienia, który byłby niezależny od umysłu kogokolwiek, od czyichkolwiek reakcji lub świadectw (SAYRE-MCCORD, GEOFF 2011; JOYCE 2009). Innymi słowy, realisci etyczni są przekonani, że istnienie bytów moralnych ma charakter obiektywny. Niezależność od umysłu i obiektywność rozumieć można jednak w różny sposób, stąd też istnieje wiele form realizmu. Na przykład tzw. platońscy realisci uznaliby, że pewne obowiązki czy wartości moralne istniałyby nawet wtedy, gdyby nie istnieli ludzie. Można byłoby bowiem bronić tezy, że w czasach dinozaurów wciąż istniał np. obowiązek niewyrządzania krzywdy zwierzętom lub zakaz dokonywania działań mogących zniszczyć życie na ziemi, nie było jedynie istot, które mogłyby go odkryć i respektować. Realisci fundujący moralność na naturze ludzkiej przyjmowałiby stanowisko odmienne. Mogliby twierdzić, że choć np. pokora i miłosierdzie są cnotami niezależnymi od opinii kogokolwiek i pozostaną wartościowe bez względu na swą popularność, ich

istnienie jednak zależne jest od naszych cech, a zatem od egzystencji naszego gatunku. Filozofowie fundujący etykę na naturze ludzkiej spierają się na temat tego, które jej elementy uznać należy za istotne. Innego zdania będą np. etycy, którzy własności moralne traktują jako wiązki własności naturalnych odkrywanych przez nauki; arystotelicy, zakładający istnienie naturalnego celu i perfekcji człowieka; personaliści, widzący istotę człowieczeństwa w osobie; chrześcijańscy teologowie, fundujący cnoty i powinności w naturze ludzkiej stworzonej na „obraz i podobieństwo” Boga; sentymentalisci, którzy źródło etyki widzą w emocjonalnej konstytucji ludzi, czy racjonalisci, którzy postrzegają je w aktywności rozumu i intelektu.

Realistów łączy przekonanie o możliwości *odkrycia* wiedzy etycznej i krytyka koncepcji, które chciałyby konstruować lub stwarzać dziedzinę etyki. Uznają, że realizm ontologiczny („wartości istnieją”) prowadzi do realizmu poznawczego („można je poznać”). Choć nie jest wcale jasne, czy obecnie posiadamy prawdziwe przekonania na temat obowiązków i wartości, wierzą, że przynajmniej część z nich jest poznawalna i można je odkryć. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób tego dokonać, zależna jest od przyjmowanej teorii na temat ich ontologicznej konstytucji. Proponuje się więc intuicję intelektualną, intuicję emocjonalną, sumienie, synderezę, deliberację filozoficzną, metodę refleksyjnej równowagi czy nauki empiryczne, tak o starszym rodowodzie (np. psychologię, socjologię, biologię), jak i młode stażem (etyka ewolucyjna, filozofia eksperymentalna, neuroetyka). Do realistów zalicza się np. Sokratesa i Platona, Arystotelesa, św. Tomasza, Jeremiego Benthama, Johna S. Milla, Herberta Spencera, Georga E. Moore’a, Williama D. Rossa, Harolda A. Pricharda, Nicolai Hartmana, Maxa Schelera, Karola Wojtyłę i m.in. takich współczesnych metaetyków tradycji analitycznej, jak Richard Brandt (1996), David Brink (1989), Richard Boyd (1988), Peter Railton (2003), Thomas Nagel (1997), John McDowell (1985), Derek Parfit (2011). Choć powyższy opis realizmu ma pewne istotne wady¹,

¹ Dualizm realizm/antyrealizm etyczny ma swoich przeciwników. Ów klasyczny podział ma bowiem kłopot ze sklasyfikowaniem niektórych stanowisk etycznych. Choć powszechnie uznaje się zwolenników etyki teistycznej i teorii boskich przykazań za etycznych realistów, w świetle powyższych rozróżnień należałoby nazwać ich antyrealistami, wierzą oni bowiem, że to umysł Boga jest źródłem norm moralnych. Etyczny teizm nie spełnia zatem kryterium niezależności od umysłu. Z drugiej strony antyrealistami niejednokrotnie nie chcieliby być nazwani ci etycy, którzy przyjmują naturalistyczny subiektywizm czy relatywizm. Można bowiem twierdzić, że fakty moralne istnieją realnie jako fakty psychologiczne lub społeczne i zależne są od przekonania jednej lub kilku osób. Jeśli bowiem etyka ma korzenie np. w umowie społecznej lub przekonaniach czy uczuciach idealnego obserwatora, zależna jest ona od umysłu. Prostą klasyfikację realizm/antyrealizm rozstrzygają więc teorie teistyczne, subiektywistyczne, relatywistyczne, społeczny bądź kantowski konstruktywizm czy etyka amerykańskiego pragmatyzmu.

oddaje on pierwsze intuicje i wydaje się dostatecznie ostry, aby służyć jako punkt wyjścia naszych rozważań.

Wielu filozofów uznaje, że ciężar dowodu w sporze o realne istnienie bytów moralnych leży po stronie antyrealistów. Według np. Thomasa Nagela „można racjonalnie przyjąć narażoną na odrzucenie przesłankę, zgodnie z którą obiektywne wartości nie muszą być iluzoryczne, dopóki nie wykaże się jej fałszywości” (1997, s. 175). Głównym powodem uprzywilejowywania realizmu wydaje się fakt, że pewne oceny i reguły moralne narzucają się większości ludziom jako obiektywne, prawdziwe i uniwersalne. Do norm takich zaliczyć można np. „Nie wolno krzywdzić dzieci naszych przyjaciół dla zabawy”, „Nie wolno łamać obietnic bez istotnych powodów”, „Nie wolno mordować członków naszej wspólnoty”, „Nie wolno zabierać im ich prywatnej własności bez zgody”, „Nie wolno uprawiać seksu z własnymi dziećmi i najbliższymi krewnymi”, „Powinno się pomagać swoim bliźnim”. Wymienić można także kilka powszechnych, mocnych, bezpośrednich przekonań metaetycznych, które sugerują obiektywność sfery moralnej: (1) Normy moralne są nakazami niezależnymi od autorytetów osób czy instytucji oraz (2) są uniwersalne, a nie lokalne. (3) Sądy moralne jawią nam się jako prawdziwe lub fałszywe. (4) Część ocen moralnych nie wymaga deliberacji i „narzuca nam się” jako oczywista. (5) Sądy moralne wydają się o pewnych przedmiotach orzekać własności moralne. (6) Istnieje wiedza etyczna, którą można zapisywać w książkach i zgłębiać na uniwersytetach. (7) Ocena moralna „domaga się” możliwości podania publicznie wiążących racji jej wydania.

