

Kultura i Wartości


ISSN 2299-7806

Nr 24/2017

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.24.5>

Fikcja etyczna jako narracja

Jan Donimirski

 <https://orcid.org/0000-0001-7207-7136>

Artykuł poświęcony jest argumentacji na rzecz tezy, że koncepcja narracji, jaką przedstawia Paul Ricoeur, może posłużyć za ontologiczne i epistemologiczne ugruntowanie teorii fikcjonalistycznych we współczesnej etyce. W pierwszej części analizie poddana zostaje koncepcja narracji Ricoeura, ze szczególnym uwzględnieniem teorii potrójnego mimesis. Następnie krótko opisany zostaje fikcjonalizm etyczny na podstawie prac Johna Mackiego i Richarda Joyce'a. Uwypuklone zostają kwestie ontologiczne i epistemologiczne, z którymi fikcjonalizm wydaje się sobie nie radzić. Ostatnia część poświęcona jest propozycji potraktowania fikcji etycznej jako narracji w Ricoeurowskim sensie, co pozwala odpowiedzieć na problematyczne pytania, przed którymi staje fikcjonalizm.

Słowa kluczowe: John Leslie Mackie, Richard Joyce, Paul Ricoeur, fikcjonalizm, narracja

Jednym z najbardziej fundamentalnych podziałów we współczesnej metaetyce jest podział ze względu na ontologiczny status wartości, sądów i racji moralnych. Rozróżnia się dwa zasadnicze stanowiska: realizm, postulujący ich realne istnienie w tej czy innej formie, oraz antyrealizm, który twierdzi, że nie można mówić o tego typu bytach. Obydwa stanowiska, jakkolwiek podlegają kolejnym podziałom wewnętrznym, rodzą pewne paradoksy. Realizm zmuszony jest dookreślić charakter postulowanych przez siebie bytów i przedstawić argumenty za ich istnieniem;

JAN DONIMIRSKI, mgr filozofii, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego; adres do korespondencji: ul. Siemiradzkiego 17/3P, 31-137 Kraków; e-mail: donimirski2@gmail.com

w swej odmianie naturalistycznej nie potrafi jednak dostarczyć dostatecznych empirycznych racji za istnieniem takich bytów, w antynaturalistycznej zaś formułuje *a priori* tezy niemożliwe do zweryfikowania; na tle racjonalizmu dominującej dziś etyki analitycznej musi się jawić jako rodzaj mistycyzmu, jako ucieczka przed zajęciem stanowiska we właściwej dyskusji metaetycznej. Tymczasem antyrealizm, odrzucając realność wspomnianych bytów, staje przed problemem zawieszenia etyki w ontologicznej próżni. Jeżeli zadaniem metaetyki jest dostarczenie fundamentów dla etyki deskryptywnej i normatywnej, teorie antyrealistyczne zdają się z owego zadania nie wywiązywać. Wydaje się, że o problemy te potyka się każde właściwie stanowisko realistyczne i antyrealistyczne, niezależnie od tego, do jakiej kategorii bytów się odnosi.

Pomimo swej paradoksalności, postawa antyrealistyczna lepiej wpisuje się w analityczny dyskurs etyczny, gdyż zgodnie z jego duchem unika mnożenia bytów. Niniejszy artykuł będzie próbą obrony nieeliminatywistycznych stanowisk antyrealistycznych przed oskarżeniami o niemożliwość budowania etyki pozbawionej ugruntowania ontologicznego. Posługując się zapożyczoną z tradycji hermeneutycznej kategorią narracji, można ten problem ominąć, tworząc spójną, niesprzeczną teorię antyrealistyczną.

W ramach antyrealizmu rozróżnia się eliminatywizm, postulujący całkowitą rezygnację z etyki na rzecz innego projektu realizującego jej funkcje, oraz fikcjonalizm, usiłujący zachować dyskurs etyczny pomimo braku jego ontologicznego uzasadnienia. Eliminatywizmem nie warto się zajmować w kontekście niniejszych rozważań, skupimy się zatem na teoriach fikcjonalistycznych. Postulują one oparcie etyki na różnie rozumianej fikcji. Wobec fikcjonalizmu łatwo wysunąć zarzut ze strony stanowisk realistycznych: oparcie etyki na fikcji nie rozwiązuje problemu ontologicznego zawieszenia, a tylko przenosi go o poziom wyżej; jak wcześniej potrzebny był fundament dla etyki, tak teraz potrzebny jest on dla „fikcji”, czymkolwiek by ona była. Z podobnym problemem borykają się wszelkie antyrealistyczne koncepcje. Na przykład teoria gier językowych zastosowana w metaetyce, mająca w zamyśle stanowić fundament etyki jako zbiór reguł wyznaczających użycie terminów etycznych, sama domaga się uzasadnienia. Dobro, jakkolwiek rozumiane, wydaje się być *ponad* grą językową aspirującą do jego regulowania; jak powiedział

Gianni Vattimo, dobro funkcjonuje jako swoista „metaregła” etycznej gry językowej, tedy nie może podlegać jej zasadom¹. Podobnie Paul Ricoeur wskazywał na nieadekwatność teorii gier w odniesieniu do konstytuowania reguł moralnych². Jeśli grę językową potraktować jako rodzaj etycznej fikcji, wracamy więc do punktu wyjścia: nie odpowiada ona na pytanie o status wartości, sądów czy racji moralnych.

Narracja

Pośrednio zauważywszy zasadniczą słabość fikcjonalizmu, Vattimo – jeden z czołowych przedstawicieli postmodernistycznej hermeneutyki – sugeruje zwrot w kierunku hermeneutyki właśnie, jako dziedziny zdolnej dostarczyć uzasadnienia etyki bez wnikania się w metafizyczne konstrukcje pozbawione empirycznego pokrycia. Wedle tej intuicji, kategorie hermeneutyczne mogłyby dostarczyć uzasadnienia reguł gry językowej, a więc posłużyć za ugruntowanie etycznej fikcji. Jednym z najpopularniejszych pojęć hermeneutyki ostatnich dekad jest narracja. Wielu filozofów argumentuje, że mechanizm ludzkiego rozumienia funkcjonuje w sposób narzucający nam tłumaczenie sobie ciągów zdarzeń jako opowieści. Vattimo wysnuł przytoczoną myśl przy okazji rozważań nad religią; powszechne rozumienie religii może posłużyć za dobrą analogię do tego, jak rozumiemy etykę. Jeżeli, jak wiele osób wierzących, przyjmujemy religię jako uzasadnienie systemu etycznego, rozumiemy ją narracyjnie. Przykładowo, gdyby chrześcijanin miał odpowiedzieć na pytanie o religijne racje przemawiające za zakazem zabijania, prawdopodobnie odwołałby się nie do metafizycznych spekulacji na temat natury Boga i „dobra” (o ile nie miałby zacięcia teologicznego), lecz do zesłania Dekalogu na górze Synaj lub do nauk Chrystusa; z konieczności zaś będzie rozumiał je jako opowieści. Nie odrzucając wcale religii jako systemu tez metafizycznych, odwoła się do religii jako zbioru opowieści (narracji), gdyż takie jej rozumienie jest bardziej naturalne dla funkcjonowania ludzkiego umysłu, łatwiej przyswajalne, zgodne ze sposobem codziennego myślenia. Już Mircea Eliade podkreślał szczególną rolę

