

ADRIAN KUŹNIAR

KRYTYKI GENEALOGICZNE I AUTONOMIA PRZEKONAŃ MORALNYCH

Celem krytyk genealogicznych w metaetyce jest podważenie racjonalności przekonań moralnych na podstawie teorii wyjaśniających mechanizmy przyczynowe stojące za tymi przekonaniem. W najnowszej literaturze przedmiotu najczęściej dyskutowaną krytykę tego typu stanowi argument darwinowski, opierający się na teorii adaptacyjnej genezy przekonań moralnych (zob. np. STREET 2006, 109–66; 2016, 293–333; JOYCE 2006; PARFIT 2011, 511–542; SHAFER-LANDAU 2012, 1–37; DE LAZARI-RADEK i SINGER 2014, 174–199). Ten argument może mieć swoje memetyczne odpowiedniki, odwołujące się do stanowiska, zgodnie z którym nasze przekonania moralne zostały uformowane w procesie ewolucji kulturowej na drodze memetycznego doboru naturalnego¹. Czy istnieje istotna różnica w konsekwencjach tych dwóch rodzajów krytyki genealogicznej dla statusu epistemicznego naszych przekonań moralnych? W niniejszym artykule argumentuję, że różnica taka może zachodzić. Nie jest prawdą, że każdy możliwy z naturalistycznego punktu widzenia mechanizm kausalny w równym stopniu godzi w doksastyczną racjonalność przekonań moralnych².

Dr hab. ADRIAN KUŹNIAR — Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Nauki, adiunkt, adres do korespondencji: Krakowskie Przedmieście 3, 00–927 Warszawa; e-mail: adrian_kuzniar@uw.edu.pl; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0428-8203>.

¹ Memetyczny dobór naturalny to dobór operujący na poziomie memów, a nie genów. Podstawowym typem memów są idee, w tym przekonania. W wyniku doboru memetycznego memy ulegają proliferacji ze zróżnicowaną skutecznością, uzależnioną od posiadanych przez siebie cech. Cechy te mają znaczenie dla skuteczności proliferacji za sprawą warunków szeroko rozumianego środowiska, w którym memy funkcjonują — w tym za sprawą własności posiadanych przez ludzkie umysły. Elementarny wykład teorii memów Czytelnik znajdzie w DAWKINS 2012, 354–383.

² W artykule posługuję się rozróżnieniem na racjonalność doksastyczną i propozycjonalną. Druga z nich jest warunkiem koniecznym, lecz nie jest warunkiem wystarczającym pierwszej. Aby dane przekonanie było nie tylko racjonalne propozycjonalnie, lecz także doksastycznie, musi

Niezależnie od wzmiankowanych potencjalnych różnic krytyki genealogiczne stawiają nas przed zasadniczym pytaniem o to, czy w jakichkolwiek warunkach powinniśmy uzależniać racjonalność naszych przekonań moralnych od wyników badań empirycznych nad ich genezą. W artykule staram się wykazać, że nie powinniśmy tego czynić. Jeśli jednak odpowiedź tej treści ma być uzasadniona, należy wpieryw uzasadnić twierdzenie o autonomii systemu przekonań moralnych względem systemu nauki. Tylko wówczas będziemy mogli prawomocnie przyjąć odmienną koncepcję wiedzy moralnej oraz odmienne standardy racjonalności propozycjonalnej dla przekonań moralnych — odmienne od tych, które są właściwe dla przekonań innych niż normatywne. Okazuje się, że jedynie ekspresywiści metaetyczni dysponują środkami pozwalającymi na stwierdzenie, że własności, za których sprawą przekonania moralne pełnią charakterystyczną dla siebie funkcję praktyczną, są własnościami nadającymi dyskursowi moralnemu poszukiwaną autonomię.

W punkcie 1 artykułu dokonuję skrótovej racjonalnej rekonstrukcji argumentu darwinowskiego. W punkcie 2 formułuję teorię przekonań moralnych jako epifenomenów adaptacji i wykazuję, że argument darwinowski nie traci na swojej sile, jeśli to ta teoria, nie zaś koncepcja przekonań moralnych jako adaptacji, znajduje się wśród jego przesłanek. W kolejnym punkcie zarysowuję memetyczny odpowiednik argumentu darwinowskiego i uzasadniam twierdzenie, że może on w znacznie mniejszym stopniu niż krytyka darwinowska zagrażać racjonalności przekonań moralnych. Wreszcie w punkcie 4 przedstawiam warunki autonomii systemu przekonań moralnych i szkicuję takie ujęcie wiedzy moralnej i standardów racjonalności propozycjonalnej, które immunizują twierdzenia etyki normatywnej na wyzwania krytyk genealogicznych.

1. ARGUMENT DARWINOWSKI³

1.1. ADAPTACYJNA GENEZA PRZEKONAŃ MORALNYCH

Argument darwinowski w metaetyce oparty jest na koncepcji ewolucyjnej genezy przekonań moralnych. Nie każda jednak z możliwych do pomyślenia wersji takiej genezy jest wystarczająca do tego, by nadać wspomnianemu

być nie tylko uzasadnione, ale uzasadnienie to lub stojący za nim mechanizm kausalny musi być przyczyną posiadania przez podmiot wspomnianego przekonania.

³ Rekonstruując argument darwinowski, korzystam z następującego artykułu własnego autorstwa: „Argument darwinowski w metaetyce” (= KUŹNIAR 2018). W przywoływanym tekście Czytelnik może znaleźć rozwinięcie niektórych wątków poruszonych w punkcie 1 bieżącego artykułu.

argumentowi choćby wstępną wiarygodność. Jedną z wersji, która może służyć za mocną podstawę rozumowania darwinowskiego, stanowi teoria adaptacyjnej genezy przekonań moralnych (odtąd w skrócie: **TAG**), składająca się z trzech poniższych twierdzeń:

(TAG)

- (1) Ważna grupa naszych przekonań moralnych — grupa, do której należą przede wszystkim te przekonania moralne, która uznawane są w wielu kulturach i w różnych okresach historycznych — jest skutkiem mechanizmu przyczynowego polegającego na genetycznym doborze naturalnym.
- (2) Własnością wzmiankowanych przekonań moralnych wyjaśniającą to, dlaczego były one faworyzowane przez dobór naturalny, jest ich biologiczna adaptacyjność dla naszych przodków, przy czym mechanizm tej adaptacyjności był następujący:
- (3) Przekonania moralne odgrywały istotną rolę w powodowaniu działań o charakterze adaptacyjnym – działań polegających na powstrzymaniu się od tego, co według tych przekonań oceniane było jako moralnie złe/niesłuszne etc., i czynieniu tego, co na ich gruncie oceniane było jako moralnie dobre/słuszne etc.

Zrekonstruujmy jeden z podstawowych argumentów wysuwanych na rzecz **TAG** (STREET 2006, 115–121). Argument ten głosi, że teoria ta wyjaśnia fakt **A** — wyjaśnia mianowicie to, że:

(A)

Te przekonania moralne, które są akceptowane w różnych kulturach i w różnych okresach historycznych, to przekonania, których analiza w świetle teorii ewolucji wykazuje, że:

- (a) za moralnie złe uznawane są w ramach tych przekonań te typy działań, których występowanie w małych grupach społecznych zmniejszało poziom biologicznego dostosowania ich członków,
- (b) za moralnie dobre uważane są te typy czynów, których występowanie zwiększało poziom dostosowania członków małych grup społecznych.

