

**METODA REFLEKSYJNEJ RÓWNOWAGI.
CZEŚĆ III: PROBLEM NIEZGODY MORALNEJ,
RELATYWIZM I NIEDOOKREŚLONOŚĆ METODY**

– Artur Szutta –

Abstract. One of the main objections against the method of reflective equilibrium is that it is not able to overcome the problem of moral disagreement, and, what is more, it deepens the problem. It is so, the objection goes, due to the following defects of the method: first, it is relativistic in its character, it allows for two different persons to hold two excluding, equally justified sets of moral beliefs as long as they meet the condition of holding these beliefs in reflective equilibrium; second, the method is severely underdetermined, and for this reason it cannot support any convergence of moral views of different persons, even when they use the method in a meticulous way. What is more, because of its underdeterminacy, the objection goes, the method of reflective equilibrium differentiates the outcomes of its application even among those who share the same starting point (the same considered moral judgements). The aim of the paper is to critically analyze and respond to the above objection. I am trying to show that the reflective equilibrium method does not presuppose relativism, and its underdeterminacy can be diminished by some modifications of the method, especially by postulating the constraints of some level of intellectual and ethical virtues of the agents applying the method.

Keywords: John Rawls, Michael de Paul, Kai Nielsen, reflective equilibrium, moral disagreement, underdeterminacy, intellectual virtues.

1. Wstęp

Jest rzeczą naturalną oczekiwać, że metoda refleksyjnej równowagi, stosowana rzetelnie przez różne osoby, powinna prowadzić do stopniowego eliminowania różnic w poglądach moralnych pomiędzy nimi. Nawet jeżeli metoda ta nie gwarantowałaby całkowitego rozwiązania problemu niezgody moralnej, to można rozsądnie się spodziewać, że dzięki jej zastosowaniu problem ten stałby się łatwiejszy do rozwiązywania¹. To oczekiwanie jest niezależne od tego, czy pojmujemy tę metodę jako nakierowaną na odkrywanie obiektywnych prawd moral-

¹ Zob. Daniels [1996] s. 7.

nych, jak to czynimy w niniejszej serii artykułów², czy też jako nakierowaną jedynie na osiągnięcie praktycznego konsensu, np. pozwalającego nam na zorganizowanie stabilnej wspólnoty politycznej, jak to czyni Rawls w *Liberalizmie politycznym*.

Wysuwany jest jednak zarzut, że metoda refleksyjnej równowagi nie tylko nie jest w stanie rozwiązać problemu niezgody moralnej, ale wręcz przyczynia się do jego pogłębienia³. Zarzut ten można formułować na dwa sposoby, kierując uwagę na jedną z dwóch kwestii: relatywizmu lub niedookreśloności metody refleksyjnej równowagi. Zgodnie z pierwszą wersją zarzutu, jest do pomyślenia, że np. dwie osoby dochodzą do różnych stanów refleksyjnej równowagi, takich, że poglądy jednej z tych osób są nie do pogodzenia z poglądami drugiej. Jeśli zaś, jak głoszą zwolennicy tej metody, przekonania moralne znajdujące się w stanie refleksyjnej równowagi są uzasadnione, to należy uznać, że poglądy obu tych osób są (w równym stopniu) uzasadnione. Uznanie takiej możliwości jest dla krytyka jednoznaczne z uznaniem relatywizmu moralnego, głoszącego, że dwa sprzeczne ze sobą twierdzenia etyczne mogłyby być równie uzasadnione, bądź że przynajmniej nie mamy podstaw, aby stwierdzić, które z nich jest (bardziej) uzasadnione obiektywnie, a które nie. Zgodnie z drugą wersją zarzutu, metoda refleksyjnej równowagi nie tylko nie gwarantuje zbieżności poglądów różnych osób, ale wręcz pogłębia różnice między nimi. Przyczynia się do tego wysoki stopień niedookreśloności tej metody, wynikający z faktu, że w całym procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi decydującą rolę odgrywają subiektywne intuicje.

Celem tego artykułu, stanowiącego trzecią, ostatnią część serii⁴ poświęconej prezentacji i obronie metody refleksyjnej równowagi, jest krytyczna analiza obu zarysowanych powyżej wersji zarzutu oraz próba ich odparcia. Istnieją bowiem dobre racje za tym, aby uznać, że metoda refleksyjnej równowagi nie prowadzi (a przynajmniej, że nie musi prowadzić) do relatywistycznych wniosków, jak również że, pomimo pewnego stopnia niedookreśloności, przy spełnieniu pewnych warunków, może ona przyczynić się przynajmniej do złagodzenia problemu moralnej niezgody.

² Por. Szutta [2013a] s. 144-145.

³ Zarzut ten (czy też raczej jego różne wersje) najczęściej jest przywoływany przez zwolenników prezentowanej tu metody (Daniels [1996, 2003]; Scanlon [2003]), którzy jednak nie wskazują na źródła tych zarzutów. Najwcześniejszym tekstem przeciwnika tej metody, jaki udało mi się zidentyfikować, a w którym ten zarzut jest sformułowany *explicite*, jest artykuł D.W. Hasletta (Haslett [1987]), w ostatnich latach ukazały się również ciekawe nowe sformułowania tego zarzutu (zob. Bonevac [2004]; Bates [2004]).

⁴ Pozostałe publikacje serii to Szutta [2013a, 2013b].

2. Zarzut relatywizmu

Zgodnie z zarzutem relatywizmu jest możliwa sytuacja, w której dwie różne osoby stosujące metodę refleksyjnej równowagi, mogą dojść do różnych stanów ekwilibrium, w których podzielałyby niedające się pogodzić ze sobą zbiory przekonań moralnych. Jeżeli uznamy, że metoda ta jest metodą uzasadniania naszych przekonań moralnych, wówczas, jak się wydaje, zmuszeni jesteśmy uznać, że przekonania moralne wspomnianych powyżej osób są w równym stopniu uzasadnione⁵. Przyjęcie takiego wniosku, w świetle zarzutu, jest równoznaczne z uznaniem relatywizmu etycznego⁶. Odrzucając relatywizm⁷ musimy zatem uznać, że prowadząca do relatywistycznych wniosków metoda nie może być adekwatną metodą uzasadniania przekonań.

Zanim przejdę do próby odpowiedzi na ów zarzut, konieczne będzie rozpatrzenie go w dwóch wariantach. Pierwszy wariant zarzutu relatywizmu odnosi się do przykładu osób, które zaczynają proces dążenia do refleksyjnej równowagi od różnych zbiorów rozważnych sądów. W oparciu o założenie, że metoda refleksyjnej równowagi potrafi jedynie konserwować nasze początkowe rozważne sądy⁸, oraz przyjmując przesłankę, że ludzie często mają odmienne rozważne sądy dotyczące tych samych kwestii moralnych, w zarzucie tym argumentuje się, że metoda ta nie tylko prowadzi do uznania relatywizmu, ale też nie jest w stanie pokonać różnic w poglądach moralnych. Tę wersję zarzutu należy jednak uznać za słabą. Na podstawie dyskusji z zarzutami konserwatyzmu, zamkniętego koła i niewiarygodności rozważnych sądów moralnych (prezentowanych w drugiej części niniejszego cyklu) możemy przyjąć, że pierwsza z wymienionych powyżej przesłanek tej wersji zarzutu z relatywizmu, głosząca, że metoda refleksyjnej równowagi jedynie konserwuje nasze początkowe rozważne sądy moralne, jest fałszywa: nasze rozważne sądy są otwarte na rewizję w czasie dochodzenia do re-

⁵ Argument ten referuję za Timem Scanlonem (zob. Scanlon [2003] 151-152). Por. także Daniels [2003].

⁶ Chodzi tutaj o relatywizm epistemologiczny, dotyczący naszych poglądów, nie zaś samych własności moralnych.

⁷ Jeśli ktoś nie odrzuca relatywizmu, nie musi przejmować się tym zarzutem. Może zgodzić się, że różne osoby, głoszące wykluczające się poglądy etyczne, mogą w równym stopniu w uzasadniony sposób te poglądy głosić, o ile doszły do nich w ramach rzetelnego stosowania metody refleksyjnej równowagi. W niniejszej serii artykułów zakładam jednak fałszywość relatywizmu.

