

Adrian Kuźniar

Naturalizacja języka etycznego w ramach ekspresywizmu, czyli o owocności perspektywy ewolucjonistycznej w metaetyce

Analiza i Egzystencja 12, 91-105

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADRIAN KUŹNIAR*

NATURALIZACJA JĘZYKA ETYCZNEGO
W RAMACH EKSPRESYWIZMU,
CZYLI O OWOCNOŚCI
PERSPEKTYWY EWOLUCJONISTYCZNEJ W METAETYCE

Słowa kluczowe: ekspresywizm, ewolucja biologiczna, naturalizacja, metaetyka, Gibbard, przymus, uczucia etyczne, poczucie winy, gniew, współpraca
Keywords: expressivism, biological evolution, naturalization, metaethics, Gibbard, coercion, moral emotions, guilt, anger, cooperation

I

Najbardziej rozpowszechniona forma naturalizacji języka etycznego polega na uznaniu, że język ten jest jednym z języków opisowych, natomiast predykaty etyczne odnoszą się do własności naturalnych. Do grupy tych teorii zaliczamy zarówno tradycyjny naturalizm analityczny, na gruncie którego predykaty etyczne są synonimiczne z pewnymi predykatami naturalistycznymi, jak i nieanalityczny (tzw. naturalizm nowej fali), zgodnie

* Dr Adrian Kuźniar – filozof, adiunkt w Zakładzie Filozofii Nauki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania naukowe w dziedzinie metaetyki, ontologii i filozofii nauki. Autor książki *Język i wartości* (2009), stypendysta w Victoria University of Manchester w Wielkiej Brytanii oraz w Universitetet i Oslo w Norwegii. E-mail: adrian_kuzniar@uw.edu.pl.

z którym własności etyczne są identyczne z własnościami naturalnymi, ale identyczność ta nie zachodzi na mocy znaczenia predykatów etycznych¹. Jak jednak słusznie podkreśla Richard M. Hare, każda wersja deskryptywizmu naturalistycznego nieuchronnie czyni z etyki normatywnej domenę „no i co z tego” (*‘So what?’ morality*)²: konsekwencją tego typu koncepcji jest pozbawienie sfery etyki ścisłego związku ze sferą praktycznego działania. Żadna z naturalistycznych teorii deskryptywistycznych nie jest bowiem spójna z przysługującą językowi etycznemu własnością preskryptywności; nie jest spójna także z tą cechą języka etycznego, jaką stanowi internalizm³.

Charakterystyczny dla głównego nurtu deskryptywizmu sposób naturalizacji języka etycznego nie jest jednak jedynym dostępnym. Innym, moim zdaniem znacznie bardziej obiecującym, jest ten, którego znakomitą ilustracją stanowi ekspresywizm Allana Gibbarda⁴. Filozof ten łączy antydeskryptywistyczną interpretację języka etycznego z ewolucjonistycznym wyjaśnieniem ludzkich zdolności normatywnych. Jak ujmuje to w *Wise*

¹ Wiele przykładów deskryptywizmu naturalistycznego w wersji analitycznej omawia krytycznie w swoim klasycznym dziele George E. Moore (zob. tenże, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press 1959, s. 37–109). Przykładem naturalizmu nieanalitycznego jest koncepcja Petera Railtona (zob. tenże, *Moral Realism*, „The Philosophical Review” XCV, 2 (1986), s. 163–207). Dyskutowany podział teorii naturalistycznych – niemający oczywiście nic wspólnego z tradycyjnym podziałem na filozofię analityczną i nieanalityczną – określa się często innymi terminami niż „analityczny” i „nieanalityczny”. Na przykład James Dreier pisze o podziale na naturalizm redukcjonistyczny i nieredukcjonistyczny (zob. tenże, *The Supervenience Argument Against Moral Realism*, „The Southern Journal of Philosophy” XXX, 3 (1992), s. 13–38, zwłaszcza s. 18–21 oraz przypis 20 na s. 37).

² R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Level, Method and Point*, Oxford: Clarendon Press 1981, s. 71.

³ To, czy język etyczny własności te posiada oraz – jeśli posiada – jaka konkretnie jest ich natura, pozostaje, jak wiadomo, przedmiotem licznych metaetycznych kontrowersji. Pewne racje na poparcie stanowiska, zgodnie z którym wymienione własności należą do grupy własności języka etycznego, przedstawiłem m.in. w artykule *In Defence of Internalism in the Language of Morals*, „Percipi” 2 (2008), s. 39–48 (http://www.personal.ceu.hu/percipi/archive/200802/04_ak.pdf).

⁴ Zob. przede wszystkim A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1990 oraz tenże, *Thinking How to Live*, Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press 2003.

Choices, Apt Feelings: „Dyskusja normatywna jest częścią natury, ale natury tej nie opisuje”⁵.