Zwolennik innej niż **TAG** teorii pochodzenia naszych przekonań moralnych jest zobowiązany albo do alternatywnego wyjaśnienia faktu **A**, albo do przekonującego zakwestionowania argumentów wysuwanych na rzecz twierdzenia, że fakt **A** składa się na nasz świat aktualny⁴.

⁴ Przedstawiony powyżej opis faktu **A** ma oczywiście jedynie wstępny charakter.

1.2. TEORIA WIEDZY JAKO ŚLEDZENIA PRAWDY I RACJONALNOŚĆ PRZEKONAŃ

Rekonstruuując argument darwinowski na rzecz sceptycyzmu moralnego, będę posługiwał się teorią wiedzy opartą na relacji śledzenia prawdy w ujęciu bliskim temu zaproponowanemu przez Roberta Nozicka (1981, 167–288). Rozbudowane sformułowanie tej teorii uwzględni mechanizm kauzalny, którego skutkiem jest dane przekonanie:

(B)

Osoba *S* wie, że *p*, wskutek mechanizmu kauzalnego *C*, zawsze i tylko wtedy, gdy:

- (1) sąd, że *p*, jest prawdziwy,
- (2) *S* jest przekonana wskutek *C*, że *p*,
- (3) jeśli sąd, że *p*, byłby fałszywy i jeśli przekonanie osoby *S* o tym, czy *p*, byłoby skutkiem *C*, to *S* nie byłaby przekonana wskutek *C*, że *p*,
- (4) jeśli sąd, że *p*, byłby prawdziwy i jeśli przekonanie osoby *S* o tym, czy *p*, byłoby skutkiem *C*, to *S* byłaby przekonana wskutek *C*, że *p*⁵.

Koncepcja wiedzy jako śledzenia prawdy ma m.in. następujący związek z racjonalnością przekonania, że *p*:

(C)

Jeśli posiadamy uzasadnione przekonanie, że nie wiemy, że *p*, to nasze przekonanie, że *p*, nie jest doksastycznie racjonalne.

Stwierdzenie, że nasze przekonanie, że *p*, nie jest racjonalne, ma charakter normatywny i oznacza, że z poznawczego punktu widzenia nie powinniśmy posiadać tego przekonania.

Zauważmy, że dla potrzeb argumentu darwinowskiego i podobnych argumentów genealogicznych, które omówię w dalszych częściach artykułu, nie trzeba zgadzać się z twierdzeniem, że **(B)** stanowi adekwatną teorię lub eksplikację pojęcia wiedzy. Ogólnie rzecz biorąc, wystarczy uznawać prawdziwość następującego twierdzenia, które będę określał mianem warunku podważającego:

(D)

Jeśli posiadamy uzasadnione przekonanie, że nasze przekonanie, że *p*, jest rezultatem jedynie takich mechanizmów kauzalnych, które nie speł-

⁵ Ibid., 179–185.

niąją warunku (3) lub (4) z **(B)**, to przekonanie, że p , nie jest doksa-stycznie racjonalne.

Jedynie w celu uproszczenia dalszych rozważań przyjmuję założenie, że **(B)** stanowi adekwatną analizę warunkową wiedzy dla naszych zwykłych przekonań nienormatywnych.

1.3. PODSTAWOWE I PRZYGDONIE PRAWDZIWE SĄDY MORALNE

Mianem podstawowego sądu moralnego będę określał taki nietauto-logiczny sąd moralny, który jest koniecznie prawdziwy. Przyjmuję, że jeśli pewne sądy moralne są prawdziwe, to istnieją podstawowe sądy moralne, przy czym:⁶

(E)

Jeśli sąd moralny p jest przygodnie prawdziwy w świecie możliwym w , to istnieje taki podstawowy sąd moralny p' i taki prawdziwy w w sąd fak-tualny r , że p wynika logicznie z koniunkcji p' i r .

Argument darwinowski ma stanowić formę — by posłużyć się wyra-żeniem Ronalda Dworkina — selektywnego sceptycyzmu archimedesowego (DWORKIN 1996, 88). Zwolennik tego argumentu obiecuje demystyfikację moralności bez uprzedniego założenia, że wie lub ma uzasadnione prze-konanie, iż pewny nietautologiczny sąd moralny jest prawdziwy oraz, *a fortiori*, bez założenia, że wie lub ma uzasadnione przekonanie w kwestii tego, który sąd moralny jest podstawowy, a który jedynie przygodnie prawdziwy. W rezultacie każda próba wykazania, że nasze mające genezę adaptacyjną przekonania moralne nie stanowią wiedzy i są nieracjonalne, powinna brać pod uwagę zarówno tę możliwość, że treścią tych przekonań są przygodnie prawdziwe sądy moralne, jak i tę ewentualność, zgodnie z którą treść tych przekonań jest konstytuowana przez podstawowe sądy moralne.

⁶ Twierdzenie to jest prawdziwe zarówno na gruncie deontologicznych, jak i konsekwencja-listycznych teorii z zakresu etyki normatywnej. Jeśli chodzi o te drugie, to zauważmy na przy-kład, że podstawowym sądem moralnym w moim rozumieniu jest w ramach systemu utylitary-stycznego zasada użyteczności, zgodnie z którą moralnie słuszne jest to i tylko to, co maksy-malizuje użyteczność. Według utylitarysty czynów nie istnieje świat możliwy, w którym coś, co maksymalizuje użyteczność, nie jest moralnie słuszne, choć oczywiście istnieją światy możliwe, w których to inne niż w świecie aktualnym typy czynów posiadają własność maksymalizowania użyteczności.

1.4. ARGUMENT DARWINOWSKI: ETAP PIERWSZY

Pierwszym i zasadniczym etapem argumentu darwinowskiego jest rozumowanie, którego wnioskiem jest **PIERWSZE TWIERDZENIE DARWINOWSKIE**:

(Z₁)

Jeśli jesteśmy przekonani wskutek D_N , że p , to nie wiemy, że p ,

gdzie „ D_N ” odnosi się do mechanizmu genetycznego doboru naturalnego, a „ p ” zastępuje dowolne zdanie wyrażające nietautologiczny sąd moralny w sensie logicznym.

Przyjmijmy, że jesteśmy przekonani wskutek D_N , że p , gdzie „ p ” zastępuje dowolne zdanie wyrażające **podstawowy** sąd moralny w sensie logicznym. Z założenia tego wynika, że nie istnieje świat możliwy, w którym sąd, że p , jest fałszywy. Stąd też warunek (3) z **(B)** staje się nieistotny: sąd, że p , nie mógłby być fałszywy. Zgodnie jednak z (4) z **(B)**, jeśli mamy wiedzieć wskutek D_N , że p , to musimy być przekonani, że p , we wszystkich najbliższych aktualnemu światach możliwych, w których dochodzimy do przekonania o tym, czy p , na skutek mechanizmu D_N . Niestety warunek ten nie jest spełniony dla naszego przekonania, że p : w światach, w których nasze przekonanie, że p , nie jest adaptacyjne dla naszych przodków, nie jest ono faworyzowane przez dobór naturalny, nawet jeśli jest prawdziwe⁷.