¹ Richard Rorty i Gianni Vattimo, *Przyszłość religii*, tłum. Sławomir Królak (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2010), 71.

² Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chełstowski (Warszawa: PWN, 2005), 256–257.

mitu – a więc opowieści – jako narzędzia dającego poznawczy dostęp do sfery *sacrum* w bodaj każdej religii³. W klasycznym już artykule z 1968 roku Barbara Hardy stawia zaś mocną tezę, że całe ludzkie myślenie ma strukturę narracyjną⁴. Podobnie rzecz będzie się więc miała w przypadku etyki ogołoconej z naleciałości religijnych: racji do podjęcia takiej a nie innej decyzji moralnej poszukiwać będziemy nie w naturze wartości, lecz w narracyjnie ustrukturyzowanej teorii *odnoszenia się* do nich; ich status ontologiczny jest w porządku epistemologicznym wtórny wobec sposobów ich użycia. Co za tym idzie, wyłoni się on w analizie „zastosowania” etyki, czyli po prostu narracji etycznej, do której odwołujemy się tak, jak teolog odwołałby się może do metafizycznej natury Boga.

Bodaj najbardziej wnikliwym analitykiem filozoficznej narracji w XX wieku był Paul Ricoeur. Tematyce tej poświęcił większość swego trzyciometrowego dzieła *Czas i opowieść*, wracał też do niej w wielu późniejszych pracach. Punktem wyjścia dla jego refleksji o narracji jest *Poetyka* Arystotelesa, szczególne zaś miejsce zajmuje w niej analiza używanego przez Stagirytę pojęcia *mimesis*. Termin ten jest tutaj rozumiany szerzej niż tylko jako estetyczna kategoria naśladownictwa, pozwalając na naśladownictwo twórcze, a więc ingerujące w świat. Ricoeur nazywa *mimesis* zarazem „cięciem” otwierającym w świecie przestrzeń fikcji (opowieści), jak i „wiązaniem” spajającym fikcję ze światem w ten sposób, że ludzkie myślenie i działanie opiera się nierzadko na zapożyczeniach z literatury. Literatura nie byłaby możliwa bez wspomnianej, zauważonej przez Barbarę Hardy, ludzkiej skłonności do myślenia w kategoriach narracyjnych; ale też trudno wyobrazić sobie, by człowiek myślał narracyjnie bez odwołania do literackiej fikcji, obecnej nawet w kulturach pierwotnych chociażby w postaci mitów.⁵ *Mimesis* przechodzi więc u Ricoeura drogę od świata przez fikcję z powrotem do rzeczywistości.

Na owej drodze Ricoeur rozróżnia trzy etapy czy momenty *mimesis* (*mimesis* I–III). Pierwszy to narracyjne przedrozumienie, dostarczające aparatury pojęciowej do ujmowania zdarzeń w ramy narracyjne.⁶ Drugi to po prostu literacka fikcja lub, mówiąc językiem Arystotelesa, intryga. Na tym poziomie uwidacznia się

³ Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. Anna Tatarkiewicz (Warszawa: PWN, 1970), 117–121.

⁴ Barbara Hardy, „Towards a Poetics of Fiction,” *NOVEL: A Forum on Fiction* 2, nr 1 (1968): 5–14.

⁵ Paul Ricoeur, *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008), 74–77.

⁶ Tamże, 87–92.

narracyjne przedrozumienie z *mimesis I*, pozwalające na ułożenie spójnej historii (intrygi) z czynników tak językowo i kategoriałnie różnych, jak postać, cecha, czynność itp.⁷ Najciekawszy w kontekście niniejszych rozważań jest trzeci etap *mimesis*, stanowiący niejako dopełnienie fikcji ze strony świata realnego. Na poziomie *mimesis III* dochodzi do zetknięcia się fikcji z rzeczywistością za pośrednictwem człowieka (czytelnika, słuchacza). Tutaj dopiero fikcja zyskuje pełnię swojego sensu: w znaczeniu, jakie nadaje mu inny. Ten zaś, poprzez takie czy inne odwołania do fikcji, z którą uprzednio obcował, toruje jej drogę do rzeczywistości. W ten sposób, metodą kolistej drogi *mimesis*, narracja może wyjść poza samą siebie i realnie oddziaływać na świat⁸.

Dla niniejszych rozważań szczególnie istotne będą dwie cechy uwidocznione przez Ricoeura: zdolność narracji do oddziaływania na świat (na mocy mechaniki *mimesis*) oraz jej zdolność do godzenia pozornie nieprzystających do siebie kategorii w ramach jednej, spójnej i sensownej opowieści (zawarta w *mimesis I*). W trzecim tomie *Czasu i opowieści* Ricoeur rozpatruje jeszcze jedną cechę narracji, która będzie tu interesująca: splatanie się w niej historii (prawdy) i fikcji. Mamy naturalną i niezbywalną raczej skłonność do odczytywania historiografii jak fikcji (np. powieści), a fikcji jak historiografii („zawieszając” jej fikcyjność). Zależność między nimi jest tak silna, że – jak pisze sam autor – „historia i fikcja urzeczywistniają właściwą im intencjonalność jedynie poprzez dokonywanie zapożyczeń od intencjonalności tej drugiej”⁹. Ricoeur zauważa, że ów trwały splot historii i fikcji zasadza się na mechanizmie „widzenia jako”, czyli traktowania fikcji „jak gdyby” była prawdziwą historią i – na swój sposób – historii, „jak gdyby” była fikcją. Nie przeszkadza fakt, że ów mechanizm zachodzi na poziomie podmiotu (czytelnika, słuchacza) – wszak to właśnie na tym poziomie dochodzi do ostatecznego ukształtowania każdej opowieści, tu bowiem kończy się trójstopniowa droga *mimesis*. Ricoeur twierdzi wręcz, że nie sposób wyobrazić sobie historii bez jej *quasi-fikcyjnego* momentu oraz fikcji pozbawionej *quasi-historycznego* charakteru. Trwały splot jest niezbędny dla poprawnego funkcjonowania mechaniki *mimesis*. Kiedy opowiadamy prawdziwą historię, struktura naszej opowieści niewiele się różni od, dajmy na to, mitu czy przypowieści ludowej; kiedy zaś obcujemy z literacką fikcją,

⁷ Tamże, 100.