Na czym jednak konkretnie polega wspomniane bycie częścią natury? Gibbard analizuje ludzkie zdolności normatywne jako produkt procesu biologicznej ewolucji, posiadającej swój *telos*, którym jest maksymalna reprodukcja genów danego organizmu (także za pośrednictwem jego krewnych)⁶. To ów ewolucyjny *telos* jest tym, który wyjaśnia aktualne i świadome cele stawiane sobie przez jednostkę, chociaż sam świadomym raczej nie bywa⁷. Szczególnie obiecujące okazuje się w tym kontekście przyjrzenie się zdolnościom normatywnym w świetle ludzkiego życia grupowego, w ramach którego ewolucyjny sukces reprodukcyjny jednostki zależał od posiadanych przez nią umiejętności wchodzenia w złożone relacje międzyludzkie⁸.

Wyjątkowo ważnym problemem adaptacyjnym, jaki stoi przed jednostkami żyjącymi w grupie, jest problem interpersonalnej koordynacji. To potrzeba złożonej koordynacji stoi za wieloma funkcjami, jakie spełnia język. To ona stoi także za żywionymi przez nas uczuciami etycznymi w postaci oburzenia, gniewu, poczucia winy, poczucia wstydu, szacunku, podziwu i etycznej inspiracji, którymi reagujemy na różne społeczne sytuacje. Uczucia te są ściśle związane ze skłonnościami do określonych działań, które mają bezpośrednie przełożenie na nasz sukces reprodukcyjny. Za sprawą tego przełożenia uczucia etyczne podlegają kształtowaniu w procesie doboru naturalnego⁹. Jedną z postulowanych przez Gibbarda ludzkich adaptacji służących rozwiązywaniu problemów koordynacji jest adaptacja do akceptacji norm, tzn. m.in. do angażowania się w podporządkowane wymogowi spójności oraz uwzględniające stanowiska innych uczestników

⁵ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, s. 7.

⁶ Zob. tamże, s. 26–30.

⁷ Ewolucyjny *telos* nie determinuje w żaden bezpośredni sposób tego, co dla danej osoby racjonalne. Fakt, iż coś spełnia mój ewolucyjny *telos* nie stanowi samo przez się żadnej racji dla chcenia tego czegoś, ale też nie stanowi żadnej racji, by tego czegoś nie pragnąć. Zob. tamże, s. 29.

⁸ Jak podkreśla Gibbard, biologiczne analizy nie muszą pomijać czynnika kulturowego. Wręcz przeciwnie: wyewoluowaliśmy do wchodzenia w interakcje z innymi, do reagowania na środowisko kulturowe, reagowania w taki sposób, który sam już jest aktem współtworzenia kultury. Nabyliśmy także możliwość zróżnicowanego reagowania, wrażliwego na specyfikę kultury, która stała się naszym udziałem. Zob. tamże, s. 28.

⁹ Zob. A. Gibbard, *Reconciling Our Aims. In Search of Bases for Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2008, s. 15.

dyskusje normatywne oraz do dostosowywania swych działań, przekonań i uczuć do ustaleń z dyskusji tych wynikających¹⁰.

Na tym tle autor *Wise Choices, Apt Feelings* wyróżnia normy etyczne w wąskim sensie. W skrócie rzecz ujmując, za takie uważa jedynie te normy, które zezwalają na określone uczucia: winy ze strony tych, którzy uczynili to, co uznawane za złe i gniewu na winowajców ze strony ich społecznego otoczenia. W rezultacie osoba uznająca zdanie etyczne w wąskim sensie w postaci *a jest złe* daje wyraz swojemu stanowi akceptacji systemu norm o wyszczególnionej treści. Spoglądając na to z nieco odmienniejszej perspektywy – tej, w ramach której Gibbard porusza się m.in. w dziele *Thinking How to Live* – twierdząc, że *a jest złe*, wyrażamy stan umysłu polegający na przyjęciu planu, by czuć się winnym w sytuacji, w której to my uczyniliśmy *a* oraz, jeśli tego nie zrobiliśmy, by odczuwać gniew na tych, którzy *a* sprokurowali¹¹. Podkreślmy, że twierdząc, że coś jest złe, **nie wyrażamy** naszego **przekonania**, że akceptujemy wspomniane normy lub posiadamy wspomniane plany – takie stanowisko byłoby oczywiście stanowiskiem deskryptywistycznym. Będąc ekspresywią, Gibbard utrzymuje, że zdania etyczne służą **wyrażaniu** stanów akceptacji norm lub planów, które same nie należą do stanów umysłu pełniących funkcję reprezentującą¹².

Uzupełniając przedstawioną rekonstrukcję o kolejne szczegóły, przedstawmy ją za pomocą normatywnego, a więc według Gibbarda podlegającego ekspresywistycznej wykładni, pojęcia uzasadnienia (*warrant*). Otóż, sądząc, że dany czyn jest zły, sądzymy, że z punktu widzenia pełnego i bezstronnego zaangażowania, w sytuacji, w której nie występują okoliczności łagodzące, wyłączające odpowiedzialność sprawcy, uzasadnione są scharakteryzowane powyżej uczucia – uczucie gniewu i poczucie winy. Gibbard często zastępuje uczucie gniewu (*anger*) oburzeniem (*outrage*), uznając oburzenie za jeden z rodzajów gniewu, natomiast w jeszcze innych miejscach pisze o urazie (*resentment*)¹³. Pełne i bezstronne zaangażowanie osiągamy wówczas, gdy

¹⁰ Zob. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, s. 71–75.