Obecnie przyjmijmy, że „ p ” zastępuje dowolne zdanie wyrażające **przygodnie** prawdziwy sąd moralny w sensie logicznym. Rozpatrzmy te światy możliwe najbliższe światu aktualnemu, w których sąd, że p , nie jest prawdziwy. Czy w światach tych nadal jesteśmy przekonani wskutek D_N , że p ? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest twierdząca: w rozważanych światach nic nie ulega zmianie w kwestii adaptacyjności przekonania, że p , dla naszych przodków; adaptacyjność przekonań moralnych nie jest wrażliwa na ich wartość logiczną. W konsekwencji na mocy warunku (3), wchodzącego w skład przyjętej przeze mnie teorii wiedzy – w świecie aktualnym nie wiemy, że p , wskutek D_N , chociaż – na mocy założenia — sąd, że p , jest prawdziwy w naszym świecie.

Do powyższego rozumowania należy zgłosić istotne zastrzeżenie. Światy możliwe, w których sąd, że p , jest fałszywy, są światami różniącymi się w stosunku do świata aktualnego pod względem pewnych prozaicznych fak-

⁷ Czy rzezone światy możliwe są wystarczająco bliskie aktualnemu? Tak myślę, ale stanowiska tego nie zamierzam bronić w tym artykule — po prostu zakładam, że próby podważenia argumentu darwinowskiego w tym punkcie są nieskuteczne.

tów. Skąd przeświadczenie, że różnice te nie czynią przekonania, że p , nieadaptacyjnym w tych najbliższych światach możliwych, w których sąd, że p , jest fałszywy? Zastanawiając się nad tym pytaniem w świetle naszych dotychczasowych założeń, dochodzimy do wniosku, że jeśli jesteśmy przekonani, że p — przy czym sąd, że p , jest przygodnie prawdziwy — to nie wiemy wskutek D_N , że p , tylko jeżeli:

(F)

Sąd p_I : x jest moralnie dobre/słuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x jest adaptacyjne oraz x jest moralnie złe/niesłuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x jest szkodliwe z adaptacyjnego punktu widzenia — nie jest podstawowym sądem moralnym.

Twierdzenie **(F)** stanowi konieczną przesłankę argumentu darwinowskiego.

Jeśli sąd, że p , jest fałszywy, to nie wiemy, że p , zatem na mocy przedstawionych powyżej rozważań otrzymujemy wniosek:

(G)

Jeśli jesteśmy przekonani wskutek D_N , że p , to nie wiemy wskutek D_N , że p , gdzie „ p ” zastępuje dowolne zdanie wyrażające (nietautologiczny) sąd moralny.

Z tego, że nie wiemy wskutek D_N , że p , nie wynika jeszcze, że w świecie aktualnym nie wiemy, że p . Argument darwinowski powinien uwzględniać fakt, że za naszymi przekonaniem moralnym może stać więcej niż jeden typ mechanizmu kausalnego: oprócz D_N także pewny D_X spełniający warunki wymienione w **(B)**. Załóżmy, że ów D_X konstytuowany jest przez zastosowanie metody M , a historia naszego przekonania, że p , wygląda następująco: przekonanie to nabywamy wskutek D_N , następnie zaś potwierdzamy je za pomocą metody M , w rezultacie czego dochodzi do naddeterminacji (*overdetermination*) — od tej chwili przekonanie, że p , akceptujemy zarówno wskutek D_N , jak i wskutek D_X . Czy w tej sytuacji wiemy, że p ? Otóż wiemy zawsze i tylko wtedy, jeśli jest prawdą, że: (a) gdyby zastosowanie metody M dało odmienny wynik, niż miało to miejsce, to przestalibyśmy być przekonani, że p , oraz (b) jeśli mechanizm D_N nie prowadziłby do przekonania, że p , a my potwierdzilibyśmy hipotezę, że p , za pomocą metody M , to nabylibyśmy przekonanie, że p . Każdy mechanizm D_X , który jest mechanizmem śledzenia w myśl **(B)** prawdy, że p , oraz w sytuacji naddeterminacji z D_N

spełnia warunki analogiczne do (a) i (b), będą odtąd określać mianem mechanizmu **aletycznie efektywnego** (por. NOZICK 1981, 180–185). Stąd zaś wynika, że zwolennicy argumentu darwinowskiego muszą założyć prawdziwość następującej implikacji:

(H)

Jeśli jesteśmy przekonani wskutek D_N , że p , to nie jesteśmy przekonani, że p , na skutek działania jakiegokolwiek aletycznie efektywnego mechanizmu kauzalnego D_X .

Z koniunkcji **(G)** i **(H)** otrzymujemy **(Z₁)**.

1.5. ARGUMENT DARWINOWSKI: ETAP DRUGI

Drugi etap argumentu darwinowskiego jest etapem, który — najogólniej rzecz ujmując — wiąże genezę adaptacyjną naszych przekonań moralnych z ich doksastyczną nieracjonalnością. Wnioskiem tego etapu rozumowania jest **DRUGIE TWIERDZENIE DARWINOWSKIE**:

(Z₂)

$UP((Z_1)) \Rightarrow [UP(\text{jesteśmy przekonani wskutek } D_N, \text{ że } p) \rightarrow \text{przekonanie, że } p, \text{ nie jest doksastycznie racjonalne}]$,

gdzie „UP” czytamy: „Mamy uzasadnione przekonanie, że”, natomiast „ p ” zastępuje dowolne zdanie wyrażające sąd moralny.

Twierdzenie **(Z₂)** wynika z koniunkcji twierdzenia **(C)** oraz następującej przesłanki:

(I)

$UP(\text{jeśli jesteśmy przekonani wskutek } D_N, \text{ że } p, \text{ to nie wiemy, że } p) \rightarrow [UP(\text{jesteśmy przekonani wskutek } D_N, \text{ że } p) \rightarrow UP(\text{nie wiemy, że } p)]$

2. PRZEKONANIA MORALNE JAKO EPIFENOMENY ADAPTACJI

Chociaż zazwyczaj argument darwinowski opiera się na teorii adaptacyjnej genezy przekonań moralnych, to teoria tego typu nie jest jego przesłanką konieczną. W argumencie może zastąpić ją koncepcja przekonań moralnych jako epifenomenów adaptacji (w skrócie: **TEA**). Koncepcja ta głosi co następuje:

(TEA)

- (1) Ważna grupa naszych przekonań moralnych — grupa, do której należą przede wszystkim te przekonania moralne, która uznawane są w wielu kulturach i w różnych okresach historycznych — jest skutkiem stanów motywacyjnych podmiotów, przy czym:
- (2) Przekonania moralne, które są skutkami stanów motywujących do uczynienia X , są przekonaniem, w których X -owi przypisuje się własność bycia moralnie dobrym, słusznym itp., natomiast przekonania moralne będące skutkami stanów motywujących do powstrzymania się od uczynienia X są przekonaniem, w których X -owi przypisuje się własność bycia moralnie złym itp.
- (3) Wzmiankowane stany motywacyjne są skutkami mechanizmu przyczynowego polegającego na genetycznym doborze naturalnym.
- (4) Własnością wzmiankowanych stanów motywacyjnych wyjaśniającą to, dlaczego były one faworyzowane przez dobór naturalny, jest ich biologiczna adaptacyjność dla naszych przodków, przy czym mechanizm tej adaptacyjności był następujący:
- (5) Wzmiankowane stany motywacyjne były adaptacyjne, gdyż odgrywały istotną rolę w powodowaniu działań o charakterze adaptacyjnym: działań polegających na czynieniu X w przypadku stanów motywujących do uczynienia X i działań polegających na powstrzymaniu się od uczynienia X w przypadku stanów motywujących do powstrzymania się od czynienia X .