⁸ Tamże, 106–112.

⁹ Paul Ricoeur, *Czas opowiadany*, tłum. Urszula Zbrzeźniak (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008), 264.

musimy umownie traktować ją jako opis prawdziwych wydarzeń, w przeciwnym razie bowiem lektura traci sens. Fikcja i historia muszą ingerować w siebie nawzajem, by w ogóle dało się o nich mówić.¹⁰

Paul Ricoeur dostrzegł narzucające się powiązania między narracją a etyką. Choć nigdy nie napisał dzieła poświęconego ściśle etyce, swe poglądy w tej materii zebrał w jednej z części *O sobie samym jako innym*, książki opublikowanej w późnym okresie twórczości filozofa. Między teorią narracji a etyką mieszczą się u Ricoeura rozważania z dziedziny filozoficznej antropologii. Po ustaleniu ostatecznego kształtu pojęcia tożsamości narracyjnej (wypracowanego jeszcze w *Czasie i opowieści*¹¹), Ricoeur używa go jako punktu wyjścia dla tożsamości etycznej. Zauważa, że każda sensowna opowieść zawiera sądy wartościujące, a więc jest na swój sposób etyczna, co – zgodnie z omówionym już mechanizmem *mimesis* oraz przeplataniem się historii i fikcji – znajduje swe odzwierciedlenie w rzeczywistym działaniu: „w nierzeczywistym kręgu fikcji stale odkrywamy nowe sposoby wartościowania działań i postaci”¹². Tym samym więc tożsamość etyczna musi być z konieczności narracyjna.¹³ Dla niniejszych rozważań jednak zagadnienia związane z ontologią tożsamości nie są istotne, zatrzymamy się więc na samej teorii narracji Ricoeura, bez jej rozmaitych implikacji w myśli tego filozofa.

Trzy omówione wyżej cechy narracji zauważone przez Ricoeura (trójstopniowa droga *mimesis* od rzeczywistości przez fikcję z powrotem do rzeczywistości; godzenie pozornie nieprzystających do siebie elementów opowieści; *quasi-fikcyjność* prawdy i *quasi-prawdziwość* fikcji) będą miały istotne znaczenie w odniesieniu do ontologicznych i epistemologicznych wątpliwości nasuwających się wobec fikcjonalizmu etycznego.

Fikcjonalizm

Współcześnie fikcjonalizm kojarzy się zwykle z nazwiskami dwóch australijskich filozofów: Johna L. Mackiego oraz Richarda Joyce'a, przy czym drugi jest kontynuatorem myśli pierwszego. Warto więc spojrzeć najpierw na wizję etyki, jaką zaproponował Mackie w swej najbardziej znanej publikacji, wydanej w 1977

¹⁰ Tamże, 263–278.

¹¹ Tamże, 350–357.

¹² Tamże, 271.

¹³ Tamże, 270–279.

książce *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Wychodząc z pozycji sceptycyzmu moralnego, Mackie odrzuca realne istnienie wartości moralnych. Wysuwa przeciwko obiektywizmowi zarzut „dziwaczności” (*queerness*) – nie wiadomo, jak wartości miałyby istnieć i się upowszechniać. Ponadto wskazuje na istotne różnice w pojmowaniu dobra i zła w obrębie różnych kultur. Twierdzi dalej, że ewentualna definicja dobra musiałaby być tak nieostra, że praktycznie bezużyteczna; dlatego mówienie o dobru i złu jako takich w ogóle nie ma sensu. Wreszcie stwierdza, że dyskurs etyczny nie jest do niczego potrzebny: jeśli wyobrazić sobie dwa światy identyczne poza tym, że w jednym istniałby ów dyskurs, a w drugim nie – owe światy byłyby nieodróżnialne. Mimo to zdania zawierające wartościowania etyczne pretendują do statusu zdań w sensie logicznym i posiadania wartości logicznej. Odnoszą się jednak do wartości moralnych, które, jak wskazano wcześniej, nie istnieją; wszystkie zdania wartościujące są zatem fałszywe (teoria globalnego błędu)¹⁴.

Mackie przytacza także klasyczne argumenty przeciwko realizmowi. Zwraca uwagę na analizowane przez G.E. Moore`a trudności z ustaleniem poprawnej definicji dobra. Każda próba redukcji dobra do jakiejś naturalnej własności musi skończyć się fiaskiem, gdyż pozostawi otwartym pytanie o moralną wartość tej własności. Jeżeli by na przykład powiedzieć, że dobre jest to, co przyjemne, wciąż można by zapytać: czy to, co przyjemne, jest dobre? Tego typu definicje są zresztą puste, gdyż po dokonaniu redukcji przyjmują postać (przykładowo): przyjemne jest to, co przyjemne. W obliczu tych trudności Moore wnioskował, że dobro jako wartość musi mieć charakter nienaturalny; postulował antynaturalistyczny obiektywizm, gdyż sądził, że jego odrzucenie może prowadzić jedynie do paradoksalnego stwierdzenia, że przymiotnik „dobry” w ogóle do niczego się nie odnosi¹⁵. Mackie, jak sam twierdzi, omija problem otwartego pytania i podaje własną definicję pojęcia „dobry”, wykraczającą poza ściśle etyczne użycie tego pojęcia: „dobry” to „taki, który spełnia wymagania (itp.) określonego rodzaju”¹⁶. Nie wnikając w znaczeniowe niuanse tej definicji, warto tylko odnotować, że wedle Mackiego nie tylko wymyka się ona krytyce Moore`a, ale pozwala mówić o dobru jako własności bez odwołania do dobra jako wartości; nie istnieje coś takiego jak „dobro”,

¹⁴ John Leslie Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1990), 15–49.