Powszechną, ogólnoludzką wiarę w uniwersalność i obiektywność niektórych sądów etycznych potwierdza także filozofia eksperymentalna (NICHOLS, FOLDS-BENNETT 2003; NICHOLS 2004; GOODWIN, DARLEY 2008) i psychologia moralności. Badacze tacy jak Eliot Turiel (1983), Judith G. Smetana (1981) czy Larry P. Nucci (2001) udowodnili, że ludzie już od wczesnych lat potrafią rozróżnić złamanie normy moralnej i konwencyjnej, uznając, że pierwsze z nich są niezależne od autorytetów i uniwersalne, podczas gdy drugie zachowują lokalny charakter oraz mogą być zmieniane przez odpowiednie osoby i instytucje. Jeśli dowiedzielibyśmy się, że ważne moralne zasady nie obowiązują w jakimś odległym i obcym kraju, większość z nas uznałaby, że obywatele tego kraju pozostają w niemoralnym błędzie.

ANTYREALIZM

Zdaniem antyrealistów powszechnie podzielane przekonanie o obiektywności, uniwersalności i prawdziwości niektórych ocen moralnych oraz popularność i in-

tuicyjny urok realizmu etycznego nie wystarczą, aby uzasadnić mocną metafizyczną tezę o istnieniu bytów moralnych. Według nich nie istnieje wiedza moralna, lecz jedynie opinie, które nie mogą być prawdziwe. W konsekwencji antyrealiści odmawiają istnienia przedmiotu badań tradycyjnie rozumianej aksjologii i etyki.

W tradycji analitycznej jedną z pierwszych grup zdeklarowanych antyrealistów stanowili akognitywiści: Rudolf Carnap (1975), Alfred J. Ayer (1946), Charles L. Stevenson (1944) i Richard M. Hare (2001; 2002), Simon Blackburn (1984), Allan Gibbard (1990; 2003), Mark Timmons i Terry Horgan (2006) czy Mark E. Kalderon (2007). Akognitywizm definiowany jest jako pogląd głoszący, że wypowiedzi oceniające, a więc również takie, w których orzeka się, że coś jest dobre, nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, nie odnoszą się do faktów, nie wchodzą w skład ludzkiej wiedzy, nie są nawet przekonaniem, wyrażają bowiem inne stany umysłu, tj. emocje, preferencje lub nasze zaangażowanie.

Ponieważ stanowisko akognitywizmu formułowane jest jako opis i analiza faktycznego, codziennego sposobu uczestniczenia w dyskursie etycznym, większość argumentów wysuwanych przeciwko niemu można sprowadzić do zarzutu zaprzeczania potocznemu doświadczeniu i wiedzy socjologicznej. Gdy dokonamy wglądu w nasze przekonania lub przeprowadzimy badania z zakresu etyki eksperymentalnej (GOODWIN, DARLEY 2008; NICHOLS 2004; NICHOLS, FOLDS-BENNETT 2003), odkryjemy, że ludzie, wbrew akognitywistom, używają języka moralnego w opisowy i poznawczy sposób. Nieprześlągnięty teoriami metaetycznymi zwykły użytkownik języka moralnego jest przekonany, że pewne czyny są faktycznie moralnie złe, gdyż mają taką cechę. Większość ludzi posiada deskryptywne przekonania moralne, przypisuje im prawdziwość i dokonuje moralnych rozumowań. Z tego względu akognitywizm jako teoria opisująca faktyczne użycie języka moralnego wydaje się fałszywy. Pozostaje jednak bezsporne, że jego istotnym dziedzictwem jest uwypuklenie emocjonalnej strony moralności.

Drugim ważnym nurtem etyki antyrealistycznej jest teoria globalnego błędu. Jest ona rozwijana zwłaszcza od lat osiemdziesiątych XX wieku przez Johna Mackiego (1977), Richarda Joyce'a (2001), Iana Hinckfusa (1987) czy Richarda Garnera (2007). Jej zwolennicy przyjmują do wiadomości, że ludzie, wypowiadając sądy moralne, starają się opisać niezależną od nich rzeczywistość. Jako deskryptywiści etyczni twierdzą więc, że stany umysłowe, które wyrażają oceny moralne, faktycznie są przekonaniem o tym, jak się rzeczy mają, np. że konkretny przypadek eutanazji jest moralnie zły. Nie wierzą jednak w prawdziwość tezy o realnym istnieniu bytów moralnych, co rodzi przewrotną i dalekosiędną

konkluzję: większość² normatywnych przekonań moralnych jest fałszywa, a dyskurs moralny jest fikcyjny. Fałszywe są wszystkie te sądy moralne pierwszego rzędu, które orzekają moralne cechy osób lub sytuacji, np. „Jaś jest sprawiedliwym człowiekiem” lub „Kradzież, której dokonała Mariola, jest moralnie zła”. Fałszywe jest także zdanie „Umyślne morderstwo jest moralnie dobre”, jak i „Jest ono moralnie złe”. Z perspektywy klasycznej teorii prawdy w podobny sposób fałszywe są zdania teorii flogistonu, mitów greckich czy np. religii animistycznych. Nie jest bowiem prawdą, że „Drewno dobrze się pali, gdyż ma dużo ciepłota”, „Helios jest władcą słońca”, a „Driady są opiekunkami dębów”. Według zwolenników globalnego błędu dyskurs moralny podobny jest do opowieści mitycznych czy religijnych widzianych oczami ateistów. Jest fikcją, w której większość z nas uczestniczy na co dzień. Jej kapłanami są przekonani do realizmu etycy i teologowie, choć niemal wszyscy podlegamy globalnemu błędowi urealniania i uprawdziwiania naszych moralnych opinii.

ARGUMENTY PRZECIWKO REALIZMOWI

Zdaniem antyrealistów to, że w powszechnym odczuciu sądy moralne wydają się opisywać niezależną rzeczywistość, nie jest wystarczającym dowodem na prawdziwość etycznego realizmu. Po pierwsze, nie istnieje powszechna percepcja realności wartości – intuicja mająca charakter ontologiczny. Po drugie, to, że sądy moralne jawią nam się jako obiektywne, uniwersalne i prawdziwe, nie znaczy jeszcze, że takie są. Spostrzeżenia bywają iluzoryczne. Po trzecie, intuicje obiektywności nie dowodzą realizmu. Postulowanie istnienia realnych wartości jest jedynie sposobem wyjaśnienia powszechnego doświadczenia obiektywności. Nie jest to jednak wyjaśnienie jedyne. Zdaniem antyrealistów nie jest to też wyjaśnienie najlepsze. Jeśli udałoby się podać antyrealistyczną eksplikację doświadczenia obiektywności, która unika zarazem typowych problemów realizmu, racjonalną reakcją powinno być jego porzucenie.

Istnieje niemało argumentów, które skłaniać mogą do przyjęcia antyrealizmu poprzez wytknięcie słabych punktów realizmu. Warto wspomnieć o kilku najważniejszych, aby uzmysłwić, że popularność antyrealizmu ma swoje istotne teoretyczne podstawy.