¹¹ Zob. tamże, s. 40–48, 126–127; tenże, *Thinking How to Live*, s. 41–59 oraz *Reconciling*, s. 16–20.

¹² O funkcji reprezentującej zob. A. Gibbard, *Wise Choice, Apt Feelings*, s. 105–125.

¹³ Zob. przypis 11 powyżej oraz A. Gibbard, *Moral Concepts: Substance and Sentiment*, „Philosophical Perspectives”, t. 6 *Ethics* (1992), s. 199–221, zwłaszcza s. 200–203, i tenże, *Moral Feelings and Moral Concepts*, [w:] R. Shafer-Landau, *Oxford Studies in Metaethics*, t. 1, Oxford–New York: Oxford University Press 2006, s. 195–216.

jesteśmy doskonale świadomi wszystkich tych ogólnych właściwości danej sytuacji, które mogłyby mieć wpływ na nasze względem niej uczucia.

Na tej drodze Gibbard jasno i błyskotliwie ustala związki między światem natury i opisującymi go naukami empirycznymi z jednej strony a etyką z drugiej. Nauki empiryczne wyjaśniają, dlaczego ludzie stawiają sobie pytania należące do dziedziny etyki normatywnej – pytania, na które odpowiedzi nie mogą być jednak domeną żadnej dyscypliny nauk empirycznych. Nie mogą być nimi nie dlatego, że etycy normatywni straciliby wówczas rację bytu i źródło zarobkowania¹⁴ lub dlatego, że nauka nie jest jeszcze wystarczająco rozwinięta. Sedno wyjaśnienia tego stanu rzeczy kryje się natomiast w tym, że jesteśmy organizmami nie tylko dociekającymi faktów, lecz również działającymi w świecie i odczuwającymi. Będąc pytaniami o to, w jaki sposób reagować uczuciowo, pytania etyczne nie są pytaniami o fakty będące częścią świata natury – w istocie nie są pytaniami o jakiegokolwiek fakty, także nienaturalne¹⁵. Częścią natury są jednak nasze działania i uczucia oraz te fakty, które wyjaśniają, dlaczego zadawanie tak rozumianych pytań etycznych stanowi biologiczną adaptację przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*¹⁶.

Obecnie przejdę do zarysowania autorskiej, choć w oczywisty sposób inspirowanej pracami Johna Stuarta Milla, Richarda M. Hare’a oraz Allana Gibbarda, koncepcji ekspresywistycznej. Po jej przedstawieniu, w punkcie III artykułu, skoncentruję się na naturalizacji języka etycznego interpretowanego zgodnie z tą teorią. Naturalizacja ta zostanie przeprowadzona w ramach ewolucjonistycznego paradygmatu badawczego, w sposób charakterystyczny dla ekspresywistycznego modelu naturalizacji. Wreszcie, w części IV,

¹⁴ Taki mniej więcej argument przeciwko stanowisku głoszącemu, że problemy etyki normatywnej są problemami dającymi się zredukować do problemów poszczególnych nauk szczegółowych przedstawiła jedna z uczestniczek konferencji *Problemy naturalizmu etycznego* (Pobierowo, 12–13 maja 2009).

¹⁵ W szczegółach sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Ekspresywiści nie przeczą istnieniu faktów normatywnych, o ile tylko słowo „fakt” interpretowane jest deflacyjnie. Inaczej jednak niż deskryptywiści, nie uznają oni istnienia faktów normatywnych w jakimkolwiek bardziej „substancjalnym” niż deflacyjne rozumieniu tej kategorii ontologicznej. Zob. A. Gibbard, *Thinking How to Live*, s. 18 oraz tenże, *Reconciling*, s. 179. Por. P. Horwich, *Gibbard’s Theory of Norms*, „Philosophy and Public Affairs” 22, 1 (1993), s. 67–78, zwłaszcza s. 70–75.

¹⁶ Zob. A. Gibbard, *Reconciling*, s. 17–18.

wskazać na możliwe punkty przewagi mojego podejścia nad streszczonym powyżej ujęciem Gibbarda.

