

TADEUSZ BIESAGA SDB

ZARYS METAETYKI

Poligrafia Salezjańska, Kraków 1996

S P I S T R E Ś C I

WSTĘP

ROZDZIAŁ I: KONCEPCJA I PRZEDMIOT METAETYKI

- 1. Wyodrębnienie się metaetyki**
- 2. Instrumentalne i finalne uprawianie metaetyki**
- 3. Koncepcja metaetyki**
- 4. Problematyka metaetyki**
- 5. Metodologiczny zarys stanowisk w metaetyce**
- 6. Teoriopoznawczo-semiotyczne wyróżnienie stanowisk w metaetyce**

ROZDZIAŁ II: INTUICJONIZM

1. Intuicjonizm G.E. Moore'a

- 1.1. Kontekst historyczny powstania Principia Ethica G.E. Moore'a
- 1.2. Podstawowe pytania Principia Ethica.
- 1.3. Błąd naturalistycznej i metafizycznej definicji dobra

2. G.E. Moore'a krytyka naturalizmu

3. G.E. Moore'a krytyka hedonizmu

4. G.E. Moore'a krytyka naturalizmu metafizycznego

- 4.1. G.E. Moore'a rozumienie przedmiotu metafizyki
- 4.2. Założenie filozoficzne Moore'a
- 4.3. Krytyka etyki formalnej I. Kanta

5. Intuicjonizm H.A. Pricharda

- 5.2. Intuicja powinności moralnej
- 5.3. Powinność własnością czynu czy działającego

6. Intuicjonizm deontologiczny W.D. Rossa

- 6.1. W.D. Rossa przedmiot intuicji
- 6.2. Niedefiniowalność słuszności /right/.
- 6.3. Krytyka naturalistycznych definicji słuszności
- 6.4. Krytyka subiektywistycznych określeń słuszności..
- 6.5. W.D. Rossa krytyka ujęcia słuszności przez R. Carnapa, A.J. Ayera, G.E. Moore'a

6.6. Pozytywne określenie słuszności /right

6.7. Słuszność prima facie

ROZDZIAŁ III: EMOTYWIZM

1. Emotywizm skrajny A.J.Ayera

1.1. Teoria zmysłowej weryfikacji znaczenia

1.2. Dobro ekspresją uczuć

1.3. Likwidacja etyki i metafizyki

2. Emotywizm umiarkowany C.L.Stevensona

2.1. Emotywne a dynamiczne użycie terminów etycznych

2.2. Perswazyjne definicje terminów etycznych

2.3. Błędy emotywizmu

ROZDZIAŁ IV: PRESKRYPTYWIZM

1. Preskryptywizm R.M.Hare'a

1.1. Rada zamiast wpływu

1.2. Moralny dyskurs jako dyskurs preskryptywny

1.3. Dyskurs moralny a czyn

ZAKOŃCZENIE

BIBLIOGRAFIA

WSTĘP

Praca ta powstała jako wykład z metaetyki, przeprowadzony dla studentów etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Jej celem nie jest całościowe ujęcie metaetyki uprawianej przez etyków różnych nurtów filozoficznych, ani nawet przedstawienie całej dyskusji metaetycznej przeprowadzonej w nurcie filozofii analitycznej i pozytywizmu logicznego, lecz przywołanie twórców zasadniczych stanowisk w tej metaetyce, zrekonstruowanie ich poglądów, krytyczne uwypuklenie postawionych przez nich problemów, które wpłynęły na etyków różnych nurtów filozoficznych, w tym również na etyków w Polsce i przyczyniły się do głębszego przebadania epistemologicznych, metodologicznych, semiotycznych, a w jakiejś mierze również ontycznych podstaw uprawianej etyki.

ROZDZIAŁ I: KONCEPCJA I PRZEDMIOT METAETYKI.

1. Wyodrębnienie się metaetyki.

Termin "metaetyka" pojawił się w użyciu stosunkowo niedawno. Można przyjąć że metaetyka wyraźnie wyodrębnia się począwszy od wydania ważnego w tym względzie dzieła G.Moore'a: *Principia Ethica* w 1903 roku. Pojęcie "metaetyka" wyodrębnione i używane szczególnie na terenie anglosaskim, szybko się przyjęło w literaturze filozoficznej wyznaczając "nowe" pole badań w etyce.

Termin ten, a ściślej wyrażne wyodrębnienie się metaetyki jako osobnej dyscypliny filozoficznej, związane jest z ogólną tendencją pewnych nurtów XX w. szukania rozwiązań w logicznych, metodologicznych i epistemologicznych badaniach filozoficznych.

Szczególną rolę odegrali w tym przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, w szerszym ujęciu nurt neopozytywistyczny, w którym badania filozoficzne przesunęły się w problematyki przedmiotowej, metafizycznej w kierunku zagadnień metodologicznych. Podobnie brytyjska szkoła analityczna również skupiała się na analizie języka i na tym terenie szukała usunięcia wielu nieporozumień w dyskusjach filozoficznych.

W naszym kraju program badań Szkoły Lwowsko-Warszawskiej akcentował również wyraźnie prymat badań metodologicznych czy semiotycznych. Rezultatem tego zwrócenia się do logiki języka czy metodologii było wyraźniejsze niż dotychczas wyodrębnienie się metafizologii, metanauki i w tym również metaetyki.

Odzielenie metanauki od nauki było wynikiem wyraźnego uświadomienia sobie różnicy między językiem a metajęzykiem. W języku opisujemy przedmioty danej nauki, natomiast w metajęzyku przeprowadzamy semiotyczną analizę języka danej nauki czy też metodologiczną analizę sposobu uzyskiwania twierdzeń w danej nauce.

Rozróżnienie języka o przedmiotach i języka o języku, pozwoliło usunąć niektóre

nieporozumienia /antynomie semiotyczne/ czy też precyzyjniej posługiwać się wieloma ważnymi terminami takimi jak: "prawda", "znaczenie", "klasa". itp.¹.

W związku z tendencją unaukowania filozofii, "posiadanie przez daną naukę własnej, odpowiednio rozwiniętej metanauki słusznie jest uważane za znamię jej metodologicznej dojrzałości, więcej nawet, za legitymację uprawniającą daną dyscyplinę wiedzy do posiadania zaszczytnego miana nauki"². Dzieje się tak dlatego, że metanauka występuje w funkcji "krytycznej samokontroli stosowanych w danej nauce zabiegów poznawczych"³.

Taką samokontrolę stosowali od początku rozwoju etyki wielcy jej twórcy. Sokrates w budowaniu wiedzy o cnocie posługiwał się metodą wyraźnego określania i definiowania pojęć, tworząc podstawy pod teorię definicji. Arystoteles w traktacie zwanym Organon opracował aparat logiki. W Etyce Nikomachejskiej, obok przedmiotowych analiz etycznych spotykamy bogate uwagi metaetyczne /np. onośnie poznania fronetycznego/.

Podobne nastawienie w badaniach spotykamy w średniowieczu a później w filozofii nowożytnej. Wyraźnie metaetyczną refleksję napotykaemy u J. Locke, który podjął się programu zbudowania modelu etyki na wzór wiedzy matematycznej.

Poszukiwanie źródła wiedzy o moralności przez F. Hutchesona /moral feeling/, jak również D.Hume a /moral sense/, szukanie uzasadnienia dla imperatywu moralnego przez I .Kanta - to tylko przykłady wysiłków metaetycznych w historii.

Można więc pytać czy dzisiejsza metaetyka jest czymś nowym? Jest czymś nowym ze względu na aktualność badań metaetycznych, ze względu na przypisywanie tym badaniom większego znaczenia w rozwiązaniu kwestii etycznej.

"Nowość współczesnej metaetyki - poza nowością imienia - - pisze T.Styczeń - polega

¹. T.Styczeń, Metaetyka nowa "rzecz" czy nowe "słowo"?. ZN KUL 12/1969/ nr 2, s. 35.

². Tamże, s. 36.

³. Tamże.

na pojawieniu się odmiennej niż dotychczasowa **postawy** badacza względem problematyki metaetycznej lub tej **innej intencji czy celu** jej podejmowania"⁴.

2. Instrumentalne i finalne uprawianie metaetyki.

W tradycji klasycznej uprawianie metaetyki nie było celem samym w sobie lecz dokonywane było w powiązaniu z badaniami etycznymi. Można by nazwać to podejście jako **instrumentalne rozwijanie metaetyki dla celów etyki**. Obecne uprawianie metaetyki staje się celem samym w sobie. Można to podejście nazwać **finalnym** uprawianiem tej dyscypliny.

Instrumentalnemu podejściu grozi - zdaniem T. Stycznia - niebezpieczeństwo pobieżnego uwierzytelnienia czy uzasadnienia swoich twierdzeń i stosowanych metod. Dziać się to może na rzecz zawierzenia swej "szkole" filozoficznej, swemu systemowi filozoficznemu i postawionym twierdzeniom przedmiotowym tej etyki.

Zamknięcie się przed innymi "szkołami" metaetycznymi, nie służy nowym przemyśleniom i pogłębionej refleksji metaetycznej.

To znów podejście, w którym metaetyka staje się celem samym w sobie, grozi niebezpieczeństwo utraty związku z ważnymi problemami etyki i zajęciem się jedynie analizami moralnych wyrażeń języka potocznego. Postawa taka wiąże się z minimalistycznym nastawieniem nurtów empirycznych, z niechęcią do metafizyki /w tym szczególnie metafizyki klasycznej/, ze sceptycyzmem w poznaniu itp.

3. Koncepcja metaetyki.

Dyskusja odnośnie koncepcji metaetyki dotyczy różnych spraw. 1/ Może dotyczyć **metody filozoficznej** stosowanej w tej dyscyplinie. I tak np. uprawianie metaetyki przez

⁴ Tamże, s. 40.

filozofów brytyjskich stosujących metodę analizy językowej, skupiało się w większości na badaniach semiotycznych języka. Podczas gdy np. fenomenologowie stosując metodę opisu aktów poznania wartości moralnych, będą rozwijać badania gnozeologiczne. 2/ Spory między intuicjonizmem, naturalizmem i emotywizmem rzutują również na samą koncepcję metaetyki. I tak - zdaniem T.Stycznia - metaetykę we właściwym sensie uprawiają intuicjoniści; emotywiści zredukowali ją do semiotyki wyrażen wartościujących, a naturaliści /twierdząc że dobro jest cechą naturalną (empiryczną) daną w spostrzeżeniu zmysłowym/ zredukowali ją do meta-etologii⁵. 3/. Spór może dotyczyć **związku metaetyki z etyką** i różnych stanowisk względem tej ostatniej.

Można tu mówić - za Friedo Rickenem - o metaetyce w znaczeniu szerszym i węższym⁶. W szerszym znaczeniu wszelka refleksja etyka nad używanymi metodami w wyjaśnianiu podstaw moralnych zobowiązań /metodologia etyki/, nad aktami w których dana jest moralność /teoria poznania etyki/ czy też nad znaczeniem, definicjami używanych terminów jest uprawianiem metaetyki.

W tym sensie metaetykę uprawia większość etyków poszukujących podstaw /racji/ dla norm moralnych.

W węższym znaczeniu metaetyka ograniczałaby się tylko do badania języka zawierającego wyrażenia moralne. Byłby to metajęzyk o języku moralności. "Krótko mówiąc - pisze P.W. Taylor - metaetyka nie polega na wypowiedaniu sądów moralnych, lecz na wypowiedaniu sądów o sądach moralnych, nie na rozumowaniu moralnym, lecz na rozumowaniu o rozumowaniu moralnym⁷.

Mimo że powyższe rozróżnienie jest jasne, to jednak nie precyzuje dokładnie jak

⁵. T. Styczeń, Zarys etyki. Metaetyka, Lublin 1974, s.27.

⁶. F.Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart - Mainz 1983, s. 15.

⁷. P.W.Taylor, The Moral Judgment. Readings in Contemporary Meta-Ethics, New York 1963, s. XI.
Zob. M.Fritzhand, Główne zagadnienia i kierunki metaetyki, Warszawa 1970, s. 29.

wyraża się związek metaetyki z etyką. Chodzi tu czy wypowiedzi metaetyki mają jedzenie charakter **deskryptywny czy rekomendujący względem etyki**⁸.

Tylko deskrypcyjny charakter metaetyki zdaje się głosić R.M.Hare'a definicja metaetyki. Dyscyplina ta jest dla niego "logicznym badaniem języka moralności"⁹. Jeśli analizę tę pojmie się jako logiczną analizę potocznego języka moralności, używanego przez daną społeczność, jako wskazanie w jaki sposób ludzie posługują się terminami i sądami moralnymi i jaką funkcję te terminy pełnią, jako wydobywanie reguł rozumowania, rządzących uzasadnieniem normatywnych twierdzeń - to metaetyka taka może się utrzymać w swej opisowej funkcji względem etyki. Mimo takich zapewnień autorzy ci są świadomi, że jak - pisze Hare - logiczna analiza języka moralności "pomoże nam lepiej myśleć o kwestiach moralnych"¹⁰.

Rekomendacyjny charakter metaetyki podkreśla m.in. R.B.Brandt, rozumiejąc przez metaetykę "systematyczne badania, których głównym celem jest precyzyjne sformułowanie poprawnej metody uzasadniania normatywnych twierdzeń lub opinii oraz /.../ uzasadnienie metody uzasadniania twierdzeń normatywnych"¹¹. Kiedy więc od semiotycznej analizy języka moralności przechodzi się do uzasadnienia tego, co moralne, do wskazywania na kryteria tego, co moralne, to twierdzenia te są obowiązujące /rekomendacyjne/ dla etyki, gdyż wskazują na fundament, racje twierdzeń prawdziwych w etyce.

Wydaje się, że zacieśnienie metaetyki jedynie do analizy potocznego języka moralności, wiąże się z ostrożnością w badaniach, ale ostrożność ta nie może zerwać więzów jakie łączą obie dyscypliny filozoficzne. Mimo więc deklaracji powstrzymania się od twierdzeń na terenie etyki, to jednak ilekroć semiotycy przechodzą do uzasadnień twierdzeń

⁸. Te dwa stanowiska analizuje Fritzhand, Główne zagadnienia..., jw. s. 29nn.

⁹. R.M.Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1961, s. V.

¹⁰. R.M.Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, s. V.

¹¹. R.B.Brandt, *Ethical Theory. Problems of Normative and Critical Ethics*, 1959.

prawdziwych, tylekroć ich tezy dotyczą również etyki.

4. Problematyka metaetyki.

Problematykę metaetyki, zgodnie z trzema dyscyplinami filozoficznymi: ontologią, epistemologią i semiotyką, można podzielić na trzy działy. Wydaje się że nawięcej miejsca analitycy brytyjscy poświęcili badaniom semiotycznym języka moralności. Sądzieli oni, że badania te posłużą do rozwiązania pozostałych problemów metaetyki. W badaniach tych chodziło im o określenie natury orzeczników etycznych i zawierających je zdań /sądów etycznych/. Dążyło się tu do ustalenia nie tylko znaczenia tych terminów, ale do sprecyzowania stanowiska czy twierdzenia z orzecznikami moralnymi są zdaniami w sensie logicznym, czy można sądy moralne rozstrzygać i stwierdzać ich prawdziwość czy fałszywość.

Badania te dostarczyły dokładnej aparatury semiotycznej do analizy języka. Oddzielenie związków semantycznych, syntaktycznych i pragmatycznych, przyczyniło się do rozwoju różnych dziedzin semiotyki. Wyróżnienie znaczenia, funkcji i użytku wyrażen, pozwoliło na precyzyjniejsze posługiwanie się narzędziem jakim jest język. Tak więc znaczenie i materialny nośnik znaczenia /pismo, głos mówcy/, to dwie różne rzeczy. Wyrażenie może występować w funkcji informatywnej, kognitywnej, ale nie tylko. Używamy również wyrażen w ich funkcji ekspresywnej - gdy wyraża ono w sobie nasze przeżycia, czy w funkcji imperatywnej - gdy wyraża nakaz, rozkaz postępowania.

Wyraźne oddzielono znaczenie wyrażen moralnych od kryteriów tego, co moralnie dobre. Zdanie "wszelkie działania, przyczyniające się do szczęścia ludzkiego, są dobre moralnie", może - jak przedstawia to John Hospers¹² - dotyczyć a/ znaczenia i stanowić

¹² J.Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, New York 1961, s. 450; zob: Fritzhand, Główne

definicję terminu "moralnie dobry", bądź b) wskazywać na kryterium, probierz, indykator tego, co moralnie dobre, bądź c) dotyczyć faktu, że temu co moralnie dobre stale towarzyszy cecha przyczyniania się do szczęścia.

W metaetyce jako semiotyczne wyrażen moralnych można więc wymienić cztery problemy: 1/ Badanie **znaczenia wyrażen moralnych**, 2/ badnie **natury /zdań/ sądów moralnych**, 3/ **sądzenia i jego /podstawy/ uzasadnienia**, 4/ **wzajemnych związków** między poprzednimi wynikami badań¹³.

ad 1/ W pytaniach o znaczenie orzeczników moralnych: "dobry", "słuszny", "zły", "nikczemny" itp., poszukuje się możliwości defnicji tych terminów. Powstaje tu pytanie czy termin ten można zdefiniować w zdaniach, które nie zawierają terminów moralnych, lecz pozamoralne. Np. czy nie można zdefiniować: postępowanie x jest dobre: a/ ponieważ jest ono przyjemne, b/ ja je pochwalam, c/ ponieważ większość ludzi je pochwała /nakazuje/ itp.

ad 2/ Definiowanie znaczenia wyrażen moralnych, czy zdań, należy odróżnić od odpowiedzi na pytanie czym są moralne sądy: rozkazami, nakazami, sądami powinnościowymi, słusznościowymi? Czy można je

badać pod kątem ich prawdziwości czy fałszywości?

ad 3/ Czy możemy wskazać na jakieś uprawomocnienie, uzasadnienie sądów moralnych? Chodzi tu zarówno o metodologiczne /logiczne/ uprawomocnienie sądów jak i epistemologiczne uzasadnie ich w aktach poznania i w przedmiotach tych aktów. Jakie operacja logiczne możemy stosować: czy do sądów moralnych /uniwersalnych/ dochodzimy stosując metody logiki dedukcyjnej czy indukcyjnej? Czy chodzi tu o specyficzny rodzaj logiki, czy możemy stosować logikę tak jak do innego rodzaju sądów.

zagadnienia..., jw. s. 44.