Jeśli nasze przekonania moralne nie śledzą prawd moralnych, gdy są adaptacjami, to nie śledzą ich również, gdy są jedynie tak rozumianymi epifenomenami adaptacji. Oznaczmy mechanizm kauzalny sprawiający, że nasze przekonania moralne są epifenomenami adaptacji jako D_{TEA} . Wówczas, na przykład, jeśli nasze przekonanie moralne, że p , posiadamy wskutek D_{TEA} i zarazem sąd, że p , jest podstawowym sądem moralnym, to w światach najbliższych aktualnemu, w których p jest prawdą, a my nabywamy nasze przekonanie w kwestii tego, czy p , na skutek mechanizmu D_{TEA} , znajdują się światy, w których dobór naturalny oddziałuje na naszych przodków istotnie inaczej niż w świecie aktualnym. W światach tych to inne stany motywacyjne są adaptacyjne dla naszych przodków, a co za tym idzie — w światach tych nie jesteśmy przekonani, że p , na skutek D_{TEA} . Konsekwencje epistemologiczne argumentu darwinowskiego są te same niezależnie od tego, czy wśród przesłanek tego argumentu mamy **TAG** czy **TEA**.

Derek Parfit wydaje się z tym nie zgadzać, gdy oznajmia, że nabycie przekonań dotyczących racji praktycznych wskutek posiadania biologicznie korzystnych motywacji osłabia argument sceptyka: mamy mniej powodów, by sądzić, że przekonania te nie śledzą odpowiednich prawd (PARFIT 2011, vol. II, 528–530). W moim przekonaniu, w świetle powyżej zarysowanej argumentacji, nie jest to prawdą. Parfit popiera swoje stanowisko, stwierdzając, że w rozważanym przez niego przypadku właściwą odpowiedzią na pytanie o to, dlaczego posiadamy dyskutowane przekonania dotyczące racji praktycznych, w tym przekonania moralne, jest ich oczywista prawdziwość (ibid., 508–509). Na tej jednak drodze Parfit *de facto* postuluje działanie dodatkowego, niezależnego od D_{TEA} mechanizmu kauzalnego dla przekonania, że p — mechanizmu, w którym nasze przekonania moralne nie są skutkami jedynie adaptacyjnych stanów motywacyjnych, lecz także własności oczywistej prawdziwości. Szkopuł w tym, że postulowanie tego samego mechanizmu dodatkowego dla przekonania, że p , w sytuacji w której przekonanie to mielibyśmy na skutek D_N , a nie D_{TEA} , byłoby w tym samym stopniu (nie)uzasadnione i miałyby te same konsekwencje. Innymi słowy Parfit nie przedstawia argumentu, który pozwoliłby na uzasadnienie twierdzenia, że istnieje jakaś asymetria w sile krytyki genealogicznej w zależności od tego, czy u podłoża tej krytyki leży TAG czy TEA.

3. ARGUMENT MEMETYCZNY

Wspomniany wyżej Derek Parfit deklaruje również swój sprzeciw wobec tego, co możemy określić mianem **rozszerzonego twierdzenia darwinowskiego** (PARFIT 2017, 266, 286–287). Zgodnie z tym stanowiskiem, sformułowanym przez Sharon Street, nie mamy żadnego powodu, by sądzić, że dobór naturalny lub jakikolwiek inny mechanizm kauzalny mieszczący się w ramach światopoglądu naturalistycznego mógł być ukształtować nas w sposób umożliwiający śledzenie niezależnych prawd moralnych (STREET 2016, 322). Parfit protestuje, stwierdzając, że wiemy zbyt mało o przyczynach naszych przekonań moralnych, żebyśmy mogli zgodzić się na tak daleko idący wniosek. Spróbujmy rozstrzygnąć tę kontrowersję.

Załóżmy, że pewne przekonania moralne posiadamy na skutek działania mechanizmu doboru memetycznego (tj. — w skrócie — wskutek D_M). Sprawą kluczową w bieżącym kontekście jest określenie tej własności wspomnianych przekonań, ze względu na którą były one faworyzowane przez

dobór memetyczny. Własność ta odpowiadałaby własności adaptacyjności w przypadku mechanizmu genetycznego doboru naturalnego. Uznajmy zupełnie fikcyjnie, że własnością tą jest maksymalizacja użyteczności, przy czym przekonania te maksymalizowały użyteczność, prowadząc do maksymalizujących użyteczność działań na drodze analogicznej do tej opisywanej w twierdzeniu (3) **TAG**. Za sprawą pewnych szeroko rozpowszechnionych cech ludzkiego umysłu przekonania, których akceptacja we wzmiankowany sposób maksymalizowała użyteczność, propagowały się skuteczniej od swoich memetycznych konkurentów i stopniowo stawały się wiodącym kodem aksjologicznym w kulturach tworzonych przez nasz gatunek.

Zauważmy, że nakreślona hipotetyczna geneza naszych przekonań moralnych może być podstawą argumentu memetycznego przebiegającego w sposób w pełni analogiczny do argumentu darwinowskiego. Załóżmy na przykład, że pewne nasze przekonanie moralne, że p — np., że mamy moralny obowiązek opieki nad swoim potomstwem — jest koniecznie prawdziwe. Wśród światów najbardziej podobnych do naszego znajdziemy takie, w których przekonanie, że p , nie maksymalizuje użyteczności. Ponieważ w tych światach o naszych przekonaniach ma decydować mechanizm D_M , nie jesteśmy w nich przekonani, że p . Warunek (4) teorii wiedzy jako śledzenia prawdy zostaje zatem pogwałcony.

Aby jednak argument memetyczny dawał podstawę do stwierdzenia, że wszystkie przekonania, które posiadamy wskutek D_M , są doksastycznie nieracjonalne, prawdziwe musi być twierdzenie analogiczne do twierdzenia (**F**) argumentu darwinowskiego:

(J)

Sąd p_2 : x jest moralnie słuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x maksymalizuje użyteczność, oraz x jest moralnie niesłuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x nie maksymalizuje użyteczności — nie jest podstawowym sądem moralnym.