II

Przyjmując proponowany przez ekspresywistów metaetycznych sposób eksplikacji zdań zawierających predykaty etyczne, twierdzę **w pierwszym przybliżeniu**, że jeśli osoba **a** sądzi, że jakiś czyn-egzemplarz¹⁷ **b** jest etycznie dobry/słuszny *sensu stricto*, to osoba ta znajduje się w stanie umysłu, na który składa się **przekonanie**, że czyn **b** jest możliwy do realizacji, **przekonanie**, że **b** egzemplifikuje pewną własność uniwersalną **P** oraz **pragnienie**, by czyn **b** był czynem aktualnym. Analogicznie, jeśli osoba **a** sądzi, że jakiś czyn-egzemplarz **b** jest etycznie zły/niesłuszny *sensu stricto*, to osoba ta znajduje się w stanie umysłu, na który składa się **przekonanie**, że czyn **b** jest możliwy do uniknięcia, **przekonanie**, że **b** egzemplifikuje pewną własność uniwersalną **P** oraz **pragnienie**, by czyn **b** nie był czynem aktualnym¹⁸.

Uwaga 1

Od tej pory, pisząc o sądach etycznych, będę miał na myśli sądy etyczne *sensu stricto*, a więc takie, które konstytuują sferę sądów o etycznej obligatoryjności działań, tj. sferę sądów o obowiązkach zupełnych. Sądy etyczne *sensu stricto* są tylko jednym z rodzajów sądów etycznych *sensu largo*, których innymi przykładami są sądy o etycznej supererogacji działań, a więc sfera sądów o obowiązkach niezupełnych.

¹⁷ Zbiór wszystkich czynów uważam za podzbiór właściwy zbioru wszystkich zdarzeń. Sądzę, że w bieżącym rozdziale nie twierdzę niczego, co zobowiązywałoby mnie do zajęcia określonego stanowiska w dziedzinie sporu o możliwość redukcji ontologicznej kategorii zdarzenia do kategorii rzeczy egzemplifikującej pewną własność w pewnej chwili. Zob. D. Davidson, *The Individuation of Events*, [w:] S. Laurence, C. Macdonald (red.), *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford: Blackwell 1988, s. 295–309; J. Kim, *Events as Property Exemplification*, [w:] tamże, s. 310–326.

¹⁸ Por. A. Kuźniar, *Miedzy przymusem a tolerancją*, „Przegląd Filozoficzny” 15, 4 (2006), s. 269–278.

Uwaga 2

Przez własność uniwersalną rozumiem taką własność, w której opisie nie występują żadne nazwy własne – nie występują w sposób istotny, tj. uniemożliwiający adekwatną parafrazę nazw takich pozbawioną. Zatem własnością uniwersalną jest np. własność maksymalizacji użyteczności maksymalnej liczby istot czujących, zaś dobrym kandydatem na własność wykluczoną przez taką interpretację jest własność maksymalizowania użyteczności Jana Kowalskiego. Rola spełniana przez przekonanie o egzemplifikacji pewnej własności uniwersalnej wraz z wymogiem posiadania dyspozycji (1), o której poniżej, zapewnia językowi etycznemu widzianemu z perspektywy prezentowanej teorii cechę uniwersalizowalności. Niestety, w tym artykule nie mogę pozwolić sobie na porównanie tak rozumianej uniwersalizowalności z tymi ujęciami tej własności/zasady, z których naszkicowane tutaj ujęcie w oczywisty sposób się wywodzi – ujęciami rozwijanymi w dziełach Immanuela Kanta i Richarda M. Hare’a¹⁹.

Ponadto, jeśli osoba **a** sądzi, że czyn **b** jest etycznie dobry/słuszny, to dla każdego czynu **y**, **a** posiada **dyspozycję (1)** do pragnienia aktualizacji **y**, gdy jest przekonana, że **y** jest czynem zarazem możliwym do realizacji, jak i egzemplifikującym własność **P**. Podobnie, jeśli osoba **a** sądzi, że czyn **b** jest etycznie zły/niesłuszny, to dla każdego czynu **y**, **a** posiada **dyspozycję (1)** do pragnienia braku aktualizacji **y**, gdy jest przekonana, że **y** jest czynem zarazem możliwym do uniknięcia, jak i egzemplifikującym własność **P**.

Na obecnym etapie wciąż brakuje nam warunku wystarczającego dla sądenia, że **b** jest etycznie dobre lub złe – mamy jedynie warunek konieczny. Na brakujący warunek składa się kolejna dyspozycja – **dyspozycja (2)**.

Jeśli osoba **a** sądzi, że czyn **b** jest etycznie dobry, to dla każdego czynu **y**, o którym **a** jest przekonana, że jest czynem możliwym do realizacji oraz czynem egzemplifikującym własność uniwersalną **P**, **a** posiada dyspozycję (2) do pragnienia zastosowania²⁰ przymusu wobec podmiotu

¹⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1984 oraz tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1971; R.M. Hare, *Moral Thinking* oraz tenże, *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press 1963.

²⁰ Dyspozycja (2) obejmuje również pragnienia, by przymus został był zastosowany w przeszłości lub by został zastosowany w przyszłości.

czynu **y**²¹, gdy **a** jest przekonana, że czyn **y** nie jest aktualizowany²². Analogicznie, jeśli osoba **a** sądzi, że czyn **b** jest etycznie zły, to dla każdego czynu **y**, o którym **a** jest przekonana, że jest czynem możliwym do uniknięcia w jej świecie oraz czynem egzemplifikującym własność uniwersalną **P**, **a** posiada dyspozycję (2) do pragnienia zastosowania przymusu wobec podmiotu czynu **y**, gdy **a** jest przekonana, że czyn **y** jest aktualizowany²³.