¹³. Wyszczególnienie tych probmów podaje np. R.T.Garner, B.Rosen, Moral Philosophy. A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics, The Ohio State University, New York 1967.

ad 4/ Odpowiedź na któreś z trzech wymienionych problemów /a) jakie jest znaczenie terminów i sądów moralnych? b) Jaka jest natura sądów moralnych ? c) Jak możemy uwarygodnić, czy uzasadnić moralne sądy?/, wpływa na odpowiedź na inne z tych pytań. Tak np. jeśli ktoś w odpowiedzi na pierwsze pytanie stwierdzi, że słowo "dobry" znaczy: "przyjemny", to w odpowiedzi na drugie pytanie będzie utrzymywał, że sądy moralne nie są różne od psychologicznych sądów o przeżywanej przyjemności. Nie znaczy to, że związek ten pozwala zawsze wskazać drugą odpowiedź.

Pytanie o uzasadnienie i prawdziwość sądów etycznych, skierowało metaetyków do badań teoriopoznawczych. I tak np. emotywizm twierdząc, że wyrażenia moralne są ekspresją uczuć stanął na stanowisku akognitywistycznym, że dobro moralne jest niepoznawalne.

5. Metodologiczny zarys stanowisk w metaetyce.

T.Styczeń¹⁴ podaje prostą charakterystykę trzech zasadniczych stanowisk metaetycznych, a mianowicie: **intuicjonizmu, naturalizmu i emotywizmu**, porównując ich twierdzenia semiotyczne, epistemologiczne i ontologiczne.

Twierdzenia semiotyczne:

Intuicjonizm: 1/ Termin "dobry" jest nazwą nieempiryczną.

2/ Twierdzenia o dobru są zdaniami w sensie logicznym. 3/ Twierdzenia te są rozstrzygalne intuicyjnie.

Naturalizm: 1/ Termin "dobry" jest nazwą empiryczną /spozrzeniowo-empiryczną/ lub definiowalną w terminach empirycznych. 2/ Twierdzenia o dobru są zdaniami empirycznymi. 3/ O ich wartości logicznej rozstrzyga doświadczenie /spozrzenie/.

Emotywizm: 1. Termin "dobro" nie jest nazwą lecz środkiem wyrażania emocji. 2/

¹⁴ T.Styczeń, Zarys etyki..., jw. s. 27; Spór o naukowość etyki, w: W drodze do etyki, Lublin 1984, s. 11nn.

Twierdzenia o dobru nie są zdaniami. 3/ Twierdzenia te nie są rozstrzygalne.

Tezy epistemologiczne:

Intuicjonizm: Dobro jest bezpośrednio poznawalne przy pomocy intuicji, pozaempirycznie.

Naturalizm: Dobro jest poznawalne empirycznie /sposrzeniowo/.

Emotywizm: Dobro nie jest przedmiotem poznania.

Tezy ontologiczne:

Intuicjonizm: Dobro istnieje przedmiotowo, ale jest własnością nie-naturalną.

Naturalizm: Dobro jest istniejące przedmiotowo jako cecha /własność/ naturalna lub redukowalna do cech naturalnych.

Emotywizm: Dobro przedmiotowo nie istnieje /nihilizm aksjologiczny/.

Na podstawie tez epistemologicznych zarówno intuicjonizm jak i naturalizm zaliczamy do teorii kognitywizmu teoriopoznawczego, a emotywizm do teorii akognitywistycznych.

Odnosnie konsekwencji tych stanowisk metaetycznych dla etyki, można stwierdzić, że jedynie intuicjonizm daje możliwość uprawiania etyki we właściwym sensie. Etyka może być nauką opisującą i wyjaśniającą normatywny fakt moralny.

Naturalizm redukuje etykę do etologii, która opisuje i wyjaśnia psychiczny fakt przeżywania powinności, norm moralnych.

Emotywizm natomiast neguje możliwość uprawiania etyki wogóle

6. Teoriopoznawczo-semiotyczne wyróżnienie stanowisk metaetycznych.

Wyodróżniona klasyfikacja jest pomocna dla uchwycenia różnic między poszczególnymi stanowiskami. Podział ten można uzupełniać biorąc pod uwagę dokładniejszą analizę zajmowanych stanowisk w tym względzie w semiotyce, teorii poznania wartości moralnych,

czy też ontologii tych wartości.

Tak np. R.T. Garner, Bernard Rosen podaje obok wymienionych jeszcze dodatkowe semiotyczne określenia stanowisk metaetycznych¹⁵. Wyróżnia on: 1/ Kognitywistów i akognitywistów. 2/ Definicjonistów i adeficjonistów /Definism and Nondefinism/. W oparciu o te teoretyczno-semiotyczne określenia, dzieli metaetyków na cztery grupy. Są to: 1/ Kognitywiści definicjoniści; 2/ Akognitywiści niedefinicjoniści; 3/ Nonkognitywiści definicjoniści i 4/ Nonkognitywiści niedefinicjoniści¹⁶.

Kognitywizm i akognitywizm.

W odróżnieniu tym chodzi o stanowisko w teorii poznania odnośnie możliwości poznania wartości moralnych i orzekania o sędach moralnych prawdziwości czy fałszywości. Tych którzy twierdzą, że o sędach moralnych możemy orzekać prawdę lub fałsz nazywamy kognitywistami. Tych którzy odrzucają taką możliwość, nazywamy akognitywistami.

Akognitywistyczne stanowisko kształtowało się pod wpływem filozoficznego stanowiska zwanego **logicznym pozytywizmem**. Według pozytywizmu logicznego, tylko te sądy orzekają sens o przedmiocie, które mogą być zweryfikowane przez **doświadczenie zmysłowe** /by sens experience/. Jest to tzw. **weryfikacyjna teoria znaczenia**. Obok ciasnego pojęcia doświadczenia /sensualistycznego zacieśnienia go to spostrzeżenia zmysłowego i danych w nim faktów empirycznych/, logiczni pozytywści stanęli na stanowisku, że sądy moralne nie są ani potwierdzone ani obalone przez tak rozumiane doświadczenie. Teoria weryfikacji znaczenia i prawdziwości nie da się zastosować do sądów o wartościach moralnych i dlatego sądy te **nie mają kognitywnego /poznawczego/ znaczenia /treści/**.

Inni akognitywiści, mimo, że odrzucają teorię weryfikacji logicznego pozytywizmu, to

¹⁵ R.T. Garner, B. Rosen, Moral Philosophy. A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethic, jw. s. 21nn.

¹⁶ Tamże, s. 222.

jednak dalej utrzymują, że o sędach moralnych nie możemy orzekać prawdy ani fałszu. a to dlatego, że sądy te są w swej naturze /istocie/ całkowicie różne od sądów o faktach /different in nature from factual judgments/.

Inni jak np. P.F.Strawson proponują, że zamiast szukać kryterium prawdziwości wyrażeń moralnych, lepiej jest poszukać u wypowiadających te wyrażenia podstaw uznawania ich za prawdziwe¹⁷. W stanowisku tym rezygnuje się z poszukiwania prawdy czy kryterium prawdziwości sądów, na rzecz uznawania sądów na podstawie zgody, opinii ludzi.

Wątpiąc w możliwość uzasadnienia sądów moralnych w bezpośrednim poznaniu, poszukuje się innych faktów, związanych z wydawaniem tych sądów, które dałyby nam jakieś o nich informacje. I tak np. C.L. Stevenson, czy P.H.Nowell-Smith¹⁸ redukują sądy moralne do **porad** /advice/ jakie dajemy innym. Rady takie nie zawierają w swej treści faktów /wartości moralnych/, lecz są wyrażeniem naszego poparcia dla pewnych rzeczywistości.

Tak więc obok redukcji doświadczenia do poznania zmysłowego, mamy tu próbę zamiany aktu poznania wartości moralnych z innymi aktami naszych przekonań w wypowiedaniu tych sądów. I tak redukują oni wyrażenia moralne do: **rozkazów, poleceń, życzeń, uczuć lub postaw** /as commands, commendations, and expressions of wishes, feeling, or attitudes/¹⁹.

Definicjoniści i adefinicjoniści.

Podział na definicjonistów i adefinicjonistów przebiega w poprzek poprzedniego podziału na kongitywistów i akognitywistów. Zasadą poprzedniego podziału było pytanie o możliwość poznania wartości moralnych i możliwość formułowania w tym poznaniu sądów, o

¹⁷. Peter F. Strawson w: Truth, Analysis, /1949/ reprinted in Philosophy and Analysis, ed. Scford 1954, p.274 pisze "Better than asking "What is the criterion of truth?" is to ask : "What are the grounds for agreement?". /.../ It is correct to say that utterances of any kind are true or false, it is correct usage to signify agreement or disagreement with such utterances by means of the expressions "true" or "false".

¹⁸. C.L.Stevenson, Ethics and Language, New Haven 1944 oraz P.H. Nowell-Smith, Ethics, Middlesex 1954, s. 196.

których na podstawie kryterium prawdziwości moglibyśmy orzekać prawdziwość czy fałszywość. Zasadą obecnego podziału, który wprowadził W.K.Frankena²⁰, jest pytanie o możliwość zdefiniowania terminów moralnych.

Definicjoniści stają na stanowisku, że każde wyrażenie "dobry", "słuszny", użyte w moralnym znaczeniu, może być zredukowane lub wyekskplikowane **przez wyrażenie pozamoralne**.

Tak np. jeśli ktoś definiuje wyrażenie "zły" w sądzie: "Kradzież jest czymś złym" poprzez wyrażenie: "Kradzież jest zakazana przez Boga", jest teleologicznym definicjonistą /theological definst/. Można też definiować słowo "słuszny" /right/ - teleologicznie, a słowo "dobry" /good/ - intuicyjnie.

Drugi rodzaj definicjonistów sądzi, że termin "zły" jest równoznaczny z terminem "jest przyczyną nieszczęścia" /"a cause of unhappiness"/. Dla przykładu sąd: "Kradzież jest czymś złym" można zamienić na twierdzenie: "Kradzież powoduje niezadowolenie, nieszczęście" /"Stealing is a cause of unhappiness"/. Przy czym szczęście czy nieszczęście rozumie się tu nie w sensie klasycznym, jako pewien stan bytu ludzkiego, jako np. jego osobowa /moralna/ doskonałość, lecz jako pewien stan empiryczny, który można empirycznie stwierdzić. Empirycznie możemy jedynie stwierdzić czy ktoś czuje się czy nie czuje szczęśliwym /psychologiczny stan szczęścia/, lub czy jakiś stan rzeczy /kradzież jakiegoś przedmiotu/, powoduje te nieprzyjemne odczucia bycia nieszczęśliwym. Tego typu definicjonistów można nazwać naturalistami albo naturalistycznymi definicjonistami /naturalist or a naturalistic definst/.

Przy zakwalifikowaniu kogoś jako definicjonisty, bierze się pod uwagę nie tylko to, że jakieś terminy moralne są przekładalne na terminy pozamoralne, ale stanowisko, że

¹⁹. Tamże, s. 219.

wszystkie terminy moralne są przekładalne na te drugie. Tak np. G.E. Moore'a, mimo jego prób definiowania terminu "słuszny" /right/ przez wyrażenie "dobry" /good/, nie można zaliczyć do definicjonistów, albowiem podstawowy termin "dobry" jest według niego niedefiniowalny.

Inny przykład: A.C.Ewing²¹ przyjął, że termin "powinien" /ought/, jest niedefiniowalny, pierwotny i przy jego pomocy możemy zdefiniować pojęcie "dobry" /good/. Jeśli twierdzimy, że coś jest samo przez się dobre /intrinsically good/, to chcemy przez to powiedzieć, "że my powinniśmy posiadać życzliwą postawę wobec tego, czyli /powinniśmy/ to wybrać, pragnąć, spełniać, a dalej, pożądać czy podziwiać ze względu na nie samo"²².

Dla dokładniejszych określeń, można więc zarówno wśród kognitywistów jak i akognitywistów wyróżnić definicjonistów jak i adefinicjonistów.

Kognitywistyczny definicjonizm.

Kognitywistyczni definicjoniści przyjmują możliwość poznania tego, co dobre i możliwość zdefiniowania terminów moralnych przez inne terminy.

I tak naturalistyczny kognitywizm definicjonistyczny twierdzi, że terminy moralne mogą być zdefiniowane przez wyrażenia wzięte z nauk przyrodniczych i socjologicznych. I tak mamy tu następujące definicje dobra: dobro /good/, to to co przyjemne /pleasurable/; przyjęte przez większość ludzi /liked by most human beings/, prowadzi do przetrwania gatunku ludzkiego /leads to the survival of the species/ oraz następujące definicje tego, co słuszne: słuszny /right/ to aprobowane przez państwo /approved by the sovereign/; zalecane przez prawo /enjoined by a law/.

Nie jest trudno z powyższych metaetycznych twierdzeń wyciągnąć odnoście

²⁰ W.K Frankena, The Naturalistic Fallacy, Mind, 58/1939/ s. 464-77.

²¹ A.C.Ewing, Ethics, New York 1965.

²² "That we ought to have a favorable attitude towards it, i.e., choose, desire, pursue, further, welcome or admire it, for its own sake".Ewing, Ethics, jw., s. 93.

naturalistycznego podejścia do natury sądów moralnych i ich źródeł poznawczych. Przez redukcję bowiem terminów moralnych do terminów nauk ścisłych, redukuje się sądy moralne do empirycznych sądów psychologii, socjologii itp.

Nienaturalistyczni kognywiści definicjoniści też twierdzą, że sądy moralne mogą być prawdziwe lub fałszywe, lecz odrzucają jakoby terminy moralne można było przełożyć na wyrażenia nauk przyrodniczych i empirycznych nauk społecznych /natural or social sciences/. Definiują oni słowo "dobry" czy "słuszny" przez odwołanie się do tego co jest wyznaczone, ulubione, upragnione przez Boga. /approved of, favored or desired by God/.

Kognitywistyczny adefinicjonizm.

Mimo, że uznaje się w tym stanowisku prawdziwość bądź fałszywość sądów moralnych, to jednak odrzuca się możliwość zdefiniowania terminów moralnych. Stanowisko to nazywa się intuicjonizmem, gdyż dobro uchwytuje się i pojmuje się intuicyjnie.

Treść, swoistość tego, co moralne, moralna prawda, jest uchwytywana według jednego z tych stanowisk, bezpośrednio intuicyjnie. Często posługują się intuicjoniści przykładem jakości prostych, np. gdy spostrzegamy kolor żółty, intuicyjnie wiemy co to znaczy. Tej prostej jakości nie można zdefiniować przez inne kolory, które przecież i tak muszą być dane intuicyjnie. Zastosowanie dedukcji czy indukcji do takich sądów jest niemożliwe. Koloru żółtego nie da się określić ani dedukcyjnie ani indukcyjnie. I tak np. H.A. Prichard twierdzi, że "powinność działania, lub słuszność jakiego czynu szczególnego rodzaju, jest bezpośrednio /dana/ i absolutnie nie można jej /z czegoś innego/ wyprowadzić"²³. Sądy moralne nie można wywnioskować, są one samooczywiste /they are self-evident/

Jeśli kognywiści definicjoniści w większości skupiają się nad znaczeniem terminów moralnych, to kognywiści nedefinicjoniści zajmują się przeważnie sposobami

²³. H.A.Prichard, Moral Obligation, Oxford 1957, s. 7.

uchwytywania tego, co moralne. Podkreślają oni bezpośredniość i oczywistość intuicyjnego uchwytywania tego, co moralne. Szczególnie ostro przeciwstawiają się oni redukowaniu sądów moralnych do sądów nauk ścisłych, podkreślając swoistość, istotowe różnice między oboma rodzajami sądów.

Akognitywiści.

Dla akognitywistów sądy moralne nie są wogóle sądami, lecz wyrażają one nasze postawy, rozkazy, rady, uczucia itp. Mimo to w jakiś sposób przekładają oni sądy moralne na inne sformułowania i tak np. twierdzenie moralne: "X jest dobry" przekładają oni na rozkaz: "Wybierz X!" lub "Daj pierwszeństwo X-owi!" /"Choose X!, Prefer X!"/. Przekładając sądy moralne na wyrażenia naszych postaw lub rozkazy, akognitywiści jakoś je jednak definiują. Parodoksalnie możnaby ich więc zaliczyć do definicjonistów.

ROZDZIAŁ II: INTUICJONIZM.

1. Intuicjonizm G.E.Moore'a.

1.1. Kontekst historyczny powstania Principia Ethica G.E.Moore'a.

W drugiej połowie XIX stulecia - jak zaznacza M.Warnock¹ - filozofia angielska nie posiadała nic własnego do zaoferowania. Filozofia moralna była pod przemożnym wpływem idealizmu niemieckiego. Filozofia I.Kanta i G.W.Hegla została niejako odkryta przez profesorów uniwersytetów Cambridge, Oxfordu i innych. T.H. Green i jego uczniowie hegliści F.H.Bradley i B.Bosanquet rozwijali ten idealizm w Oxfordzie. E.Carritt stworzył ośrodek heglowski w Glasgow.