² Prawdziwe mogą być zdania złożone, np. „Jan Kowalski jest mężczyzną lub jest on osobą wysoce cnotliwą”, lub zdania w mowie zależnej, np. „Moja córka wierzy, że powinna dotrzymać obietnic”.

TEST OTWARTEGO PYTANIA

Pierwszy zbiór zarzutów dotyczy naturalistycznej wersji realizmu. Redukcyjny naturalizm głosi, że istnieją wyłącznie własności naturalne, a pojęcia etyczne mogą być zdefiniowane poprzez pojęcia nauk empirycznych. Wysłano wiele argumentów, których celem było zdyskredytowanie idei sprowadzenia etyki do jednej z nauk empirycznych. Większość z nich ma charakter aprioryczny: starają się one wykazać, że konkretne lub nawet wszystkie ewentualne naturalistyczne definicje terminów etycznych za pomocą terminów naturalnych z konieczności jawią się nam jako niepoprawne.

Bardzo wpływowym orężem tego typu stał się argument G.E. Moore'a zwany testem otwartego pytania (2003, s. 24-25). Jest to eksperyment językowy, który dowieść ma niepoprawności każdej definicji pojęcia „dobry”. Gdy ktoś proponuje taką definicję (np. definicję w terminach *N*), należy zadać pytanie: „Czy każda rzecz, która jest *N*, jest dobra?”. Jeśli istniałaby tożsamość znaczeniowa między terminem „dobry” a *N*, pytanie takie powinno wydać się dziwaczne, niepoprawne, tautologiczne, samooczywiste (Moore pytania takie nazwał „zamkniętymi”). Według niego bez względu na sposób rozumienia *N* pytanie powyższe zawsze wyda się ważne i sensowne – będzie „pytaniem otwartym”. O każdej rzeczy, która spełniałaby jakąś naturalistyczną definicję dobra, sensownie można bowiem zapytać, czy jest ona dobra. To natomiast jest świadectwem przeciw tożsamości znaczeniowej słowa *dobry* oraz każdej rzekomej jego definicji.

PROBLEM PRZEJŚCIA OD „JEST” DO „POWINIEN”

Krytyka Moore'a przypomniała również filozofom wątpliwości Davida Hume'a dotyczące możliwości wnioskowania ze zdań opisowych na temat zdań normatywnych. Choć tzw. problem przejścia od „jest” do „powinien” doczekał się bardzo wielu interpretacji (RUTKOWSKI 2001), zasadza się on na mocnej intuicji, że wiedza o ludzkiej naturze lub naturze świata nie determinuje jednoznacznie odpowiedzi na pytanie, jak nasze skłonności, pragnienia, zachowania i dążenia powinny wyglądać. To, że natura jest taka, a nie inna, nie znaczy jeszcze, że taka powinna być. Każdy naturalista etyczny, bez względu na sposób definiowania czy ujmowania pojęć etycznych, musi wyjaśnić, dlaczego owa natura, z której czerpać chce przykład, miałyby mieć autorytatywny i normatywny charakter i wyznaczać nam wzór postępowania. Jeśli przez naturę rozumie się nie – jak filozofowie starożytni – racjonalną naturę każdego człowieka lub – jak teiści – naturę człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo dobrego i racjonalnego

Boga, lecz jedynie nasze psychiczne tendencje, skłonności i potrzeby, które, tak jak owłosienie na nogach, w części odziedziczyliśmy po naszych zwierzęcych przodkach, fundowanie etyki na naturze ludzkiej wydaje się być pozbawione jakiegokolwiek normatywnego autorytetu. Naturalizm etyczny byłby bowiem wstępnie uzasadniony jedynie wtedy, jeśli prawdą jest, że okrywana przez nauki natura jest dobra lub racjonalna. Takie założenie jest jednak naukowo niedowodliwe oraz budzi sporo wątpliwości. Jeśli – jak głoszą niektórzy neodarwiniści (DAWKINS 1996) – rdzeń moralności powstał na drodze losowych mutacji i jest on na „usługach samolubnych genów”, dlaczego ja, indywidualna, racjonalna i autonomiczna osoba, respektować mam zbiór norm, który ma jedynie gatunkowe lub biologiczne uzasadnienie? Jeśli źródłem naszych podstawowych moralnych skłonności są „samolubne geny”, fakt ten wydaje się dostarczać silnej racji, aby z podejrzliwością patrzeć na naszą naturę i związane z nią wszelkie emocje i moralne intuicje.

TEST OTWARTEGO PYTANIA WEDŁUG HARE’A

Kolejnym historycznie istotnym argumentem przeciwko realizmowi był tzw. zmodyfikowany test otwartego pytania. Zdaniem Richarda Hare’a (1952, s. 84-85) „otwartość” naturalistycznych definicji pojęć moralnych nie obala jedynie naturalizmu – co twierdził Moore – lecz wszelkie realistyczne teorie metaetyczne. Wskazuje ona bowiem, że pojęcia moralne, takie jak „dobro”, z konieczności powiązane są z motywacją do działania. Pytania postawione w teście Moore’a wydają się otwarte, gdyż wiedza dotycząca własności i faktów sama z siebie, bez dodatkowych uczuć, nie pociągnie za sobą motywacji, aby działać właściwie. Ponieważ problemy moralne dotyczą tego, jak mamy postępować, od odpowiedzi wymaga się, aby dostarczały motywujących racji do właściwego działania. Jeśli jednak nie mamy odrazy do robienia krzywdy innym, wiedza o tym, że pobicie Jasia jest złe, nie dostarczy nam wystarczającej motywacji. Nie istnieje bowiem – w co wątpił już Hume – konieczny związek między zaakceptowaniem zdania opisującego jakiś fakt a stosowną motywacją. Jeśli więc akceptacja sądu moralnego (np. „Przemoc fizyczna jest moralnie naganna”) skłania nas do odstąpienia od pobicia Jasia, oznacza to, że sąd ten nie może być opisem motywacyjnie biernych faktów, lecz zawołowanym wyrazem naszych negatywnych uczuć w stosunku do przemocy. Wniosek, który zazwyczaj wyciąga się z takiej analizy, głosi, że sądy moralne nie opisują moralnych faktów i nie orzekają własności, lecz są jedynie wyrazem naszych uczuć, postaw, preferencji lub zaleceń.