⁸ Zarzut konserwatyzmu był przedmiotem naszych rozważań w drugiej części serii poświęconej zagadnieniu refleksyjnej równowagi. W świetle analizowanych tam argumentów okazało się, że zarzut konserwatyzmu jest chybiony, ponieważ błędnie zakłada się w nim, że nasze intuicje moralne, leżące u podstaw formułowanych przez nas rozważnych sądów, są traktowane jako nieomyłne i nie podlegają żadnym rewizjom w trakcie stosowania omawianej tu metody (zob. Szutta [2013]).

fleksyjnej równowagi. Dlaczego więc mielibyśmy zakładać, że w wyniku zastosowania omawianej tu metody przez różne osoby nie dojdzie, w wyniku rewizji rozważnych sądów tych osób, do odpowiedniej konwergencji ich poglądów moralnych, nawet pomimo różnych punktów wyjścia?⁹

Zarzut ten można sformułować w nieco silniejszej wersji. Jest bowiem do pomyślenia, że dwie różne osoby w punkcie wyjścia podzielały te same rozważne sądy moralne, posiadały też taką samą wiedzę na temat istotnych faktów, oraz bardzo rzetelnie przeszły przez wszystkie etapy metody, a mimo to doszły do dwóch odmiennych (wykluczających się) zbiorów sądów i zasad moralnych¹⁰. Nie dość zatem, że metoda refleksyjnej równowagi pozwala na przyjęcie jako uzasadnionych wykluczających się przekonań moralnych, to jeszcze przyczynia się do pogłębiania rozbieżności między nimi.

Odpowiadając na powyższy zarzut zajmę się najpierw kwestią relatywizmu, problem niedolności metody refleksyjnej równowagi do łagodzenia rozbieżności poglądów moralnych zostawiając na później, kiedy przedmiotem analiz zostanie zarzut niedookreśloności. Przede wszystkim (należy powtórzyć za Timem Scanlonem) nie jest konieczny wniosek, iż w świetle teorii refleksyjnej równowagi, niedające się ze sobą pogodzić zbiory zasad (do jakich dochodzi się stosując omawianą tu metodę) są równie uzasadnione. W przypadku takiej rozbieżności między np. moim własnym ekwilibrium a ekwilibrium innej osoby, można zapytać, dlaczego taka rozbieżność nastąpiła. Scanlon rozważa trzy możliwe źródła rozbieżności. Po pierwsze, może ona być wynikiem posiadania odmiennych początkowych rozważnych sądów. W takiej sytuacji można jednak założyć, że dalsza refleksja doprowadziłaby do uznania którejś ze stron, że nie miała racji przyjmując takie a nie inne sądy moralne. Po drugie, rozbieżność mogła nastąpić na późniejszym etapie, rewidowania i modyfikowania sądów, zasad moralnych lub rozważania odmiennych teorii tła (np. odmiennych zbiorów wiarygodnych koncepcji sprawiedliwości). Wówczas można zastanawiać się, czy wszystkie te decyzje rzeczywiście były rozsądne, czy niektóre z nich nie powinny zostać zrewidowane. Po trzecie, rozbieżność ta może być również wynikiem tego, że osoby stosujące metodę refleksyjnej równowagi dysponowały odmiennymi zbiorami poza-moralnych teorii i koncepcji, jakie brały pod uwagę, wybierając zasady moralne uznane ostatecznie za najbardziej przekonujące¹¹. Z tych rozważań wynika, że w przypadku rozbieżności pomiędzy stanami refleksyjnej równowagi nie

⁹ Por. Scanlon [2003] s. 152.

¹⁰ Por. ibidem.

¹¹ Zob. ibidem.

jesteśmy zmuszeni od razu przyznawać, że znajdujące się w nich poglądy są równie uzasadnione. Można przecież zakładać, że któraś ze stron mogła popełnić błąd lub dokonać niewystarczającej refleksji.

Do podobnej konkluzji możemy dojść uwzględniając istotne rozróżnienie pomiędzy wąską i szeroką refleksyjną równowagą. Stany refleksyjnej równowagi mogą się różnić między sobą właśnie pod względem ich szerokości, tj. zakresu rozważanych sądów, zasad moralnych oraz teorii tła, które zostały poddane refleksji w trakcie dochodzenia do refleksyjnego ekwilibrium. Jak zauważa Kai Nielsen, chociaż mogą istnieć różne stany refleksyjnej równowagi, to istnieje kryterium wskazania, które ekwilibrium ma wyższy status epistemiczny¹². Tym kryterium jest właśnie szerokość ekwilibrium. Dla Nielsena idealna szeroka refleksyjna równowaga, w której uwzględniono wszystkie istotne kwestie (rozważne sądy, zasady, teorie tła), jest tylko jedna¹³. W związku z tym przyjmuje on, że dwie osoby nie mogą się znajdować w odmiennych stanach (idealnie) szerokiej refleksyjnej równowagi¹⁴. Jeśli mamy do czynienia z rozbieżnością poglądów moralnych dwóch osób, z których każda podziela je w stanie refleksyjnej równowagi, to przynajmniej jedna z nich nie mogła osiągnąć równowagi najszerszej¹⁵. W świetle przeprowadzonych rozważań widać zatem, że omawiana tu metoda nie musi ani zakładać, ani prowadzić do przyjęcia moralnego relatywizmu¹⁶.

¹² Zob. Nielsen [1993].

¹³ Wydaje się, że kwestia wyższego lub niższego stopnia wartości epistemicznej refleksyjnej równowagi jest bardziej skomplikowana niż sugeruje Nielsen, nie dotyczy ona tylko zakresu wziętych pod uwagę sądów, zasad czy teorii tła. Można też mówić o różnicy jakości refleksji oraz różnicy trafności wglądów osoby dokonującej refleksji.

¹⁴ Stanowisko Nielsena wyraźnie odróżnia się od stanowiska Rawlsa, który w artykule *The Independence of Moral Theory* przyjmował, że „procedura refleksyjnej równowagi nie zakłada istnienia tylko jednej poprawnej koncepcji moralnej. [...] Nawet, gdyby każdy osiągnął stan szerokiej refleksyjnej równowagi, być może wiele osób wciąż podzielałoby różne sprzeczne koncepcje moralne” (Rawls [2001] s. 289-290). Jednakże Rawls nie zakładał też, że wielość stanów szerokiej refleksyjnej równowagi jest czymś koniecznym. W dalszym fragmencie tego samego tekstu stwierdza, że być może istnieje jakiś jeden zbiór zasad moralnych, określający moralność absolutną (analogiczną do absolutnej geometrii), zauważa, że warunkiem koniecznym (co nie znaczy, że wystarczającym) uznania istnienia takiego zbioru jest osiągnięcie wystarczającego stopnia zbieżności [agreement] pomiędzy koncepcjami moralnymi, do których różne osoby doszłyby w stanie refleksyjnej równowagi. Czy taka zbieżność jest możliwa, Rawls jednak nie rozstrzyga. Jest to kwestia empiryczna, której rozstrzygnięcie z pozycji czysto teoretycznej byłoby jego zdaniem przedwczesne (por. Rawls [2001] s. 290). W niniejszym tekście, ponieważ zakładamy tzw. naturalny model refleksyjnej równowagi (patrz Szutta [2013a] pkt 5), przyjmujemy twierdzenie Nielsena o jedyności idealnie szerokiej refleksyjnej równowagi.

¹⁵ Nielsen [1993].

¹⁶ Chociaż metoda ta relatywizmu nie zakłada, to również go a priori nie wyklucza. Nielsen przyznaje, że może zdarzyć się tak, że szeroka (w sensie idealnym) refleksyjna równowaga nigdy nie będzie osiągnięta, a teza relatywizmu sfalsyfikowana (zob. Nielsen [1993]). Podobnie twierdzi Scanlon, pisząc, że metoda ta nie zakłada fałszywości sceptycyzmu (Scanlon [2003] s. 153).

Wobec powyższego rozróżnienia na wąską i szeroką refleksyjną równowagę, nawet zakładając, że metoda ta nie prowadzi do przyjęcia relatywizmu, można wątpić, czy osiągnięcie wąskiej refleksyjnej równowagi ma jakąkolwiek moc uzasadniania. Skoro szeroka refleksyjna równowaga jest jedynie ideałem, do którego możemy się co najwyżej zbliżać, a jej osiągnięcie z powodu naszej ograniczoności epistemicznej oraz bogactwa, i wysokiego stopnia skomplikowania kwestii etycznych jest nigdy niekończącym się procesem, to wątpliwe staje się założenie, że ktokolwiek z realnie istniejących ludzi kiedykolwiek będzie mógł twierdzić, że jego przekonania moralne są uzasadnione dzięki osiągnięciu refleksyjnej równowagi. Owszem, gdybyśmy wszyscy (lub przynajmniej znacząca grupa osób uznanych za kompetentnych sędziów) pewnego dnia pokonali dzielące nas różnice moralne, osiągając wspólny stan refleksyjnej równowagi, wówczas można by twierdzić, że istnieją racje za uznaniem metody refleksyjnej równowagi za metodę uzasadniania. Ponieważ jednak takiej zbieżności nie ma, a metoda ta zdaje się jeszcze bardziej przyczyniać do pogłębiania rozbieżności w poglądach moralnych, to przy założeniu, że istnieje tylko jeden poprawny zbiór przekonań moralnych, należy przyjąć, że metoda ta nie ma żadnej mocy uzasadniającej.