Heglizm stał się niejako panującą, ortodoksyjną filozofią tego okresu w Anglii. Wymienieni wyżej filozofowie odrzucali empiryczną tradycję brytyjczyków, krytykowali utylitarzym Hume'a, Benthama i Milla, redukujący pojęcia etyczne do tego, co przyjemne, co prowadzi do szczęścia i zadowolenia. W ramach swej idealistycznej metafizyki podkreślali absolutną swoistość i nieredukowalność etyki do innej dyscypliny. Kantowski a szczególnie helowski system spekulatywnej wizji całości człowieka, świata i Boga, był jednak obcy konkretnej, brytyjskiej menalności. Stąd też żywot owego idealizmu nie był długi.

G.E.Moore przyglądając się skomplikowanym operacjom budowania idealistycznego systemu filozoficznego, w który nie chodziło już o rzeczy realne, ale o daleką od rzeczywistości konstrukcję intelektualną, postanowił uprawiać inny rodzaj filozofii. Jego Principia Ethica opublikowane w 1903 roku odcinały się wyraźnie swą metodą badania od systemu Kanta, Hegla czy heglistów. Pozycja ta w miejsce spekulacji i dedukcji w ramach systemu filozoficznego wprowadzała prostą metodę analizy znaczeń słów, które są

¹ M.Warnock, Ethics since 1900, oxford 1979, s. 1.

podstawowymi terminami pewnych dyscyplin w tym szczególnie etyki. Pozycja ta dawała więc odmienną, prostą metodę badań filozoficznych i sugerowała trzymanie się rzeczy realnych, a nie abstraktów idealistycznych systemów. Wpłynęła ona na odrodzenie się bardziej brytyjskiej szkoły filozoficznej niż tej eksportowanej z kontynentu. Zapoczątkowała ona brytyjską szkołę analityczną.

1.2. Podstawowe pytania Principia Ethica /Zasad etyki/.

Już we wprowadzeniu do tej pracy G.E.Moore rozróżnił dwa zagadnienia, które filozofowie ciągle mieszały ze sobą. Wyznaczone one są przed dwa pytania: 1/. **"Jakiego rodzaju rzeczy powinny istnieć ze względu na nie same? 2/. Jakiego rodzaju czyny powinniśmy /ought/ spełniać"**². Dopiero po odpowiedzi na te dwa pytania, możemy poszukiwać - według Moore - jakiegoś rodzaju oczywistości, która uzasadniałaby sądy moralne.

Odpowiadając na pierwsze pytanie Moore stwierdził, że rzeczy, które powinny istnieć ze względu na nie same /ought to exist for their own sake/, są to rzeczy, które nazywamy wewnątrznie dobrymi /intrinsically good/. "Dobro" jako takie nie można jednak zdefiniować, a to dlatego, że nazwa która go oznacza jest imieniem **prostej, nieanalizowalnej cechy rzeczy** /simple unanalysable characteristic of things/. Nie znaczy to, że nie wiemy o czym mówimy. Kiedy ujmujemy poznawczo rzecz wewnątrznie dobrą, dobro rozpoznajemy wprost. Tej nierozkładalnej, prostej cechy, wewnętrznego dobra rzeczy nie możemy udowodnić, czy wydedukować, lecz jedynie zobaczyć w akcie intuicyjnego uchwytowania.

Natomiast odpowiedź na drugie pytanie możemy dowodzić lub obalać. Pytając bowiem jakie czyny powinniśmy podejmować, odpowiadamy takie, które są przyczyniają się

² G.E.Moore, Zasady etyki, tłum. Cz.Znamierowski, Warszawa 1919, s. V.

do zaistnienia większego dobra. A to można badać **empirycznie**. Można bowiem empirycznie stwierdzić jakie rezultaty, skutki powodują określone rodzaje działań. Oczywiście musimy przy tym wiedzieć, że skutki te są wewnętrznie dobre.

Widać z powyższego, jak ważne jest najpierw poznać jakiego rodzaju rzeczy są wewnętrznie dobre /*intrinsically good*/, albowiem odpowiedź na drugie pytanie, zakłada odpowiedź na pierwsze. Definiując odwrotnie popełnia się tzw. błąd naturalistyczny.

Rozróżnieniu tych dwóch kwestii Moore poświęca swoje dzieło, sądząc, że przez to zbuduje właściwe podstawy dla etyki.

Uwydatnieniem tego rozróżnienia jest zajęcie się przez niego pojęciem "dobra". Pierwszy rozdział poświęca kwestii prostoty i niedefiniowalności pojęcia dobra moralnego. Wszelkie usiłowanie zdefiniowania dobra narażone jest na popełnienie błędu /*fallacy*/.

Najostrzej błąd ten ujawnia się, gdy dobro to zdefiniowane jest w terminach oznaczających przedmioty przyrodnicze. Jest to **błąd naturalistyczny** /*the naturalistic fallacy*/. Błąd ten polega na definiowaniu tego, co jest moralne, w terminach tego, co naturalne /*przyrodnicze*/. Według omawianego autora jest to jakby podwójny błąd: błąd usiłowania zdefiniowania tego, co jest proste niedefiniowalne i błąd wyrażenia dobra w terminologii rzeczy naturalnych, które są od niego całkowicie różne. Zdaniem M. Warnock, dla Moore'a samo definiowanie dobra jest większym błędem uczynionym u podstaw etyki niż następne błędy, które są konsekwencjami pierwszej pomyłki. Niemniej demaskując ten drugi błąd, Moore podjął ostrą krytykę naturalizmu etycznego.

Podstawową cechą sądów moralnych nie jest to, że odnoszą się do postępowania ludzkiego /jest to kwestia wtórna, związana z drugim pytaniem/, lecz to, że zawierają one orzeczniki "dobry", "zły", którymi należy się zająć.

G.E. Moore wyróżnia różne znaczenia orzeczników "dobry". 1/. W pierwszym znaczeniu używamy tego słowa gdy np. mówimy: "Ta restauracja jest dobra", "W jaki sposób

dobrze rozpocząć przemówienie"? 2/. W drugim znaczeniu używamy orzecznik "dobry", gdy stwierdzamy, że pomoc charytatywna jest dobra lub że przyjemność jest dobra. Na końcu Zasad etyki Moore formułuje listę tego rodzaju rzeczy dobrych. "Etyka - jego zdaniem musi jednak zbadać nie tylko to, jakim rzeczom przynależy powszechnie cecha "dobry", lecz również i to, jaka jest sama ta cecha³."Według niego kiedy szukamy 3/ trzeciego znaczenia orzecznika "dobry", musimy zauważyć, że "rzeczą nie dającą się zdefiniować, jest nie "dobro" czyli całość tego, co posiada cechę "dobry", lecz **sama cecha "dobry"**⁴.

Jako przykład ilustracji tego stanowiska analizuje Moore słowo "koń". Wśród różnych używanych definicji tego zwierzęcia, wyróżnia on takie określenie, w którym "podając definicję konia, możemy mieć również na myśli /.../ to, iż pewien znany nam wszystkim przedmiot posiada takie a takie własności i cechy, że zbudowany jest w pewien określony sposób"⁵. W tym znaczeniu użyta definicja, nie da się właśnie zastosować do pojęcia "dobry". "Twierdzą, pisze Moore, że nie jest to przedmiot złożony, który możnaby było rozłożyć w myśli na części składowe"⁶. Takich prostych jakości nierozkładalnych na części jest wiele. Można np. nierozkładalność jakości "dobry", porównać z nierozkładalnością na części jakości "żółty". Podawanie długości fal świetlnych, które wywołując zjawisko żółtego koloru, nie jest definiowaniem koloru żółtego, którzy bezpośrednio uchwytujemy. Możemy powiedzieć najwyżej, że fale te jako zjawiska w przestrzeni odpowiadają, łączą się przyczynowo z barwą "żółty", którą spostrzegamy, czyli że rzeczy o takiej barwie wysyłają takie a nie inne fale. Ale pierwotnie musimy przy tym uchwycić intuicyjnie ten kolor. Nie da się go wydedukować w odwrotnym kierunku.

Podobnie możemy powiedzieć o prostej jakości "dobry". Rzeczom, które są nośnikiem

³. Tamże, s. 8,

⁴. Tamże, s. 8.

⁵. Tamże.

⁶. Tamże.

tej prostej jakości, może towarzyszyć np. to że są one pożądane, że są przyjemne, szczęśliwe itd. Nie można jednak zredukować dobra moralnego do przyjemności, bo to są rzeczywistości towarzyszące dobru, ale nie same w sobie dobre moralnie.

Jeśliby ktoś np. powiedział: jest dobrze gdyż jest mi przyjemnie, to odwołuje się do pewnego psychologicznego stanu swej psychiki i ten stan nazywa przyjemnością. Jeśli np. przeżycie przyjemności powstałoby u kogoś w związku z wrażeniem barwy czerwonej, to wtedy definiując barwę przez przyjemność utożsamiliby się te dwie niesprowadzalne do siebie rzeczywistości w twierdzeniu, że przyjemność jest barwą. Podobne utożsamienie niesprowadzalnych do siebie rzeczywistości byłoby w utożsamieniu dobra z przyjemnością.

Kiedy mówimy np. że "przyjemność jest dobrem", wydaje nam się że w zdaniu tym, nie łączymy ze sobą dwóch różnych pojęć, które co innego oznaczają. Uwidacznia się to, gdy zapytamy: "Czy przyjemność jest ostatecznie dobra?"⁷. Gdyby te dwa pojęcia nie oznaczały dwu różnych jakości /dobra i przyjemność/, to moglibyśmy wtedy jedynie pytać: "czy przyjemność jest przyjemna", tymczasem my nie stawiamy tego pytania, lecz inne: czy przyjemność jest dobra?. Zakładamy więc pojęcie dobra, które jest jakością prostą poprzednio uchwyconą.

1.3. Błąd naturalistycznej i metafizycznej definicji dobra.

Jeśli pierwszy rozdział *Principia Ethica* zajmował się odpowiedzią na pytanie: "co to jest dobro?", to w drugim rozdziale tego dzieła Moore chce odpowiedzieć na pytanie: "co jest samo przez się dobre?"

Zauważa on u filozofów wysiłek wskazania rzeczy jednego rodzaju a nawet tylko jednej rzeczy, które same w sobie są dobre i określają znaczenie wyrazu dobry.

⁷ Tamże, s.16.

Teorie te dzieli on na dwie grupy: 1/ **metafizyczne** i 2/ **naturalistyczne**. Teorie naturalistyczne stają na stanowisku, że a/ **przedmiot naturalny** różny od przyjemności **jest jedynym dobrem**, b/ **przyjemność jest jedynym dobrem**⁸.

Błąd jaki popełniali etycy polegał na tym, że jakąś rzecz ze względu na cechę naturalną lub nadnaturalną /"ze świata nadzmysłowego"/, którą jakaś rzecz posiadała, nazywano dobrą. Bez założenia pierwotnej cechy "dobry", takie określenie jest według Moore'a **tautologią**. Zdanie takie bowiem znaczy tylko, że "to, co posiada tę cechę, posiada ją". Jeśli ktoś chce twierdzić więcej i przechodzi od cechy naturalnej do wyprowadzenia z niej nowego nieznanego w tej przesłance pojęcia "dobry", ten popełnia błąd naturalizmu etycznego.

2. G.E.Moore'a krytyka naturalizmu.

Błędu tego można się dopatrzeć u wielu filozofów, którzy "opierają się na założeniu, że pojęcie "dobry" może być zdefiniowane przez odniesienie go do jakiejś rzeczy natury"⁹.

W czasach starożytnych u stoików pojawiło się zasada etyczna "żyć zgodnie z naturą". Zasadę tę szczególnie rozwinął w swej **etyce J.J.Rousseau**. Ze względu na przyrodnicze rozumienie natury, zasada ta mogła - według Moore'a - ustalić jedynie to, że np zdrowie jako takie jest **normalnym stanem organizmu**. Słowo "dobry", nie jest tu więc używane w sensie moralnym, ale w sensie stwierdzania jakiś normalnych stanów przyrodniczych. Teza uznająca normalne stany w przyrodzie za "moralnie dobre", popełnia błąd naturalistyczny. W tej perspektywie popiera się to, co biologiczne, normalne, przeciętne. W tej perspektywie geniusz Sokratesa lub Szekspira okazałby się raczej czymś nienormalnym, przerastającym to co

⁸. Tamże, s. 37.

normalne, a więc złym.

Inny typ etyki popełniającej błąd naturalistyczny jest **etyka ewolucjonistyczna**. Skrajnym przykładem tego błędu jest - według Moore'a - **etyka H.Spencera**.

K.Darwin postawił biologiczną hipotezę rozwoju życia zwierząt. Teoria "doboru naturalnego" zwana inaczej "teorią pozostawania przy życiu osobników najbardziej przystosowanych", stała się motorem ewolucji.

G.E. Moore zauważa, że Spencer darwinowskie określenie "lepiej przystosowany", zrozumiał jako "bardziej rozwinięty", "wyższy w stosunku do poprzedniego gatunku". Darwin terminów tych nie utożsamiał. Dla niego mechanizm przystosowania organizmów do przetrwania w przyrodzie, był mechanizmem biologicznym. Z tego względu trudno byłoby człowieka nazwać gatunkiem wyżej przystosowany. Ewolucja mogła bowiem wykształcić biologicznie bardziej przystosowane gatunki, które z pozycji biologicznej odporności na przeżycie byłyby wyższe niż człowiek.

Słowo "wyższy" w tej teorii nie oznacza cech moralnych jakiegoś gatunku w łańcuchu ewolucji, nie oznacza przystosowania tego gatunku bardziej do dobrego /moralnego/ celu niż innych gatunków, lecz oznacza jedynie "ostanie się przy życiu osobnika, najbardziej przystosowanego do przeżycia innych"¹⁰.

Tumczasem H. Spencer - zdaniem Moore - w to biologiczne znaczenie, które nadaje ewolucja, wprowadza bez dowodu znaczenie etyczne. Traktując postępowanie moralne jako szczególny rodzaj postępowania ogólnego, ustala te ostatnie przez odwołanie się do ewolucji. Postępowaniu gatunków biologicznie bardziej przystosowanym przypisuje on cechę lepszego działania. Przyjmuje on twierdzenie, że "forma postępowania jest tym więcej wartościowa

⁹. Tamże.

¹⁰. Tamże, s. 46.

etycznie, im bardziej posunięta jest w rozwoju"¹¹.

Mamy więc tu nieuprawnione przejście od terminu "bardziej rozwinięty w rozwoju", który Spencer uzasadniał ewolucyjnie, do terminu "etycznie lepszy". W tym przejściu tkwi błąd naturalistyczny. Ukazując pewne biologiczne cechy charakteryzujące zachowanie się poszczególnych gatunków w przyrodzie, identyfikuje się te cechy, z tym, co etycznie dobre. Możemy wprawdzie mówić, że "bardziej posunięty w rozwoju", "bardziej przystosowany do przeżycia innych" - znaczy "lepszy" niż "niżej rozwinięty", ale słowo "lepszy", nie można tu zamienić na słowo "lepszy etycznie" czy "lepszy moralnie". Lepszy moralnie bowiem oznacza całkiem inną rzeczywistość niż "silniejszy do przeżycia innych". To rozróżnienie nie dyskwalifikuje cech biologicznych lepiej rozwiniętych, ukazuje jednak błąd nieuprawnionego przejścia od cech biologicznych, przyrodniczych do cech moralnych.

Według Moore'a Spencer sam odrzucał tę identyfikację pojęcia "lepszy" z pojęciem "bardziej posunięty w rozwoju", ale wtedy identyfikował pojęcie "dobry" z pojęciem "przyjemny". Z tego też względu Moore ma trudność w zaliczeniu Spencera do naturalistów ewolucyjnych czy do hedonistów.

H.Spencer rozstrzygając, że "dobrymi nazywamy czyny, przyczyniające się do rozwoju życia własnego lub innych, złemi zaś - czyny bezpośrednio lub pośrednio prowadzące do unicestwienia jednostki lub rodzaju", zdawał sobie sprawę ze samo życie, biologiczne istnienie nie jest ostatecznym uzasadnieniem działania, gdyż człowiek może zapytać: "Czy warto żyć? Obok samego trwania biologicznego trzeba więc znaleźć inne kryterium uznania czegoś za moralne dobre i powinno.

Szukając wyjścia między pesymistami a optymistami, którzy odpowiadają skrajnie przeciwnie na powyższe pytanie, Spencer twierdzi, że obydwaj powyżsi oponenti zgadzają się

¹¹. Tamże, s. 47. G.E.Moore powołuje się na dzieło H.Spencera *Date of Ethics*, rordz.II, paragr.7. Praca ta

"że życie jest dobre lub złe, zależnie od tego, czy daje, czy też nie daje nadwyżki uczuć przyjemnych"¹².

Stanowisko to zaostrza on uważając, że przyjemność jest jedyną rzeczą, która jest godna pożądania a więc jedyną rzeczą dobrą w sobie i określającą dobroć innych rzeczy. Przyjemność okazuje się więc u Spencera "jedynym celem najwyższym", "jedynym ostatecznym celem moralnym". Wszelkie działania o tyle są dobre, o ile są środkami prowadzącymi do przyjemności.

W ramach teorii H. Spencera powstaje trudność - zdaniem Moore'a - pogodzenia jego definicji dobra moralnego podanej w oparciu o naturalistyczny ewolucjonizm, z powyższą definicją, która jest tezą hedonizmu etycznego. Obie tezy popełniają według Moore'a błąd naturalistyczny, ale są to błędy różnego typu.

W ramach wewnętrznej krytyki etyki Spencera trzeba by rozstrzygnąć zależność tych dwóch dóbr samych w sobie, to jest rozstrzygnąć, czy kryterium tego, co moralne jest życie bardziej rozwinięte, czy też jest nim przyjemność jako taka niezależnie od biologicznie, ewolucyjnie rozumianego życia. Jeśli przyjęlibyśmy to drugie stanowisko, to wtedy również forma zachowań bardziej rozwiniętych w rozwoju, byłaby o tyle lepsza od form mniej rozwiniętych, o ile dostarczałyby więcej przyjemności.