NIEDOSTRZEGALNOŚĆ ODREBNYCH BYTÓW MORALNYCH

Oprócz naturalistów, którzy etykę chcieliby sprowadzić do pojęć nauk empirycznych, spotkać można również filozofów nastawionych nieprzychylnie do projektu naturalizacji etyki. Wśród nich wyróżnić można przedstawicieli naturalizmu nieredukcyjnego (własności moralne mają charakter naturalny, nie sposób jednak ich zdefiniować poprzez pojęcia nauk empirycznych (STURGEON 1988; BOYD 1988; SAYRE-MCCORD GEOFFREY (red.) 1988; BRINK 1989)) oraz antynaturalistów, którzy postulują istnienie pozanaturalnych własności i faktów moralnych (MOORE 2003; ROSS 1930; HAMPTON 1998; SHAFER-LANDAU 2003). Przekonanie o istnieniu takich bytów dobitnej krytyce poddał jednak już D. Hume:

Weźmy jakieś działanie, co do którego panuje powszechna zgoda, iż jest występne; na przykład: rozmyślne morderstwo. Zbadajcie to działanie we wszelkim możliwym oświetleniu i zobaczcie, czy możecie znaleźć taki stan faktyczny czy też takie realne istnienie, które byście nazwali występkiem. Jakkolwiek rzecz ujmiecie, to znajdujecie tylko pewne uczucia, motywy, akty woli i myśli. (HUME 2005, s. 545)

Ani introspekcyjny wgląd, ani nauki empiryczne nie potrafią dostrzec odrębnych moralnych bytów. Żaden z naszych podstawowych zmysłów nie jest w stanie percypować dobra, zła lub występku bezpośrednio. Spostrzegamy jedynie fakty naturalne, z których opisem świetnie radzą sobie nauki szczegółowe. Nie-naturalne byty moralne są więc niedostrzegalne za pomocą znanych nam rzetelnych sposobów poznania.

PROBLEM NIEZGODY I MORALNEJ PERCEPCJI

Pojęcia moralne nie przypominają również nieempirycznych pojęć matematycznych. Matematykę charakteryzuje bowiem, w przeciwieństwie do etyki, powszechne uznanie uniwersalności i konieczności zachodzenia odpowiednich relacji i stosunków. W dziedzinie moralności panują jednak konflikty i brak porozumienia. Istnienie fundamentalnych sporów moralnych jest faktem potwierdzonym przez filozoficzny namysł oraz badania empiryczne. Niekiedy, choć potrafimy porozumieć się w kwestii faktów naturalnych, nie możemy dojść do wspólnych moralnych opinii. Na przykład dylematy etyczne inaczej rozwiązywane są przez deontologów – kantystów, inaczej zaś przez utilitarystów. Argument, który wskazuje na tę cechę etyki, nazywany jest argumentem z istnienia fundamentalnych sporów moralnych. Zrekonstruować można go jako

następujący ciąg przekonań³:

1. Nawet jeśli uzgodnilibyśmy przekonania na temat pozamoralnych faktów, wciąż istnieć będą fundamentalne spory moralne.

2. W celu wyjaśnienia tego fenomenu, realiści oprócz zakładania faktów moralnych oraz możliwości ich percepcji, postulować muszą również bądź wewnętrzną sprzeczność metafizycznej struktury bytów moralnych, bądź istnienie wad percepcji moralnej.

3. Realistyczne wyjaśnienie fenomenu niezgody powoduje wiele teoretycznych i praktycznych problemów.

4. Proszym wyjaśnieniem sporów jest przyjęcie, że sądy moralne nie są opisem żadnych faktów lub wartości, lecz np. ekspresją emocjonalnych postaw i interesów osób prowadzących spór.

Część realistów fundamentalne konflikty moralne wyjaśnia, odwołując się do błędów moralnej percepcji, wad sumienia i „moralnego nieuporządkowania”, które powodują aksjologiczną i deontologiczną ślepotę (ŚLIPKO 2004; KROKOS 2004). Inna grupa realistów zakłada, że sfera realnych bytów moralnych nie jest uporządkowana harmonijnie, lecz jest raczej zbiorem sprzecznych, niewspółmiernych wartości i zasad, co rodzi dylematy i nieporozumienia (WILLIAMS 1999, s. 122-125; NAGEL 1997, s. 161-176). Istnienie fundamentalnych sporów moralnych wynika więc z owych niedoskonałości, które zaobserwować można bądź po stronie poznawczych władz podmiotu, bądź samej metafizycznej struktury moralnych bytów. Zdaniem antyrealistów wyjaśnienia takie są jednak problematyczne. Trudno jest znaleźć bezstronny autorytet, który pozwoliłby rozstrzygnąć, która ze skonfliktowanych grup posiada właściwie ukształtowane intuicje dotyczące realnych własności moralnych. Choć chrześcijańscy czy islamscy teologowie powołać się mogą na dogmaty wiary i antropologię zawartą w świętych tekstach, nie jest to metodologia do zaakceptowania dla filozofów. Rodzą się także pytania: Dlaczego, skoro realne i absolutne fakty moralne istnieją, są one przed częścią osób ukryte? Na ile jest rozsądne i prawdopodobne, że jedna kultura cieszy się dostępem do moralnych faktów, wspierających np. moralną dezaprobatę samobójstwa, podczas gdy inna nie ma takiego dostępu? Czy nie prościej jest twierdzić, że akceptacja samobójstwa w danej kulturze rozwinęła się z powodów naturalnych – powodów, które opisują takie nauki jak religioznawstwo, socjologia, ekonomia czy psychologia?

³ Argument ten w różnych wersjach omówiony został w: SAJA 2005. Zob. również: HARE 1952, s. 148-149; HORGAN, TIMMONS 1991.

Analogia między percepcją wzrokową a dostrzeganiem faktów moralnych nie wydaje się adekwatna: między intuicją moralną a percepcją wzrokową są bardzo duże różnice. Ludzie, obserwując w dobrym oświetleniu przedmioty fizyczne, zazwyczaj zgodni są co do ich cech percepcyjnych. Potrafimy również jednoznacznie zlokalizować i opisać budowę i działanie naszego zmysłu wzroku, posiadamy teorie optyczne, które wyjaśniają mechanizm spostrzeżeń zmysłowych, potrafimy jednoznacznie wskazać osoby, które mają wady wzroku, i potrafimy je leczyć. Z drugiej strony zaobserwować można duże rozbieżności w moralnej ocenie tych samych faktów. Nie jesteśmy w stanie naukowo opisać owej percepcji moralnej ani autorytatywnie i bezspornie wskazać osób, które stanowiłyby wzór takiego poznania. Nie istnieją naukowe teorie wyjaśniające mechanizm dostrzegania realnych wartości. Z tego względu najlepsze wyjaśnienie fundamentalnych sporów nie powinno odwoływać się do istnienia realnych faktów i wartości moralnych, lecz znanych naukom naturalnym mechanizmów powstawania odmiennych opinii.