W odpowiedzi należy zwrócić uwagę na istotne rozróżnienie pomiędzy uzasadnionym sądem moralnym lub zasadą moralną a uzasadnionym żywieniem danego sądu lub zasady moralnej¹⁷. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sądem uzasadnionym w oparciu o obiektywnie słuszne racje, co pozwala zakładać, że osoba głosząca ten sąd dysponuje wiedzą. W drugim przypadku natomiast mamy do czynienia z faktem podzielenia sądu, który z szerszej (obiektywnie właściwej) perspektywy okazuje się fałszywy (lub przynajmniej niedostatecznie uzasadniony), jednak jego podzielenie, z pewnej węższej (nieobarczonej winą epistemiczną) perspektywy, wydaje się (być może jedyną) rozsądną (epistemicznie powinną) postawą. Jak zauważa Scanlon, to, w którym znaczeniu metoda refleksyjnej równowagi ma moc uzasadniania, zależy od statusu epistemicznego rozważnych sądów, tj. od tego, czy zasługują one przynajmniej na wstępną wiarygodność¹⁸. Drugi artykuł z prezentowanej serii kończy wniosek, że rozważne sądy cechują się przynajmniej wstępną wiarygodnością¹⁹. Zatem jeśli metoda refleksyjnej równowagi posiada jakąkolwiek moc korygowania rozważnych sądów, musi też mieć jakąś zdolność wzmacniania uzasadnienia przekonań moralnych. Przyję-

¹⁷ Na to rozróżnienie w kontekście dyskusji na temat refleksyjnej równowagi zwrócił uwagę Scanlon (zob. Scanlon [2003] s. 140).

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Por. Szutta [2013b].

cie, że uzasadnienie to ma charakter obiektywny (ostateczny) pociąga za sobą stwierdzenie, że przekonania, do jakich dochodzimy metodą refleksyjnej równowagi, są nie tylko uzasadnione, ale też gwarantowana jest ich prawdziwość (lub obiektywna poprawność). Takie założenie jednak, w świetle wcześniejszych ustaleń (że jesteśmy niejako ciągle w drodze do idealnej refleksyjnej równowagi, oraz że każdy faktyczny stan równowagi może potencjalnie ulec zburzeniu, czy wytrąceniu) wydaje się zbyt mocne. Z kolei przyjęcie, że metoda ta pozwala na generowanie uzasadnienia jedynie w sensie usprawiedliwionego żywienia przekonania, może sugerować, że z góry zakładamy niemożliwość obiektywnego uzasadnienia lub prawdziwości naszych faktycznych sądów moralnych. To suponuje, że nikt, w żadnej kwestii nie posiada prawdziwych przekonań moralnych, nie dysponuje żadną wiedzą moralną, co wydaje się zbyt daleko posuniętym założeniem. Potrzebne jest zatem pojęcie uzasadnienia, które byłoby czymś pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi; z jednej strony nie sugerowałoby ono zbytniego pesymizmu co do możliwości poznania moralnego, z drugiej strony nie zakładałoby naiwnie doskonałego dostępu do rzeczywistości moralnej.

Wydaje się, że bardziej obiecującym rozwiązaniem byłoby przyjęcie, iż metoda refleksyjnej równowagi daje uzasadnienie *prima facie*. Uzasadnienie *prima facie* jest podobne do uzasadnionego żywienia przekonania, zachodzi między nimi jednak pewna różnica. W przypadku uzasadnionego żywienia przekonania zakładamy, że nawet jeśli perspektywa epistemiczna osoby żywiącej dane przekonanie okaże się niewystarczająca, ponieważ zachodzą pewne istotne fakty (pełniące rolę „obalacza” [defeater] prawdziwości żywionego przekonania), które są tej osobie poznawczo niedostępne, to nadal jest ona usprawiedliwiona epistemicznie w utrzymywaniu danego sądu. Jej żywienie danego przekonania jest uzasadnione (czy raczej usprawiedliwione), ponieważ owe fakty w sposób obiektywny i niezawiniony (w danych okolicznościach) są tej osobie niedostępne. Natomiast w przypadku uznania pewnego poglądu za uzasadniony *prima facie*, zakładamy hipotetycznie, że jest on uzasadniony obiektywnie, tj. że zasługuje na traktowanie go jako pogląd prawdziwy, chociaż przyjmujemy jednocześnie, że być może zostaną odkryte pewne istotne fakty (fizyczne lub moralne), które mogłyby wpłynąć na odrzucenie danego sądu jako fałszywego. Jeśli istnienie takich faktów zostanie ujawnione, dany sąd moralny, do tej pory uznany za *prima facie* uzasadniony, w obliczu tych faktów przestanie być postrzegany jako prawdziwy. Postawa taka odpowiada temu, co głosi zasada fenomenalnego konserwatyizmu, o której była mowa w drugiej części niniejszej serii artykułów²⁰, zgodnie

²⁰ Ibidem.

z którą utrzymywanie, że rzeczy są takie, jak się jawią, jest uzasadnione, o ile nie istnieją dostępne nam ważne racje prowadzące do uznania, że jest inaczej. Toteż w świetle powyższych rozważań można powiedzieć, że metoda refleksyjnej równowagi ma moc uzasadniania przekonań moralnych, uzasadnienie to jednak ma charakter *prima facie*.

Ktoś mógłby wysunąć zarzut, że niewiele warta jest metoda refleksyjnej równowagi, skoro nie zmienia ona zasadniczo epistemicznej wartości początkowych rozważnych sądów moralnych: zarówno przed zastosowaniem jak i po zastosowaniu metody refleksyjnej równowagi mają one charakter uzasadnionych *prima facie*. Stąd konieczna jest jeszcze jedna uwaga dotycząca uzasadnienia *prima facie*: jest ono stopniowalne. Chociaż nasze początkowe rozważne sądy moralne także mogą być postrzegane jako uzasadnione *prima facie*, to ich uzasadnienie jest znacznie słabsze niż to osiągnięte w stanie refleksyjnej równowagi. Uświadamiając sobie niedoskonałość czy omyłność intuicji, na podstawie których formułujemy rozważne sądy moralne, musimy uznać, że konieczne jest ich krytyczne, refleksyjne sprawdzanie w świetle innych intuicji, rozważnych sądów, formułowanych zasad, czy teorii tła. W miarę jednak, jak sądy te ostają się w trakcie dochodzenia do coraz szerszej refleksyjnej równowagi, można mówić o tym, że uzasadnienie tych sądów i tym samym ich wiarygodność rośnie – chociaż nadal uzasadnienie to ma charakter *prima facie*²¹.

Możemy więc dojść do wniosku, że metoda refleksyjnej równowagi wzmacnia uzasadnienie sądów moralnych, pozwala nam bowiem twierdzić, że utrzymywanie danych sądów w stanie refleksyjnej równowagi daje nam dodatkowy powód do uznania prawdziwości tych sądów. Możemy także uważać, że dwie różne osoby głoszące wykluczające się twierdzenia moralne, mogą, dzięki rzetelnemu stosowaniu metody refleksyjnej równowagi, w równie uzasadnionym stopniu utrzymywać swoje przekonania. To twierdzenie jednak nie pociąga za sobą uznania, że oba wykluczające się poglądy są jednocześnie prawdziwe. Można bowiem nadal uważać, że przynajmniej jedna z tych osób, chociaż epistemicznie usprawiedliwiona w utrzymywaniu swojego poglądu, musi się mylić, tj. jej sąd nie zasługuje na miano prawdziwego. Nadal też możemy²² utrzymywać, że mamy tu do czynienia ze stanami refleksyjnej równowagi o różnym stopniu szerokości lub (niezawinionej epistemicznie) trafności refleksji i w związku z tym,

²¹ Być może termin *prima* jest tutaj mylący, odnosi bowiem do czegoś pierwszego, co łączy się bardziej z początkowymi rozważnymi sądami. Stąd warto się zastanowić, czy nie lepiej byłoby wprowadzić inny termin np. *non ultima*, mówić o uzasadnieniu *non ultima facie*.

²² Nie twierdzą, że metoda refleksyjnej równowagi wyklucza relatywizm, ale jedynie, że uznanie tej metody nie prowadzi koniecznie do uznania relatywizmu.

że uzasadnienie poglądów jednej z tych osób jest *prima facie* silniejsze²³. Zatem zarzut relatywizmu nie jest trafny.