Przy takim uzależnieniu oceny form rozwojowych życia od ilości przyjemności, można przypuszczać również, że "mniejsze quantum życia, bardziej intensywnie i jednostajnie przyjemnego, dałoby większą sumę przyjemności, niż największe możliwe quantum życia, które zaledwie warte jest tego, aby je przeżyć"¹³.

Tak więc Spencer winien się zdecydować, czy jest konsekwentnym hedonistą, czy

została włączona w 1892 do: The Principles of Ethics.

¹². Spencer, jw. paragr.10; za: Moore, Zasady etyki, jw. s. 50.

¹³. Tamże, s. 50.

ewolucyjnym naturalistą. Jeśliby chciał połączyć oba stanowiska a więc ewolucjonizm i hedonizm musiałby udowodnić, "że ilość przyjemności jest zawsze wprost proporcjonalna do stopnia rozwoju"¹⁴. Badania takie choć nie ustaliłyby dobra moralnego, byłyby ważne dla socjologii.

Podsumowując zapytajmy, czy teorii ewolucji ma jakieś znaczenie dla etyki?

Według Moore'a w posługiwaniu się teorią ewolucji dla określenia pojęć moralnych w etyce czyni się dwa nieuprawnione założenia. 1/ Założenie pierwsze, to uznanie faktu ewolucji jako prawa przyrody. 2/ Założenie drugie, to uznanie, że prawo przyrody jako takie jest godne szacunku, że ono "opowiada się po stronie dobra"¹⁵.

Odnosnie pierwszego okazuje się, zaznacza Moore, że K.Darwina odwołanie się do praw przyrody takich jak np. dostosowanie się do środowiska, może popychać ewolucję zarówno od organizmów niższych ku wyższym jak i odwrotnie od wyższych do niższych /inwolucja/. Ewolucja mogła inaczej przebiegać jako proces w określonych warunkach i w określonym czasie. Nie jest to więc prawo przyrody, ale jedno wśród wielu możliwych wydarzeń. H.Spencer w nieuprawniony sposób traktuje ewolucję jako konieczny proces postępu, jako nie mające innej możliwości prawo rozwoju. "To, że okoliczności zawsze będą korzystne dla dalszego rozwoju, że natura zawsze działać będzie w kierunku ewolucji, do takiego przypuszczenia - zdaniem Moore'a - nie mamy absolutnie żadnej racji"¹⁶. Być może powstaną takie okoliczności w przyrodzie, że człowiek zamiast się rozwijać, zginie. Traktując ewolucję jako prawo przyrody przypisano jej zbyt wiele, przypisano jej to, czym ona nie jest. Obdarzono ją pozytywną wiarą. Wiarą w jej mądrość.

ad 2/ Wiara ta dotyczy sposobu traktowania przez ewolucjonistów praw przyrody.

¹⁴. Tamże, s. 53.

¹⁵. Tamże, s. 56.

¹⁶. Tamże, s. 56.

Prawa te szanuje się jako prawa, które służą dobru przyrody i dobru człowieka. Przy czym przechodzi się tu od razu do traktowania ich jako dobrych również w sensie dobra moralnego. "To, że siły natury wyznaczają przez swe działanie dany kierunek, uważane jest za dostateczny dowód, że jest to kierunek słuszny"¹⁷. Oprócz założeń metafizycznych takiego myślenia popełnia się tu - zdaniem Moore'a - błąd naturalistyczny. Sądzi się bowiem że natura przyrody opowiada się nie tylko za dobrem biologicznym, ale również za dobrem moralnym. To utożsamienie jest nie tylko nie udowodnione, ale jest wyraźnym pomieszaniem faktów przyrody ze światem odmiennego i niespotykanego w przyrodzie dobra moralnego. "Dobro" bowiem oznacza tu tylko "kierunek, wyznaczony przez działanie natury"¹⁸. Kierunek ten jako fakt fizyczny, biologiczny nie upoważnia nas do określenia go jako moralnie dobrego. Nie wyznacza on co jest moralnie dobre. Jeśli ktoś to czyni popełnia błąd naturalistyczny. Stąd też teoria ewolucji niewiele ma do powiedzenia etyce. Z pojęcia praw przyrody, tego, co "naturalne", "konieczne", co wyznacza kierunek zmian w przyrodzie, z tego, że coś jest posunięte w rozwoju biologicznych - nie można wyprowadzić

treści tego, co moralne.

3. G.E.Moore'a krytyka hedonizmu.

Powszechne przyjęcie, że w pojęciu "dobra" tkwi pojęcie "przyjemności", spowodowało szerokie zaakceptowanie hedonizmu w etyce. Przyjemność była czymś tak sugestywnym, że bez głębszej refleksji nad różnicą między nią a dobrem, przyjęto ją powszechnie jako jedyne dobro.

Moore twierdzi, że trudność uchwycenia swoistości prostej jakości dobra, przyczyniła się do tak powszechnego błędu naturalistycznego.

¹⁷. Tamże, s. 55.

W hedonizmie milcząco utożsamiono akty **aprobowania czegoś z aktami zadowolenia**, lub zdania warażające aprobatę: "ja to uważam /aprobuję/ jako dobre", ze zdaniami: "to sprawia mi zadowolenie /przyjemność/"¹⁹. Nikt z hedonistów nie pokazał związku logicznego tych dwóch zdań. Nie dostrzeżono tutaj różnicy treściowej między przeżyciem przyjemności a aktem aprobaty dobra moralnego, która to aprobata dzieje się wielokrotnie wbrew przyjemności. "Nie zawsze aprobujemy to, co nam sprawia przyjemność"²⁰. To, że psychologiczne aprobowanie czegoś może być związane ze stanem zadowolenia, nie zmienia faktu, że popełniono tu błąd logiczny utożsamienia innej jakości naturalnej stanu przeżywania przyjemności z aktem aprobaty dobra moralnego.

Akt aprobaty dobra, jest aprobatą tego dobra, ze względu na nie samo, a nie ze względu na przyjemność. Możemy oczywiście aprobować przyjemność, gdyż jest przyjemna, ale to jest czym innym niż aprobowanie dobra, gdyż jest dobrem. Treść aktu aprobaty dobra moralnego jest inna niż treść aktu, w którym uchwytyjemy przyjemność np. potrawy, przyjemność ze spełnionego czynu.

Przez hedonizm rozumie Moore "doktrynę, według której jedynie przyjemność jest dobra jako cel". Jeśli teoria ta głosiłaby, że przyjemność jest dobra jako jedna z wielu rzeczy, to nie możnaby jej postawić zarzutu hedonizmu.

Hedonizm uznaje oczywiście obok przyjemności inne rzeczy jako dobre, ale traktuje je jako **środki do celu, którym jest przyjemność**. Środki są dobre przez przyjemność - cel. Stąd uznaje się, że **jedynie przyjemność jest dobra sama w sobie, dobra jako jedyny cel**"²¹.

W tej perspektywie "hedoniści twierdzą, zaznacza Moore, że wszelkie inne rzeczy, prócz przyjemności - czy to będzie postępowanie, cnota, czy też wiedza, życie, przyroda, czy

18. Tamże.

19. Tamże, s. 60.

20. Tamże.

21. Tamże, s. 61.

też piękno - mogą być dobre jedynie jako środki do osiągnięcia przyjemności nigdy zaś dla nich samych, jako cele same przez się"²². Pogląd taki występuje, zdaniem Moore'a, u Arystypa ucznia Sokratesa oraz całej szkoły cyrenaików, u Epikura i epikurejczyków oraz u nowożytnych filozofów: u Benthama, Milla i Spencera.

Z tych doktryn wybiera Moore poglądy Milla, na których chce pokazać, że argumenty, które Mill podaje za hedonizmem uzasadniają co innego niż sam hedonizm, dotyczą one czegoś innego niż to do czego chce się je zastosować.

Mill w swej pracy Utylitaryzm stwierdza: 1/ że "przyjemność i niedoznanawanie przykrości to dwie rzeczy jedynie pożądane jako cel" oraz 2/ utożsamia on przyjemności z pożądaniem jakiejś rzeczy. "Uważać jakąś rzecz za pożądaną i uważać ją za przyjemną to dla Milla jedno i to samo"²³.

Analogią między aktem widzenia a aktem pożądania Mill chce udowodnić, że coś jest przyjemne. "Jedynym możliwym dowodem, iż dana rzecz jest widzialna, jest to, iż ten i ów ją rzeczywiście widział. /.../ Jedynym argumentem, że dana rzecz jest pożądana, jest to, że ktoś jej rzeczywiście pożąda"²⁴.

Mill bez dowodu, odwołując się jedynie do aktu pożądania, analogicznie jak do aktu poznania, ustala co to jest pożądany i stawia **znak równości między pożądanym a dobrym**.

Według Moore'a Mill pomieszał psychologiczny akt pożądania z tym, że coś jest "warte pożądania". Dla niego oba te wyrażenia oznaczają to samo. Tymczasem nietrudno pokazać, że wielokrotnie pożądamy rzeczy, które nie są warte pożądania lub odwrotnie. Pożądanie wraz z jego intensywnością jest więc jedną rzeczywistością, a "to, co warte pożądania" jest jakością przedmiotu. Sam Mill mówiąc, że jeden przedmiot względem

²². Tamże.

²³. Tamże, s. 63.

²⁴. Tamże, s. 65.

drugiego może być bardziej wart pożądanego, obala swoje rozumowanie, w którym wartości tego przedmiotu dałaby się ustalić z samego aktu pożądanego. Wprost przeciwnie, odwołuje się on do "wartości" przedmiotu i ze względu na tę wartość, dobro, nazywa go "bardziej szlachetnym, godnym pożądanego". Można więc twierdzić, że Mill zakłada dobro przedmiotu. Nie dowodzi on więc prawdziwości hedonizmu, ale szukając dla niego dowodu, przez założenie dobra przedmiotu, hedonizm ten obala.

Druga część dowodu J.S.Milla, jest próbą utożsamienia znaczenia "**pożądany**" ze znaczeniem "dobry".

Napotyka on te same trudności, widoczne w konsekwentnym sformułowaniu hedonizmu psychologicznego i twierdzi on z jednej strony, że 1/ przyjemność jest jedynym dobrem, jedyną rzeczą, której pożądamy, a z drugiej 2/ rozszerza tę teorię mówiąc, że poza przyjemnością są inne rzeczy, których pożądamy. Przez to sam zaprzecza swojemu hedonizmowi.

W hedonizmie ujawnia się też pomieszanie przyczyny przyjemności z przedmiotem pożądanego. Według Moore'a przyjemność nie jest jedynym dobrem, które pożądamy, lecz przyjemność "jest zawsze co najmniej momentem składowym przyczyny pożądanego"²⁵. Odwołując się do świadomościowego procesu powstania pożądanego, Moore zauważa, że pożądanego rodzi się na skutek **wyobrażenia rzeczy**, która chcemy np. spożyć. Tak np. pożądanego wina rodzi się na skutek wyobrażenia, że napiję się wina. Wyobrażenie to budzi nasze skierowanie do wina, i dlatego go pożądamy. Tak więc aktualna przyjemność związana z wyobrażeniem jakiejś rzeczy skłania nas do jej pożądanego, nawet wtedy gdy tej rzeczy nie ma.

W powyższym ujęciu pożądanego nasze skierowuje się do rzeczy. Pożądamy samej

²⁵. Tamże, s. 68.

rzeczy a nie przyjemności, która jest wcześniejsza w stosunku do rzeczy pożądanej. Hedonizm natomiast twierdzi, że pożądamy przyjemności i ze względu na nią dopiero rzeczy. Uważa on, że przyczyną pożądania jest "wyobrażenie nieaktualnej jeszcze przyjemności"²⁶. Jeśli więc Moore twierdzi, że powodem pożądania jest "myśl przyjemna" /aktualna przyjemność wyobrażenia/, to Mill zdaje się twierdzić, że jest nią "myśl o przyjemności". Miesza on myśl przyjemną z myślą o przyjemności.

W związku z tą pomyłką twierdzi on, że przyjemność jest przedmiotem naszego pożądania i to przedmiotem jedynym. Jeśli stanęlibyśmy na stanowisku Milla, to wtedy możnaby twierdzić, że nie jest ważne jaki przedmiot uczynimy przedmiotem pożądania, lecz ważna jest przyjemność do której zmierzamy. W takim razie nie wiedzielibyśmy, - twierdzi Moore - że pożądamy np. napić się wina a nie np. piwa.

Tymczasem w akcie pożądania wyraźnie zmierzamy do określonego przedmiotu, wiemy, że chcemy napić się wina a nie czegoś innego. "Przyjemność nie jest przedmiotem pożądania, - pisze Moore - istnieje ona już w świadomości, nim powstanie pożądanie"²⁷. Pożądanie kieruje się wprost do określonego przedmiotu. Nie da się więc utrzymać poglądu hedonistów w którym twierdzi się, że pożądamy przyjemności a nie posiadania przedmiotu i że ta przyjemność byłaby jedynym dobrem. Można najwyżej przyjąć, że przyjemność jest konieczną przyczyną pożądania jakiegoś przedmiotu, ale nie że jest przedmiotem tego pożądania.

Sam J.S.Mill jest niekonsekwentny w swych hedoniźmie i go podważa, gdyż obok twierdzenia, że przyjemność jest jedynym dobrem którego pożądamy, wymienia że takie rzeczy jak cnota, pieniądze, które też są dobrami samymi w sobie, do których dążymy. Gdyby potraktować pierwszą tezę jako obowiązującą, to pieniądze czy cnotę możnaby tylko

²⁶. Tamże, s. 69.

potraktować jako środki do celu, którym jest przyjemność. Mill mimo wprowadzenia rozróżnienia cel i środki do celu, w wyniku trudności konsekwentnego hedonizmu, zaciera tę różnicę stawiając obok przyjemności inne rzeczy same w sobie godne pożądaniam, obok jedyne go celu: przyjemności i inne cele do których człowiek zmierza.

Analizując drugi ważny termin w teorii Milla, a mianowicie termin "požadany", Moore stwierdza, że brany on jest jako synonim słowa "dobry". Nadany mu jest jednak sens naturalistyczny. Są to rzeczy i jakości empiryczne faktycznie /psychologicznie/ požadane. To może być požadane, co rzeczywiście jest požadane. Określając to powinnościowo, można powiedzieć tylko tyle, że winniśmy požądać danej rzeczy ponieważ požadamy w rzeczywistości tej rzeczy²⁸. Mimo wysiłku określenia tego, co powinniśmy czynić, Mill nie spełnia tego zadania, albowiem podaje jedynie to, co czynimy, co požadamy faktycznie. Z tego, co w rzeczywistości /psychologicznie, socjologicznie/ požadamy, **nie da się wyprowadzić, co powinniśmy požądać.**

Intuicjonizm Moore'a różni się od intuicjonizmu hedonistycznego. Odwołanie się do intuicjonizmu nie było obce również utylitaryzmowi J.S.Milla. To właśnie w uzasadnienie podstawowej tezy hedonizmu, czyli zasady, że "jedynie przyjemność jest dobra jako cel, dobra sama przez się", jest - zdaniem Moore'a - odwołaniem się do intuicji. W tym względzie przy odwołaniu się do intuicji obydwaj myśliciele formułują odmienne tezy.

G.E.Moore zauważa w tym miejscu **słabość intuicjonizmu**. W oparciu o intuicję można wypowiadać różne sądy i nie wiadomo który uznać za prawdziwy. Dwom intuicjonistom, z których jeden nazywa jakiś przedmiot krzesłem, a drugi ten sam przedmiot słoniem, nie pozostaje nic innego jak oskarżenie się wzajemnie, że drugi jest obłąkany, Sytuacja ta podobna jest - zaznacza Moore - do sytuacji lunatyka. "Ja orzekłem, że świat jest

²⁷. Tamże, s. 70.

oblakany - powiada lunatyk - świat zaś orzekł, że to ja jestem oblakany"²⁹. Wprawdzie przegłosowanie lunatyka przez większość ma psychologiczne czy socjologiczne znaczenie, ale zgoda jakiejś grupy ludzi nie jest kryterium czy dowodem prawdziwości. Może się okazać, że większość się myliła, a jeden odkrył prawdę.

Trudność w dyskusji między dwoma intuicjonistami zwiększa się, jeśli przejdziemy od intuicyjnego stwierdzenia istnienia przedmiotów takich jak "krzesło", "słoń", do rzeczywistości bardziej skomplikowanej jakim jest dobro samo w sobie i rzeczy, które są nośnikami tego dobra. Jeszcze inaczej jest w dziedzinie intuicyjnego stwierdzenia dobra moralnego. Tutaj mnogość poglądów jest olbrzymia. Moore wątpi czy jego argumenty za jego tezą intuicyjną przeciwko intuicjonizmowi hedonistów zakończą tę dyskusję, czy doprowadzą do jakiejś zgody.

W związku z tą trudnością Moore ucieka się do dowodu "pośredniego", który jak sam twierdzi polega na "sugerowaniu pewnej opinii temu, z kim rozmawiamy"³⁰. Oczywiście zasugerowanie jakiegoś poglądu nie jest dowodem prawdziwości tego poglądu. Wywodzi się ono z bezradności intuicjonizmu. W rzeczywistości Moore podejmuje się wewnętrznej krytyki spójności twierdzeń Milla.

Jeśli chodzi o zasadę hedonizmu to J.Bentham w swych poglądach był konsekwentny. W uzasadnieniu hedonizmu brał on pod uwagę "quantum przyjemności". To było lepsze, co dostarczało **ilościowo więcej przyjemności**. "Hierarchia" przyjemności była tworzona w oparciu o ilość, /intensywność/ przyjemności. Chcąc być konsekwentnym w tym stanowisku Bentham mówił, że "szpilka jest równie dobra, jak utwór poetycki, jeżeli tylko daje to samo quantum przyjemności"³¹.

²⁸. Tamże, s. 72.

²⁹. Tamże, s. 75.

³⁰. Tamże, s. 76.