¹⁵ Tamże, 50–52.

¹⁶ Ang. „such as to satisfy requirements (etc.) of the kind in question” (tamże, 55–56).

a mimo to można sensownie mówić o „dobrych” rzeczach, osobach czy zachowaniach. Sensowna teoria dobra jest więc możliwa bez obiektywistycznych spekulacji metafizycznych na temat dobra, bez etycznej „brody Platona”. Uwzględniając wspomnianą wcześniej teorię globalnego błędu, dopowiedzieć można, że tylko taka teoria dobra dałaby się obronić¹⁷. Wydaje się jednak, że zaproponowana przez Mackiego definicja „dobra” na niewiele zdałaby się w odniesieniu do praktycznej, „codziennej” etyki. Jakkolwiek niełatwo odpowiedzieć na pytanie „co to znaczy, że coś jest moralnie dobre”, odpowiedź Mackiego („to, co spełnia warunki moralności”) wydaje się nie tylko dziwaczna (używając jego własnego argumentu), ale też stanowczo zbyt elastyczna w zastosowaniu do etyki normatywnej, narażona na zarzut dopuszczenia do głosu skrajnego relatywizmu. Definicja Mackiego mogłaby usatysfakcjonować filozofa o analitycznym zacięciu, na pewno jednak nie zadowolą żadnego moralisty.

Mackie zwraca też uwagę na problem luki między „jest” a „powinien” (*is-ought gap*). Problem ten, zauważony przez Hume`a i wysunięty na pierwszy plan filozofii moralności przez Moore`a, pozostaje jedną z najczęściej dyskutowanych kwestii współczesnej metaetyki. Sprowadza się do logicznej niemożności przejścia od opisowo wyrażonego *faktu* etycznego (np. „torturowanie noworodków jest złe”) do *normy* bezpośrednio wpływającej na działanie jednostki („nie powinienem torturować noworodków”). Dwa zdania tego typu – wyrażające regułę potępiającą torturowanie noworodków i moralną powinność powstrzymywania się od tego typu praktyk – są od siebie logicznie niezależne. Etyka deskryptywna i etyka normatywna to zatem dwa odrębne dyskursy, pierwsza nie może wpływać na drugą, której twierdzenia nie mogą mieć uzasadnienia w pierwszej; trudno się dziwić, że ta myśl jest nie do zaakceptowania dla ogromnej większości etyków, którzy na różne sposoby chcą – wobec oczywistych racji wątpliwości Hume`a – wypracować pomost pomiędzy opisem a normą. Argumenty Hume`a przytaczano tak wiele razy – zarówno przed Mackiem, jak i po nim – że łatwo stracić z oczu ich właściwy sens: krytykę przekonania, że z pomocą rozumu można wytłumaczyć wszelkie zagadnienia etyki. Problemu *is-ought gap* używano chociażby do atakowania scjentyzmu i naturalizmu, co Patricia Churchland uznała za niedorzeczność, nazywając

¹⁷ Tamże, 56–63.

Hume`a naturalistą¹⁸ (a więc metaetycznym realistą, co nie bez znaczenia dla ni-niejszych rozważań).

Mackie broni zasadności uwag Hume`a, upierając się przy niemożliwej do przekroczenia luce między etyką deskryptywną i normatywną. Skupia się na zerwaniu pomostu zaproponowanego przez Johna Searle`a, którego próba przejścia od *jest* do *powinien* jest zdaniem Mackiego reprezentatywna dla całej klasy stanowisk. Searle wskazuje pięciopunktową „drogę” od opisu do normy. Mackie argumentuje dość przekonująco, że propozycja Searle`a daje się utrzymać tylko pod warunkiem rozumowania w obrębie jakiejś specyficznej logiki konstruowanej każdorazowo na potrzeby danego przykładu; gdyby jednak odnieść do niej ogólną logikę, luka pozostaje nieprzekraczalna¹⁹. Trudno nie zgodzić się z długim wywodem Mackiego podważającym pomysł Searle`a. Należy jednak zastanowić się, na ile poprawny jest wniosek Mackiego – że skoro przekroczenie *is-ought gap* wymaga odrębnej logiki, to jest nieuprawnione. Wspomniana już Patricia Churchland zwraca uwagę na pewien szczegół umykający wielu komentatorom Hume`a: że szkocki klasyk mówi o niemożliwości *dedukcji* od faktu do powinności, nie wspominając o relacjach innego typu. Tymczasem – jak dowodzi Churchland – większość naszych codziennych rozumowań to nie rozumowania dedukcyjne w takim sensie, w jakim dedukcję rozumie logika. Luka pomiędzy dwiema etykami może się wydawać nieprzekraczalna w oczach filozofa analitycznego, tymczasem każdy z nas przekracza ją codziennie po kilka razy. Moralność jest ważna przede wszystkim w swym wymiarze praktycznym; doświadczenie zaś wskazuje, że logika praktyki moralnej – nawet jeżeli niezgodna z logiką matematyków i filozofów analitycznych – zezwala na przejście do porządku dziennego nad tak zwaną zasadą Hume`a²⁰. Mackie w podobnym duchu zauważa, że język potoczny (nienaukowy), tradycja czy nabyte formy rozumowania pozwalają nam przechodzić od deskrypcji ku preskrypcji, bez czego nie sposób wyobrazić sobie orientacji w przestrzeni moralnej; zwraca tylko uwagę, że wszelkie tego typu przejście jest nieuprawnione formalnie, filozoficznie. Uważa po prostu, że każdy etyk, mówiąc o jakichś obiektywnych wartościach czy racjach moralnych, powinien wytłumaczyć owo przejście od nich do powinności. Brak satysfakcjonującego wytłumaczenia jest dla Mackiego jeszcze

¹⁸ Patricia S. Churchland, *Moralność mózgu*, tłum. Mateusz Hohol i Natalia Marek (Kraków: Copernicus Center Press, 2013), 20–23.

¹⁹ Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 66–70.

²⁰ Churchland, *Moralność mózgu*, 21–27.

jednym argumentem przeciwko obiektywizmowi²¹.