Obok dwudziestowiecznej tradycji ekspresywistycznej oraz paradygmatu ewolucjonistycznego podstawową inspiracją dla zarysowanej powyżej teorii jest stanowisko Johna Stuarta Milla. W ostatnim, piątym rozdziale *Utylitaryzmu*, zatytułowanym *O związku sprawiedliwości z użytecznością*, posługując się kategoriami przymusu i kary, John Stuart Mill stwierdza, że przy ich pomocy charakteryzuje nie tylko sądy związane ze sprawiedliwością i niesprawiedliwością, ale ujmuje specyfikę sądów etycznych w ogóle. Utrzymuje on m.in., że „[g]dy uważamy, że sprawiedliwość nakazuje komuś w pewien sposób postąpić, mówimy pospolicie, że powinno go się do tego postępowania zmusić [...]”²⁴.

III

Interpretowany zgodnie z przedstawioną teorią język etyczny posiada status odpowiedniego narzędzia negocjowania stabilnego, grupowego konsensusu normatywnego, tj. konkretnego i stabilnego kształtu etyki danej grupy. Jest środkiem uwzględniającym specyficzne problemy związane z kwestią rozważanej z ewolucjonistycznego punktu widzenia współpracy. Przedstawienie języka etycznego w tej roli jest jego naturalizacją – taką naturalizacją, która nie tylko nie wymaga deskrytywistycznego rozumienia tego języka, lecz rozumienie takie wyklucza.

²¹ Tzn. osoby, której czynem jest dany czyn **y**. Przyjmuję, że warunkiem wystarczającym nieidentyczności dwóch czynów jest posiadanie przez te czyny nieidentycznych podmiotów.

²² Lub gdy osoba **a** jest przekonana, że czyn **y** nie został był/nie zostanie zaktualizowany.

²³ Lub gdy osoba **a** jest przekonana, że czyn **y** został był/zostanie zaktualizowany.

²⁴ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, [w:] tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 65.

Po pierwsze, zauważmy, że aby ukonstytuować w środowisku ludzkim relacje kooperacji i pozyskać płynące z niej korzyści, konieczna jest zgoda co do sposobu postępowania stron nawiązujących tę współpracę. Stosownie do tego, prezentowana teoria ujmuje zdania etyczne jako posiadające wymiar preskryptywny, nie zaś jako stanowiące wyłącznie opisy faktów. Aby to sobie uświadomić, wystarczy zauważyć, że językowym wyrazem pragnień i dyspozycji do pragnień – które współtworzą na gruncie przedstawionej koncepcji psychologicznie pojmowane sądy etyczne – są imperatywy. Między innymi dzięki temu zdania etyczne mogą stanowić narzędzie formułowania zasad umowy społecznej.

Po drugie, uniwersalizowalność języka etycznego sprawia, że staje się on narzędziem, w którego istotę wbudowana jest bezstronność. Bezstronność z kolei służy stabilności negocjowanych zasad kooperacji. Nikt nie staje się w jej ramach uprzywilejowany tylko z tego względu, że jest tym, a nie kimś innym. Zauważmy, że nawet wyraźnie szowinistyczne, trybalityczne kodeksy etyczne pretendowały do bezstronności. To, że członkom danej wspólnoty przypisywano większe przywileje niż wszystkim obcym, uzasadniano najczęściej pewnymi specyficznymi, ale uniwersalnymi własnościami, o których sądzono, że posiadane są przez członków wybranego plemienia (np. cechą bycia wybranymi przez wszechmocną, wszechwiedzącą i nieśmiertelną istotę).

Jednakże, aby relacje współpracy były w miarę trwałe i stabilne, konieczne jest działanie wszystkich, którzy z realizacji określonych stanów rzeczy będą czerpać ewolucyjnie rozumiane korzyści – zazwyczaj czerpią je wszyscy członkowie danej społeczności. Układ, w którym znacząca liczba osób mogłaby korzystać z wysiłków innych, nie wnosząc zarazem swojego wkładu pracy i zasobów, byłby układem ewolucyjnie niestabilnym, tzn. geny jednostek pasożytujących bardzo szybko zdominowałyby pulę genetyczną populacji, tj. w populacji reprezentowane byłyby z czasem jedynie lub w ogromnej przewadze strategie egoistyczne, takie jak, by posłużyć się terminologią mającą swój początek w komputerowych turniejach organizowanych przez Roberta Axelroda, ZAWSZE ZDRADZAJ²⁵. Zgodnie z tym, jedną z dyspozycji konstytuujących według mnie sąd etyczny jest dyspozy-

²⁵ Zob. R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Penguin Books 1990 oraz R. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „Quarterly Review of Biology” 46, 11 (1971), s. 35–57.