³¹. Tamże, s. 77.

J.S.Mill obok powyższego kryterium Benthama, wprowadza kryterium "**różnic jakościowych**". Według niego wśród przyjemności możemy wyróżnić pewną hierarchię, nie tylko ze względu na ilość /intensywność/ przyjemności, lecz ze względu na **jakościowe różnice między przyjemnościami**. Ze względu na różnice jakościowe, możemy przedkładać np. przyjemność poezji nad przyjemność posiłku. Możemy twierdzić, że poezja jest bardziej godna pożądania niż przyjemność napicia się wina.

Tych dwóch kryteriów - zdaniem Moore'a - nie da się pogodzić ze sobą; albo się uzna ilość przyjemności jako decydującą o uznaniu czegoś za lepsze od tego co dostarcza mniej przyjemności i wtedy jest się konsekwentnym hedonistą, albo uzna się pseudochierarchię przyjemności i wtedy jest się w sprzeczności z głoszonym przez siebie hedonizmem. Jeśli bowiem nie ilość przyjemności ma decydować o tym co jest dobre, to w takim razie rozpoznanie jakiegoś dobra ustawia przedmioty, że są wyższe od innych, niezależnie od ilości przyjemności. Tezę, że przyjemność jest jedynym celem działania da się utrzymać w konsekwentnym hedoniźmie Benthama. Nie da się jej utrzymać gdy się odwołamy do jakościowej różnicy, ponieważ zakłada to uchwycenie czegoś innego niż samej przyjemności.

Jeśli przyjemność według Milla jest uchwycona intuicyjnie jako jakość prosta, tak jak dobro według Moore'a, to nie można jednej przyjemności przedkładać nad drugą inaczej jak tylko ze względu na ilość. Jeśli ktoś intuicyjnie uchwycił różne barwy i próbował jedno z nich przedkładać nad drugie, zaprzeczyłby temu że barwa jest jakością prostą. Czyniąc barwę tak jak przyjemność celem działania, nie możnaby przedkładać, że np. barwa czerwona w tym działaniu jest wyższa niż pomarańczowa.

Kryterium działania jest tu "barwa wogóle". Wobec niej dobre są zarówno barwy czerwone jak i pomarańczowe, które są środkami w naszym dążeniu do celu, a którym jest właśnie barwa wogóle.

Jeśli się więc przyjemnie się twierdzenie o jakościowej różnicy między

przyjemnościami, nie utrzyma się tezy, że przyjemność jest czymś prostym uchwytnym intuicyjnie.

Podsumowując Moore'a krytykę naturalizmu w etyce można podać następujące uwagi. Trzeba na początku zaznaczyć, że Moore podaje swoje zarzuty pod kątem formułowania **definicji dobra moralnego**. Zakłada on, że naturaliści również uprawiali etykę jako semiotykę pojęć moralnych. Założenie to według M. Warnock, jest fałszywe jeśli chodzi o Milla³². Jest faktem, że pytanie o definicję (dobra) nigdy przez Milla nie zostało podniesione. Był on zainteresowany w odkryciu podstawowych zasad postępowania etycznego, a nie w definiowaniu etycznych terminów. W związku z tym porównanie ich poglądów byłoby możliwe gdyby dotyczyło normy moralności, norm czy raczej normy postępowania moralnego a nie zagadnienia podania definicji dobra. Moore powinien więc zaproponować własną normę moralności i krytykować hedonistyczną czy utilitarystyczną zasadę Milla, lub też ukazać jaki jest właściwy związek między semiotyką podstawowych wyrażeń moralnych, ocen i norm.

W związku z przedstawioną wyżej różnorodną krytyką naturalizmu, można wyróżnić u Moore'a kilka sformułowań błędu naturalistycznego.

1/ Błąd naturalistyczny to próba definiowania, niedefiniowalnej i nierozkładalnej cechy dobry.

2/ Błąd ten, to próba definiowania pojęć "dobry" przy pomocy pojęć oznaczających, przedmioty natury, jakości empiryczne przedmiotów naturalnych.

3/ Błąd ten, to pomieszanie cechy stale współwystępującej, z cechą dobry, z tym co, jest dobre. Ponieważ przyjemność może stale towarzyszyć temu co dobre, stąd w hedoniźmie dokonano identyfikacji tych dwóch współtowarzyszących sobie cech. Nawet jeśli wszystkie rzeczy dobre byłyby jednocześnie i przyjemne, nie znaczyłoby to aby utożsamiać

³². Warnock, Ethics since 1900, jw., s. 12. Zob. klasyfikację argumentów Moore'a u: Fritzhand, Główne

towarzyszące sobie cechy.

Podobna sytuacja jest przy pomieszaniu tego, co dobre z tym, co aktualnie przeze mnie pożądanę. Rozstrzygnięciem tego jest odpowiedź na pytanie: czy dlatego coś jest dobre, że jest przyjemne, pożądanę, czy odwrotnie, jest dobre i dlatego również jest przyjemne i pożądanę.

4/ Niektórzy jak J.Hospers twierdzą, że Moore formułując zarzut błędu naturalistycznego, twierdził to co D.Hume, a mianowicie że nie ma prześcia od "jest" do "powinien"³³. Z tego powodu Moore zarzucał Millowi nieuprawnione przejście od tego, co aktualnie pożądanę, do tego, **co powinniśmy pożądanę**.

5/ D.H. Monro twierdzi, że błąd naturalistyczny rozumie Moore jako błąd pomieszania zdań analitycznych ze zdaniem syntetycznym³⁴. Zdanie: "To, co dobre jest przyjemne" nie jest wg Moore zdaniem analitycznym /z przyjemności nie da się analitycznie wywieść dobra/ jak chcą naturaliści, lecz zdaniem syntetycznym.

6/ Moore zarzuca też naturalistom utożsamianie ze sobą predykatów normatywnych z opisowymi.

7/ W związku z zarzutem popełnienia błędu naturalistycznego przez etykę metafizyczną, W.K.Frankena proponuje nazwać wskazywany przez Moore błąd "**błędem definicyjnym /definite fallacy/**³⁵. Trudno bowiem metafizycznym określeniom dobra zarzucić to, że identyfikują orzecznik "dobry" z jakimiś empirycznymi cechami rzeczy. Przy określeniu błędów wskazywanych przez Moore'a jako błędów definicyjnych, błąd naturalistyczny byłby jednym z typów tegoż błędu.

zagadnienia..., jw., s. 98nn.

³³ J.Hospers, An Introduction to the Problems of Ethics, New York 1961, s. 532; Zob. Fritzhand, Główne zagadnienia..., jw., s. 100.

³⁴ D.H.Monro, Empiricism and Ethics, Cambridge 1967, s. 87-93.

4. G.E.Moore'a krytyka naturalizmu metafizycznego.

4.1. G.E.Moore'a rozumienie przedmiotu metafizyki.

G.E.Moore dla swych poszukiwań błędu naturalistycznego w metafizyce wybiera poglądy Spinozy, Kanta, Hegla i jego uczniów. Zdaje on sobie sprawę, że nie można utożsamiać przedmiotów, które opisują metafizycy z przedmiotami natury, opisywanymi przez naturalistów czy hedonistów. Metafizycy przedmiotem analiz czynią przedmioty pozazmysłowe, pozaempiryczne. Nie ograniczają oni swej wiedzy do rzeczy, które możemy dotykać, widzieć i czuć czyli do faktów psychicznych czy ogólnie empirycznych.

To negatywne określenie przedmiotu badań w metafizyce, podkreślające szeroki zakres badań tej dyscypliny, nie ujawnia jeszcze założeń z jakimi G.E.Moore przystąpi do krytyki błędu definicyjnego popełnionego w określaniu dobra.

Dla Moore'a znane jest przyrodnicze pojęcie natury, a obce mu jest pojęcie natury, którym operuje metafizyka. Stanowisko to impikuje założenia teoriopoznawcze, czyli przyjęcie, że jedynym źródłem poznania jest doświadczenie rozumiane jako spostrzeżeniowe, intuicyjne, bezpośrednie ujęcie faktów i pewnych swoistych jakości jak np. dobra. Kryje się za tym zaprzeczenie, jakoby umysł ludzki, poprzez dane spostrzeżeniowe był zdolny dotrzeć do bytowych struktur rzeczy. Takie założenie jest charakterystyczne dla filozofii minimalistycznej, ograniczającej filozofię do poznania prostych faktów danych w intuicji i ich opisu. Odrzucona jest tu możliwość uprawiania filozofii jako dyscypliny poszukującej racji, przyczyn tego, co jest i dochodzącej do bytowych podstaw zjawisk, które spostrzegamy.

4.2. Założenia filozoficzne Moore'a

Założenia filozoficzne Moore'a ujawniają się bardziej w pozytywnym określaniu

³⁵ W.K.Frankena, The Naturalist Fallacy, w: Mind 4/1939/.

przedmiotu metafizyki. Zgadza się on z tym, że metafizyka zajmuje się ponadmysłowymi, ponadempirycznymi przedmiotami, "które nie są częścią natury, które nie istnieją w czasie to jednak zaprzecza jakoby przedmioty takie gdziekolwiek istniały"³⁶. "Naogół - pisze on - metafizycy przypuszczali, że to, co nie istnieje w czasie, musi przynajmniej istnieć gdzie indziej, jeżeli wogóle ma być, że to, co nie istnieje w naturze, musi istnieć w jakiejś rzeczywistości nadmysłowej, pozaczasowej. /.../ Mniemam jednak, że jedyną klasą przedmiotów nieempirycznych, co do których metafizyka zdołała osiągnąć wiedzę prawdziwą, była klasa przedmiotów, **wogóle wcale nie istniejących**"³⁷. Przedmioty metafizyki nie istnieją jego zdaniem w świecie doświadczenia, w świecie przyrody, w świecie aktualnego, fizycznego czy psychicznego czasu.

Metafizycy określając dobro odwoływali się do rzeczywistości ponadmysłowej traktując je jako Dobro Najwyższe. Czyny ludzkie są określane jako dobre jeśli posiadają "własności charakterystyczne, właściwe rzeczywistości ponadmysłowej"³⁸. I tak stoicy twierdzili, że życie jest dobre, jeśli jest zgodne z naturą, pojmując naturę nie jako fakt przyrodniczy, ale ponadmysłową rzeczywistość w człowieku, stanowiącą o jego człowieczeństwie.

Spinoza - zdaniem Moore'a - uważał, że to, co dobre określi się przez stopień naszego zjednoczenia w miłości intelektualnej z Substancją Absolutną.

Kant określając to, co dobre przywoływał "królestwo celów". Inni odwoływali się do urzeczywistnienia naszego prawdziwego ja.

We wszystkich tych metafizycznych teoriach zakładało się, zdaniem Moore'a, "że twierdzenie etyczne wynika z jakiegoś twierdzenia o charakterze metafizycznym, że

³⁶. Moore, Zasady etyki, jw., s. 111.

³⁷. Tamże, s. 112.

³⁸. Tamże, s. 113.

zagadnienie" co jest rzeczywiste, ma pewne logiczne znaczenia dla zagadnienia: co jest dobre"³⁹. Takie założenie jest w ocenie Moore'a błędem naturalistycznym w metafizyce. Błąd ten popełnia ten, kto ze zdania orzekającego o tym, że rzeczywistość ma taką a taką strukturę wyprowadza wniosek odnośnie tego, co jest samo w sobie dobre. To co dobre, zgodnie z intuicjonizmem Moore'a, nie da się wydedukować, lecz można je jedynie intuicyjnie stwierdzić.

Postawienie przez Moore'a zarzutu naturalizmu metafizycznego pociąga jednak u niego przyjęcie różnych założeń. Niektóre z nich ujawnia on sam. Dzielać zadania etyki według odpowiedzi na pytania: 1/ co winno być i 2/ co winniśmy czynić, stwierdza on, że etyka praktyczna odpowiadająca na drugie pytanie, to teoria opisująca skutki naszych czynów albo środki, które do tych skutków prowadzą.

Z tego, że jesteśmy człowiekiem, że jesteśmy nieśmiertelni, nic nie wynika dla etyki praktycznej w kwestii jak mamy postępować. Może to czynić etyka metafizyczna, ale lepiej określa to religia, podając jakie skutki naszych czynów mają znaczenie dla życia wiecznego.

Uwidacznia się w tym stanowisku Moore'a rozerwanie jedności bytu i powinności. Jego etyka ogranicza się do intuicyjnego stwierdzenia niedefiniowalnej cechy dobrego. Pojęcie skutku rozumie on zgodnie z założeniami empiryzmu. Tymczasem w etyce klasycznej mówi się o skutku naturalnym czynności i o skutkach ubocznych. Skutek naturalny to skutek wynikły z wewnętrznej struktury czynności. Zrównanie tego skutku ze skutkami faktualnymi czyni się przy założeniach empiryzmu.

Okazuje się więc, że Moore krytykuje inne teorie z pozycji jakiegoś empirycznego intuicjonizmu, a w etyce praktycznej w pozycji utilitaryzmu.

Niekonsekwencją Moore'a jest też to, że sam uznał dobro jako cechę ponadzmysłową,

³⁹. Tamże, s. 113.

a jednocześnie krytykował metafizyków za to, że przyjmują istnienie takiej rzeczywistości⁴⁰.

Niemniej interesująca jest jego wnikliwa krytyka innych etyk choćby np. etyki formalnej I.Kanta. Kategoryczność rozumu praktycznego sprawia, że wolna wola w etyce Kanta staje się podstawą i źródłem moralności. Nie posiada ona poza sobą żadnego kryterium moralności czynów. Wola wola to ratio essendi prawa moralnego, a prawo moralne to jedynie ratio cognoscendi wolnej woli. Znaczy to, że wolna wola w swej istocie decyduje, że wszystko, co jest z nią zgodne jest dobre. Znaczy to, zdaniem Moore'a, że Kant założył, że prawo moralne wynika z prawa natury czyli w jego przypadku z natury wolnej woli. To założenie jest poprzedzone wcześniejszym, że wolna wola ze swej natury jest dobra. Są to jednak dalej, zdaniem Moore'a, założenia naturalistyczne. Jeśli je się da u Kanta obalić, upada cała jego etyka.

4.3. Krytyka etyki formalnej I.Kanta.

Inny błąd Kanta, to utożsamienie tego, co dobre z tym, co nakazane. Prawo moralne jako kategoryczny imperatyw jest, zdaniem Moore'a, zawężeniem zakresu tego, co dobre. Jedynie to jest dobre co byłoby nakazane. Kant za podstawę swej etyki wziął formalną powinność zapominając o dobru moralnym. I.Kant pojął dobro moralne jedynie w postaci tego co nakazane przez jakiś ponadmysłowy autorytet. Jest to nieuprawnione utożsamienie tego, że ktoś chce, coś nakazuje, z tym, co jest dobre. Wyprowadzenie więc prawa moralnego z woli czy nakazu jest błędem.

Tak więc Kant utożsamił to, co dobre z tym, co nakazane. "W tym ujęciu zakłada się, że zobowiązanie moralne jest analogiczne do zobowiązania prawnego, z tą różnicą, że źródłem zobowiązania prawnego jest autorytet ziemski, zobowiązania moralnego zaś

⁴⁰. Tamże, s. 125.

autorytet nieziemski"⁴¹. Odwołanie się do autorytetu, nie jest zdaniem Moore'a określeniem tego, co jest dobre. Przez to bowiem, że jakaś siła zmusza nas do działania nie znaczy tym samym, że działanie to jest dobre. Zakłada się więc tu dobro, a nie wywodzi się go z siły nakazującego autorytetu. W dyskusji między autorytetem a tym, co moralnie dobre, można powiedzieć, że nie dlatego coś jest moralnie dobre, że jest nakazem autorytetu, ale odwrotnie, dlatego może być nakazem autorytetu, gdyż jest moralnie dobre. Autorytet przez swój nakaz nie może zmienić tego, co jest wcześniej złe na to, co dobre. Gdyby nakazywał zło, to mimo zaangażowania autorytetu, nakaz ten nie obowiązywałby jako nakaz dobry.

Tak więc jedną z najbardziej rozpowszechnionych dziś koncepcji etyki metafizycznej chce - zdaniem Moore'a - określić dobro poprzez badanie natury woli. Sądy etyczne wyrażałyby w tym ujęciu stosunek danej rzeczy do naszej woli.

Moore zdradza jednak, że ten stan woli w stosunku do poznanej rzeczy to pewien stan psychiczny. Przy tym założeniu empirycznego pojmowania aktów woli jako faktów psychicznych, nie można "tego, co się chce" utożsamiać z "tym, co jest dobre". Byłby to jakiś rodzaj **psychologizmu etycznego**.

G.E. Moore stawia zarzut naturalizmu usiłowaniem wyprowadzenia tego, co dobre z ponadzmysłowej woli⁴². Zaprzecza generalnie możliwości wyprowadzenia sądu: "To jest dobre" z sądu "Tego ktoś chce"⁴³. Zarzuca on etyce metafizycznej /w tym szczególnie etyce Kanta/, wyprowadzenie tego, co dobre z natury woli /chcienia, prawa, autorytetu/.

Podjmując się krytyki tej tezy, Moore stawia ją najpierw w mocnym sformułowaniu. Podobnie jak w przypadku hedonizmu Milla, teoria ta miała sens przy uznaniu, "że przyjemność jest jedynym dobrem", tak twierdzenia etyki metafizycznej mają sens przy

⁴¹. Tamże, s. 127.

⁴². Tamże, s. 128.

⁴³. Tamże.

bezwzględnej identyczności sądów: "to jest dobre", z sądami: "tego ktoś chce". Przy jakimś bowiem częściowym związku rzeczywistości chcenia z rzeczywistością dobra i tak musielibyśmy określać to dobro na innych drogach.

Powoływanie się przez metafizyków na związki tego, co dobre z naszą wolą, uczuciami, aktami preferencji /przedkładania/ jednego dobra nad inne - niczego nie dowodzi w sprawie określenia tego, co dobre.