Jeśli jednak sąd $\Box p_2$ jest prawdziwy, to argument memetyczny upada i nie daje podstaw do twierdzenia, że nie wiemy, że jest tak, jak głoszą sądy moralne akceptowane przez nas w wyobrażonej sytuacji na skutek D_M . Zasadnicza różnica między argumentem darwinowskim a zarysowanym argumentem memetycznym jest taka, że sąd $\Box p_2$ jest *prima facie* znacznie bardziej wiarygodny niż $\Box p_1$: w historii etyki normatywnej nie brakuje filozofów broniących utilitaryzmu czynów. Stąd też negacja przesłanki (**J**) argumentu memetycznego wydaje się znacznie bardziej racjonalnym posu-

nięciem niż odrzucenie przesłanki **(F)** argumentu darwinowskiego. Jeśli moglibyśmy być racjonalnie przekonani, że $\Box p_2$, wówczas dostarczylibyśmy uzasadnienia twierdzeniu głoszącemu, że dobór memetyczny umożliwił naszym przekonaniom śledzenie prawd moralnych. Podkreślmy, że racjonalność przekonania, że $\Box p_2$, nie może zostać podważona przez odkrycie, że samo to przekonanie jest skutkiem mechanizmu D_M . Zakładałoby to coś, co dopiero powinno zostać uzasadnione i czego uzasadnienie jest celem argumentu memetycznego, a mianowicie zakładałoby, że D_M nie jest mechanizmem śledzenia prawdy w dziedzinie moralności.

Na omówionym przykładzie możemy dostrzec, że nie jest prawdą, jakoby w świetle teorii wiedzy jako śledzenia prawdy wszystkie możliwe mechanizmy przyczynowe o charakterze naturalistycznym demistyfikowały przekonania, które posiadamy wskutek działania tych mechanizmów. Jest tak niezależnie od tego, czy przekonania te celują w subiektywistycznie czy obiektywistycznie interpretowane prawdy moralne. Potwierdza to także na najbardziej ogólnym poziomie zasadność wątpliwości Parfita odnośnie do tego, czy fakt, że u genezy pewnych przekonań normatywnych leży ich społeczna lub kulturowa — w odróżnieniu od reprodukcyjnej — pożyteczność, demistyfikuje te przekonania (PARFIT 2011, 534, 537-538). Parfit przyjmuje pogląd, zgodnie z którym chociaż przekonania o tym, że kłamstwo, łamanie obietnic i kradzież są moralnie złe, mogły pomóc społecznościom akceptującym te sądy w przetrwaniu i rozkwicie (*flourishing*), to tego rodzaju geneza przekonań tych nie demistyfikuje. Inaczej jest w przypadku takich sądów, które przyczyniały się do zniszczenia, podbicia lub eksploatacji innych społeczności — np. przekonania głoszącego, że powinniśmy w szczególny sposób troszczyć się o dobrostan członków naszego plemienia, narodu lub rasy. Takie przekonania, także wówczas, gdy były korzystne na poziomie społecznym lub kulturowym — nie zaś jedynie genetycznym — należy uznać za zdemistyfikowane za sprawą ich genezy.

Analizując streszczone powyżej poglądy w świetle moich wcześniejszych ustaleń, należy zauważyć, że potencjał demistyfikujący mechanizmu kauzalnego, stojącego za naszymi przekonaniem moralnym — mechanizmu konstytuowanego przez określony typ doboru naturalnego (genetycznego lub memetycznego) — zależy od tego, jaką własnością jest ta własność naszych przekonań, ze względu na którą dobór przekonania te faworyzował. Oznaczmy tę własność jako własność P . Otóż dobór przekonań ze względu na cechę P — a więc mechanizm kauzalny D_P — nie będzie zagrażał owym przekonaniom jedynie wówczas, gdy prawdą konieczną będzie twierdzenie, zgodnie z któ-

rym x jest moralnie słuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x egzemplifikuje P . Jeśli jest prawdą, że dobór memetyczny wspierał np. moralny zakaz kradzieży z uwagi na fakt, że zakaz taki przyczyniał się do rozkwitu społeczności, to Parfit ma rację, uważając, że taka geneza zakazu tego nie demistyfikuje, ale tylko jeśli prawdą konieczną jest, co następuje: x jest moralnie słuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x przyczynia się do rozkwitu społeczności. Problem polega na tym, że wiarygodność przytoczonego sądu moralnego zależy od precyzacji koncepcji rozkwitu. Jeśli wskazany modalny sąd moralny ma być wiarygodny, to trzeba utrzymywać, że żadna społeczność, która np. nie żyje w pokoju z innymi i nie pomaga członkom słabszych społeczności, tak naprawdę nie rozkwita, nawet jeśli np. znakomicie prosperuje pod względem ekonomicznym, kulturowym i społecznym. Nie ulega wątpliwości, że taka koncepcja rozkwitu może być zasadna — rzecz w tym, że jest bardzo mało prawdopodobne, że cechą, za której sprawą nasze przekonania moralne były faworyzowane przez dobór memetyczny, jest cecha polegająca na przyczynianiu się do tak rozumianego rozkwitu. Zidentyfikowany problem ujawnia bardziej ogólną trudność przyjętej linii obrony przeciwko zakusom zwolenników argumentów demistyfikujących. Otóż nawet jeśli odrzucimy darwinowskie wyjaśnienia genezy akceptacji sądów moralnych, to jest mało prawdopodobne, że powszechnie akceptowane przekonania moralne były faworyzowane w procesie doboru memetycznego ze względu na taką cechę P , że z konieczności x jest moralnie słuszne zawsze i tylko wtedy, gdy x jest P .

4. AUTONOMIA PRZEKONAŃ MORALNYCH⁸

Rozważania z punktu 3 powyżej nasuwają poważne wątpliwości co do tego, czy Parfit i podobnie myślący do niego filozofowie nie zajmują zbyt łagodnego stanowiska wobec prób krytyki genealogicznej przekonań moralnych. Nawet jeśli nie wszystkie naturalistycznie dopuszczalne mechanizmy kauzalne demistyfikują przekonania moralne, to czy rzeczywiście powinniśmy w ten sposób uzależniać racjonalność tychże przekonań od wyników badań empirycznych nad ich genezą? Odpowiedź na to pytanie wydaje się przecząca (por. CHAPPELL 2017, 149–167). Uzasadnienie tej odpowiedzi musi być oparte na uzasadnionym przyjęciu odmiennej koncepcji wiedzy dla

⁸ Niektóre z treści tego punktu zaczerpnąłem z przywoływanej już wcześniej mojej pracy pt. „Argument darwinowski w metaetyce” (= KUŹNIAR 2018).

przekonań moralnych — odmiennej od tej właściwej dla przekonań nienormatywnych. Nawet jeśli koncepcja wiedzy jako śledzenia prawdy jest adekwatna dla przekonań nienormatywnych, to nie powinna być uznawana za taką dla przekonań moralnych⁹. Ujmując to inaczej, lecz równoważnie: nawet jeśli warunek podważający **(D)** jest prawdziwy o przekonaniach nienormatywnych, to nie jest prawdziwy o przekonaniach moralnych.

Jeśli jednak sugerowane rozwiązanie nie ma być *ad hoc* i nie ma pociągać niepożądanych konsekwencji, musimy wskazać ogólne warunki, których spełnienie jest konieczne i/lub wystarczające do tego, by do dowolnego systemu *B* przekonań można było stosować inną koncepcję wiedzy (lub inną wersję warunku podważającego¹⁰) niż ta, która jest właściwa dla paradygmatycznych przekonań nienormatywnych — przekonań należących do systemu nauki. Sformułowanie takich warunków będzie równoznaczne ze sformułowaniem warunków umożliwiających systemowi *B* posiadanie statusu autonomicznego w stosunku do systemu nauki. Oczywiście nie chcemy być zbyt tolerancyjni. Załóżmy bowiem, że odkrywamy, iż także pewne ogólne przekonania teistyczne posiadają genезę adaptacyjną. Nie zgodzilibyśmy się chyba na bronienie tych przekonań przed argumentem darwinowskim na drodze modyfikacji koncepcji wiedzy właściwej dla przekonań teistycznych.