3. Zarzut niedookreśloności

Można jednak dalej krytykować metodę refleksyjnej równowagi, twierdząc, że nigdy nie będzie mogła doprowadzić do konwergencji poglądów osób ją stosujących, a nawet będzie się przyczyniać do pogłębiania różnicy zdań między nimi, nie tyle z powodu relatywistycznych konsekwencji, co ze względu na swoją istotną wadę niedookreśloności. Nawiązując do Quine'owskiej krytyki nauk przyrodniczych, zgodnie z którą konkurujące teorie naukowe, ze względu na swoją niedookreśloność, mogą w równym stopniu znajdować wsparcie ze strony obserwacji empirycznych²⁴, Haslett twierdzi, że metoda refleksyjnej równowagi cechuje się znacznie większą niedookreślonością. Jego zdaniem niedookreśloność ta sprawia, że różne osoby, nawet wychodząc od takich samych początkowych rozważnych sądów i takiej samej wiedzy na temat faktów (obejmującej nawet takie same teorie tła) będą dochodzić do odmiennych, często wykluczających się wzajemnie stanów refleksyjnej równowagi²⁵. Zgodnie z tym zarzutem w procedurze dążenia do refleksyjnej równowagi, w momentach, kiedy trzeba rozstrzygnąć pomiędzy konkurującymi rozważnymi sędami, zasadami lub teoriami tła, brak jednoznacznych wskazówek do podejmowania właściwej selekcji, lub dopasowywania poszczególnych sądów, zasad czy teorii.

Daniel Bonevac, rozwijając argumentację Hasletta, wymienia obok samego punktu wyjścia, czyli wstępnej selekcji rozważnych sądów moralnych, siedem możliwych sytuacji, w których właśnie z powodu niedookreśloności metody mogą nastąpić rozbieżności pomiędzy różnymi osobami dążącymi do refleksyjnej równowagi. Są to:

1. rewidowanie rozważnych sądów lub zasad, aby uniknąć negacji któregoś z rozważnych sądów, na którym nam bardzo zależy;
2. dodawanie lub wzmocnienie zasady, aby z niej mógł wynikać pewien rozważny sąd;

²³ Rozstrzygnięcie, który z dwóch sprzecznych sądów powinien zostać odrzucony wymaga dalszego stosowania metody refleksyjnej równowagi. Oczywiście może się zdarzyć tak, że niektóre konflikty (sprzeczności) będą czymś w rodzaju „twardego problemu” i nigdy nie doczekają się rozwiązania.

²⁴ Quine [1975] s. 313. Na temat niedookreśloności w nauce zobacz Bonk [2008].

²⁵ Zob. Haslett [1987]. W nowszej literaturze do tego argumentu odwołują się również tacy autorzy jak Daniel Bonevac (Bonevac [2004]) czy Jared Bates (Bates [2004]), który swoją krytykę skierowuje ku metodzie refleksyjnej równowagi rozumianej jako metoda wyboru teorii w epistemologii.

3. odrzucanie lub osłabianie zasady (bądź zasad), aby z niej nie mógł wynikać sąd moralny prowadzący do konfliktu;
4. badanie sądu dającego się wywieść ze zbioru zasad lub zbioru rozważnych sądów, aby sprawdzić, czy chcemy go włączyć albo włączyć jego negację do grona naszych rozważnych sądów;
5. badanie zarówno danego (rozważnego) sądu jak i jego zaprzeczenia, aby sprawdzić, czy któryś z nich winien być włączony do zbioru rozważnych sądów;
6. ponowne rozważenie naszych (zrewidowanych) zasad pod kątem ich przeformułowania w taki sposób, aby eksplikowały nasze zrewidowane rozważne sądy w sposób bardziej wydajny i elegancki;
7. ponowne rozważenie teorii tła oraz standardów epistemicznych w celu ewentualnego ich przeformułowania w świetle zmian dotyczących rozważnych sądów i zasad.

Kroki od (3) do (7) powtarzamy wielokrotnie, aż do momentu, gdy osiągniemy pewien ustalony punkt, w którym nasze sądy, zasady i teorie tła stanowią refleksyjne ekwilibrium. W każdym z tych kroków, zdaniem Bonevaca, różne osoby mogą dokonywać odmiennych wyborów zachowując zgodność z metodą i stosując się do niej rzetelnie. Jak podkreśla, zwolennicy metody refleksyjnej równowagi nie proponują żadnego rozwiązania tego problemu albo proponują rozwiązania kontrowersyjne i niesatysfakcjonujące²⁶.

W opinii Bonevaca problem niedookreśloności metody refleksyjnej równowagi domaga się właściwie rozwiązania, nie jednej ale kilku kwestii. Po pierwsze, pisze, ostateczny wynik stosowania metody może w istotny sposób zależeć od tego, w jakiej kolejności, szeregowo czy jednocześnie (holistycznie) są rozwiązywane rozbieżności pomiędzy poszczególnymi sądami, zasadami lub teoriami tła. Proponenci metody nie dysponują żadnymi wskazaniem, w jakiej kolejności i dlaczego takie rewizje powinny być przeprowadzane. Po drugie, należy się zastanowić, czy proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi nie będzie się domagał oszacowywania relatywnego stopnia uzasadnienia (lub jego braku) danych rozważnych sądów, zasad i teorii tła. Po trzecie, w każdym z tych etapów rewidowania naszych sądów decydującą rolę odgrywają intuicyjne sądy, które mają charakter subiektywny, trudny do oceny przez osoby drugie, co wprowadza do metody refleksyjnej równowagi element anarchistyczny. Po czwarte, twierdzi Bonevac, proces dochodzenia do refleksyjnej równowagi jest niezwykle dynamiczny i wymaga poświęcania czy negocjowania pewnych prawd moralnych, jeśli tylko

²⁶ Zob. Bonevac [2004] s. 638.

są w konflikcie z innymi, a bardziej centralnymi sądami lub zasadami. Takie działania wymagają także dużej wyobraźni, stąd trudno określić, jak taka procedura mogłaby się zakończyć w określonej ilości kroków - raczej wydaje się ona otwarta na nieskończoną liczbę wyników, z których żaden nie może być traktowany jako ostateczny. Zgodnie z powyższą krytyką nie tylko nie należy spodziewać się konwergencji poglądów i teorii moralnych osiągniętych w trakcie dochodzenia do stanu refleksyjnej równowagi, ale wręcz należy się spodziewać rozbieżności jako nieuniknionych konsekwencji stosowania metody refleksyjnej równowagi.

4. Sposoby pokonania problemu niedookreśloności

Najskuteczniejszym sposobem uściślenia metody refleksyjnej równowagi może się wydawać eksternalizacja (obiektywizacja) kryteriów oceny słuszności lub niesłuszności aktów selekcji sądów, zasad lub teorii tła. Sens takiej eksternalizacji kryteriów można dostrzec na przykładach z innych dziedzin dociekań. I tak, jeśli nie jesteśmy w stanie stwierdzić tylko za pomocą samego przyglądania się i refleksji, który z dwóch odcinków o podobnej długości jest dłuższy (uświadamiamy sobie możliwość ulegania złudzeniom czy arbitralności naszych subiektywnych rozstrzygnięć), problem ten możemy rozwiązać poprzez zastosowanie obiektywnej miary (zwykłej linijki). Przystawiając ją raz do jednego odcinka, raz do drugiego możemy stwierdzić różnicę długości w sposób (bardziej) niezależny od naszego subiektywnego wrażenia²⁷. W medycynie, wprowadzenie stetoskopu przynajmniej częściowo wyzwoliło diagnostykę medyczną w zakresie chorób układu oddechowego od decydującego wpływu subiektywnych odczuć pacjentów, przez to czyniąc metody diagnozowania choroby mniej niedookreślonymi.

Podobne próby obiektywizacji kryteriów wyboru sądów, zasad i teorii tła są proponowane przez zwolenników metody refleksyjnej równowagi. Pierwszym istotnym tego typu kryterium jest centralne dla tej metody kryterium koherencji, proponowane od samego początku przez Rawlsa i innych zwolenników tej metody. Drugim istotnym zobiektywizowanym kryterium jest wymóg odpowiednich okoliczności, w jakich sądy moralne winny zostać sformułowane. Leżące u podstaw tego wymogu odwołanie do niekontrowersyjnych teorii psychologicznych dotyczących wpływu czynników zakłócających osąd moralny można uznać za obiektywne kryterium pozwalające eliminować przynajmniej niektóre z naszych przekonań moralnych jako wstępnie niewiarygodne. Można powiedzieć, że funkcję obiektywnego kryterium oceny sądów i zasad moralnych stanowią właściwie wszelkie niekontrowersyjne teorie tła (a w pewnym sensie także ogólne zasady

²⁷ Por. Huemer [2005] s. 100.

moralne), które niezależnie od naszych subiektywnych postaw i perspektyw wymuszają korekty na naszym rozumowaniu moralnym. Obok powyższych sposobów dookreślania metody refleksyjnej równowagi, stanowiących de facto jej integralną część, rozważane są również, głównie przez krytyków tej metody, sposoby dalszej jej obiektywizacji. Proponowane są na przykład metazasady poprawnej refleksji domagające się zdefiniowania skali poziomu, na jakim dane sądy i zasady moralne są dla danej osoby wiążące, lub zdefiniowania zasady priorytetu czy kolejności rozwiązywania konfliktów (alternatywnie, zgodnie z sugestią Bonevaca, zasady domagającej się holistycznego, a nie szeregowego analizowania konfliktów). Pewne obiektywne (lub przynajmniej intersubiektywne) kryterium mogłoby również stanowić istnienie wieloosobowej zgody na określone wybory w procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi. Niestety, jak się wydaje, tego rodzaju próby eksternalizacji kryteriów i wskazówek w dochodzeniu do refleksyjnej równowagi nie wyeliminują całkowicie problemu niedookreśloności. Chociaż być może niektóre z nich mogą problem niedookreśloności metody w pewnym stopniu zminimalizować, to bez względu na to, ile tego rodzaju „zewnętrznych” kryteriów sformułujemy, zawsze istotną rolę w rozstrzyganiu konfliktów między rozważnymi sędami, zasadami moralnymi a teoriami tła będą pełniły „wewnętrzne” intuicje.