Faktem jest, że pewne rzeczy które chcemy, są dobre, że wobec pewnych rzeczy odnosimy się z pozytywną postawą woli, czy pozytywnymi uczuciami. Prawdą jest również, że jedne rzeczy przedkładamy nad drugie, ale we wszystkich tych przypadkach, to nie te fakty określają, co jest dobre, ale wprost przeciwnie zakładają, że to jest dobre.

To właśnie dlatego, że coś jest dobre, to tego chcemy, uczuciowo pragniemy i przedkładamy nad inne rzeczy. Czyli jeśli ktoś zakłada, że dobro zakłada chcenie, to można to też odwrócić i powiedzieć, że chcenie, uczuciowe pragnienie wolitywne, uczuciowe przedkładanie czegoś nad inne - zakłada wcześniej **intuicyjne uchwycenie dobra** za którym idzie chcenie, pragnienie tego poznanego dobra.

Wydaje się, że argumentacja ta jest słuszna. W filozofii klasycznej, w teorii poznania, zawsze podkreślano, że chcenie zakłada poznanie, akt woli zakłada akt intelektu. Moore nie przyjmuje jednak rozróżnienia płaszczyzny poznania od płaszczyzny bytu. Mimo, że krytykuje Kanta za dokonanie przewrotu kopernikańskiego w kierunku postawienia teorii poznania jako dyscypliny pierwszej względem metafizyki, to jednak popełnia ten sam błąd, traktując związki między chceniem a dobrem jedynie epistemologicznie tzn. ustalając, że w porządku poznania najpierw coś musi być, abyśmy mogli to poznać. Przyczyna poznania /chcenia/ jest więc wcześniejsza od poznania /aktu woli/.

Wobec tej krytyki Moore sprzeciwia się tezie jakoby poznanie przyczyny było poznaniem dobra.

Moore doszukuje się analogicznego błędu w dziedzinie utożsamienia dobra z aktami chcenia, w błędzie utożsamienia **prawdy** u Kanta z **byciem poznany w pewien określony sposób**.

Sposób poznania może być najwyżej miarą, kryterium prawdziwości, ale nie jest ustanowieniem prawdy.

Powyższy błąd przeniósł się i na dziedzinę **woli**. Dobro utożsamiano z **chceniem w pewien określony sposób**⁴⁴. Ten sposób chcenia to: **uznawanie /wolitywne, emocjonalne/** czegoś za dobre. To uznawanie mogłoby być jedynie probierzem, kryterium dobra, ale nie określeniem czym jest dobro. Probierz ten ustanowiałby, że czegoś jest więcej, czy mniej, że coś jest wyżej czy niżej, ze względu na siłę, intensywność uznania.

Uznanie bowiem, że jakiś rodzaj chcenia może być związany z przedmiotami dobrymi, może być jedynie wskazaniem na to, że przedmiotom dobrym towarzyszyć może jakiś rodzaj chcenia czy upodobania. To towarzyszenie tych cech nie upoważnia nas do **identyfikowania** upodobania z cechą "dobry". Można najwyżej - zdaniem Moore'a - indukcyjnie stwierdzić, jaki rodzaj upodobania towarzyszy w większości przedmiotom dobrym. Miałoby to znaczenie indukcyjnego związania tych obu cech. W tym wypadku jednak: 1/ zakłada się, że pewnego rodzaju upodobania wobec rzeczy są dobre. 2/ Można tu indukcyjnie ustalić, że jedynie "na ogół" cechy te występują razem, co nie znaczy, że muszą "zawsze", ze sobą współwystępować.

Jeśli Moore'a krytyka innych etyk jest dziełem mistrzowskim, to jego poglądy pozytywne zawarte w V i VI rozdziale Principia Ethica nie dorównują jej i nie spełniają oczekiwań, które wraz z krytyką różnego typu błędu naturalistycznego narastają. Oczywiście

⁴⁴. Tamże, s. 136.

łatwiej jest przeprowadzić krytykę istniejących systemów etyk niż zaproponować nową teorię. Uparte tropienie przez Moore'a błędu naturalistycznego i powtarzanie ciągle, że dobro jest prostą nierozkładalną cechą poza tym epistemologicznym i metodologicznym zastrzeżeniem nie wносиło wiele do treściowego rozumienia dobra. Stąd wydawało się, że wskazanie **rzeczy wewnętrznie dobrych** będzie rozszerzeniem tak ubogiej informacji intuicjonizmu Moore'a.

Propozycja **etyki praktycznej** w IV rozdz. tkwi w nurcie brytyjskiego utilitaryzmu, nie jest więc czymś nowym. Przeformułowanie zasady Bentham'a, czyn jest dobry jeśli realizuje "**maksimum przyjemności dla maksymalnej liczby ludzi**" na zasadę: "jestem moralnie obowiązany spełnić /.../czyn, [jeśli] /.../ **ten czyn zrealizuje największą możliwą sumę dobra we wszechświecie**"⁴⁵ jest odejściem od hedonizmu, ale nie od utilitaryzmu.

⁴⁵. Tamże, s. 147.

5. Intuicjonizm H.A.Pricharda.

5.1. Wobec przedmiotu i zakresu intuicji G.E.Moore'a.

Intuicjonizm w punkcie wyjścia etyki za Moore'm stosowali inni profesorzy Oxfordu tacy jak: **E.F.Carritt, H.A.Prichard, W.D.Ross i H.W.B.Joseph** oraz w Cambridge **C.D.Broad**. Wszystkim im było wspólne odrzucenie dedukowania tego, co moralne z metafizycznie ujętej realnej rzeczywistości i wychodzenie od intuicyjnie danych, pierwotnych, prostych, nierozkładalnych faktów etycznych takich jak: dobro, powinność moralna.

G.E.Moore stanął na stanowisku, że pierwotną daną intuicji jest **dobro**. Inne fakty etyczne można zdefiniować przez dobro, ale samo dobro trzeba przyjąć bez definicji: intuicyjnie.

Słuszność /rightness/ można już zdefiniować odwołując się do dobra. Mimo, że w późniejszej pracy Moore'a, w jego Etyce, napotykamy rozważania w których autor za **intuicyjnie** daną obok dobra zdaje się przyjmować również **powinność /obligatoriness/**, to jednak w Principia Ethica definiował obowiązek /duty/ przez dobro /good/ a w Etyce odpowiadając na pytanie: **co stanowi, że czyn jest słuszny /right/**, odwoływał się do **skutków**, które powiększają dobro. W pytaniu o słuszność czynu stawał on na stanowisku **utilitaryzmu i rachunku skutków**. Pojęcie powinności, słuszności zostało w jego systemie podporządkowane intuicyjnemu pojęciu dobra.

Intuicjonizm ograniczył więc G.E.Moore do uchwytowania dobra jako specyficznych cech przedmiotów wartościowych samych w sobie i do wyprowadzanych z tego ujęcia dobra **ocen wartościujących**. Powinność, słuszność, **obowiązki i normy** nie miały według Moore'a znamion intuicyjnej oczywistości, lecz należało je określać przez rachunek dobrych skutków. Można by rzec, że Moore stanął na stanowisku intuicjonizmu aksjologicznego, lecz rzeczywistość deontologiczną: powinność moralną, słuszność, normy moralne, nie uważał za wchodzące w zakres poznania intuicyjnego.

Chcąc uutilitarystycznie określić **słuszność czynu** należało: 1/ zbadać **wszystkie konsekwencje** dokonywanego aktu, 2/ wziąć pod uwagę wszystkie konsekwencje innych czynów możliwych w tej sytuacji dla działającego, 3/ przeanalizować, która z przedstawionych alternatyw dałaby więcej dobra, albo ściślej, bardziej oczekiwaną wyższą ilość dobra nad złem⁴⁶.

G.E.Moore sam dostrzegł trudności określenia wszystkich konsekwencji czynu, który mogłby być podjęty dlatego przyznawał, że w większości przypadków dla określenia słuszności czynu nie pozostaje nam nic innego jak kierować się **umowami, zwyczajami własnej społeczności /conventions of one's society/**.

Podsumowując można powiedzieć, że za osiągnięcie Moore można uznać jego krytykę etyk naturalistycznych w imię intuicyjnie uchwytywanego dobra; nie można jednak zaliczyć do osiągnięć jego poglądy w dziedzinie etyki normatywnej. W określaniu słuszności czynu nie znalazł on nic innego jak odwołanie się do historycznie powstałych normach danej społeczności.

Nic dziwnego, że niezadowoleni z takiej deontologicznej teorii Moore'a profesorowie Oxfordu Prichard, Ross, Carrit i Cambridge Broad - podjęli się znaleźć lepsze rozwiązania w tej dziedzinie. W odróżnieniu od Moore'a badań aksjologicznych, można ich nazwać **deontologistami**.

Na przykładzie Pricharda i Ross'a można ukazać ich typowy sposób myślenia. Prichard znany jest ze swego dzieła **Moral Obligation**, które jako zbiór artykułów ukazało się dopiero w 1949 roku, ale artykuły te były pisane i publikowane dużo wcześniej. Najbardziej doniosły z nich został opublikowany w Mind w 1912 roku pod tytułem: **Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?**

⁴⁶ G.J.Warnock, Contemporary Moral Philosophy, London 1983, s. 8.

5.2. Intuicja powinności moralnej.

Na początku artykułu H.A.Prichard zastanawia się dlaczego dotychczasowe pozycje z filozofii moralnej /etyki/ i to tak wybitne jak Etyka Arystotelesa, są tak mało przekonujące i sztuczne. Wyznaje, że wraz ze wzrastającym w nim niezawdowoleniem względem tak uprawianej etyki, doszedł on do wniosku, że niewłaściwie wyborano przedmiot dla tej dyscypliny, a konkretniej źle postawiono pytanie odnośnie tego przedmiotu.

Zapytano bowiem **dlaczego** to, co ujawnia się jako powinność jest tą powinnością? Inaczej chodzi tu o pytanie: **dlaczego** ja powinienem być moralny? Pytanie to jest według Pricharda bezsensowne i to nie tylko odnośnie poszczególnych powinności, ale również odnośnie powinności wogóle. Z tego też względu cała etyka dotychczasowa polega na powstaniu tego błędu. Prichard próbuje ten błąd wyraźnie ukazać i odrzucić.

Na pytanie: **dlaczego powinniśmy spełniać nasz obowiązek** /Why should we do our duty/ można dać dwie odpowiedzi: 1/ Powinniśmy to czynić ze względu na nasze szczęście /**conductive to happiness**/, 2/ powinniśmy to uczynić gdyż czyn ten realizuje **dobro** /**productive of good**/. Często łączy się te dwie odpowiedzi mówiąc, że powinniśmy ten czyn wykonać ze względu na szczęście, ponieważ ono jest dobrem które winniśmy realizować. Tymczasem - zdaniem Pricharda - jeśli ktoś pyta : czy ten czyn jest moim obowiązkiem? /Is this action my duty?/, to nie odwołuje się ani to tego, czy ten czyn przyniesie mu szczęście, czy urzeczywistni on taką czy inne dobro, lecz jedynie odwołuje się do swego **intuicyjnego przeżycia powinności moralnej**. On po prostu "widzi", że ten czyn jest jego obowiązkiem. Tak jak dla Moore'a dobro nie można było określić przez odwołanie się do czegoś innego, tak dla Pricharda powinność, obowiązek jest nam dany bezpośrednio bez odwoływania się do czegoś innego poza nim. Według niego samooczywistość /self-evidence of our obligations/ naszej powinności, jest nam dana w bezpośrednim ujęciu tejże powinności /immediacy of our

apprehension of them/.

Dowód prawdziwości polega na postawieniu siebie w tej konkretnej sytuacji /remedy lies in actually getting into a situation/

Nawet gdy **wątpimy /doubt/**, czy dany czyn jest czy nie jest naszym obowiązkiem, to i tak nie możemy się odwołać do czegoś innego by ten obowiązek wydedukować, lecz możemy jedynie stanąć twarzą w twarz /**getting face to face**/ z wchodzącą w grę sytuacją by bezpośrednio zetknąć się z powinnością dokonania tego czynu.

Możemy oczywiście dokonać tego też w naszej wyobraźni i pozwolić intuicji uchwycić tę powinność.

Prichard porównuje intuicyjne uchwycenia powinności do **oczywistości poznania matematycznego**. Jeśli ktoś ujmuje, że przedmiot posiada trzy boki to jednocześnie bezpośrednio wie, że posiada on trzy kąty. Wiedza ta, to bezpośredni wgląd w naturę przedmiotu i stąd spostrzegany fakt jest samooczywisty /self-evident/⁴⁷. Prawdy moralne są więc samooczywiste i konieczne.

W przypadku intuicyjnego ujęcia, bezsensownym jest szukanie dowodu jego oczywistości. Takie pytanie jest możliwe tylko z pozycji generalnego **sceptycyzmu**, który zdaniem omawianego autora jest nie do utrzymania, gdyż znosi to co twierdzi.

Ci, którzy szukają dowodu oczywistości poznania nie zauważyli, że poznanie samo w sobie zawiera znamię /carries with it a kind of trade mark/ i to takie, które wyklucza błąd. Jeśli coś poznałeś intuicyjnie, nie możesz popełnić błędu. Jeśli posiadasz właściwą wiedzę, nie jest potrzebny żaden dowód jej prawdziwości. Jeśli posiada ktoś intuicję tego, co moralne tj. powinności, to niemożliwe jest wątpienie. Dowody bowiem będą mniej pewne niż sama intuicja.

⁴⁷ H.A.Prichard, Moral Obligation, Oxford 1949, s. 8.

Tak jak dla Moore'a dobro, tak dla Pricharda **powinność, słusność** czynu jest w intuicyjnym ujęciu rzeczywistością *sui generis*, prostą, oczywistą. Jeśli nawet stanowisko Moore'a z jego *Ethics* zdaje się uznawać, że nie tylko dobro ale i obowiązek /duty/ jest spostrzegany bezpośrednio i tak jak dobro jest rzeczywistością nieredukowalną, to jednak Prichard bycie obowiązkiem /being a duty/ uważa za podstawową daną, która nie może być analizowana.

5.3. Powinność własnością czynu czy działającego?

Jednym z podstawowych pytań, na które należy według Pricharda odpowiedzieć jest pytanie: "Co to znaczy podlegać powinności dokonania jakiegoś czynu?" /What is being under an obligation to do some action?/. Jak można zinterpretować np. zdanie: "X powinien wychować Y" lub w formie rozwiniętej: "X jest zobligowany wychować Y". Możliwe są według niego dwie odpowiedzi: bycie zobligowanym /being-under-an-obligation/ możemy uznać za jakość 1/ działającego podmiotu /agen/, albo za jakość 2/ działania, czynu /action/.

W tym drugim przypadku to właśnie czynność: wychowanie Y /educating Y/ posiada własność "bycia obligatoryjnym-dla X" /"is obligatory-upon-X"/. W pierwszym przypadku to nie czynność posiada taką cechę jak "bycie-obligatoryjnym-dla X" ale to właśnie X jest nośnikiem tej własności, to X-jest zobligowany. Prichard widzi trudności w przypisaniu cechy "bycia /podlegania/ powinności" czynności, stąd wybiera drugą odpowiedź twierdząc, że "bycie-zobowiązany" /being-under-an-obligation/ jest jakością podmiotu działającego. Oprócz wyżej wymienionej trudności, do przyjęcia tej tezy skłania go też to, że czyn, który mamy podjąć jeszcze **nie istnieje** a więc trudno byłoby twierdzić, że powinność mieści się w czymś co nie istnieje. Mówiąc w tym znaczeniu, że powinniśmy dokonać czyn, który nie istnieje, musielibyśmy dodać przynajmniej to, że jest to powinność o ile czyn ten **może zaistnieć**. Wtedy od możliwości zaistnienia czynu uzależnialibyśmy powinność, czyniąc ją

powinnością hipotetyczną. Przeżycie jednak powinności ujawnia, że nie jest to powinność hipotetyczna, lecz **kategoryczna.** Stąd kategoryczność ta może być jedynie cechą podmiotu działającego.

W artykule: *Duty and Ignorance of Fact* Prichard rozważa czy obowiązek /obligation/ zależy od 1/ pewnych cech **sytuacji** w której ktoś się znalazł czy od 2/ pewnych cech **myśli** o tej sytuacji.

I znów w tym względzie Prichard opowiada się za drugim rozwiązaniem, które można nazwać stanowiskiem subiektywizmu. To nie sytuacja jako taka, ale nasze **myśli o sytuacji** wiąże nas powinnością dokonania czynu. Tak np. to nie faktyczny ruch na ulicy, którą mamy dziś wracać do domu jest zaleceniem by wracać inną ulicą, ale nasza myśl, że tak może, mogłoby być, /prawdopodobieństwo myślowe/ wyznacza obowiązek pojechania inną drogą. Gdybyśmy np. wiedzieli, że krzyk może ocucić zemdlonego człowieka, to byśmy krzyczeli by on powstał. Czyli nie jakiś fakt, ale **sama wiedza jest podstawą powinności.**

Rozważanie to potweirdza poprzednio zajęte stanowisko, że **podleganie powinności /being-under-an-obligation/** nie jest cechą charakterystyczną ani sytuacji, ani działania, lecz cechą podmiotu, cechą **ludzi.** Jesteśmy uzależnieni od naszych myśli i stąd istnienie obligacji **musi zależeć od pewnego stanu nas samych,** stanu w sensie myśli o sytuacji w której się znaleźliśmy.

Tym, co jest decydujące dla obligacji to nie fakt, który mamy na myśli, ale **pewność /we are certain/** posiadanej wiedzy. Działamy ponieważ skłania nas do tego nie tyle nasza opinia o fakcie ale jakaś pewność wiedzy o tym fakcie.