cja (1) do żywienia pragnień ukierunkowanych na to, aby każdy możliwy

do realizacji czyn posiadający określoną istotną własność uniwersalną był aktualizowany (jeśli ten typ czynów oceniany jest jako dobry) lub też, aby żaden z takich czynów aktualizowanym nie był (jeśli ten typ czynów oceniany jako zły). Ponieważ chodzi tutaj o każdy czyn, więc chodzi o działania lub zaniechania wszystkich ludzi, którzy jakikolwiek czyn egzemplifikujący odpowiednią własność uniwersalną mogą sprokurować lub też powstrzymać się od tego ostatniego. Jeśli posiadam dyspozycję do pragnienia, by aktualizowany był każdy czyn, który posiada własność **P**, to w sytuacji posiadania odpowiednich przekonań pragnę, aby aktualizowany był posiadający wskazaną własność czyn **b₁** Kowalskiego, czyn **b₂** Nowaka itd.

Normy, które służą uzyskiwaniu wzajemnych korzyści w sytuacjach o strukturze dylematu więźnia, a których pogwałcenia nie są ścigane, szybko, jak ujmuje to Robert Axelrod, umierają²⁶. Jak wynika to m.in. z jego badań, niezwykle istotnym elementem dla sukcesu i stabilności strategii kooperujących jest to, aby nie dawały się wykorzystywać, aby natychmiast reagowały na zdrady innych, przysparzając im kosztów. Zgodnie z tym, w moim ekspresywnym modelu języka etycznego znajduje się miejsce dla dyspozycji (2) do pragnień zastosowania przymusu wobec każdego z wykraczających przeciwko przedkładanym normom gapowiczów (*free riders*). Przymus ten ukierunkowany jest *de facto* na ich powstrzymywanie. Dziedzina powstrzymywania gapowiczów i ochrony norm obejmuje przede wszystkim praktyki karania. Z ewolucjonistycznej perspektywy kara służy bowiem zarówno celom resocjalizacyjnym, jak i odstraszającym. W pierwszym przypadku powstrzymywanie gapowiczów dokonuje się na drodze wymuszania na jednostkach, które dopuściły się już transgresji, przestrzegania w przyszłości pogwałconych przez nie norm. W drugim przypadku powstrzymywanie dokonuje się przez ukazanie potencjalnym gapowicom surowości i nieuchronności sankcji, które ich czekają, jeśli tylko dopuszczą się oni przestępstw.

Ponieważ działania związane z zastosowaniem przymusu same stanowią dobro publiczne, stąd też, aby mogły być w populacji podtrzymywane, muszą być takimi, w których kosztach partycypują wszyscy, którzy z ich

²⁶ Zob. R. Axelrod, *Laws of Life. How Standards of Behavior Evolve*, „The Sciences” 27 (1987), s. 49. W oryginale: *norms go to die*.

obecności czerpią korzyści²⁷. Dodatkowo, im więcej osób pozostaje nieobojętymi względem kwestii zapobiegania transgresjom, tym skuteczniej i pewniej są one tłumione. Z tego też powodu efektywność pragnień tworzących drugą z konstytuujących sąd etyczny dyspozycji psychologicznych może przejawiać się nie tylko w samodzielnym uciekaniu się przez sąducego do przymusu wobec gapowiczów, ale i (lub zwłaszcza) w skłanianiu do tego innych, a więc np. w ramach współczesnych społeczeństw cywilizowanych policji, prokuratury i pozostałych organów państwowych stojących na straży praworządności, a utrzymywanych z podatków obywateli.

IV

W tekście *Moral Feelings and Moral Concepts* Gibbard próbuje zmierzyć się m.in. ze sformułowaniem pod adresem jego koncepcji zarzutem autorstwa Shauna Nicholasa²⁸. Powołując się na badania psychologiczne, Nichols stwierdza, że dzieci dysponują pojęciem etycznego zła znacznie wcześniej, niż wchodzi w posiadanie pojęcia winy²⁹. Przy tej okazji Gibbard wskazuje na pokrewny problem związany z dużą wiarygodnością tezy głoszącej, iż poczucie winy jest czymś specyficznym dla kultury europejskiej i kultur wywodzących się z tej ostatniej³⁰. Gdyby założyć adekwatność metaetycznej teorii Gibbarda, trzeba byłoby więc uznać, że sfera etyki w wąskim rozumieniu jest również czymś specyficznym dla kręgu cywilizacji Zachodu. Konsekwencja ta nie wydaje się jednak prawdziwa. Chociaż pewne normy obcych kultur, zwłaszcza pierwotnych, mogą wydawać nam się nie do przyjęcia – mogą jawić nam się jako niemoralne – to jednak normy te chcielibyśmy zaliczyć do grupy norm etycznych³¹. Nawiązując do głośnego przykładu

²⁷ Zob. wzmianki na ten temat w: M.E. Price, L. Cosmides, J. Tooby, *Punitive Sentiment as an Anti-free Rider Psychological Device*, „Evolution and Human Behavior” 23 (2002), s. 203–231.