Poświęcona w większości krytyce etycznego realizmu książka Mackiego może wzbudzać poczucie ogólnego pesymizmu w kwestiach zasadności wszelkich systemów etycznych. Koncepcja Australijczyka naraża się na łatwy zarzut o ontologiczne zawieszenie w próżni; ale zamiar zbudowania etyki pozbawionej ontologicznego gruntu wyjawiał Mackie już w pierwszych rozdziałach omawianego dzieła. Jego *Ethics* ukazała się po raz pierwszy w 1977 roku, a więc w czasie, kiedy w Europie (a częściowo także w świecie anglosaskim) panowało przekonanie o wyczerpaniu się wszelkich metafizycznych narracji; w tym kontekście można uznać, że otwarcie głoszony antyrealizm to nie wada, a zaleta koncepcji Mackiego. Jego rozważania w *Ethics* kończą się podkreśleniem, że autor nie zmierzał do eliminacji etyki, albowiem ta może (i musi) pełnić w życiu codziennym rolę „użytecznej fikcji”²². Fikcja ma więc tu służyć jako swoiste „zbawienie” antyrealizmu. Mackie nie rozwija tej myśli, podejmuje ją jednak Richard Joyce.

Joyce zarysowuje ideę fikcjonalizmu etycznego przez sugestywną analogię do przykładowego „fikcjonalizmu kolorów”. Wyobraźmy sobie studenta filozofii, który po tęgim wysiłku intelektualnym nabiera niezachwianego przekonania, że coś takiego jak kolor nie istnieje. Nie zmienia to jednak faktu, że oderwawszy się od rozmyślań filozoficznych nasz student będzie posługiwał się pewnym „dyskursem kolorów”, i to prawdopodobnie takim samym, jak wszyscy ludzie w jego otoczeniu (mówiąc np., że trawa jest zielona, słońce jest żółte itp.). Czy zatem student musi przyznać, że popada tutaj w sprzeczność? Joyce twierdzi zdroworozsądkowo, że wcale nie. Może pogodzić owe dwa dyskursy (dyskurs bezkolorowego świata i dyskurs kolorów), jeśli tylko powstrzyma się od mieszania tych dwóch porządków, czyli od wypowiedzania zdań typu „trawa jest zielona, ale kolory nie istnieją”. W praktyce jednak do owego pomieszania raczej nie dojdzie: w sali seminaryjnej student będzie z pełnym przekonaniem postulował nieistnienie kolorów, zaś idąc po zajęciach przez park będzie w równym stopniu przekonany, że trawa jest zielona, choć jest to sprzeczne z jego poglądami filozoficznymi²³.

W powyższym przykładzie „dyskurs kolorów” jest dla studenta fikcyjny, co

²¹ Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 72–73.

²² Tamże, 239.

²³ Richard Joyce, „Moral Fictionalism,” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2005_moral.fictionalism.pdf, (dostęp 10.02.2018), 2–4. Przytaczane artykuły Richarda Joyce'a pochodzą z jego oficjalnej strony internetowej.

w najmniejszym stopniu nie przeszkadza mu się nim posługiwać, a nawet wypowiedzieć w jego ramach wartościujące sądy („dobry stek powinien być różowy”). Powiedzieć, że trawa jest zielona to dla niego tyle, co dla nas powiedzieć, że Czerwony Kapturek szedł przez las do babci; wypowiadając takie zdanie, nie popadamy w żadną sprzeczność, choć doskonale wiemy, że *tak naprawdę* Czerwony Kapturek nigdzie nie szedł, gdyż nie istniał. Wypowiadając zdania o Czerwonym Kapturku, poruszamy się w obrębie pewnego specyficznego uniwersum, gdzie pewne zdania są prawdziwe („babcię zjadł wilk”), a inne fałszywe („babcię zjadł wieloryb”). Sprzeczność wkraść się może dopiero wtedy, gdy pomieszamy dwa uniwersa: baśniowe i rzeczywiste. W takim przypadku wszystkie zdania o Czerwonym Kapturku będą z konieczności fałszywe, tak jak w przypadku teorii globalnego błędu Johna Mackiego. Tymczasem ambicją fikcjonalistów jest zaproponowanie takiej teorii fikcji, która będąc antyrealistyczną byłaby zarazem teorią kognitywną, czyli przyznającą zdaniom o moralności wartość logiczną i poznawczą²⁴.

Przeniesienie tak rozumianego fikcjonalizmu na grunt etyki zadowala obiekty Mackiego (wszystkie zdania o etyce są fałszywe z punktu widzenia „ogólnego” uniwersum), a jednocześnie umożliwia dyskurs etyczny, w którym zdania mogą być prawdziwe lub fałszywe (w ramach uniwersum etycznej fikcji). Odnosząc się raz jeszcze do roboczej definicji dobra Johna Mackiego, fikcjonalistyczna definicja zachowania moralnie dobrego brzmiałaby: „Takie, które spełnia wymagania [przyjmowanej powszechnie] fikcji etycznej”. Joyce posuwa się do stwierdzenia, że jeśli teoria globalnego błędu jest prawdziwa (za czym szeroko argumentuje, przy okazji w interesujący sposób uwspółcześniając i rozwijając argumenty Mackiego²⁵), to fikcjonalizm jest jedynym ratunkiem dla dyskursu etycznego²⁶. Dalej broni fikcjonalizmu przed prostym zarzutem, że człowiek przekonany o fikcyjności zasad moralnych nie będzie skłonny stosować się do nich; Joyce pokazuje, że dzieła literackie czy filmy mogą najzupełniej realnie i intensywnie oddziaływać na rzeczywistość, skłaniając nas do podjęcia określonych decyzji, zmiany planów itp.²⁷

²⁴ Richard Joyce, „Fictionalism in metaethics,” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2016_fictionalism.in.metaethics.pdf, (dostęp 10.02.2018), 3-6.

²⁵ Zob. np. Richard Joyce, „Morality, schmorality,” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2007_morality.schmorality.pdf (dostęp 10.02.2018). ; Richard Joyce, „The accidental error theorist,” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2011_accidental.error.theorist.pdf (dostęp 10.02.2018).

²⁶ Joyce, *Moral Fictionalism*, 10.

²⁷ Tamże, 14.