ZBĘDNOŚĆ REALNYCH WARTOŚCI

Kolejny szeroko omawiany argument przeciwko nieredukcyjnemu realizmowi etycznemu zaproponował Gilbert Harman (1977). Jego fundamentem jest pytanie, kiedy można racjonalnie przyjąć, że jakiś byt istnieje „realnie”. Odpowiedź, której udziela Harman, głosi, że warto postulować istnienie tych bytów, które stanowią najlepsze i niezastępowalne wyjaśnienie obserwowanych zjawisk. Postulujemy więc istnienie atomów, kwarków oraz sił grawitacji, gdyż bez nich nie potrafilibyśmy dobrze wyjaśnić obserwowanych zjawisk fizycznych. Przyjęcie istnienia realnych wartości nie wyjaśnia jednak niczego, czego nie moglibyśmy wyeksplikować bez postulowania owych bytów. Zakładanie ich istnienia podobne jest zatem do przyjmowania istnienia aniołów, aby wyjaśnić ruch ciał niebieskich.

Żadna ze współczesnych nauk nie potrzebuje realnych wartości moralnych. Socjologowie, psychologowie czy historycy, aby wyeksplikować badane przez siebie zjawiska, nie muszą zakładać – i tego nie czynią – że dobro, zło lub wartości istnieją realnie. Historyk badający rebelie niewolników nie musi twierdzić, że wywołała ją realna niesprawiedliwość uciskanych mniejszości. Niesprawiedliwość dyskryminacji obecna bowiem była przez stulecia, nie powodując większych zmian. W celu wyjaśnienia buntu skutecznie odwoła się jedynie do faktów naturalnych: przekonań i motywacji buntowników, warunków politycznych, społecznych czy ekonomicznych ludności uciskanej. Również psycholog, który bada różne oblicza moralności, nie musi postulować realnych wartości. Jak

opiszę to na kolejnych stronach, podobnie jak antyrealiści odwoła się jedynie do naszych psychicznych tendencji, które zdeterminowane są kulturowo i biologicznie. Nauki społeczne świetnie radzą sobie bez realnych bytów moralnych, sferę moralności sprowadzając do wiedzy na temat tego, co ludzie w danej chwili cenią lub dezaprobują, oraz biologicznych i kulturowych mechanizmów kształtowania się uczuć i postaw moralnych. Jeśli więc realne byty moralne nie są potrzebne i stanowią tylko teoretyczny balast, nie warto wierzyć w ich istnienie.

PROBLEM SUPERWENIENCJI

Przekonanie o istnieniu realnych własności moralnych, których nie można zdefiniować poprzez pojęcia naturalne, pociąga za sobą jeszcze jeden istotny kłopot – problem superweniencji (MACKIE 1977, s. 41). Zauważyć można bowiem trudną do wyjaśnienia dla nieredukcyjnych realistów zbieżność: z konieczności, jeśli występuje pewna własność moralna, musi występować powiązana z nią własność naturalna. Jeśli własność moralna ulegnie zmianie, zmianie ulegną też odpowiednie własności naturalne. Każda ocena moralna bazuje na pewnych naturalnych faktach. Możemy mówić o złu zabójstwa, jeśli mamy do czynienia z uśmierceniem człowieka. Zło danego działania powiązane jest zazwyczaj z bólem, brakiem akceptacji, śmiercią, rozczarowaniem, poczuciem krzywdy. W jaki sposób nieredukcyjni realiści wyjaśniliby więc fakt, że z konieczności moralne własności „podążają” za własnościami naturalnymi, nie rezygnując przy tym z tezy o ich *odrębnym* egzystowaniu? Jeśli nie chcą zredukować rzekomych bytów moralnych do naturalnych, powinni wyjaśnić, z jakiego powodu fakty moralne superweniują na naturalnych.

PROBLEM WYJAŚNIENÍ CELOWOŚCIOWYCH

Realiści mogą jednak twierdzić, że odniesieniem poprawnych ocen moralnych nie jest ontologiczna sfera bytów takich jak fakty czy własności, lecz sfera racji – obiektywnych, niezależnych od przekonań, dobrych powodów działania. Takie powody działania, np. kantowskie, nieinstrumentalne racje kategoryczne, konieczne do przyjęcia przez każdą istotę racjonalną, nie mogą podlegać krytyce ze względu na nieempiryczność. Racje uczynienia czegoś dostrzec można jedynie umysłem. Choć nie uda się nam ich zmysłowo spostrzec, każdy normalny człowiek ma do nich dostęp, poszukuje ich i przekazuje je innym. Zakładamy również, że istnieją lepsze i gorsze, adekwatne i nieadekwatne powody podjęcia pewnych decyzji lub posiadania pewnych przekonań. Każdy z nas szuka dobrych

racji i niejednokrotnie uznajemy, że powody te nie zawsze muszą współgrać z naszymi najsilniejszymi pragnieniami, nie muszą one też być zbieżne z opiniami innych ludzi. Wiara w takie racje podobna jest do wiary w realne istnienie stosunków matematycznych. Jeśli więc filozofowie, którzy są przekonani o istnieniu niezależnych od umysłu ludzkiego matematycznych relacji, nazywani są realistami, realistami nazwać można też etyków, którzy podobne cechy przypisują racjom moralnym.

Istnieją jednak również argumenty, które uderzają w ów realizm racji. Przekonanie, że idea obiektywnych powodów do działania nie jest zgodna z założeniami nauki, podziela Jean Hampton (1998). Według niej koniecznym kryterium wyjaśnień naukowych jest odrzucenie arystotelesowskich przyczyn celowych. Rewolucja naukowa polegała na rezygnacji z eksplanacji celowościowych i całkowitym zastąpieniem ich myśleniem w kategoriach przyczyn i skutków. Przykładem wyjaśnień celowościowych jest przekonanie, że np. deszcz pada, żeby użyźnić glebę; gleba jest żyzna, aby mogły rosnać rośliny; rośliny rosną, aby móc stanowić pokarm dla zwierząt; zwierzęta istnieją, aby móc służyć człowiekowi; człowiek zaś po to, aby służyć Bogu.

Myślenie w kategoriach przyczyn celowych charakteryzuje się trzema cechami. Zakłada się, że istnieje jakiś stan, miejsce, sposób poruszania się, które jest właściwe lub pasujące do pewnego przedmiotu. Po drugie, przyjmuje się, że obiekt, którego zachowanie się wyjaśnia, jest w jakiś sposób zdolny do odczytania i reagowania na ów cel. Po trzecie, zakłada się, że możemy dokonywać wyjaśnień danych stanów rzeczy poprzez odwołanie się do jakiegoś określonego, właściwego celu i zdolności przedmiotu do podążania za tym celem. Zdaniem Hampton wszystkie te warunki spełnia realizm obiektywnych racji. Jego zwolennicy postulują, że jest taki sposób działania, który „powinien być zrealizowany”, ludzie potrafią go odkryć oraz mogą się nim kierować podczas podejmowania decyzji (1998, s. 113). Realizm racji podpada więc pod nienaukowy, celowościowy sposób wyjaśniania.

PROBLEMATYCZNOŚĆ OBIEKTYWNYCH RACJI PRAKTYCZNYCH

Kolejnym autorem uderzającym w pojęcie „obiektywnych racji” jest Richard Joyce. Stara się on dowieść, że zakładana przez realistów wizja moralnych obowiązków targana jest przez sprzeczności (JOYCE 2001, s. 42-45). Jeśli obraz moralności, którą zakładają realisci etyczni, jest wewnętrznie sprzeczny, oznacza to, że nie może być on prawdziwy.