Czy w związku z powyższym powinniśmy uznać zarzut z niedookreśloności za obalający tezę o użyteczności metody refleksyjnej równowagi w uzasadnianiu naszych moralnych przekonaniań? Z kilku powodów taki wniosek wydaje się przedwczesny. Po pierwsze, metoda refleksyjnej równowagi pomimo swojej niedookreśloności ma moc korygowania i tym samym podnoszenia epistemicznego statusu zarówno naszych rozważnych sądów, jak i zasad moralnych. W tym sensie, przynajmniej do pewnego stopnia, spełnia ona funkcję wzmacniania uzasadnienia. Po drugie nie dysponujemy żadną bardziej efektywną od niej alternatywą²⁸. Po trzecie, istnieją dalsze możliwości doskonalenia tej metody, polegające nie na formułowaniu kolejnych „zewnętrznych,” bezosobowych kryteriów, ale na doskonaleniu kompetencji poznawczych samego podmiotu stosującego metodę. Po czwarte, istnieją pewne racje za odrzuceniem zbyt rygorystycznego względem metody wymogu, aby prowadziła do ostatecznej konwergencji poglądów etycznych. Pierwsze dwa wymienione powyżej twierdzenia zostały już w tym cyklu wsparte argumentacją²⁹, stąd w dalszej części tego tekstu pozostały nam do omówienia kwestie trzecia i czwarta.

²⁸ Por. Szutta [2013a] pkt 7.

²⁹ Zob. szczególnie Szutta [2013b] s. 142-144.

Zacznijmy od kwestii doskonalenia kompetencji poznawczych. Braki wynikające z niemożności całkowitej eksternalizacji kryteriów selekcji rozważnych sądów i rozstrzygania konfliktów między tymi sądami, zasadami moralnymi a teoriami tła, można w pewnej mierze zniwelować poprzez poprawienie kompetencji poznawczych samych podmiotów stosujących metodę refleksyjnej równowagi. To, jaki poziom kompetencji epistemicznych prezentują, wydaje się decydujące dla jakości ich intuicji i refleksji moralnej.

Świadomy tego problemu, od samego początku, był Rawls³⁰. Domagał się, aby sądy moralne konstytuujące punkt wyjścia omawianej tutaj metody były formowane w sprzyjających epistemicznie warunkach. Stawiał także warunek pewnego stopnia kompetencji poznawczej podmiotu, chociaż później z niego zrezygnował, zastrzegając jedynie, że osoba selekcyjująca swoje rozważne sądy moralne powinna charakteryzować się przeciętnym poziomem zdolności intelektualnych, bezstronnością, świadomością swoich ograniczeń (takich jak na przykład skłonność do stronniczości, uleganie emocjom itp.) oraz pewnym poziomem życzliwości w stosunku do innych osób. Zwolennicy tradycyjnej koncepcji refleksyjnej równowagi (często ujmujący tę metodę w kategoriach koherentystycznych, a zatem odrzucający w takiej czy innej formie intuicjonizm), tacy jak Daniels czy Scanlon w tej materii zasadniczo nie odeszli od stanowiska Rawlsa.

Można jednak wyobrazić sobie osoby, które dobrze opanowały metodę refleksyjnej równowagi od strony jej zewnętrznych wymogów, spełniają kryteria proponowane przez Rawlsa, a które mimo to w wyraźny sposób dochodzą do moralnych konkluzji niezasługujących na miano uzasadnionych, ponieważ osoby stosujące metodę cechują się niskimi kompetencjami epistemicznymi i etycznymi³¹. Michael R. DePaul, który zwrócił uwagę na taką możliwość, zauważa, że tego rodzaju brak kompetencji może wynikać z naiwności podmiotu stosującego metodę refleksyjnej równowagi³². W kontekście poznania moralnego podmiot naiwny to osoba, która ma bardzo ubogie doświadczenie moralne. Nawet jeśli spełnia wszystkie kryteria tradycyjnie rozumianej metody refleksyjnej równowagi, to jej małe doświadczenie moralne może w diametralny sposób wpłynąć na kształt refleksyjnej równowagi, jaką taka osoba może osiągnąć. Naiwność nie dotyczy zakresu argumentów i teorii wziętych pod uwagę w trakcie refleksji. DePaul wyraźnie rozróżnia doświadczenie teoretyczne, oparte na samym rozumowaniu

³⁰ Zob. Rawls [2001a]; por. także Szutta [2013a] pkt 2.

³¹ Chociaż z perspektywy tych osób ich konkluzje mogłyby za uzasadnione uchodzić, być może nawet, osoby te byłyby usprawiedliwione w żywieniu swoich poglądów.

³² Zob. DePaul [1987, 1988], także [1993] rozdz. IV.

[reasoning experience] dotyczącym abstrakcyjnych przykładów i kontrprzykładów, charakterystycznych dla literatury akademickiej i doświadczenie formatywne [formative experience]. To drugie nabywamy w działaniu, uczestnicząc w sytuacjach angażujących całą osobę rozumianą jako podmiot stojący przed koniecznością moralnego wyboru w obliczu całości złożonych okoliczności i wchodzących w grę wartości. Obok autentycznego działania w świecie, źródłem formatywnego doświadczenia mogą być także: czytanie literatury, słuchanie muzyki, oglądanie sztuki teatralnej czy filmu. Doświadczenia tego rodzaju w dość wierny sposób naśladują rzeczywistość realnego życia moralnego, przynajmniej w porównaniu z czysto teoretycznymi rozważaniami. Naiwność moralna dotyczy zatem przede wszystkim braku formatywnego doświadczenia³³. Trudno z DePaulem się nie zgodzić - inaczej formujemy sądy moralne dotyczące sytuacji, których sami doświadczyliśmy, rozumiejąc, jak to naprawdę jest na przykład być rodzicem, przyjacielem, znajdować się w potrzebie, w sytuacji pokusy czy cierpienia itd., a inaczej mając jedynie wyabstrahowane wyobrażenie pewnej sytuacji³⁴. Z pewnością ubogi zakres doświadczenia formatywnego wpływa negatywnie na jakość oraz zakres naszych intuicji moralnych i rozważnych sądów³⁵. Stąd słusznie DePaul wprowadza do metody refleksyjnej równowagi wymóg poszerzania doświadczenia formatywnego³⁶.

Drugą możliwą wadą, obok naiwności moralnej osoby poszukującej refleksyjnej równowagi, jaką można wskazać za DePaulem, jest dogmatyzm. Osoba dogmatyczna to taka, która systematycznie unika formatywnych doświadczeń mogących doprowadzić ją do porzucenia jej dotychczasowych przekonań moralnych³⁷. Tego rodzaju usztywnienie poznawcze uniemożliwia istotną rewizję przekonań moralnych, konieczną czasami w dochodzeniu do idealnej refleksyjnej

³³ Por. DePaul [1988], szczególnie s. 619- 623.

³⁴ Nie chcę przez to powiedzieć, że taka różnica zawsze czy nawet często zachodzi. Nie chcę także deprecjonować wartości teoretycznych rozważań. Wydaje się jednak, że ich jakość w dużym stopniu jest uzależniona między innymi od stopnia czy zakresu moralnego doświadczenia osoby dokonującej refleksji moralnej.

³⁵ Powyższe twierdzenie nie implikuje tezy, że zdolności abstrakcyjnego rozumowania, wyobrażania sobie pewnych sytuacji moralnych, bez faktycznego ich doświadczenia, nie mają żadnego znaczenia dla formułowania wartościowych sądów moralnych. Chodzi jedynie o stwierdzenie, że pewne prawdy moralne są łatwiejsze do uchwycenia, jeśli podmiot poznający wie z doświadczenia, jak to jest znajdować się w pewnej sytuacji moralnej.