Przyznaje jednak, że by etyczna fikcja mogła wpływać na nasze decyzje czy czyny, musimy wcześniej *dobrowolnie* podporządkować się jej regułom, mimo wiedzy o fikcyjnym charakterze moralności. Podporządkowanie się fikcji jest rodzajem wstępnego zobowiązania (*precommitment*) niezbędnego do uczestnictwa w dyskursie etycznego fikcjonalizmu. Tutaj tkwi największa słabość teorii Joyce`a: sam przyznaje, że sztuczną idealizacją jest założenie, że podporządkowanie się zobowiązaniu wobec fikcji może powszechnie i każdorazowo być *świadomym wyborem*²⁸. Zasady moralne przyjmujemy przecież na ogół nieświadomie, od wczesnego dzieciństwa naśladując w tej kwestii autorytety. Co zresztą miałyby skłonić antyrealistę do przyjęcia fikcjonalizmu? Odkładając na bok względy praktyczne („użyteczna fikcja”), z filozoficznego punktu widzenia eliminatywizm wydaje się wyborem bardziej intuicyjnym, łatwiejszym, bo niewymagającym zawilej argumentacji. Eliminatywista może powiedzieć, że dyskurs etyczny upada w momencie odrzucenia wartości moralnych. Fikcjonalista nie ma filozoficznego argumentu za tym, że dyskurs moralny *powinien* czy *musi* istnieć; potrafi dowieść tylko, że ów dyskurs *istnieć może*²⁹. Tym samym nie odwiedzie eliminatywisty od całkowitego porzucenia dyskursu etycznego. Wieńczący książkę Mackiego argument z użyteczności fikcji nie ma zastosowania na gruncie ontologicznym czy metaetycznym.

Teoria fikcji zaproponowana przez Joyce`a miała w zamyśle bronić antyrealistycznych tez Mackiego, tymczasem sama domaga się obrony na wielu polach. Rodzi wątpliwości z zakresu ontologii i epistemologii, z których wielu Joyce zdaje się nie widzieć. W jaki sposób istnieje etyczna fikcja? W jaki sposób każdorazowo uzyskujemy do niej dostęp? Co ją sankcjonuje? Kto i dlaczego ustalać ma konkretne normy w ramach przyjętej fikcji? Joyce, z rezerwą odnoszący się do własnej teorii i traktujący ją tylko jako hipotezę, nie odpowiada na te pytania.

Fikcja w formie narracji

Obroną fikcjonalizmu etycznego i odpowiedzią na szereg wątpliwości, jakie wymieniono, może być potraktowanie fikcji etycznej jako swoistej narracji w rozumieniu Ricoeurowskim. Takie rozwiązanie tej kwestii od razu odpowiada na pytanie o mechanizm wzajemnego oddziaływania pomiędzy fikcją a rzeczywistością,

²⁸ Tamże, 18.

²⁹ Joyce, *Morality, schmorality*, 24–25.

o czym Joyce zaledwie wspomina, mówiąc o wpływie fikcji na nasze decyzje. Znamienne zresztą, że Australijczyk jako przykład fikcji oddziałującej na rzeczywistość podaje powieść (*Annę Kareninę*) i film (*The Blair Witch Project*), a więc formy na wskroś narracyjne. W zastosowaniu do tego typu utworów łatwo wytłumaczyć strukturę ich wpływu na rzeczywistość za pomocą trójstopniowej drogi *mimesis* opisywanej przez Ricoeura w *Czasie i opowieści*. Jeżeli potraktować etyczną fikcję jako rodzaj opowieści (narracji), wystarczy podstawić ją w miejsce dzieła literackiego w Ricoeura analizie *mimesis*, by otrzymać spójną i sensowną teorię funkcjonowania etyki w szerszym niż sama fikcja etyczna uniwersum. Ze względu na naturalną dla nas skłonność do umieszczania w opowieściach sądów wartościujących (*mimesis I*) tworzymy szeroko zakrojoną opowieść o abstrakcyjnych regułach postępowania i wartościach (*mimesis II*), do której znów odwołujemy się rozwiązując dylematy moralne (*mimesis III*).

Mogłoby się wydawać, że tak ujęta fikcja etyczna musiałaby przypominać coś w rodzaju powszechnej mitologii, to znaczy zbioru opowieści w ścisłym znaczeniu tego słowa; ale narracja w używanym tutaj, filozoficznym znaczeniu wykacza poza tę estetyczną kategorię. Joyce w przytoczonych powyżej przykładach posłużył się formami narracyjnymi *par excellence*, ale równie dobrze mógłby powołać się na formę eseju filozoficznego czy historycznego albo na dokumentalny film przyrodniczy. Jak pokazał Ricoeur, każda „historiograficzna” (niefikcyjna) wypowiedź zawiera w sobie nieusuwalny pierwiastek *quasi-fikcyjny*; odwołując się do tej myśli Francuza można pod etyczną narrację podciągnąć tezy czy wypowiedzi z gruntu nienarracyjne, jak deskrypcje typu „torturowanie niemowląt jest naganne” czy normy określające powinności („nie torturuj niemowląt”). *Quasi-fikcyjność* (więc i narracyjność) w tym przypadku objawiałaby się w pytaniu o uzasadnienie danej wypowiedzi: owo *dlaczego* zawsze będzie jakąś opowieścią (o szkodliwości społecznej torturowania niemowląt, o ogniu piekielnym itd.) i to niezależnie od tego, czy uzasadnienie dotyczyć będzie opisu („torturowanie niemowląt jest naganne, gdyż...”) czy normy („nie powinieneś torturować niemowląt, gdyż...”). Jeżeli więc potraktujemy tego typu wypowiedzi „jak gdyby” były elementami opowieści etycznej (zgodnie z mechanizmem przeplatania Ricoeura), można sensownie potraktować je jako równoprawne elementy spójnego systemu etycznego; można by wtedy rzec, że każda wypowiedź moralna jest z konieczności „*quasi-narracyjna*”.

Przywodzi nas to do najciekawszej chyba możliwości, jaką przed fikcjonalizmem może stworzyć narracja, czyli do perspektywy sensownego i filozoficznie ugruntowanego przejścia od etyki deskryptywnej do preskryptywnej. Narracja spaja Hume'owskie *is* i *ought* w tym sensie, że odwołując się do jednej zasady (np. opowieści o szkodliwości społecznej) odpowiada na pytanie o obydwa, podobnie jak u Ricoeura zezwala na ujęcie podmiotu i orzeczenia – kategorii skrajnie przecieżeń odmiennych – w jednej wypowiedzi, która też dopiero nadaje im właściwy sens. Powracając raz jeszcze do religijnych analogii, opowieść o zesłaniu Dekalogu na górze Synaj może odpowiadać zarówno na pytanie o naganność cudzołóstwa (*is*) jak i na pytanie, dlaczego ja nie powinienem cudzołożyć (*ought*), jeżeli tylko uznamy ją za wiarygodną i dostatecznie silnie przemawiającą za nagannością lub zakazem cudzołóstwa. Co więcej, w obydwu przypadkach opowieść może być dokładnie, co do słowa taka sama. Upraszczając nieco sprawę na płaszczyźnie teologicznej, opowieść owa mogłaby wyglądać następująco: „Na górze Synaj Jahwe powiedział Mojżeszowi, że cudzołożnicy będą skazani na potępienie”. Taka wypowiedź odpowiada na obydwa przytoczone wyżej pytania, deskryptywne i preskryptywne (ponownie: jeśli perspektywa potępienia może być uznana za dostatecznie silną rację do działania). W tym sensie narracja dostarcza filozoficznego wyjaśnienia „codziennego” łamania zasady Hume'a, o którym pisała Patricia Churchland.