Według Joyce'a nasze intuicje moralne wskazują np. że „Jeśli Jaś moralnie powinien x , to powinien bez względu na swoje interesy i pragnienia” oraz że „Jeśli Jaś moralnie powinien x , to ma on praktyczną rację, aby x ”. W świetle przekonań wielu realistów sądy moralne są obiektywne, racjonalne i praktycznie skuteczne. Pociąga to jednak tezę, że „Jeśli Jaś moralnie powinien x , to ma on praktyczny powód do x bez względu na swoje pragnienia i interesy”. Według Joyce'a nie potrafimy jednak usensownić powyższych racji. Istnieją przeciw nim filozoficzne i naukowe obiekcje. Nauka nie zna praktycznych racji do działania, które z jednej strony byłyby motywacyjnie skuteczne, z drugiej zaś strony niezależne od pragnień i interesów.

ARGUMENT Z DZIWACZNOŚCI

Podobny pogląd przedstawił wcześniej John Mackie (1977, s. 38-42). Według niego realne własności moralne wydają się dziwaczne, mają bowiem cechy niespotykane wśród innych własności opisywanych przez naukę. Z jednej strony są one niezależne od naszych umysłów, z drugiej zaś strony mają tajemniczy, „magnetyczny” wpływ na nasze działania – motywują nas do odpowiednich postaw. Jeśli więc za Mackiem i Joycem założymy humowski model motywacyjny, który przyjmuje wielu współczesnych psychologów motywacji (FRANKEN 2005) (motywować mogą uczucia i pragnienia samodzielnie lub w połączeniu z przekonaniami, nigdy zaś jedynie obiektywne fakty i sądy opisowe), okazuje się, że realizmu etycznego nie uda się usensownić, tzn. uzgodnić ze współczesną nauką.

ANTYREALISTYCZNE WYJAŚNIENIE INTUICJI OBIEKTYWNOŚCI

Oprócz ataku na swoich oponentów antyrealiści przedstawiają też alternatywne wyjaśnienia powszechnego przekonania o obiektywności etyki. Wskazują więc, iż nie dość, że realizm prowadzi do wielu kłopotów, nie jest on również jedyną hipotezą wyjaśniającą doświadczenie obiektywności etyki. Istnieją alternatywne i lepsze hipotezy: są one spójne z obrazem człowieka, który odkrywa współczesna nauka i nie zakładają istnienia dziwacznych bytów, dziwacznych sposobów ich poznawania lub niespójnych i nieadekwatnych empirycznie pojęć. W tym miejscu mogę jedynie zasygnalizować sposób przeprowadzania tych wyjaśnień, stanowią one bowiem dość złożoną opowieść o naturze człowieka w perspektywie współczesnych nauk społecznych i psychologicznych.

Dlaczego ulegamy powszechnej iluzji realizmu, iluzji prawdziwości niektórych przekonań moralnych? Nakłada się tu kilka czynników. Po pierwsze, w języku potocznym stwierdzenie prawdziwości jakiegoś zdania pełni niejednokrotnie funkcję afirmacyjną. Mówimy, że coś jest prawdą, gdy podkreślić chcemy naszą akceptację tego przekonania. W tym sensie wypowiedź „Prawdą jest, że morderstwo jest moralnie złe” często podkreśla naszą negatywną opinię na temat morderstwa. Po drugie, wielu antyrealistów (JOYCE 2007; RUSE, WILSON 1986; GIBBARD 1990; BLACKBURN 1998; GARNER 2007; PINKER 2005) przyjmuje hipotezę psychologów ewolucyjnych, że moralność powstała jako ewolucyjny mechanizm adaptacyjny i występuje pod postacią altruizmu krewniaczego czy altruizmu odwzajemnionego tak u ludzi, jak i wielu innych gatunków zwierząt. Altruizm, który jest rdzeniem odczuwania i myślenia moralnego, jest sposobem adaptacji do środowiska dla pewnego typu „samolubnych genów” (HAMILTON 1964; AXELROD, HAMILTON 1981; TRIVERS 1971; DAWKINS 1996; WILSON 2000). Ponieważ altruistami biologicznymi są już owady (mrówki, pszczoły) czy bardzo wiele ssaków żyjących w grupach (surykatki, nietoperze, goryle itd.), podstawowe reakcje moralne nie mogą mieć źródeł racjonalnych, lecz muszą bazować na ewolucyjnie ukształtowanych, uniwersalnych emocjach. Odnaleźć można bardzo wiele ogólnoludzkich emocji moralnych i nadbudowanych na nich przekonań, takich jak gniew, niesmak, obrzydzenie, poczucie winy, wyrzuty sumienia, żal, współczucie, litość, poczucie niesprawiedliwości, przebaczenie, moralna duma, uniesienie czy podziw (HAIDT, JONATHAN 2003; HAIDT 2001; HUEBNER, DWYER, HAUSER 2009; ROBERTS 2003; TANGNEY, STUEWIG, MASHEK 2007). Ponieważ źródłem większości reakcji moralnych są emocje, język moralny – co trafnie wskazywali emotywiści – pełni w głównej mierze funkcje ematywne i ewokatywne. Po trzecie, owe powszechne, ewolucyjnie ukształtowane reakcje i uczucia moralne ludzie obiektywizują, a filozofowie „urealniają” pod postacią metafizycznych tez o wartościach, wadach i cnotach oraz moralnych własnościach i faktach. Psychologom dość dobrze znana jest ludzka skłonność do wtórnej racjonalizacji emocji oraz obiektywizacji pragnień własnych oraz osób uznawanych za autorytety (ARONSON, WILSON, AKERT 2006). Jak pisał David Hume, projektujemy wartości na świat, „kolorujemy go” moralnymi własnościami, choć świat sam w sobie nie zawiera żadnych moralnych bytów (BLACKBURN 1984, s. 182-189). Po czwarte, dzięki „realnym” powinnościom możemy usprawiedliwiać, komunikować, koordynować i planować zachowania (GIBBARD 2003). Ma to niebagatelne zalety adaptacyjne. Urealnienie naszych moralnych ocen stanowić może walutę podobną do pieniądza, który choć fizycznie jest papierkiem, dzięki instytucjom nabywa umownej wartości. Analogicznie rzecz przed-

stawia się z obowiązkami i prawami moralnymi. Dzięki nim możemy zaciągać moralne zobowiązania i koordynować życie w grupie. Po piąte, nasza tendencja do „projekcji uczuć na świat” jest najprawdopodobniej częściowo zdeterminowana przez geny altruizmu. Dzięki iluzji realizmu mają one dodatkowe narzędzie, aby motywować nas do działań moralnych, co zwiększa ich szansę na replikację (RUSE 2002). Po szóste, realizm wartości jest również na rękę „intelektualnym elitom”, które pod płaszczykiem moralnych „obowiązków” i „powinności”, mówiąc o „moralnej zasłudze i winie”, dzieląc ludzi na „moralnie lepszych i gorszych”, mogą narzucać innym swoje interesy i dążenia. Teza o istnieniu realnych wartości i obowiązków może bowiem nadać autorytet interesom oraz przekonaniom osób, które posiadają społeczny posłuch (HINCKFUSS 1987; GARNER 2007).