To zwrócenie się do samych aktów poznania, a nie do przedmiotu tych aktów sugeruje, że Prichard podstaw powinności szukał w analizie świadomości, a nie świata przedmiotowego, niezależnego od świadomości. Stąd dla niego analiza powinności to ujęcie świadomościowego faktu: "Ja powinienem uczynić X". Powiedzenie "X /czyn/ jest powiny,

słuszny" jest drugorzędne i mniej ścisłe.

Nie wydaje się aby przedstawione rozróżnienie i stanowisko było czymś doniosłym. Kiedy bowiem zwrócimy się do samej myśli o czymś w nas jako o podstawie powinności, to przy posiadaniu jakiejś wiedzy o fakcie, z wiedzą tą mogą się wiązać nasze **wątpliwości**. Możemy wątpić czy przedmiot jest 1/ wart /worthy/ takiego a innego czynu, oraz 2/ czy w naszym końcowym myśleniu o przedmiocie nasza wiedza jako podstawa powinności jest wystarczająca. W tym miejscu - zdaniem Warnock - wydaje się, że Prichard szuka podstaw powinności w tym co ludzie zwykle myślą, co można nazwać **wspólnym sensem /common sense/**⁴⁸.

Oczywiście nie jest to odwołanie się do czegoś nadrzędnego względem naszego myślenia, ale sami wstawiwszy się w jakąś sytuację intuicyjnie widzimy /wiemy/, czy coś jest naszą powinnością czy nie.

Prichard akcentował więc to, że powinność jest nam dana bezpośrednio, nie jest jakąś rzeczą, przedmiotem naturalnym, który dałoby się opisać, lecz czymś swoistym sui generis bezpośrednio w podmiocie ujmowanym. Jest ona po prostu oczywista dla intuicyjnego ujęcia.

Metoda intuicji zastosowana przez Moore'a do pojęcia dobra, została przez Pricharda związana z ujęciem powinności i słuszności. Tak więc podobieństwu źródła poznania i obu towarzyszy różnica wyborze przedmiotu tej intuicji. Dla Moore'a przedmiotem tym było dobro, a dla Pricharda powinność. Można go więc tej jego myślenie nazwać **deontologizmem intuicyjnym**.

⁴⁸. Warnock, Ethics, since 1900, jw. s. 38.

6. Intuicjonizm deontologiczny W.D.Rossa

6.1. W.D.Rossa przedmiot intuicji.

W.D.Ross ur. w Szkocji w 1877r. prof. uniwersytetu w Oksfordzie, wyłożył swój system etyczny szczególnie w dwóch pracach: *The Right and the Good* /1930/ i *Foundations of Ethics* /1939/. Podobnie jak Prichard skupia się on zasadniczo na pojęciu powinności i mimo że zajmuje się też pojęciem dobra, to jednak przez zasadniczo zalicza się jego teorię do teorii **deontologicznych**.

W.D.Ross w porównaniu z Moore'm stosuje intuicjonizm do faktu **powinności moralnej**, w porównaniu z Prichardem - rozbudowuje szerzej teorię powinności zajmując się nie tylko samym pojęciem, ale **jakaś teorią tego faktu** czy jakimś zarysem systemu etycznego.

Oprócz intuicjonizmu powinności jako stanowiska teoriopoznawczego, stosuje on tak jak jego poprzednicy **metodę analizy języka**, a w tym jeszcze mocniej odwołuje się do **common sens**, języka potocznego i zawartych w nim treści i norm moralnych.

Mimo, że zasadniczo dokonuje on w tym względzie badań **opisowych**, to jednak wyróżniając np. opinie ludzi moralnie dojrzałych, dziedziczących nagromadzone przez doświadczenia pokoleń prawdy moralne, sugeruje odwoływanie się do nich jako zasad, norm prawdziwych. Formułując tabele dóbr i kodeksy obowiązków przekracza tym samym zakres metody opisowo-analitycznej. Przy czym argumentem za przyjęciem potocznych norm moralnych nie jest dla Rossa ich szerokie występowanie, a więc nie empirycznie, ilościowo rozpoznany fakt społeczny, ale intuicyjnie uchwycona prawdziwość tych potocznych sądów. Intuicja przy przyjęciu pewnych norm nie jest tu więc zastąpiona spostrzeżeniem moralnych faktów społecznych; nie jest też ograniczona do ścisłego analitycznego wyklarowania treści pewnych pojęć. Można więc powiedzieć, że podobnie jak swoich poprzedników, a może jeszcze w szerszym zakresie wypowiedzi Rossa w dziedzinie norm moralnych chce przyjąć

formę sądów **syntetycznych a priori**. Posiadałyby one dwie cechy: byłyby bezpośrednim ujęciem realnych faktów normatywnych, a jednocześnie przez swą aprioryczność byłyby sądami ogólnymi, koniecznymi.

Z oryginalnych osiągnięć Rossa należy wymienić jego **koncepcję powinności prima facie**.

6.2. Niedefiniowalność słuszności /right/.

Jednym z wątków pracy *The Right and the Good*⁴⁹ jest stanowisko o niedefiniowalności słuszności /right/. Ilustracją tej tezy jest, podobnie jak u Moore'a krytyka etyk naturalistycznych definiujących pojęcie "słuszny" w terminach jakiś cech naturalnych. Inny nurt myślowy określający to pojęcie to zagadnienie odmienności znaczenia "moralnie słuszny" /"morally right"/ od znaczenia "moralnie dobry" /"morally good"/.

W tym względzie precyzowanie treści tych pojęć będzie jednocześnie określeniem przedmiotów do których się odnoszą te nazwy jak również różnicy między sądami używanymi tych pojęć.

Określenie **moralnie dobry** ma, zdaniem Rossa, szersze zakres niż moralnie słuszny. Oznaczamy nim nie tylko dobry czyn ale samego sprawcę czynu: człowieka mówiąc, że jest to dobry człowiek. Tymczasem słowem "moralnie słuszny" możemy oznaczyć tylko sam czyn.

Kiedy czyn określamy słowem moralnie dobry, to bierzemy pod uwagę **wartość motywów**, ze względu na które czyn ten jest podejmowany. Tymczasem oznaczając czyn jako słuszny, bierzemy go **niezależnie od motywów** "Słuszny" rozumie Ross jako "**moralnie obowiązujący**". Orzecznik "moralnie obowiązujący" nie jest związany z wartościami, czy motywami działań, ale z **możliwością wyboru** takiego właśnie właściwego działania. Czyn,

⁴⁹ W.D.Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930.

który niezależnie od motywów posiada cechę bycia czynem właściwym, jest moralnie obowiązujący.

Dla podkreślenia odmienności tych dwóch orzeczników, Ross stwierdza, że czym moralnie dobry może być moralnie niesłuszny. Podobnie czyn moralnie słuszny może być czynem moralnie złym. Sąd o dobru czyli o dobrych motywach nie jest sądem o właściwy, słusznym czynie do realizacji tych motywów.

6.3. Krytyka naturalistycznych definicji słuszności.

Przystępując w Foundations of Ethics⁵⁰ do krytyki etyk naturalistycznych Ross podaje własny podział dotychczasowych teorii etycznych. Zarysowuje on podział etyk na etyki **aksjologiczne** /choć sam nie używa tego terminu/ i na etyki **deontologiczne**. 1/ Pierwsze budują etykę na **idei dobra czy celów najwyższych**. 2/ W drugich podstawowym pojęciem jest **idea obowiązku i normy postępowania**.

Uważa on, że tradycja hebrajska i chrześcijańska buduje etykę w oparciu o pojęcie powinności, obowiązku, normy. Zauważa on, że uwidacznia się w tego rodzaju myśleniu deontologicznym **redukcja ilości norm**. U hebrajczyków zostały one zredukowane do Dekalogu. Chrystus wyraził je w dwóch normach: miłości Boga i bliźniego, a Kant do imperatywu kategorycznego. W takiej etyce charakterystycznym jest podkreślanie **posłuszeństwa** jako cechy wartościowego postępowania. Ta cecha posłuszeństwa w skrajny sposób ujawniła się w etyce Kanta. Można by tę etykę nazwać czystą etyką deontologiczną jako całkowicie nie związaną z ideą dobra, celu czy szczęścia.

Natomiast **grecka tradycja** myślenia - zdaniem Rossa - budowała etykę w oparciu o **pojęcie dobra**. Hedonizm za jedyne dobro uważał przyjemność, Arystotleles szczęście, a

⁵⁰ W.D.Ross, Foundations of Ethics, Oxford 1939.

użytytyści szczęście maksymalnej liczby ludzi. Tego typu etykę nazwywał Ross **etyką teleologiczną**. Podstawą bowiem działania jest cel, szczęście czy przyjemność. Zasadą podziału etyki na **teleologiczne i deontologiczne** było przeświadczenie Rossa, że pojęcie dobra i pojęcie słuszności stanowią naczelne ale jednocześnie odrębne kategorie etyczne.

Inny podział teorii etycznych występujący u Rossa to 1/ tzw. **reaction theories**, i 2/ **causal theories**. Pierwsze z nich definiują dobro i słuszność przez czyjąś aprobatę; drugie: przez wartość następstw, skutków czynu.

Ross podsejmując krytykę naturalistycznych teorii zaznacza, że wielokrotnie przy popełnianiu tego błędu nie rozróżnia się 1/ pytania o **znaczenie** terminu "powinny" /"obligatory"/, "słuszny" /"right"/, biorąc pod uwagę, że postępowanie jest słuszne, od pytania 2/ o inne cechy działania, które posiada również powyższe słuszne postępowanie⁵¹.

Ross uważa, że to, co rozumiemy pod słowem "słuszny" /"right"/ uchwytujemy bezpośrednio i intuicyjnie, natomiast możemy opisywać inne cechy, które ustala się jako cechy wspólne tego typu czynów /some characteristic in common/. Tak np. badając te cechy można ustalić, że przebadane czyny słuszne są w stosunku do innych wyżej rozwinięte /comparatively highly evolved/. W podawaniu tych wspólnych cech, które składają się na słowo "słuszny", możemy wprost 1/ uważać, że te cechy wspólne to właśnie znaczenie słowa "słuszny" lub 2/ że nie są one istotą słuszności /the essence of rightness, but its ground/ lecz jej **podstawą**⁵².

Czym innym jest według Rossa mówienie o samej słuszności, a czym innym mowa o podstawach, powodach, przyczynach tego, że czyn jest słuszny. Słuszność może być konsekwencją, skutkiem jakiś przyczyn, ale opis przyczyn nie jest opisem skutków.

Wracając do samego znaczenia słowa "słuszny", naturaliści zdaniem Rossa rozumieją

⁵¹. Tamże, s. 12; Zob. Soldenhoff, O intuicjonizmie etyczny, jw. s. 38nn.

przez to słowo: "względnie rozwinięty" /"comparatively evolved"/. "Bardziej rozwinięty" /"more evolved"/ - znaczy według Rossa - 1/ "że tak opisane postępowanie staje takim w czasie dzięki dłużej czy krócej trwającemu procesowi ewolucji, 2/ że działanie to posiada cechy które zwykle wyłaniają się w procesie ewolucji, kiedy staje się ono bardziej złożone /complex/ w porównaniu z prostą aktywnością /simple activities/, która ujawnia się w pierwszych stadiach ewolucji"⁵³.

Okazuje się jednak, że odwołując się do tego, co nam jest bezpośrednio dane w intuicji, do tego, co słuszne - nie mamy na myśli, ani czasowego następstwa, ani złożoności danego postępowania. Nawet jeśli między "słusznością" a byciem "bardziej rozwiniętym", między "słusznością" a "ewolucyjnością" byłyby jakieś związki, to jednak nie można tych dwóch odrębnych cech redukować do siebie. Należałoby pokazać powiązania występowania w czynie własności "słuszności" z cechą "ewolucyjności"

Według Rossa ewolucjoniści wiążą te cechy, wyprowadzają cechę "słuszności postępowania" z cechy "bycia ewolucyjnie wyżej rozwiniętym" drogą okrężną. Odwołują się oni do przekonania, że czynności biologicznie wyżej rozwiniętych istot np. człowieka w stosunku do zwierzęcia, przynoszą "maksimum dobra dla wszystkich ludzi" /as much good as is possible into being for all men/⁵⁴. Zwierzeta szukają tylko swego indywidualnego dobra. Człowiek natomiast może działać nie tylko dla siebie ale dla dobra wszystkich ludzi. Człowiek w stosunku do zwierzęcia jest na wyższym stopniu ewolucji. Stąd wyprowadza się wniosek, że również i jego postępowanie jest wyżej ewolucyjnie niż postępowanie zwierząt i to właśnie bycie wyżej ewolucyjnie, decyduje o jego czynach, że są słuszne. W tym wnioskowaniu zakłada się, że działanie istot będących ewolucyjnie wyżej zmierza do

⁵². Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 12.

⁵³. Tamże, s. 13.

⁵⁴. Tamże, s. 14.

maksimum dóbr i to nie tylko dla siebie, ale dla całej grupy tych istot. W rzeczywistości jednak to nie bycie wyżej w łańcuchu ewolucji, ale przynoszenie więcej dóbr, sprawia, że istoty wyżej rozwinięte i ich ewolucyjnie wyższe postępowanie, nazywamy słusznym. Podsumowując trzeba stwierdzić, że nawet w ramach samego ewolucjonizmu, nie da się wyprowadzić słuszności inaczej jak tylko w odwołaniu się do "maksimum dóbr", a więc przy założeniu, że wiemy skądinąd co jest dobrem i przy wierze, że czyny istot wyższych w łańcuchu ewolucji zmierzają od egoizmu zwierząt do altruizmu ludzi⁵⁵. Tak więc w ramach ewolucjonizmu nie da się określić czym jest słuszność moralna jako taka.

Jeśli ewolucjoniści szukają **podstaw** dla powinności moralnej, to na początku i tak konieczne jest jej rozpoznanie w jej swoistości. Aby uświadomić sobie konieczność ujęcia intuicyjnego swoistości powinności wystarczy pomyśleć, że w świecie nie ma tego rodzaju zjawiska, nie ma żadnej moralnej powinności. Nie ma jej nie tylko w świecie zwierzęcym lecz i ludzkim. Można by wtedy wskazywać na jakieś konieczności czy "powinności" ale w innym sensie niż ta, która dana jest bezpośrednio. Ze świata natury odartego z faktu powinności moralnej, np. ze świata zwierząt nie da się wyprowadzić powinności moralnej. Sami ewolucjoniści dostrzegali odrębność tych dwóch rzeczywistości i niemożliwość ich utożsamienia. Tak np. Huxley w jego Romanes Lecture twierdził, że podlegamy powinności /under obligation/ w dość szerokim zakresie korygowania i zwracania ewolucji⁵⁶.

6.4. Krytyka subiektywistycznych określeń słuszności.

Oprócz naturalistycznej definicji ewolucjonistów, gdzie "słuszny" to, "bardziej rozwinięty", Ross analizuje grupę definicji w której "słuszny" /right/ identyfikuje się z

⁵⁵. "The ewvolutionary account will be encourgaing, in so far as it gives us reason to believe that, as time has gone on, actions envisaging a wider good have tended to become commoner, and that the same process may be expected to continue. Ross, Foundations of Ethics, jw. s. 14.

⁵⁶. Tamże, s. 15.

"**aprobowany przez społeczność**" /"approved by the community"/⁵⁷. Poddaje on analizie teorie słuszności, nie w ich związku z ewolucją, ale z umysłowymi, emocjonalnymi reakcjami ludzi. Obok teorii przyczynowych /causal/, powyższe nazywa reaction theories albo mental-attitude theories.

Można więc nazwać, że jest to krytyka naturalizmu psychologicznego, albo subiektywizmu etycznego⁵⁸. Za Broadem przytacza on podział tych teorii reakcji czy teorii postaw wobec tego, co słuszne /**attitude theories**/. Są to: a/ teorię **indywidualnej /prywatnej/ reakcji** wobec tego, co słuszne /**subiektywizm indywidualny albo prywatny**/, /**private psychological naturalist**/, b/ teoria **reakcji grupowej /publicznej/**, /**subiektywizm społeczny**/ /**public psychological naturalist**/, c/ teoria, w której utożsamia się słuszność z aprobatą, która powstaje w działającym gdy on kontempluje dany czyn /contemplation of a given act/, jak sądził Broad, a dokładniej, jak sądzi Ross, "kiedy on kontempluje siebie czyniącego ten akt" /approval... which arouses in the agen, when he contemplates himself as doing it/.

ad a/ Tego rodzaju naturalistyczny psychologizm odwołuje się do psychicznego stanu aprobaty /approval/, czucia czy emocji /feeling or emotion/, które wzbudzone są w działającym kiedy on kontempluje jakiś czyn. Na podstawie pozytywnego uczucia wzbudzonego przez swój czyn mówi on o nim, że jest słuszny /right/.

Ross poddaje krytyce tego rodzaju psychologiczne definicje słuszności. 1/ Po pierwsze termin aprobaty "approval" jest zbyt szeroki. Wiele rzeczy aprobujemy, które nie są moralnie powinne lub moralnie słuszne /obligatory or morally right/. Np. aprobujemy sztukę, muzykę itp. a nie możemy powiedzieć, że są to moralnie powinne działania. W stosunku więc do tego co moralne widocznie musimy posiadać innego rodzaju aprobatę niż aprobatę estetyczną.

⁵⁷. Tamże, s. 22nn.

Ujmując to uczucie aprobaty w nas, zauważamy, że nie pojawia się ono niezależnie od naszego poznania natury czynu. Zakłada ono intelektualne myślenie o przedmiocie, że jest słuszny⁵⁹. Aby powstało w nas uczucie /emotion/, wcześniej myślimy już /we already be thinking of the action as right/, że czyn jest słuszny.

Po drugie kiedy mówimy nie o sobie, lecz o drugich, że czyjś czyn konkretnej osoby w konkretnych okolicznościach jest obligatoryjny, słuszny, to wtedy w tym przypadku nie jesteśmy w relacji do **nas samych wraz z emocjami**, lecz w relacji do kogoś drugiego **/to him as an active being/** jako działającego.