Jak już wspomniano, narracyjną fikcję etyczną można by uznać za rodzaj mitologii pod warunkiem, że do kategorii mitu dopuścimy tu również formy wypowiedzi niekojarzone zwykle z narracją: kodeksy prawne, zbiory reguł postępowania itp. Pierwiastek narracyjny ujawniałby się dopiero w ich uzasadnieniu, niezależnie zresztą od tego, czy powoływalibyśmy się na fikcję (przypowieść religijna) czy na rzeczywistą opowieść (szkodliwość społeczna). Analogia z mitologią (w takim znaczeniu tego słowa, w jakim rozumiemy mitologię starożytnych Greków czy Rzymian) może być przydatna w ustaleniu sposobu, w jaki konkretne elementy fikcji etycznej są konstytuowane i w jaki poszczególne jednostki uzyskują do niej dostęp. Jak się wydaje, pierwotne mity powstawały jako odpowiedzi na nierozwiązywalne dylematy różnego rodzaju. Wobec niemożności wyjaśnienia zjawiska tęczy, cyklu pór roku czy pochodzenia świata, wymyślano rozmaite, tłumaczące je historie, gdyż jedynie w ten sposób, jakże naturalny (czego dowodem niech będą liczne podobieństwa między mitologiami różnych kultur), umiano odpowiedzieć na owe pytania. Raz wymyślona opowieść wchodziła do powszechnego obiegu, aż stawała się na tyle popularna, że pytanie np. o pochodzenie świata przestawało

być dylematem, gdyż każdy w obrębie danej kultury miał nań gotową odpowiedź w postaci pewnej opowieści (mitu). Gołym okiem widać tutaj schemat drogi *mimesis*. Podobnie mogłoby być z etyczną fikcją, jak już powyżej zasygnalizowano. Z wielokrotnych prób rozwiązania (i z rozmaitych rozwiązań) dylematów moralnych wyłaniają się abstrakcyjne reguły postępowania i wreszcie kodeksy. Podporządkowując się im sprawiamy, że w znacznym stopniu kierują naszym życiem, czyli oddziałują na rzeczywistość. W ten sposób tłumaczy się *powszechność* etycznej fikcji, przynajmniej w obrębie jednego kręgu kulturowego: jak mitologia jest zbiorem ludowych opowieści tak wyselekcjonowanych, by dobrze pełniły swą funkcję (np. objaśnianie niezrozumiałych zjawisk przyrodniczych) – tak fikcja etyczna to zbiór rozwiązań dylematów moralnych, tak dobranych ze zbioru innych możliwych rozwiązań, by dobrze pełniły swą funkcję (samo pytanie o funkcję etyki zostawmy na boku).

Na koniec pozostaje najtrudniejsze pytanie, na które odpowiedzi nie umiał też znaleźć Richard Joyce: *dlaczego* właściwie mielibyśmy przyjąć teorię fikcji raczej niż opcję eliminatywistyczną. Niniejsze rozważania nad ewentualną narracyjną strukturą fikcji nie dadzą jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, mogą natomiast dodać kilka argumentów za jej przyjęciem do dość skromnej puli przedstawianej przez Joyce'a. Jeśli fikcja jest ustrukturyzowana narracyjnie, wydaje się, że – skoro mamy, jak chcą Ricoeur czy Hardy, naturalną skłonność do myślenia narracyjnego – powinniśmy przyjąć fikcję etyczną tak samo, jak przyjmujemy co dzień inne opowieści. Nie kwestionujemy usłyszanych w szkole opowieści o starożytnym Rzymie czy o dysocjacji pierwiastków; dlaczego mielibyśmy kwestionować fikcję etyczną, która w porównaniu z tamtymi jest samonarzucająca się? Akceptując tezę o narracyjnej strukturze myślenia w ogóle, możemy przyjąć, że narracyjna fikcja jest wyborem logicznym i intuicyjnym, być może nawet najlepszym z możliwych – choć nie można powiedzieć, że wyborem jedynym i koniecznym.

Uwagi końcowe

Nie było celem niniejszego artykułu opracowanie ostatecznego kształtu ewentualnej narracyjnie ustrukturyzowanej fikcji etycznej, a tylko zasygnalizowanie, że kategoria narracji, dzięki swej elastyczności, może otwierać szerokie pole dla uza-

sadnienia i obrony fikcjonalizmu. Oczywiście rodzić musi wiele pytań. Fenomenolog na przykład prosiłby zapewne o dookreślenie statusu ontycznego narracyjnej fikcji; można by spekulować, czy w takim wydaniu fikcjonalizm nie przestaje być odmianą antyrealizmu. Inną wątpliwością może być kwestia braku wyraźnej instytucji czy choćby kryterium, podług którego konkretne reguły miałyby się stawać elementami szerszego systemu, czyli fikcji. Jeżeli fikcja miałaby być formowana na wzór ludowej mitologii, stałaby się rodzajem „wypadkowej” różnych rozwiązań dylematów moralnych: w takim wypadku regułę ustanawiałby głos większości w danej społeczności, który nie zawsze jest przecież głosem słusznym. Prowadzi nas to do jeszcze jednego problemu – do kwestii teoretycznej legitymizacji konkretnych norm. Poza samą fikcją etyczną (czyli spisywaną przez długi czas i przez wiele osób opowieścią o tym, co jest słuszne, co naganne itd.) brak instancji, która sankcjonowałaby reguły postępowania. W praktyce, co zauważył już Joyce, fikcjonalizm domaga się, aby każdy świadomie uznał prymat etycznej fikcji nad własnymi pragnieniami czy popędami; domaga się więc potraktowania fikcji etycznej jak gdyby była prawdziwa. Dopiero wtedy możliwe staje się rzeczywiste jej oddziaływanie na życie jednostek. Narracyjność tego problemu nie rozwiązuje, jakkolwiek dostarcza teoretycznej ramy dla wyjaśnienia samego procesu przenikania się fikcji i życia.