³⁶ Tak zmodyfikowaną metodę odróżnia od tradycyjnej, koherentystycznej, metody refleksyjnej równowagi nazywając ją najpierw radykalną refleksyjną równowagą (DePaul [1987]), później nadając jej całkiem nową nazwę metody balansu i doskonalenia (balance and refinement) (DePaul [1993]).

³⁷ Por. DePaul [1988] s. 623.

równowagi czy w pokonywaniu różnic pomiędzy osobami. Z wymogiem otwartości na doświadczenia formatywne wiąże się jednak tzw. problem doświadczeń degenerujących [corrupting experiences], nie wszystkie bowiem doświadczenia są pożądane i umożliwiają danej osobie bardziej trafny osąd moralny – niektóre mogą go utrudniać czy wręcz uniemożliwiać. DePaul jest tego świadomy, sam przytacza przykład kobiety wychowanej w szacunku dla czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej wierności, która w obliczu wymogu poszerzania swoich formatywnych doświadczeń zastanawia się nad możliwością czytania erotycznej a także pornograficznej literatury³⁸. Świadoma decyzja owej kobiety, aby nie czytać tego rodzaju literatury, ponieważ doświadczenie z nią związane mogłoby się okazać niszczące moralnie, nie powinna być określona mianem dogmatycznej, ale roztropnej. Stąd należałoby doprecyzować wymóg otwartości na doświadczenia formatywne, stwierdzając, że nie jest on wymogiem naiwnej otwartości, ale roztropnego zachowania „złotego środka” pomiędzy dogmatyzmem a naiwną otwartością.

Powyższa uwaga pozwala nam dostrzec, że problem kompetencji podmiotu stosującego metodę refleksyjnej równowagi wykracza daleko poza samą kwestię zakresu formatywnego doświadczenia moralnego i dogmatyczności, wymaga bowiem także rozważań odnoszących się do wielu innych umiejętności czy też zdolności osób stosujących metodę refleksyjnej równowagi. Odwołując się do konieczności roztropnego odróżnienia doświadczeń formatywnych od degenerujących moralnie, odwołujemy się do szerszej kategorii cnoty. Jak się wydaje, dalsze doskonalenie metody refleksyjnej równowagi domaga się odwołania właśnie do pojęcia cnoty i to nie tylko w kontekście zakresu doświadczenia moralnego, ale także w odniesieniu do jakości refleksji etycznej. Ta również zależy od poziomu i ilości cnót intelektualnych i moralnych, którymi dysponuje dana osoba. O jakie cnoty może tu chodzić? Ograniczę się tylko do kilku przykładów. Intuicje moralne, ich porównywanie pod kątem stopnia wiarygodności, jasności czy klarowności domaga się umiejętności spostrzegania subtelnych różnic zarówno tych dotyczących faktów (np. psychologicznych, materialnych itd.) jak i tych dotyczących analizowanych pojęć. Umiejętność ta zakłada takie zdolności jak na przykład inteligencja, wyobraźnia czy empatia. Ważne są także umiejętność przewidywania teoretycznych i praktycznych konsekwencji rozstrzygnięcia konfliktów w trakcie dochodzenia do stanu refleksyjnej równowagi czy też konsekwencji nabywania nowych doświadczeń. Konieczna jest także silna motywacja i gotowość do rzetelnego poszukiwania prawd moralnych oraz ich wiernego realizowania w swoim

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 629.

działaniu. Satysfakcjonujący opis umiejętności podmiotu poszukującego stanu refleksyjnej równowagi, która pozwalałaby na osiągnięcie uzasadnionych przekonań moralnych, wymaga zatem odwołania się do rozbudowanej koncepcji cnót etycznych i intelektualnych, na którą tutaj, niestety, nie mamy miejsca³⁹.

Przekonująca koncepcja metody refleksyjnej równowagi domaga się zatem sformułowania także wymogów dotyczących samego podmiotu. Efektywność tej metody w dużym stopniu zależy nie tylko od „zobiektywizowanych” wymogów, opisanie poszczególnych kroków w postaci algorytmu działań, ale także od jakości samego podmiotu. Należy oczekiwać, że wysoki poziom kompetencji poznawczych i etycznych podmiotów stosujących metodę refleksyjnej równowagi zminimalizuje problem niedookreśloności. Jednak nie należy się spodziewać, że wyeliminuje go całkowicie oraz że w ten sposób ostatecznie rozwiązany zostanie problem rozbieżności poglądów moralnych osób znajdujących się w stanie refleksyjnej równowagi.

Powyższe zastrzeżenie wynika z pewnych obserwacji dotyczących natury problemu niezgody moralnej. Otóż, jak się wydaje, istnieją powody, dla których można twierdzić, że całkowite pokonanie różnic poglądów moralnych jest wysoce nieprawdopodobne, bez względu na to jak doskonałą metodą moralnych dociekań byśmy dysponowali, w tym bez względu na to, jakie walory poznawcze i etyczne posiadałyby osoby stosujące tę metodę. Zanim jednak przejdziemy do wskazania tych powodów, konieczne są dwie uwagi. Po pierwsze, w analizach tych odrzucona została antyrealistyczna interpretacja problemu niezgody moralnej. Niektórzy autorzy odwołują się do faktu uporczywej niezgody, aby dowodzić słuszności antyrealistycznej tezy, że nie istnieje obiektywna rzeczywistość faktów moralnych, które mogłyby służyć jako punkt odniesienia do oceny rozumowań i argumentów moralnych⁴⁰. Ich zdaniem hipoteza antyrealistyczna najlepiej wyjaśnia fakt uporczywej niezgody⁴¹. Argumentacja ta uderza pośrednio także w koncepcję metody refleksyjnej równowagi. Jeżeli bowiem nie istnieją fakty moralne (obiektywna rzeczywistość moralna), do których mielibyśmy jakiś dostęp poznawczy, wówczas

³⁹ Istnieje bogata literatura zarówno z zakresu etyki cnót, jak i epistemologii cnót (np. Zagzebski [1996]; Fairweather, Zagzebski [2001]; DePaul, Zagzebski [2003]). W języku polskim godne uwagi są publikacje Nataszy Szutty, np. [2007]. Niemniej zastosowanie wyników rozważań w tych dziedzinach do problematyki refleksyjnej równowagi, według mojej wiedzy, czeka jeszcze na swoją realizację.

⁴⁰ Np. Mackie [1977]. Z najnowszej literatury na ten temat zobacz Tersman [2006].

⁴¹ Powyższego twierdzenia nie należy utożsamiać z twierdzeniem, że uznanie faktu uporczywej niezgody moralnej pociąga za sobą w sensie logicznym uznanie prawdziwości tezy antyrealistycznej. Chodzi tu raczej o odwołanie się to hipotezy antyrealistycznej jako najlepiej wyjaśniającej fakt moralnej niezgody.

bezprzedmiotowe stają się dociekania dotyczące metody skutecznego odkrywania takich prawd, w tym dociekania dotyczące samej metody refleksyjnej równowagi. Brak tutaj miejsca na rozwiniętą argumentację za realizmem etycznym⁴², mimo to pewna jej próba została zaproponowana w części drugiej, przy okazji dyskusji poświęconej wiarygodności naszych intuicji moralnych⁴³. Jeśli argumenty, jakie tam zostały zaproponowane, są przekonujące, wówczas pośrednio zmuszają one także do przyjęcia tezy realizmu dotyczącego faktów moralnych. Uznając wiarygodność intuicji moralnych odnoszących do czegoś obiektywnego, do niezależnych własności moralnych, przyjmujemy jednocześnie wiarygodność tezy o istnieniu takich własności. Tymczasem nawet wówczas, gdybyśmy uznali stanowisko antyrealistyczne, nadal istniałaby możliwość obrony metody refleksyjnej równowagi. Oczywiście należałoby ją interpretować nie jako metodę dociekań dotyczących obiektywnych faktów moralnych, ale jako metodę dochodzenia do konsensu w kwestiach wartości lub zasad koniecznych dla wspólnej koegzystencji w ramach na przykład jednego organizmu politycznego⁴⁴. Przyjmując jednakże wiarygodność *prima facie* intuicji moralnych, a tym samym przyjmując realizm etyczny, antyrealistyczną argumentację pozostawiamy na boku, skupiając się na innych wyjaśnieniach niemożności całkowitego rozwiązania problemu uporczywej niezgody za pomocą metody refleksyjnej równowagi.