Uważam, że pierwszym ze wspomnianych warunków jest różnica funkcji właściwej systemowi *B* przekonań i systemowi nauki.¹¹ Jeśli funkcją systemu *B* jest w ostatecznym rozrachunku udział w dokonującym się w maksymalnie prosty sposób przewidywaniu, porządkowaniu i wyjaśnianiu strumienia naszego doświadczenia, to system ten nie może być uznawany za

⁹ Odnotujmy, że piszę tutaj jedynie o zmianie **koncepcji** wiedzy, nie zaś o modyfikacji **pojęcia** wiedzy. Pojęcie wiedzy może nadal pozostawać to samo dla obydwu typów przekonań, choć własności przekonań czyniące te przekonania wiedzą mogą być różne dla przekonań normatywnych i nienormatywnych. Zajęcie tego rodzaju stanowiska jest możliwe przy zastosowaniu ekspresywistycznej wykładni terminu „wiedza”. Sądzę, że jest to obiecująca droga analizy tego wyrażenia; obrona tego poglądu nie jest jednak celem niniejszego artykułu.

¹⁰ Odtąd nie będę już wspominał o warunku podważającym. Wszystkie moje twierdzenia dotyczące potrzeby i warunków uzasadnienia odmiennej koncepcji wiedzy mogą zostać sformułowane w terminach potrzeby i warunków uzasadnienia zmodyfikowanej wersji warunku podważającego **(D)** dla przekonań moralnych.

¹¹ Czytelnik, który nie zgadza się z przyjętym przeze mnie ujęciem autonomiczności, może odczytać dalszą część artykułu w myśl następującej dyrektywy: przyjmijmy na próbę proponowane w tekście dwa warunki konieczne autonomiczności systemu *B* przekonań względem systemu nauki i sprawdźmy, czy podejście to pozwala, a jeśli tak, to pod jakimi dalszymi warunkami, na znalezienie zadowalającej odpowiedzi na wyzwania krytyk genealogicznych.

autonomiczny względem nauki. Wówczas system *B* albo realizuje tę funkcję i jako taki jest częścią szeroko rozumianej nauki, albo jest nieracjonalny w metodologicznym kontekście uzasadnienia. System przekonań astrologicznych, inaczej niż system przekonań moralnych, nie spełnia zarysowanego warunku różnicy funkcji. Funkcja przekonań astrologicznych jest tą samą funkcją, którą uznajemy za właściwą nauce. Problem w tym, że system przekonań astrologicznych tej funkcji nie realizuje.

Funkcją systemu moralności nie jest przewidywanie i wyjaśnianie strumienia naszego doświadczenia, lecz kierowanie ludzkimi działaniami. Za realizacją tej funkcji — funkcji praktycznej — mogą stać różne własności przekonań moralnych. Na przykład można utrzymywać, że dokonuje się ona dzięki temu, że przekonania moralne są nieobojętne z punktu widzenia faktycznej treści naszych motywacji. Jest to podejście charakterystyczne dla deskryptywistów naturalistycznych i eksternalistów w metaetyce: np. przekonanie, że zabijanie jest moralnie złe, spełnia swoją funkcję praktyczną, gdyż posiadamy pragnienie *de dicto* powstrzymywania się od tego, co moralnie złe. Ten jednak sposób realizacji funkcji praktycznej nie może być podstawą uzasadnienia twierdzenia o autonomii systemu moralności. Tak rozumianą praktycznością cechuje się wiele innych sądów, np. te dotyczące groźnych zwierząt, których powszechnie się obawiamy, co rzecz jasna nie wystarcza, by uznać autonomiczność systemu takich sądów względem nauki. *Ergo* różnica funkcji jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem autonomii — dla autonomii istotne są także własności, za których sprawą dany system przekonań realizuje swoją odrębną funkcję.

Według tradycyjnych antynaturalistów praktyczna funkcja moralności realizuje się poprzez odkrywanie faktów dotyczących specjalnego rodzaju własności: nienaturalnych, a więc obcych systemowi nauki, własności normatywnych. Tego typu podejście kwestionuje monopol systemu nauki na odkrywanie przedmiotów, z których składa się świat. obrońcy tego monopolu są skłonni utrzymywać, że wszystkie twierdzenia ontologiczne albo dotyczą zobowiązań ontologicznych systemu sądów realizujących funkcję właściwą nauce, albo są nieracjonalne. Pogląd ten możemy przypisać np. W.V.O. Quine'owi. Wbrew pozorom jest on dość liberalny: pozwala na uzasadnienie zarówno twierdzeń o istnieniu bytów abstrakcyjnych (np. tych, które są zobowiązaniami ontologicznymi teorii matematycznych stosowanych w naukach przyrodniczych), jak i sądów ontologicznych bronionych w ramach rozważań filozoficznych (funkcja filozoficznych teorii ontologicznych pokrywa się z funkcją nauki) (QUINE 1984, 783–794; 2000, 29–47). Pojęcie autonomii zawiera w sobie nie

tylko pojęcie odrębności, lecz również pojęcie normatywnego uprawomocnienia. Stosownie do tego przyjmuję, że warunkiem koniecznym autonomii systemu *B* przekonani jest brak zobowiązań ontologicznych wykraczających poza zobowiązania ontologiczne systemu sądów spełniających funkcję systemu nauki. Pogwałcenie tego warunku pociąga za sobą brak integracji systemu *B* z naukowym obrazem świata — integracji, którą uznaję za warunek konieczny prawomocności *B*. Antynaturalistyczna zatem interpretacja praktycznej funkcji moralności nie może zatem stanowić podstawy do twierdzenia o autonomii tego systemu sądów względem nauki.

Z perspektywy ekspresywizmu wyjaśnienie praktycznej funkcji moralności odwołuje się do natury przekonań moralnych jako stanów umysłu. Przekonania moralne, inaczej niż przekonania nienormatywne, pełnią funkcję preskryptywną, nie zaś reprezentującą, i są na przykład określonego rodzaju pragnieniami lub polegają na akceptacji określonego rodzaju planów (GIBBARD 2003). To sprawia, że pojęcia moralne są różne od pojęć występujących w teoriach naukowych — są różne od pojęć naturalistycznych. Nie oznacza to jednak, że różne są także własności oznaczane przez te pojęcia. Ekspresywista może być realistą naturalistycznym w dziedzinie etyki normatywnej: może sądzić, że pojęcia moralne i pojęcia naturalistyczne są dwoma radykalnie różnymi typami pojęć tych samych własności (ibid., 21–37, 112–133). W ten sposób ekspresywista nie narusza monopolu nauki na odkrywanie tego, co istnieje, i jest radykalnie konserwatywny w zakresie uznawanej ontologii. Wymienione okoliczności wystarczają, w moim przekonaniu, do stwierdzenia autonomii ekspresywistycznie pojmowanego systemu moralności względem nauki. Autonomia ta pozwala ekspresywiście na przyjęcie odmiennej koncepcji wiedzy moralnej, a w rezultacie na uwolnienie przekonań moralnych od argumentu darwinowskiego i innych krytyk genealogicznych. Problem wiedzy w kontekście argumentu darwinowskiego dotyczy warunków, jakie powinny spełniać przekonania moralne podmiotu. Nie ma powodu, by oczekiwać, że teoria wiedzy sprawdzająca się dla jednej kategorii stanów umysłu będzie adekwatna dla drugiej — fundamentalnie różnej. Pytanie o to, jaka koncepcja wiedzy moralnej jest adekwatna, staje się otwarte w momencie, gdy zaakceptujemy twierdzenie, że sądy moralne w sensie psychologicznym to inne co do kategorii stany umysłu niż sądy faktualne. Stąd też zaproponowanie alternatywnego ujęcia wiedzy dla dziedziny przekonań moralnych nie ma na gruncie ekspresywizmu charakteru *ad hoc* — stoi za nim uzasadnienie bazujące na konkretnej teorii przekonań moralnych jako stanów umysłu.