Według zwolenników antyrealizmu powyższy zarys sposobów wyjaśniania iluzji realizmu jest znacznie lepszą alternatywą niż postulowanie „dziwacznych”, nienaukowych bytów i pojęć etyki realistycznej. Nie są one bowiem adekwatne empirycznie oraz są podejrzane z perspektywy metodologii, metafizyki i epistemologii. Poglądy antyrealistów można wesprzeć natomiast odpowiednimi teoriami z psychologii ewolucyjnej, społecznej i poznawczej (HINCKFUSS 1987; JOYCE 2007). Z tego względu nie warto wierzyć w realne wartości, cnoty moralne, sumienie i synderezę, obowiązki moralne czy moralne zasługi i winy. Jak twierdzą zwolennicy teorii globalnego błędu, realistyczny dyskurs etyczny jest utrzymywaną od wieków fikcją.

*

W artykule starałem się przedstawić najważniejsze powody, ze względu na które antyrealizm etyczny jest dość popularnym stanowiskiem w filozofii analitycznej. W tradycji tej wypracowano szereg argumentów, które pogląd ten uwiarygodniają. Również wielu przedstawicieli współczesnych nauk społecznych wydaje się go akceptować. Nie oznacza to, że antyrealizm jest prawdziwy, a przedstawione argumenty poprawne. Rozstrzygnięcie sporu między realizmem a antyrealizmem wymaga pogłębionej analizy poszczególnych argumentów⁴. Na temat każdego z nich pojawiło się wiele artykułów naukowych, których rzetelne ocenie wymagałoby napisania osobnej książki. Z tego względu w tym miejscu nawet nie próbuję krytycznie odnieść się do któregoś z nich. Pragnę podkreślić

⁴ Swoje stanowisko w tej kwestii wyraziłem w artykule *Eliminacja etyki a realizm racji* (SAJA 2012), w którym opisuję fikcjonalizm i eliminatywizm, a następnie bronię specyficznie rozumianego realizmu.

jednak ich wagę oraz dużą siłę oddziaływania w tradycji filozofii analitycznej. Wszystkie wymienione argumenty stanowią o źródle popularności antyrealizmu. Są też istotnym wyzwaniem dla realizmu.

W literaturze polskiej istnieje wiele publikacji dotyczących aksjologii, opisywanej z pozycji tomizmu, niemieckiej etyki wartości czy hermeneutycznej etyki odpowiedzialności. Choć stanowiska te zakładają zazwyczaj realizm, niestety trudno znaleźć jest wyczerpująca jego obronę. Z pewnością ze świecą szukać można systematycznej krytyki zaprezentowanych tu zarzutów⁵. Jest to piętą achillesową wszystkich tych stanowisk. Braku tego nie można bowiem usprawiedliwić stwierdzeniem o odmiennej dziedzinie badawczej, innej tradycji czy metodzie, które związane są z tymi nurtami. Jeśli bowiem rację mają antyrealiści, filozoficzne opisywanie wartości, ich hierarchii, stosunku do ludzkiej podmiotowości czy wolności, nie ma wartości poznawczej. Jest jak rozwijanie teorii alchemicznej w sytuacji, w której znamy już podstawy współczesnej chemii.

REFERENCJE

- ARONSON Elliot, WILSON Timothy D., AKERT Robin M. (2006), *Psychologia społeczna*, tł. Joanna Gilewicz, Poznań: Zysk i S-ka.
- AXELROD Robert, HAMILTON William D. (1981), *The Evolution of Cooperation*, „Science”, nr 4489 (211), s. 1390–1396.
- AYER Alfred (1946), *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover Publications Inc.
- BLACKBURN Simon (1984), *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.
- BLACKBURN Simon (1998), *Ruling Passions: a Theory of Practical Reasoning*, Oxford: Oxford University Press.
- BOURGET David, CHALMERS David, MCQUEEN Kelvin (2009), *PhilPapers Surveys*, <http://philpapers.org/surveys/>
- BOYD Richard (1988), *How to Be a Moral Realist*, [w:] *Essays on Moral Realism*, red. Geoffrey Sayre-McCord, Ithaca: Cornell University Press, s. 181-228.
- BRANDT Richard (1996), *Etyka: zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BRINK David (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CARNAP Rudolf (1975), *Oceny i normy to wypowiedzi pozbawione sensu*, [w:] *Metaetyka*, red. Ija Lazari-Pawłowska, Warszawa: PWN.
- CEBULA Adam (2013), *Uczucia moralne. Współczesny emotywizm a filozofia moralna szkockiego Oświecenia*, Warszawa: Semper.

⁵ W języku polskim w ostatnim czasie ukazały się trzy pozycje książkowe traktujące o współczesnych sporach metaetycznych, przy czym żadna z nich nie porusza argumentacji prezentowanych w ramach współczesnego fikcjonalizmu lub eliminatywizmu (JANIKOWSKI 2008; SAJA 2008; KUŹNIAR 2009; MAKOWSKI 2012; CEBULA 2013).