Po drugiej, zanim przejdziemy do dyskusji nad niemożnością całkowitego rozwiązania problemu niezgody moralnej, musimy uświadomić sobie, że w debacie dotyczącej niezgody moralnej często jej zakres i głębia są przerysowane. Owszem można z łatwością wskazać kontrowersyjne kwestie takie jak problem aborcji, eutanazji czy zapłodnienia *in vitro*, ale można też wskazać na o wiele szerszy zakres zgody moralnej, przekraczającej bariery między kulturami⁴⁵. Kradzież, zdrada, zadawanie nieuzasadnionego cierpienia wszędzie są postrzegane jako zło, zaś akty miłosierdzia, empatia, pracowitość, rzetelność w każdym miejscu i czasie uważane są za szlachetne⁴⁶. Dyskutując zatem nad przyczynami niemożności pokonania uporczywej niezgody moralnej, musimy pamiętać, że dyskusja ta nie dotyczy sporu, który obejmuje każdą, czy większość kwestii etycznych, ale tylko

⁴² W najnowszej literaturze można wskazać wiele interesujących i przekonujących prób obrony realizmu moralnego (zob. na przykład Brink [1989]; Huemer [2005] czy Shafer-Landau [2003]).

⁴³ Zob. pkt 3.2.

⁴⁴ Na temat różnych interpretacji metody refleksyjnej równowagi zobacz Szutta [2013a] pkt 5.

⁴⁵ Zob. np. Humphreys [2005].

⁴⁶ Zob. np. Brambrough [2007]; Humphreys [2005].

pewnego podzbioru tych kwestii, w jakimś sensie stanowiącego podzbiór wyjątkowy⁴⁷.

Przejdźmy już do kwestii niemożności rozstrzygnięcia niektórych sporów etycznych. Chcąc zrozumieć, dlaczego takiej niemożności należy się spodziewać, trzeba wziąć pod uwagę dwa możliwe wyjaśnienia: jedno odwołujące się do natury problematyki etycznej, drugie do kondycji realnych osób spierających się o kwestie etyczne. Po pierwsze, problematyka etyczna wydaje się niezwykle złożona. Obok pewnych oczywistych i banalnych prawd, jak na przykład ta, że nie należy zadawać cierpienia niewinnym osobom bez istotnego powodu, można wskazać na całą gamę kwestii, które wymagają niezwykle złożonych i subtelných rozumowań, dorównujących stopniem złożoności, a być może i przewyższając pod tym względem najbardziej skomplikowane zagadnienia z fizyki, chemii czy matematyki⁴⁸. W naukach tych bowiem dysponujemy metodami, które w o wiele większym stopniu opierają się na obiektywnych kryteriach (obserwacja, pomiary i obliczenia matematyczne) niż metoda refleksyjnej równowagi. Ponadto kwestie etyczne często są ściśle splecione ze skomplikowanymi kwestiami pozaetycznymi. Dyskutując na przykład na temat aborcji czy zapłodnienia *in vitro* nie sposób sporów tych rozstrzygać, odwołując się jedynie do ogólnych norm etycznych, w grę wchodzi bowiem wiele rozstrzygnięć dotyczących pytań o ontyczny status płodu lub zarodków ludzkich, czy też kwestii tożsamości osobowej⁴⁹. Warto zauważyć, że zarówno w kwestiach etycznych jak i kwestiach rozważanych w naukach empirycznych pomiędzy stopniem skomplikowania danej kwestii a poziomem niezgody zachodzi swoista zależność: im bardziej skomplikowana kwestia, tym większe prawdopodobieństwo niezgody. Być może w domenie nauk empirycznych także istnieją wysoce skomplikowane kwestie, wokół których zachodzą spory mające (albo przynajmniej zdające się mieć)⁵⁰ uporczywy charakter (dobrym tutaj kandydatem jest tzw. twardy problem świadomości). Jednak fakt istnienia takich sporów w naukach empirycznych nie jest traktowany jako wystarczająca racja za tym, aby zrezygnować z metod dla nich charakterystycznych.

⁴⁷ Teza o wyjątkowości sporów etycznych może wydawać się kontrowersyjna, jednak nie mniej niż teza przeciwna, tj. że uporczywy spór dotyczy większości lub każdej (istotnej) kwestii etycznej.

⁴⁸ Do takich zagadnień należą np. kwestia kryteriów bycia osobą, granic praw człowieka czy sensu życia.

⁴⁹ Zob. na przykład debatę na temat problemów związanych z moralną oceną aborcji pomiędzy Mirosławem Rutkowskim a Tomaszem Kąkołem (Rutkowski [2011]; Kąkol [2011]).

⁵⁰ Podobnie można by powiedzieć o sporach etycznych, że przy obecnym stanie wiedzy zdają się one jedynie sporami nierozwiązalnymi, a w przyszłości okażą się banalne.

Po drugie, problem wysokiego skomplikowania spornych kwestii, zarówno w etyce, jak i gdzie indziej, jest silnie skorelowany z ograniczoną kondycją poznawczą osób zajmujących się tymi kwestiami. Cytowany już przez nas Michael Huemer, wymienia całą gamę możliwych błędów poznawczych, które mogą generować rozbieżność poglądów. Są to kolejno: stronniczość, zawodność w przeprowadzaniu kalkulacji (matematycznych, logicznych itp.), niedostatecznie ostre różnicowanie pomiędzy pojęciami (konfuzja), niezrozumienie się z innymi osobami, przeoczenie istotnych szczegółów, pochopność, fałszywe przekonania lub niepełna wiedza, niewyartykułowane przesłanki, upór, iluzje rozumu wynikające czasem z wpływu środowiska, kultury, religii itp., roztargnienie itd.⁵¹. Istotna różnica pomiędzy kwestiami etycznymi a kwestiami nauk przyrodniczych jest taka, że te pierwsze wydają się w większym stopniu narażone na oddziaływanie powyższych czynników, szczególnie stronniczości⁵².

Ktoś mógłby słusznie zapytać, dlaczego poruszamy kwestię słabości etycznych i poznawczych, aby wyjaśnić niemożność rozwiązania niektórych sporów etycznych, skoro powyżej założyliśmy, że możliwe jest doskonalenie metody refleksyjnej równowagi poprzez stawianie wymogu cnót etycznych, jako integralnej części metody. Spostrzeżenie to daje nam okazję wyjaśnienia, dlaczego wzbogacenie metody refleksyjnej równowagi o warunki kompetencji poznawczych i etycznych, chociaż może zminimalizować problem niezgody, przyczynić się do konwergencji poglądów moralnych, to nie gwarantuje całkowitego rozwiązania tego problemu. Otóż wymóg cnót etycznych i epistemicznych wskazuje na pewien ideał, do którego można się pewnym stopniu przybliżać, jednak biorąc pod uwagę realia faktycznego życia i naszą ludzką kondycję, nie należy się jego pełnej realizacji spodziewać. Gdyby istniały osoby doskonale⁵³ etycznie i epistemicznie, wówczas można by się zastanawiać, czy ich poglądy moralne byłyby zbieżne, może

⁵¹ Porównaj Huemer [2005] s. 137-139. Ten fragment pracy Huemera był już przywoływany i analizowany w pierwszej części cyklu, w punkcie 2.

⁵² Oczywiście nie należy lekceważyć znaczenia stronniczości w nauce. Tam również, gdy w grę wchodzi prestiż i pieniądze, pragnienie sławy bądź zysku często silnie wpływają na wyniki badań. Różnica pomiędzy zagadnieniami etycznymi a naukowymi jest jednak taka, że te pierwsze niejako z natury są związane z praktycznymi celami, te drugie zaś bardziej incydentalnie.

⁵³ O doskonałości można tutaj mówić w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, możemy odnosić się do ideału doskonałości względnej, na miarę ludzkiej natury. W pewnym sensie taka doskonałość jest fizycznie możliwa, chociaż być może nigdy nie była i nie zostanie zrealizowana. Możemy też mieć na myśli doskonałość podmiotu poznania i działania moralnego przekraczającą nawet hipotetyczne możliwości ludzkiej natury, w literaturze przypisywaną np. aniołom czy Bogu. Tutaj, pisząc o doskonałości, odnoszę się do doskonałości w słabszym, względnym sensie.

nawet identyczne⁵⁴. Tego rodzaju rozważania wydają się jednak bezprzedmiotowe w kontekście dyskusji o stosowaniu metody refleksyjnej równowagi przez realnych ludzi żyjących w naszym świecie, którzy doskonali nie są. Nie znaczy to jednak, że pozbawiony sensu jest wymóg cnót etycznych i epistemicznych. Cnoty można ujmować jako stopniowalne, można określać pewien ich poziom, który nie leży poza zasięgiem realnych osób. W takiej sytuacji zrozumiałe staje się, dlaczego z jednej strony stawiany jest wymóg cnót etycznych i epistemicznych, z drugiej wyrażana jest świadomość, że dający się osiągnąć poziom tych cnót nie gwarantuje całkowitego rozwiązania problemu niezgody moralnej.