Odrębnym problemem pozostaje kwestia wielości fikcji etycznych. Jeśli przyjąć założenia fikcjonalizmu, naturalne staje się, że w przestrzeni społecznej funkcjonują (czy wręcz rywalizują) rozmaite, wzajemnie sprzeczne fikcje etyczne. Ich wielość jest naturalną konsekwencją różnic kulturowych, religijnych, etnicznych czy politycznych, jakie dzielą jednostki i podgrupy w ramach nowoczesnego społeczeństwa. Czy tak powstałe dyskursy należy traktować jako równorzędne i równie wartościowe? Co sprawia, że jednostka powinna przyjąć akurat tę, a nie inną fikcję jako „prawdziwą”? Fikcjonalizm, również w zaproponowanej tu wersji narracyjnej, na te pytania nie odpowiada. Wydaje się, że narracyjne ustrukturyzowanie fikcji mogłoby posłużyć za punkt wyjścia do opracowania adekwatnego sposobu oceny i wyboru fikcji – np. w ten sposób, że „prawdziwa” dla jednostki fikcja to taka, której narracja jest w pewien sposób zgodna z innymi (nie-etycznymi) narracjami tej jednostki. Na czym jednak miałyby polegać owa zgodność? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby odrębnych, szeroko zakrojonych badań.

Podobnych zastrzeżeń do hipotezy fikcji narracyjnej można by zapewne wysunąć jeszcze wiele; powtórzmy jednak, że niniejszy tekst nie miał na celu obrony takiej koncepcji, lecz miał tylko zwrócić uwagę na jej możliwość i potencjał.

Na koniec warto odnotować pewne wyłaniające się na marginesie tych rozważań zalety, dla których omówienia zabrakło już miejsca. Narracja etyczna została w niniejszej pracy przedstawiona jako możliwość obrony fikcjonalizmu, ale jej możliwości wykraczają poza tę wąską grupę stanowisk. Jeżeli – ponownie powołajmy się na Ricoeura i Barbarę Hardy – z natury myślimy w kategoriach opowieści, to narracja etyczna może (i powinna) znaleźć zastosowanie w teoriach postulujących biologiczną czy ewolucyjną genezę moralności. Nie kłóci się więc ani z realizmem, ani z naturalizmem, w pewien sposób przemawiając nawet na korzyść tego drugiego. Zaletą narracji w kontekście dyskusji metaetycznych jest bowiem jeszcze to, że choć może wyjaśniać strukturę i sposób funkcjonowania etyki, sama przez się nie wymaga przyjęcia żadnej określonej ontologii.

Bibliografia

- Churchland S. Patricia. *Moralność mózgu*. Tłum. Marek Hohol i Natalia Marek. Kraków: Copernicus Center Press, 2013.
- Eliade Mircea. *Sacrum, mit, historia*. Tłum. Anna Tatarkiewicz. Warszawa: PWN, 1970.
- Hardy Barbara. „Towards a Poetics of Fiction.” *NOVEL: A Forum on Fiction* 2, nr 1 (1968): 5–14.
- Joyce Richard. „Fictionalism in metaethics.” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2016_fictionalism.in.metaethics.pdf (dostęp 10.02.2018).
- Joyce Richard. „Moral Fictionalism.” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2005_moral.fictionalism.pdf (dostęp 10.02.2018).
- Joyce Richard. „Morality, schmorality.” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2007_morality.schmorality.pdf (dostęp 10.02.2018).
- Joyce Richard. „The accidental error theorist.” http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2011_accidental.error.theorist.pdf (dostęp 10.02.2018).
- Mackie John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- Ricoeur Paul. *Czas opowiadany*. Tłum. Urszula Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Ricoeur Paul. *Intryga i historyczna opowieść*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Ricoeur Paul. *O sobie samym jako innym*. Tłum. Bogdan Chelstowski. Warszawa: PWN, 2005.
- Rorty Richard i Gianni Vattimo. *Przyszłość religii*. tłum. Sławomir Królak. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2010.

Summary

Ethical Fiction as a Narrative

In this paper the author argues that the concept of narrative, as Paul Ricoeur describes it, can be useful for providing ontological and epistemological grounds for theories of fictionalism in contemporary ethics. In the first section, Ricoeur's views on narrative are briefly described, special attention being given to the concept of triple mimesis. Later on, fictionalism as a theory is described, basing on the works of John L. Mackie and Richard Joyce. The author points out to several ontological and epistemological issues, which fictionalists do not seem to solve properly. The final part is devoted to a proposition of treating ethical fiction as a form of Ricoeurian narrative, which seems to answer some of the most problematic questions that fictionalism has to face.

Keywords: John Leslie Mackie, Richard Joyce, Paul Ricoeur, fictionalism, narrative

Summarised and translated by Jan Donimirski

Zusammenfassung

Ethische Fiktion als Erzählung

Der Artikel präsentiert Argumente für die These, dass das von Paul Ricoeur dargestellte Konzept der Erzählung der ontologischen und epistemologischen Fundierung der fiktionalistischen Theorien in der gegenwärtigen Ethik dienen kann. Im ersten Teil wird das Konzept der Erzählung bei Ricoeur unter besonderer Berücksichtigung der Theorie der dreifachen Mimesis analysiert. Dann wird kurz der ethische Fiktionalismus aufgrund der Schriften von John Mackie und Richard Joyce dargestellt. Es werden ontologische und epistemologische Fragen hervorgehoben, mit denen der Fiktionalismus anscheinend nicht zurechtkommt. Der letzte Teil ist dem Vorschlag gewidmet, ethische Fiktion als Erzählung im Verständnis von Ricoeur zu behandeln, was problematische Fragen, vor denen der Fiktionalismus steht, beantworten lässt.

Schlüsselworte: John Leslie Mackie, Richard Joyce, Paul Ricoeur, Fiktionalismus, Erzählung

Ins Deutsche übersetzt von Anna Pastuszka

Information about Author:

JAN DONIMIRSKI, MA in Philosophy, graduate of Jagiellonian University; address for correspondence: ul. Siemiradzkiego 17/3P, 31-137 Kraków. Poland; e-mail: donimirski2@gmail.com