Jaka więc koncepcja wiedzy jest właściwa dla dyskursu moralnego w ramach ekspresywizmu? Pytanie to ma charakter normatywny, ale nie stoi na przeszkodzie, by koncepcja ta odwoływała się do zestawu wyróżnionych sądów moralnych i właściwej metodologii prowadzenia dociekań w dziedzinie etyki normatywnej. Niech zbiór A oznacza zbiór konkretnych sądów moralnych takich, że przekonania, które sądy te mają za swoją treść, nie wymagają uzasadnienia, by być propozycjonalnie racjonalnymi w sposób obiektywny, a M niech oznacza adekwatną metodę etyki normatywnej, przy czym zakładamy, że żadna metoda nie ma tego statusu, jeśli wynikiem jej poprawnego zastosowania nie są wszystkie elementy zbioru A . Przekonanie moralne, że p , jest przekonaniem propozycjonalnie racjonalnym w sposób obiektywny zawsze i tylko wtedy, gdy sąd, że p , należy do A lub sąd, że p , jest rezultatem poprawnego zastosowania M . Podmiot x wie, że p , zawsze i tylko wtedy, gdy p jest prawdziwy, x jest przekonany, że p , sąd, że p , należy do A , lub x jest przekonany, że p , wskutek poprawnego zastosowania metody M . Spór o to, jakie sądy, jeśli jakiegokolwiek w ogóle, powinny zostać uznane za elementy zbioru A oraz jaka metoda jest właściwą metodą prowadzenia dociekań moralnych wykracza poza ramy tego artykułu i z perspektywy ekspresywisty jest pytaniem z zakresu etyki normatywnej, nie zaś metaetyki *sensu stricto*.

Sam fakt, że modyfikujemy we wskazanym powyżej kierunku koncepcję wiedzy właściwą dla przekonań moralnych, nie pociąga za sobą automatycznego zabezpieczenia przed daleko sięgającym wewnętrznym sceptycyzmem moralnym. W szczególności w świetle naszej wiedzy naukowej mogłoby się okazać, że nie mamy możliwości poprawnego stosowania metody M (np. nie posiadamy możliwości poznawczych ustalania tego, co byłoby przedmiotem postaw aprobaty i dezaprobaty ze strony idealnego obserwatora). W takiej sytuacji bylibyśmy zapewne bardziej skłonni do kolejnej modyfikacji koncepcji wiedzy moralnej niż do akceptacji sceptycyzmu — zmiana ta mogłaby polegać np. na przyjęciu innej niż dotychczas metody jako metody M : np. refleksyjnej równowagi w miejsce testu idealnego obserwatora. Załóżmy, że udaje nam się ustalić wiarygodną i dostępną metodę confirmacji sądów moralnych i opierając się na tym założeniu, odnieśmy się do kolejnego argumentu Sharon Street wymierzonego przeciwko filozofom uznającym istnienie niezależnych od umysłu prawd moralnych. Według Street są oni skazani na sceptycyzm, gdyż prawdopodobieństwo tego, że jakiegokolwiek naturalistyczny mechanizm przyczynowy, w tym dobór naturalny, zaopatrzył nas w zestaw prawdziwych przekonań moralnych jest

znikome, jeśli tylko weźmiemy pod uwagę ogromną liczbę możliwych i wzajemnie niezgodnych ze sobą systemów takich przekonań (STREET 2016).

Moim zdaniem argument Street oparty jest na nieporozumieniu. Otóż o tym, czy możemy oczekiwać, że odkrywany przez naukę mechanizm przyczynowy doprowadził nas do prawdziwych lub wysoce prawdopodobnych przekonań typu *B*, możemy rozstrzygać jedynie poprzez wzięcie pod uwagę standardów racjonalności propozycjonalnej właściwych dla przekonań *B*. Standardy te mogą być różne od właściwych systemowi nauki, jeśli tylko system przekonań *B* jest autonomiczny w wyłuszczonej formie względem systemu nauki. Ponieważ na gruncie interpretacji ekspresywistycznej system moralności ma taką autonomię, jeśli więc tylko nasze przekonania są propozycjonalnie racjonalne na gruncie standardów właściwych dla systemu moralności, to mamy wszelkie podstawy, by sądzić, że stojący za nimi mechanizm przyczynowy nie sprowadził nas na manowce. Oczywiście proponowane rozwiązanie jest koliste, gdyż wzmiankowane standardy już zakładają, że pewne konkretne przekonania moralne (te, których treścią są sądy należące do *A*) są propozycjonalnie racjonalne w sposób obiektywny, a w konsekwencji co najmniej wysoce prawdopodobne. Ten rodzaj kolistości jest jednak nie do uniknięcia i nie ma konsekwencji sceptycznych. W końcu także bazujące na teorii ewolucji uzasadnienie twierdzenia, że jesteśmy zdolni do docierania do prawd o makroprzedmiotach fizycznych w naszym otoczeniu, zakłada, że pewne konkretne twierdzenia na temat tych przedmiotów są przynajmniej wysoce prawdopodobne — chodzi mianowicie o te twierdzenia, które są niezbędne do uzasadnienia teorii ewolucji (np. te dotyczące skamieniałości, cech fenotypowych organizmów żywych, ich rozmieszczenia geograficznego etc.).

Zauważmy, że rozumowanie podważające argument Street z niskiego prawdopodobieństwa nie korzysta ze zmodyfikowanej koncepcji wiedzy moralnej, lecz jedynie z twierdzenia o autonomii systemu moralności względem systemu nauki wykorzystanego do konstytucji odmiennych od naukowych standardów obiektywnej racjonalności propozycjonalnej. Zmodyfikowana koncepcja wiedzy chroni nas natomiast przed wnioskiem o doksa-stycznej nieracjonalności naszych przekonań moralnych — wnioskiem głoszącym, że z poznawczego punktu widzenia nie powinniśmy być w tych stanach umysłu, rozumianych jako egzemplarze, będących naszymi przekonaniem moralnymi, w których faktycznie jesteśmy. Wniosek taki nie pociąga za sobą konsekwencji w postaci twierdzenia, że nie powinniśmy się znajdować w żadnych innych stanach umysłu, których treścią są te same sądy moralne, które są

treścią naszych aktualnych przekonań moralnych. Z nieracjonalności doksastycznej nie wynika nieracjonalność propozycjonalna.