²⁸ Zob. A. Gibbard, *Moral Feelings*.

²⁹ Zob. S. Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford: Oxford University Press 2004, s. 90–96.

³⁰ Zob. A. Gibbard, *Moral Feelings*, s. 199–201.

³¹ Rekonstrukcję stanowiska Gibbarda przeprowadzam posługując się dwoma różnymi opozycjami: moralne–niemoralne oraz etyczne–pozaetyczne. Dzięki temu łatwiej jest – jak sądzę – uchwycić przedstawiane tu w skrócie stanowisko autora *Thinking How to*

Richarda M. Hare’a, misjonarz lądujący na wyspie kanibali i klasyfikujący akty zdobywania skalpów jako etycznie złe, wchodzi z kanibalami w spór o charakterze etycznym – spór dotyczący tego, co etycznie dobre, a co złe, czyli spór o to, co moralne, a co niemoralne³². Gdyby kanibale nie posiadali ani poczucia winy, ani nawet pojęcia tego poczucia, zaś Gibbard miałby rację w swoich analizach, dyskusja i konflikt misjonarza z kanibalami byłyby jedynie pozorne, oparte na jakimś językowym nieporozumieniu: kanibale musieliby bowiem zostać zaklasyfikowani nie tyle jako jednostki mylące się co do tego, co moralne, lecz jako osoby w ogóle nieposiadające **pojęć** etycznych.

Powyższą trudność Gibbard stara się zneutralizować, wskazując, że chociaż poczucie winy może nie być uczuciem uniwersalnym, to takim dla gatunku ludzkiego jest niewątpliwie uczucie oburzenia, a stąd także gniewu. W rezultacie przedstawiciele innych kultur mogą wprawdzie nie dysponować pojęciami etycznymi w przyjętym przez Gibbarda rozumieniu, ale będą dysponować bardzo zbliżonymi do nich pojęciami *quasi*-etycznymi³³. Nie będą sądzić, że coś jest etycznie złe, ale jedynie, że coś jest *quasi*-etycznie złe. Sądząc tak, będą – z grubsza rzecz biorąc – sądzić, że uczucie oburzenia na sprawcę tego, co tak oceniane, jest uczuciem uzasadnionym z punktu widzenia zachowującego bezstronność społecznego otoczenia. Autentyczna i owocna dyskusja między osobą posługującą się pojęciami etycznymi a osobą dysponującą jedynie pojęciami *quasi*-etycznymi będzie jak najbardziej możliwa za sprawą tego, że „poczucie winy jest uzasadnione po stronie działającego właśnie wtedy, gdy z perspektywy pozostałych bezstronnych osób uzasadnione jest oburzenie”³⁴.

Przedstawione przez Gibbarda rozwiązanie problemu należy uznać za bardzo pomysłowe. Niemniej jednak, przyjęcie go pociąga za sobą pewien koszt – koszt w postaci zakwalifikowania kultur, w których nie występuje

Live. Natomiast Gibbard posługuje się przede wszystkim słowem *moral*, które odpowiada terminowi *etyczny* w przyjętej przeze mnie terminologii. Wspomniana zaleta mojej siatki pojęciowej nie jest jednak główną racją przemawiającą na rzecz jej stosowania. Niestety, szersze omówienie i uzasadnienie tej kwestii wykracza poza tematyczne ramy niniejszego artykułu.

³² Zob. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press 1952, s. 148–149.

³³ Zob. A. Gibbard, *Moral Feelings*, s. 202–203.

³⁴ Tamże, s. 203.

poczucie winy i jego pojęcie, do kultur, których reprezentanci nie myślą w kategoriach etycznych, a jedynie *quasi*-etycznych. W tym miejscu możemy wskazać na pierwszą przewagę proponowanej przeze mnie koncepcji nad teorią autora *Wise Choices, Apt Feelings*: zderzenie koncepcji z punktu II z wynikami badań antropologicznych nie wymusza na nas wprowadzenia kategorii pojęć *quasi*-etycznych. Jak już to zauważyliśmy, wbudowany w moją teorię wymóg bezstronności jest na tyle liberalny, że, jak się wydaje, spełnia go także pierwotne kody aksjologiczne. Z kolei stan mentalny polegający na pragnieniu stosowania przymusu wobec wszystkich, którzy czynią coś, co posiada pewną własność uniwersalną, sam wydaje się uniwersalny, tj. transkulturowy; podobnie sprawa wygląda z pojęciem takiego przymusu. Widzimy, że to, co na pierwszy rzut oka wydaje się wadą mojej teorii, czyli eksplikacja sądów etycznych w terminach „prymitywnych” pragnień zastosowania przymusu, w tym miejscu okazuje się jej znaczącą zaletą.