6. Zakończenie

W świetle powyższych rozważań możemy zatem powiedzieć, że uznanie metody refleksyjnej równowagi za mechanizm uzasadniania przekonań moralnych nie prowadzi koniecznie do relatywizmu. Jeśli dwie osoby dochodzą do stanu refleksyjnej równowagi, dzieląc odmienne (wykluczające się) poglądy moralne, niekoniecznie oznacza to, że ich poglądy są równie uzasadnione. Zawsze można założyć, że albo przynajmniej jedna z tych osób popełniła jakiś błąd, albo mamy do czynienia z różnym stopniem szerokości refleksyjnej równowagi, w związku z tym możemy też mówić o różnym rodzaju bądź stopniu uzasadnienia *prima facie*.

Należy jednak zgodzić się, przynajmniej w pewnej mierze, z drugim rozważanym powyżej zarzutem i przyznać, że niedookreśloność metody refleksyjnej równowagi stanowi istotny problem. Z powodu tej niedookreśloności może się zdarzyć tak, że w sytuacji, gdy dwie różne osoby stosujące metodę rzetelnie, posiadające taką samą wiedzę na temat faktów, a także dzielące te same początkowe rozważne sądy moralne doszłyby do odmiennych stanów refleksyjnej równowagi. Nie będziemy w stanie określić, który z tych stanów daje silniejsze uzasadnienie. Problem ten jednak można minimalizować poprzez dopracowywanie metody zarówno w zakresie dających się eksternalizować kryteriów poprawnego jej stosowania, jak i w zakresie doskonalenia cnót epistemicznych i etycznych

⁵⁴ Jeśli osobom tym przypisywalibyśmy silnie rozumianą doskonałość, wówczas najprawdopodobniej nie istniałaby nawet konieczność stosowania przez nie metody refleksyjnej równowagi. Wszelkie prawdy etyczne ujmowałyby one w jednym akcie bez konieczności dokonywania złożonej z kolejnych, określonych metodą kroków refleksji. Metoda staje się konieczna dopiero wówczas, gdy dociekania okazują się zbyt skomplikowane dla dociekających, tj. gdy mają oni jakieś braki epistemiczne. Takich braków nie można wykluczyć także wówczas, gdy mówimy o względnej doskonałości ludzkiej. Nie możemy także wykluczyć, że względnie doskonałe osoby ludzkie również nie byłyby w stanie pokonać niektórych dzielących je aktualnie uporczywych różnic w poglądach moralnych.

osób stosujących tę metodę. Zabiegi te nie pozwalają na całkowitą eliminację problemu niedookreśloności, jednak z tego nie wynika, że metoda refleksyjnej równowagi nie zasługuje na status użytecznej metody uzasadniania przekonań moralnych. Fakt, że ktoś utrzymuje pewne przekonania moralne w wyniku stosowania metody refleksyjnej równowagi wzmacnia status epistemiczny tych przekonań, chociaż nadal uzasadnienie to ma charakter *prima facie*⁵⁵.

Metody tej nie może także dyskwalifikować fakt, że nie daje ona nadziei, nawet przy maksymalnym spełnieniu obu wspomnianych powyżej rodzajów warunków, na całkowite rozwiązanie czy prawie całkowite rozwiązanie problemu moralnej niezgody. Chociaż metoda ta, jak się wydaje, pomimo pewnego stopnia niedookreśloności, ułatwia osiąganie konsensusu moralnego, to więcej od metody dokonywania refleksji etycznej spodziewać się nie można. Moralna niezgoda wynika bowiem z wysokiego stopnia skomplikowania kwestii etycznych oraz ograniczeń epistemicznych człowieka, których żadna znana nam metoda zniwelować nie jest w stanie.

Można więc powiedzieć, że istnieją racje za tym, aby traktować metodę refleksyjnej równowagi jako wiarygodną metodę dociekań etycznych, która daje możliwość uzasadniania naszych moralnych przekonań, w jakimś stopniu przybliża do wiedzy moralnej i z całą pewnością zasługuje na bliższą uwagę, dyskusję i dalsze dociekania. Zaprezentowany tutaj cykl artykułów nie wyczerpuje bowiem problematyki refleksyjnej równowagi. Należy go potraktować jako pewien wstępny zarys teorii. Jest to tylko zarys, bowiem problematyka refleksyjnej równowagi jest uwikłana w wiele istotnych zagadnień ontologicznych i epistemologicznych, które domagają się głębszego namysłu i analizy. Ich lista jest długa; są to na przykład: problem doświadczenia moralnego (intuicji moralnej), relacji intuicji do emocji, problem moralnej niezgody, problem realności własności moralnych, kwestia wieloosobowej refleksyjnej równowagi, zagadnienie uzasadniania w etyce, dyskusja pomiędzy fundacjonalizmem i koherentyzmem, kwestia cnót intelektualnych itd. Mam jednak nadzieję, że nawet tak ledwie zarysowany problem stanowi pewien krok w stronę zwrócenia uwagi na kwestię refleksyjnej równowagi w polskim środowisku filozoficznym oraz pozwala na nieco głębsze jej zrozumienie, zrozumienie jej wagi i przydatności w prowadzeniu dociekań etycznych.

⁵⁵ Bądź *non ultima facie*. Zob. przypis 17 powyżej.

Bibliografia

- Bates [2004] – J. Bates, *Reflective Equilibrium and Underdetermination in Epistemology*, „Acta Analytica” (19) 2004, s. 45-64.
- Bonk [2008] – T. Bonk, *Underdetermination. An Essay on Evidence and the Limits of Natural Knowledge*, Springer, Dordrecht 2008.
- Bonevac [2004] – D. Bonevac, *Reflection without Equilibrium*, „The Journal of Philosophy” (101) 2004, s. 363-388.
- Brambrough [2007] – R. Brambrough, *Proof*, [w:] *Ethical Theory. An Anthology*, R. Shafer-Landau (ed.), Blackwell 2007, s. 103-110.
- Daniels [1996] – N. Daniels, *Justice and Justification, Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Daniels [2003] – N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>, first published 28 April 2003.
- DePaul [1987] – M. DePaul, *Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics*, „Mind” (96) 1987, s. 463-481.
- DePaul [1988] – M. DePaul, *Naivete and Corruption in Moral Inquiry*, „Philosophy and Phenomenological Research” (48) 1988, s. 619-635.
- DePaul [1993] – M. DePaul, *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Routledge, Florence KY 1993.
- DePaul, Zagzebski [2003] – *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, M. DePaul, L. Trinkhaus-Zagzebski (eds), Clarendon Press, Oxford 2003.
- Fairweather, Zagzebski [2001] – *Virtue Epistemology. Essays in Epistemic Virtue and Responsibility*, A. Fairweather, L. Zagzebski (eds), Oxford University Press, Oxford 2001.
- Haslett [1987] – W. Haslett, *What is Wrong with Reflective Equilibria?*, „The Philosophical Quarterly” (37) 1987, s. 305-311.
- Huemer [2005] – M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, New York 2005.
- Humphreys [2005] – J. Humphreys, *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live*, The Liffey Press, Dublin 2005.
- Kąkol [2011] – T. Kąkol, *Kilka uwag w sprawie kryterium genetycznego w sporze o (nie tylko) aborcję*, „Etyka Praktyczna” (2) 2011, s. 78-84.
- Mackie [1977] – J. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, New York 1977.
- Nielsen [1993] – K. Nielsen, *Relativism and Wide Reflective Equilibrium*, „Monist” (76) 1993, s. 316-332.
- Quine [1975] – W.V. Quine, *On Empirically Equivalent Systems of the World*, „Erkenntnis” (9) 1975, s. 313-328.
- Rawls [2001a] – J. Rawls, *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” (60) 1951, s. 177-197, [przedrukowany w:] J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2001, s. 1-19.
- Rawls [2001b] – J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, „The Philosophical Review” (60) 1951, s. 177-197 [przedrukowany w:] J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2001, s. 286-302.

- Rutkowski [2011] – M. Rutkowski, *O kryterium genetycznym w sporze o aborcję raz jeszcze. Odpowiedź na zarzuty*, „Etyka Praktyczna” (2) 2011, s. 85-91.
- Scanlon [2003] – T. Scanlon, *Rawls on Justification*, [w:] *Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), Cambridge University Press, New York 2003, s. 139-167.
- Shafer-Landau [2003] – R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- Szutta [2007] – N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.
- Szutta [2013a] – A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: prezentacja metody*, „Diametros” (35) 2013, 129-149.
- Szutta [2013b] – A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” (36) 2013, s. 122-146.
- Tersman [2006] – F. Tersman, *Moral Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Zagzebski [1996] – L. Trinkaus-Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.