5. PODSUMOWANIE

Analiza argumentu darwinowskiego i jego memetycznych odpowiedników pokazuje, że żaden z tych typów krytyki genealogicznej nie stanowi przykładu selektywnego sceptycyzmu archimedesowego: krytyki te muszą być oparte na substancjalnych sądach moralnych. W rezultacie siła argumentów genealogicznych zależy m.in. od stopnia wiarygodności ich przesłanek moralnych. Zagrożenie ze strony argumentu darwinowskiego jest poważne, gdyż leżąca u jego podstawy przesłanka moralna wydaje się w oczywisty sposób prawdziwa. Nie musi tak być w przypadku przesłanek wymaganych przez różne możliwe wersje argumentu memetycznego. Z tego względu nie istnieje żaden ogólny argument genealogiczny podważający przekonania moralne, którego wnioskiem byłoby twierdzenie, że dla każdego naturalistycznie możliwego mechanizmu kauzalnego jest prawdą, że jeśli posiadamy uzasadnione przekonanie, że nasze przekonania moralne są skutkami tego mechanizmu, to przekonania te nie są doksastycznie racjonalne.

Powyższa konkluzja przynosi jedynie umiarkowane pocieszenie, gdyż pozostawia racjonalność naszych najgłębszych przekonań moralnych na łasce niepewnych wyników badań empirycznych. Problem ten może zostać przewyciężony dzięki obronie twierdzenia o autonomii przekonań moralnych. Jeśli system *B* przekonań jest autonomiczny względem systemu nauki, to na gruncie systemu *B* może obowiązywać odmienna koncepcja wiedzy i odmienne standardy racjonalności propozycjonalnej — odmienne od tych, które są właściwe dla paradygmatycznych przekonań nienormatywnych. Obrona jednak twierdzenia o autonomii nie jest sprawą prostą. Okazuje się, że jedynie ekspresywiści mogą mieć nadzieję na sukces w tej dziedzinie. Według ekspresywistów charakterystyczna dla przekonań moralnych funkcja praktyczna jest realizowana na mocy specyficznej natury sądów moralnych w sensie psychologicznym, natomiast zobowiązania ontologiczne wynikające z naszych przekonań moralnych nie wykraczają poza zobowiązania tego rodzaju wynikające z systemu przekonań naukowych.

REFERENCJE

- CHAPPELL, Richard Yetter. 2017. „Knowing What Matters.” W: *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*. Red. Peter Singer, 149–167. Oxford: Oxford University Press.
- DAWKINS, Richard. 2012. *Samolubny gen*. Przetł. Marek Skoneczny. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- DWORKIN, Ronald. 1996. „Objectivity and Truth: You’d Better Believe It”. *Philosophy and Public Affairs* 25, no. 2: 87–139.
- GIBBARD, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- JOYCE, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge, Mass.: A Bradford Book — The MIT Press.
- KUŹNIAR, Adrian. 2018. „Argument darwinowski w metaetyce”. *Filozofia Nauki* 26 (2018), nr 3: 21–48.
- DE LAZARI-RADEK, Katarzyna, i Peter SINGER. 2014. *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- NOZICK, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- PARFIT, Derek. 2011. *On What Matters. Volume Two*. Oxford: Oxford University Press.
- PARFIT, Derek. 2017. *On What Matters. Volume Three*. Oxford: Oxford University Press.
- QUINE, Willard Van Orman. 2000. „O tym, co istnieje”. W: *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć ese-ów logiczno-filozoficznych*. Przetł. Barbara Stanosz, 29–47. Warszawa: Aletheia.
- QUINE, Willard Van Orman. 1984. „Review of Parsons’ *Mathematics in Philosophy*”. *Journal of Philosophy* 81, no. 12: 783–94.
- SHAFFER-LANDAU, Russ. 2012. „Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge”. *Journal of Ethics & Social Philosophy* 7, no. 1: 1–37.
- STREET, Sharon. 2006. „A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value”. *Philosophical Studies* 127: 109–66.

KRYTYKI GENEALOGICZNE
I AUTONOMIA PRZEKONAŃ MORALNYCH

Streszczenie

Argument darwinowski w metaetyce może posiadać swój memetyczny odpowiednik oparty na założeniu, że nasze przekonania moralne powstały w procesie ewolucji kulturowej na drodze memetycznego doboru naturalnego. Czy istnieje jakaś różnica w mocy argumentacyjnej tych dwóch rodzajów krytyki genealogicznej? W niniejszym artykule staram się wykazać, że różnica taka może występować. Dlatego też nie jest prawdą, że każdy możliwy mechanizm przyczynowy mieszający się w ramach naturalistycznego obrazu świata w tym samym stopniu podważa nasze przekonania moralne. Należy jednak zadać dalej idące pytanie: czy powinniśmy pozostawić racjonalność naszych najgłębszych przekonań moralnych na łasce wyników badań empirycznych nad ich przyczynową genezę? W artykule staję na stanowisku, że nie powinniśmy tego czynić. Jeśli jednak takie podejście ma być uzasadnione, musimy obronić twierdzenie o autonomii systemu przekonań moralnych. Tylko wówczas odmienna koncepcja wiedzy, a także odmienne standardy obiektywnej racjonalności propozycjonalnej mogą zostać zastosowane do tychże przekonań; odmienne, tj. różne od tych właściwych dla przekonań i sądów nienormatywnych. Okazuje się, że tylko ekspresywiści mogą utrzymywać, że własność, na mocy której przekonania moralne pełnią charakterystyczną dla siebie funkcję praktyczną, nadaje dyskursowi moralnemu poszukiwaną autonomię.

GENEALOGICAL CRITIQUES
AND THE AUTONOMY OF MORAL BELIEFS

Summary

The Darwinian argument in metaethics can have its memetic counterparts based on the assumption that our moral beliefs were formed in the process of cultural evolution by means of memetic natural selection. Is there any difference with respect to the debunking force of these two kinds of genealogical critiques? In this paper, I argue that there might be such difference. Therefore, it is not true that any possible naturalistically respectable causal mechanism is equally undermining for our moral beliefs. Yet, there is a more profound question to be asked: should we leave the rationality of our deepest moral beliefs at the mercy of the results of empirical investigations into their causal origin? This paper argues that we should not. However, if this approach is to be justified, the autonomy of moral beliefs must be defended in a principal manner. Only then may a different account of knowledge as well as different standards of objective propositional rationality be legitimately adopted for moral beliefs — i.e. different from those proper to non-normative beliefs. It turns out that only expressivists are in a position to claim that the property in virtue of which moral beliefs perform their distinctive practical function confers autonomy on moral discourse.

Słowa kluczowe: obalenie argumentów; Krytyka darwinowska; argument memetyczny; ekspresjonizm metaetyczny; Derek Parfit; wiedza moralna.

Key words: debunking arguments; Darwinian critique; memetic argument; metaethical expressivism; Derek Parfit; moral knowledge.

Information about Author: Dr. hab. ADRIAN KUŹNIAR — Warsaw University, Faculty of Philosophy and Sociology, Institute of Philosophy, Department of the Philosophy of Science, Assistant Professor, Head of the Warsaw International Studies in Philosophy; address for correspondence: Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, Poland; e-mail: adrian_kuzniar@uw.edu.pl; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0428-8203>.