- DAWKINS Richard (1996), *Samolubny gen*, tł. Marek Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- FRANKEN Robert E. (2005), *Psychologia motywacji*, tł. Mirosław Przylipiak, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- GARNER Richard (2007), *Abolishing Morality*, „Ethical Theory and Moral Practice”, nr 5 (10), s. 499-513, doi:10.1007/s10677-007-9085-3.
- GIBBARD Alan (1990), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, MASS.: Harvard University Press.
- GIBBARD Alan (2003), *Thinking how to live*, Cambridge, MASS.: Harvard University Press.
- GOODWIN Geoffrey P., DARLEY John M. (2008), *The Psychology of Meta-ethics: Exploring Objectivism*, „Cognition”, nr 3 (106), s. 1339-1366, doi:10.1016/j.cognition.2007.06.007.
- HAIDT Jonathan (2001), *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, „Psychological Review”, nr 4 (108), s. 814.
- HAIDT Jonathan (2003), *The Moral Emotions*, [w:] *Handbook of Affective Sciences*, red. R.J. Davidson, K.R. Scherer, H.H. Goldsmith, Oxford–New York: Oxford University Press, s. 852-870.
- HAMILTON William Donald (1964), *The Genetical Evolution of Social Behaviour. II*, „Journal of Theoretical Biology”, nr 1 (7), s. 17–52, doi:10.1016/0022-5193(64)90039-6.
- HAMPTON Jean E. (1998), *The Authority of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HARE Richard Mervyn (1952), *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford.
- HARE Richard Mervyn (2001), *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tł. Janusz Margański, Warszawa: Aletheia.
- HARE Richard Mervyn (2002), *Uniwersalny preskrytywizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa: Książka i Wiedza.
- HARMAN Gilbert (1977), *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press.
- HINCKFUSS Ian (1987), *The Moral Society: Its Structure and Effects*, Canberra: Australian National University.
- HORGAN Terence, TIMMONS Mark (1991), *New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth*, „Journal of Philosophical Research”, nr (16), s. 447-465.
- HORGAN Terence, TIMMONS Mark (2006), *Cognitivist Expressivism*, [w:] *Metaethics after Moore*, red. Terry Horgan, Mark Timmons, Oxford University Press, s. 255-298.
- HUEBNER Bryce, DWYER Susan, HAUSER Marc (2009), *The Role of Emotion in Moral Psychology*, „Trends in Cognitive Sciences”, nr 1 (13), s. 1-6, doi:10.1016/j.tics.2008.09.006.
- HUME David (2005), *Traktat o naturze ludzkiej*, tł. Czesław Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- JANIKOWSKI Waław (2008), *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- JOYCE Richard (2001), *The Myth of Morality*, 1. wyd., Cambridge University Press.
- JOYCE Richard (2007), *The Evolution of Morality*, 1. wyd., The MIT Press.
- JOYCE Richard (2009), *Moral Anti-Realism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Summer 2009, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/moral-anti-realism/>
- KALDERON Mark Eli (2007), *Moral Fictionalism*, 1. wyd., Oxford University Press.
- KROKOS Jan (2004), *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- KUŹNIAR Adrian (2009), *Język i wartości: racjonalność akceptacji ekspresywizmu metaetycznego*, Warszawa: Semper.
- MACKIE John Leslie (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin.
- MAKOWSKI Piotr (2012), *Po metaetyce: dobro i powinność w etykach naturalistycznych*, Kraków: Universitas.

- MCDOWELL John (1985), *Values and Secondary Qualities*, [w:] *Morality and Objectivity*, red. Ted Honderich, London & Boston: Routledge & Kegan Paul, s. 110-129.
- MOORE George Edward (2003), *Zasady etyki*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa: De Agostini, Altaya.
- NAGLE Thomas (1997), *Widok znikąd*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- NICHOLS Shaun (2004), *After Objectivity: An Empirical Study of Moral Judgment*, „Philosophical Psychology”, nr 1 (17), s. 3–26, doi:10.1080/0951508042000202354.
- NICHOLS Shaun, T. FOLDS-BENNETT (2003), *Are children moral objectivists? Children's judgments about moral and response-dependent properties*, „Cognition”, nr 2 (90), s. B23-B32, doi: 10.1016/S0010-0277(03)00160-4.
- NUCCI Larry P. (2001), *Education in the Moral Domain*, Cambridge University Press.
- PARFIT Derek (2011), *On What Matters*, t. I, Oxford University Press.
- PINKER Steven (2005), *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tł. Agnieszka Nowak Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- RAILTON Peter A. (2003), *Facts, Values and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*, Cambridge Studies in Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERTS Robert (2003), *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- ROSS William David (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.
- RUSE Michael (2002), *Etyka a ewolucja*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa: Książka i Wiedza.
- RUSE Michael, WILSON Edward (1986), *Moral Philosophy as Applied Science*, „Philosophy”, nr 236 (61), s. 173-192.
- RUTKOWSKI Mirosław (2001), *Rola rozumu w decyzjach moralnych: Etyka Davida Hume'a*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- SAJA Krzysztof (2005), *Hare'a-Horgan-Timmons argument przeciwko deskryptywizmowi*, „Diametros”, nr (3), s. 56–74.
- SAJA Krzysztof (2008), *Język a utilitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*, Kraków: Aureus.
- SAJA Krzysztof (2012), *Eliminacja etyki a realizm racji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 2 (21), s. 87–100, doi:10.2478/v10271-012-0045-y.
- SAYRE-McCORD G. (red.) (1988), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca.
- SAYRE-McCORD Geoffrey (2011), *Moral Realism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Summer 2011., <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/moral-realism/>.
- SHAFFER-LANDAU Russ (2003), *Moral Realism: A Defence*, Clarendon Press.
- SMETANA Judith G. (1981), *Preschool Children's Conceptions of Moral and Social Rules*, „Child Development”, s. 1333-1336.
- STEVENSON Charles L. (1944), *Ethics and Language*, New Haven–London: Yale University Press, H. Milford, Oxford University Press.
- STURGEON Nicholas (1988), *Moral Explanations*, [w:] *Essays on Moral Realism*, red. Geoffrey Sayre-McCord, Ithaca: Cornell University Press, s. 229-257.
- ŚLIPKO Tadeusz (2004), *Zarys etyki ogólnej*, wyd. IV, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- TANGNEY Julia Price, STUEWIG Jeff, MASHEK Debra J. (2007), *Moral Emotions and Moral Behavior*, „Annual Review of Psychology”, nr (58), s. 345.
- TRIVERS Robert L. (1971), *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „The Quarterly Review of Biology”, nr 1 (46), s. 35-57, doi:10.2307/2822435.
- TURIEL Elliot (1983), *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge University Press.
- WILLIAMS Bernard (1999), *Konflikt wartości*, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola?*, tł. Tadeusz Baszniak, Tomasz Duliński, Michał Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 115-128.
- WILSON Edward O. (2000), *Socjobiologia*, tł. Mariusz Siemiński, Poznań: Zysk i S-ka.

PHILOSOPHICAL SOURCES
OF ETHICAL ANTI-REALISM

Summary

In the contemporary analytic philosophy about one-third of authors tend toward moral anti-realism. Sources of its popularity have to be found in many arguments justifying the abandonment of moral realism. Every realist should meet them. Unfortunately, in Polish literature about ethics it is difficult to find a presentation and a critique of these arguments. Many philosophers who represent continental philosophy like Neo-Thomism, material Value-Ethics, hermeneutic ethics, assume ethical realism and do not respond to the arguments of anti-realists. The purpose of the article is to present in one place the most important arguments that are important sources of ethical anti-realism in metaethics of analytic philosophy.

Summarised by Krzysztof Saja

Słowa kluczowe: metaetyka, antyrealizm etyczny, akognitywizm, emotywizm, realizm etyczny, teoria globalnego błędu, eliminatywizm.

Key words: metaethics, moral anti-realism, moral realism, non-cognitivism, global-error theories, eliminativism.

Information about Author: KRZYSZTOF SAJA, Ph.D.—Faculty of Philosophy at the University of Szczecin; address for correspondence: ul. Krakowska 61/69, PL 71-017 Szczecin; e-mail: krzysztofsaja@gmail.com