Kolejną jej zaletą w ramach projektu naturalizacji etyki jest fakt, że w kontekście ewolucjonistycznym przypisuje ona normom specyficznie etycznym bardziej centralną rolę, aniżeli czyni to koncepcja Allana Gibbarda. Na gruncie mojej koncepcji, jeśli ktoś określa jakiś czyn mianem złego, to m.in. wprost wyraża pragnienie odpowiedniego działania, a przez to wprost wzywa do określonego **zachowania i działania** w świecie. U Gibbarda natomiast osoba taka wyraża jedynie stany akceptacji norm dla uczuć – wzywa więc bezpośrednio jedynie do posiadania określonych **uczuć**. Uczucia i ich koordynacja nie są jednak tak ważne dla nawiązywania i podtrzymywania relacji kooperacji, jak faktycznie przedsiębrane działania i zgoda odnośnie do sposobu postępowania. Jak spostrzega to sam Gibbard, uczucia są widoczne dla procesów doboru naturalnego przede wszystkim poprzez działania, do jakich prowadzą. Stosownie do tego moje ujęcie bezpośrednio odnosi się do samych działań. Dzięki temu pozwala na lepsze niż u Gibbarda uchwycenie praktycznego wymiaru języka etycznego – wymiaru, który, po pierwsze, jest niezwykle istotny z punktu widzenia właściwej ekspresywizmowi strategii naturalizacji etyki, a po drugie, od dawna był eksponowany jako fundamentalny i wyróżniający dyskurs etyczny spośród innych.

W szczegółach podniesiona powyżej sprawa jest bardziej skomplikowana, a w konsekwencji podnoszona zaleta mojego ujęcia nieco bardziej ograniczona. Centralne dla systemu Gibbarda uczucia nie są przecież jedynie, ani nawet przede wszystkim, trzewnymi doznaniem. Są także współkonstruowane przez pewne pragnienia. Normy dla uczuć stają się

tym samym normami dla pragnień, a przez to ich związek ze sferą działania jest nieco bliższy, niż mogłoby się wstępnie wydawać. Na tym jednak nie koniec. W przypadku oburzenia (gniewu, urazy) zasadniczym pragnieniem jest chyba to pragnienie, do którego dyspozycją jest w mojej teorii dyspozycja (2): pragnienie zastosowania przymusu wobec sprawcy tego, co jest oceniane jako złe.

Pomimo tego, teoria Gibbarda wciąż stoi w dyskutowanym zakresie problemowym przed dwoma trudnościami. Z jednej strony, normy etyczne wciąż pojmowane są tu jako normy regulujące nie tylko pragnienia, ale również ów charakterystyczny dla uczuć trzewny element. Kłopot w tym, że takie trzewne doznania bardzo trudno regulować – bardzo trudno efektywnie wpływać za pośrednictwem własnych decyzji na to, kiedy się je posiada. Znacznie łatwiej kontrolować pragnienia, a najłatwiej działania. Z drugiej strony, w ramach teorii Gibbarda w roli fundamentalnych dla sądów etycznych norm/planów nadal występują jedynie normy/plany dla pragnień, nie zaś normy/plany dla działań.

V

W roku konferencji metaetycznej w Pobierowie obchodziliśmy 200. rocznicę urodzin Karola Darwina i 150. wydania jego fascynującego i rewolucyjnego zarazem dzieła. Dzięki wyłożonej w tym dziele idei, być może w większym stopniu niż dzięki jakiegokolwiek innej idei naukowej, filozoficznej lub religijnej, posiadamy uzasadnioną nadzieję na to, o czym pisze Thomas S. Eliot w poemacie *Little Gidding* – na osiągnięcie celu naszych poszukiwań i dotarcie do miejsca, z którego wyszliśmy, i poznania go po raz pierwszy. Metaetyka, jak starałem się to ukazać, wcale nie musi stać na uboczu procesu realizacji tego Eliotowskiego zadania.

EXPRESSIVISM AND THE NATURALIZATION
OF THE LANGUAGE OF MORALS:
ON THE FRUITFULNESS OF EVOLUTIONARY PERSPECTIVE IN METAETHICS

Summary

Descriptivists' method of naturalizing moral language is neither the only nor the most promising one in metaethics. The paper deals with attempts to combine the expressivistic account of moral concepts with an evolutionary research programme. As Allan Gibbard (1990, p. 70) puts it: "Normative discussion is part of nature but it does not describe nature".

First, Gibbard's expressivism is outlined against the background of the theory of evolution. Then the Author proceeds to his own metaethical theory according to which, to take but one example, the judgment that **a** is morally wrong consists of a belief that it is possible to avoid **a**, a belief that there is a universal property **P** which **a** exemplifies, a desire not to actualize **a**, a disposition (1) to desire not to actualize anything that instantiates the property **P**, and a disposition (2) to desire to subject everyone who does **a** to coercive measures (including punishment). Language thus interpreted is shown to be an apposite tool for negotiating a stable normative consensus; it addresses specific problems of cooperation viewed from the evolutionary perspective. Finally, it is argued that the Author's proposal exhibits some important advantages over Gibbard's theory.