Emocjonalne wyznaczenie słuszności związane jest z **czasem**. Okazuje się jednak, że wiele wydarzeń np. /zdrada i napad Brutusa/ oceniamy niezależnie od czasu. Jeśli uzależnilibyśmy słuszność od uczuć, które aktualnie przeżywamy, to wtedy nie byłoby tych samych ocen moralnych pewnych faktów historycznych. Okazuje się jednak, że ocena moralna faktów w historii jest niezależna i trwa mimo upływu czasu.

Gdyby subiektywizm chciał dokładnie prowadzić dyskusję zgodnie ze swym stanowiskiem, to winien dyskutować nie tyle o słuszności, lecz o naszych **różnych aprobatach, o naszych stanach uczuciowych**. Jeśli bowiem subiektywista sformułowanie "czyn X jest słuszny" jako "czyn X wzbudza moje uznanie", to dyskusja winna dotyczyć opisu moich uznań.

Gdyby zgodnie z subiektywizmem mówiono jedynie o swoich uczuciach, to wtedy dyskutanci mówiliby o różnych własnych przedmiotach, ale nie o słuszności. Dyskusja o słuszności czynu byłaby niemożliwa. Tymczasem nawet różniący się w ocenach kłócą się jednak o słuszność czynu, a nie o swoje uczucia. W takiej kłótni zakłada się więc możliwość

⁵⁸. Soldenhoff, O intuicjonizmie etycznym, jw., s. 40nn.

⁵⁹. It seems to be **an intellectual emotion**, presupposing the thought that the action is right, and right as being of certain recognized character". Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 23.

poznania słuszności i o prawdę o niej podejmuje się dzyskusję. Widać z tego, że pojęcie słuszności musi być związane z realnymi własnościami określonych czynów. Sądy o tych własnościach mogą się mylić, ale dotyczną własności a nie stanów uczuciowych.

ad b/ Odnośnie subiektywizmu społecznego oprócz wyżej wspomnianych zarzutów, Ross zaznacza, że identyfikowanie słuszności z **aprobatą ogółu** prowadzioby do negatywnej oceny postawy pionierów i reformatorów moralnych, którzy występują przeciw status quo moralnemu i torują drogę głębszemu zrozumieniu pewnych idei moralnych. To, że w końcu ogół uznaje, aprobuje głębsze myślenie moralne reformatorów świadczy, że to nie uznanie ogółu tworzy wartości, ale wartości tryumfują nad różnorodnymi uczuciami ludzi.

ad c/ Trzeci rodzaj subiektywizmu utożsamiającego słuszność z aprobatą sprawcy czynu kontemplującego ten czyn, jest według Rossa najpoważniejszym stanowiskiem, z którym można się liczyć. Słuszność czynu nie jest bowiem abstraktem, ale rozpoznaje się ją w konkretnej sytuacji i przez konkretnego człowieka. W tym sensie indywidualny człowiek biorący swój czyn za przedmiot kontemplacji ma szansę uchwycić powinność czy słuszność tego czynu. W tym względzie swój intuicjonizm wiąże Ross z personalizmem, a raczej z indywidualizmem.

Podsumowując Ross przypomina, że słuszność jest wcześniej zakładania czy uchwycona w stosunku do uczuć aprobaty⁶⁰.

Ross mógł połączyć swój intuicjonizm z obiektywizmem poprzez związanie aprobaty czy uczuć z intelektualnym poznaniem. Opisywane przez niego uczucia są ufundowane na akcie poznawczym. Nazywa je intelektualnymi uczuciami /intellectual emotion/.

Uczuciowość **nabudowuje się na akcie uchwycenia powinności.**

⁶⁰. "The feeling of approval **presupposes the judgment of rightness**, rightness evidently stands for the relation of an act not to any man or body of men as emotional reagents, but for the relation of it to a possible doer; and rightness is not held to belong to an act only when some man or body of men is having any sort of reaction to it". Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 24.

W tym względzie jego obiektywizm zbliża się bardzo do obiektywizmu aksjologicznego **fenomenologów**. Uczucia jako akty intencjonalne okazują się u tych ostatnich nadbudowaną na akcie poznawczym i są emocjonalną odpowiedzią skierowaną do przedmiotu. Są one podmiotowe ale nie subiektywne, gdyż zgodne z ujętą intelektualnie wartością, a u Rossa - z powinnością.

Ten spór między **intelektem a emocjami**, będzie Ross ustawicznie rozstrząsał na korzyść ujęć intelektualnych powinności przed reakcjami emocjonalnymi. Późniejsi **emotywiści** opowiedzą się za drugim rozwiązaniem.

6.5. Rossa krytyka ujęcia słuszności przez R.Carnapa, A.J.Ayera, G.E.Moore'a

Krytyka naturalizmu i to w każdej formie jest wspólna intuicjonistom brytyjskim. Moore'a i Rossa sprzeciw definiowania pojęcia dobra i słuszności w terminach oznaczających naturalne cechy rzeczy był skierowany nie tylko do naturalistów jak Spencer, Mill, ale również do współczesnych im przedstawicieli tego myślenia jakim było **Koło Wiedeńskie** i wyrosła z niego **filozofia neopozytywistyczna**, obecna w Wielkiej Brytanii m.in. przez prace **R.Carnapa i A.J.Ayera**⁶¹. Ross rozwijając swoje poglądy metaetyczne odnośnie definicji i natury słuszności poddał krytyce poglądy w tym względzie wyrażone przez Carnapa w jego pracy *Philosophy and Logical Syntax*, i przedstawione przez Ayera w znanym dziele: *Language, Truth and Logic*.

Potraktowanie przez Carnapa sądów o moralności /wartości, powinności, słuszności/ jako **rozkazów /commands/**, uważa Ross jako prymitywne uproszczenie. Rozkaz można ująć w sformułowanie "zrób to a to", "ty powinienes /ought/ zrobić to a to /to do so-and-so/. Tymczasem powinność możemy wyrazić nie tylko zdaniami skierowanymi do drugiej osoby i

⁶¹. Zob. M.Schlick, *Zagadnienie etyki*, Warszawa 1960; R.Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London

to w czasie terażniejszyzm, ale zdaniem powinnościowymi odnośnie skierowanymi do trzeciej osoby, do siebie samego i to również odnośnie przeszłości. Zdania powinnościowe można bowiem sformułować: "on powinien /powinien był/ zrobić to a to", "ty powinienes /powinieneś był/ zrobić to a to, "ja powinienem /powinienem był/ zrobić to a to" /I,you, he, ought, ought to have done so-and-so/⁶².

Okazuje się więc, że zdania wyrażające powinność nie pokrywają się ze zdaniem wyrażającym czyjś rozkaz względem nas. Jeśli mój rozkaz jako moje nakłanianie kogoś do takiego a nie innego postępowania ma mieć sens moralny, musi się odwołać, do tego, że czyn który rozkazuję jest moralnie dobry, moralnie powiny. Rozkaz więc odwołując chcąc się usprawiedliwić, chcąc wskazać powód rozkazu zakłada dobroć, powinność tego czynu. Z tego, że ja rozkażę nie wynika, że czyn jest powiny moralnie /pozytywizm moralny/.

A.J.Ayer zgadzając się, że sądy etyczne to **rozkazy**, zastanawiał się czy odnoszą się one do 1/czegoś poza nami,czy też 2/ **wyrażają stan emocjonalny naszego umysłu**. Opowiedział się za drugą możliwością twierdząc **że sądy etyczne, są tylko ekspresją stanu naszego umysłu, espkresją mojej aprobaty /życzenia/ lub desaprobata**.

Zdaniem Ayera gdy mówimy "postąpiłeś źle kradnąc pieniądze" /wrongly in stealing/, stwierdzamy jedynie fakt fizyczny: "zabrałeś pieniądze należące do kogoś", a nasza ocena tego fizycznego faktu w postaci słowa "postąpiłeś źle" /"wrongly"/, jest naszą ekspresją emocjonalnej desaprobata wobec tego faktu fizycznego⁶³. Ayer zapomina zdaniem Rossa, że wypowiadając naszą dezaprobata wobec faktu kradzieży myślimy o tym, że nasza dezaprobata **należy się** temu faktowi /that what you disapprove is worthy of disapproval/⁶⁴.

Ross wypowiada przy tym uwagi ogólne dla myślenia neopozytywistów w tym

1935, Ayer, Language, Truth and Logic, jw.

⁶². Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 33.

⁶³. A.J.Ayer, Language, Truth, and Logic, London 1948, s. 158.

⁶⁴. Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 34.

również emotywistów. Stanowisko jego różni się założeniami teoriopoznawczymi w stosunku do empiryzmu neopozytywistów. Jeśli Carnap i Ayer przyjmują za źródło poznania jedynie spostrzeżenie zmysłowe i dane w nim fakty empiryczne oraz wypowiedane na tej podstawie zdania sprawozdawcze /sądy empiryczne, syntetyczne/ a obok nich sądy aprioryczne, które są tautologiami, to Ross przyjmuje możliwość poznania drogą **bezpośredniej intuicji** /direct insight/, dzięki której ujmujemy swoistość tego co dane i wyrażamy to w sądach **syntetycznych a priori**.

Poza tą teoriopoznawczą i metodologiczną dyskusją o źródła poznania, istnienie sądów syntetycznych apriori, Ross obok uznanego jedynie przez neopozytywistów świata faktów empirycznych uznaje istnienie wartości. Odwołuje się w tym względzie do potocznie przeprowadzanych dyskusji o oceny moralne czynów. Z perspektywy stanowiska neopozytywistów: A wypowiadając się o jakimś czynie, że jest zły a B, że jest dobry, wypowiadaliby się jedynie, że A lubi czyn X a B nie lubi X-a. Tymczasem obaj spierający się o ocenę czynu X, kłócą się o wartości a nie o swoje stany emocjonalne. Argumentem w dyskusji jest to, że określona wartość jest **godna** /worthy/ aprobaty. Nawet w przypadku błędu w poznaniu, dyskusja dotyczy prawdy poznania wartości i wartość, powinność moralna jest tu rozstrzygająca.

Wydaje się, że ta krytyka neopozytywizmu, ewolucjonizmu, subiektywizmu za ich naturalistyczną definicję powinności moralnej ma swe znaczenie.

Natomiast pozytywne tendencję Rossa w sensie odwoływania się do autorytetu moralności **potocznej**, w sensie, że potocznie dyskutanci o ocenę moralną czynu mają na myśli dyskusję o świat wartości a nie o swoje uczucia względem tych faktów, wymaga mocniejszych podstaw uzasadnienia. Jeśli Ross takich by nie znalazł i przyznałby moralności potocznej rangę ostatecznego autorytet w tym względzie, to tym samym ujanąłby ograniczone możliwości metody analitycznej i swego intuicjonizmu etycznego.

6.6. Pozytywne określenie "słuszności" /right/.

Mimo, że Ross stanął na stanowisku niedefiniowalności "słuszności", to jednak wiele powiedział w sensie negatywnej jej charakterystyki, czyli **tego, czym ona nie jest**.

Pytając o związek powinności czy słuszności z naszymi biologicznymi, psychicznymi **inklinacjami** Ross odpowiada: "w próbie wyjaśnienia, czy określony czyn jest naszą powinnością, stan naszych skłonności w kierunku **dokonania** tego czynu lub **powstrzymania się od niego uważamy za nieistotny**"⁶⁵. Komentując tę wypowiedź S. Soldenhoff zaznacza, że według Rossa "źródło i ranga obowiązku tkwią bardziej w **naturze określonych działań** aniżeli w naturze ludzkich skłonności, motywów i decyzji"⁶⁶. Wprawdzie nasz obowiązek /duty, obligation/ niesie z sobą i ograniczenia naszych skłonności, ale "naturą tego ograniczenia /restriction/ nie jest to, że naszym obowiązkiem /duty/ jest coś, co powinniśmy /ought/ wykonać pomimo /wbrew/ przeciwnej skłonności /contrary inclination/ która przeżywamy, lecz to, że coś co powinniśmy /ought/ uczynić **niezależnie od stanu naszych skłonności /irrespective of the state of our inclination/**"⁶⁷. Ross nie chciał aby obowiązek rozumiano formalistycznie, w sensie **rygoryzmu**, czyli w sensie przeciwstawiania się naszym skłonnościom. W tym ujęciu, to byłoby obowiązkiem, co jest skierowane przeciw takim czy innym skłonnościom. Nie chciał też wyprowadzić treści tego, co składa się na obowiązek z pojęcia **skłonności podmiotu** do takiego a nie innego czynu. Wybiera on pośrednią drogę między przeciwstawieniem i identyfikowaniem powinności z inklinacją. To, co obowiązuje jest czymś swoistym, nie jest ani tym co, przeciwstawia się skłonnościom, ani tym co współpłynie ze skłonnościami. Obowiązek jest poza tymi przeciwstawieniami.

⁶⁵. Tamże, s. 53.

⁶⁶. S. Soldenhoff, O intuicjonizmie etycznym, Warszawa 1969, s. 54.

⁶⁷. Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 51.

Mimo więc odrzucenia prób określenia obowiązku przez skłonności /inclinations/, poza jej negatywnym określeniem, próbował Ross znaleźć jakieś pozytywne znaczenia dla określenia obowiązku.

Odwołał się w tym względzie do Broada⁶⁸, który na określenie słuszności używał słów coś jest stosowne, właściwe /appropriately/, dopasowane /fittingly/ do danej sytuacji czy wszystkich tego typu sytuacji⁶⁹. Ross posługuje się również tymi określnikami. Coś jest słuszne, gdy jest dopasowane /fittingnes/, gdy jest odpowiednie /suitability/. Czyn słuszny, to czyn właściwy, odpowiedni, pasujący do tego typu sytuacji etycznej.

Ross przybliży powyższe terminy, przywołując przykłady pozaetyczne. Mówimy: właściwy klucz, właściwa droga. Przy przedmiotach pozamoralnych orzecznik dobry, właściwy oznacza jaką cechę przedmiotu, w przypadku czynu cecha ta jest względna. Np. to samo uczucie smutku w sytuacji śmierci przyjaciela jest właściwe, słuszne, a w sytuacji czyjeś pomyślności, sukcesu - niewłaściwe, niesłuszne.

Mówiąc językiem zaczerpniętym z filozofii klasycznej, można tu mówić o zgodności adequatio, między obiektywnym porządkiem moralnym a naszymi praktycznymi sądami odnośnie czynów, które ten porządek realizują. Fenomenolodzy /D.v.Hildbrand/ mowi tu o zgodności uczuć i woli z obiektywnym światem wartości. W tym klasycznym ujęciu jest w tych rozważaniach analogia, że prawda /w tym wypadku chodzi o prawdę moralną/ jest to adequatio rei et intellectus. W tym wypadku chodzi nie tylko o teoretyczną zgodność intelektu z rzeczą, ale o praktyczną zgodność woli i uczuć z wezwaniem obiektywnych wartości.

Stanowisko Rossa jest pokrewne z fenomenologami w porównaniu odpowiedniości moralnej do estetycznej. Uznając, że na słuszność estetyczną składa się pewna harmonia między elementami kompozycji, twierdził on, że o takiej harmonii czynu i sytuacji możemy

⁶⁸Broad, Five Types of Ethical Theory, jw., s. 164n.

mówić w przypadku słuszności estetycznej.

Cecha słuszny jest według Rossa cechą względną, albo relatywną. Jest to odpowiedniość przedmiotów do danej sytuacji. Przy słuszności pozaetycznej można tę odpowiedniość określić w języku empirii, biorąc pod uwagę zamiary ludzkie, związki przyczynowe w realizacji tych zamiarów i skutki. Odpowiedniość moralna czynów jest w swej naturze czymś innym.

Odrzucając naturalistyczne rozumienie odpowiedniości, Ross nie przyjął również możliwości idealistycznego określania słuszności przez odwołanie się do wzorców idealnych. W realizacji słuszności akcentował on nie wzorce, lecz właściwe zachowanie się w danej sytuacji, która to sytuacja stawia wymagania moralne. Ross występując przeciw naturalistom w określaniu słuszności **nie jest relatywistą**, ale nie odwołując się do idealnych wzorców, idealnych wartości - **nie jest też absolutystą**.⁷⁰

Odpowiedności naszych czynów, uczuć, pragnień, czyli ich moralnej słuszności, nie da się zdefiniować ani naturalistycznie ani ejdetycznie, lecz jedynie ująć intuicyjnie.

Podsumowując, można powiedzieć, że Ross podał nam więcej informacji o słuszności niż Moore o dobru. Ten ostatni bowiem powtarzał tylko tautologię, że dobry to po prostu dobry.

Obok analizy orzecznika słuszny, Ross zastanawiał się czy określenie "słuszny czyn" rozciąga się również na **motywy czy skutki** tegoż czynu.

Podejmuje on polemikę z dwoma koncepcjami. 1/ Jedna z nich uznaje, że to właśnie **dobrze skutki**, następstwa działania określają słuszność czynu. 2/ Odmienne stanowisko uznaje, że słuszność czynu /powinność/ wyznaczają **moralnie dobre motywy**.

Ross odrzuca obie propozycje. Według niego słuszność czynu nie zależy ani od

⁶⁹ Ross, Foundations of Ethics, jw., s. 51.

dobrych następstw /skutków/, ani od dobrych motywów. Przeciwstawia się on zarówno **użytylarystom jak i motywiściom**. Przy czym trudno pozytywnie określić jego własną propozycję. Wydaje się, że jest nią koncepcja **odpowiedności /fittingness/**.

6.7. Słuszność /powinność/ prima facie.

Takie specyficzne obowiązki /special duty/ jak: spełnianie obietnicy, odwzajemnienie przysługi, przysparzanie dobra innym, samodoskonalenie się - są zdaniem Rossa obowiązkami prima facie, czyli takimi, których słuszność dana nam jest wprost, bezpośrednio.

Określenie "prima facie" dotyczy sposobu dania, uchwycenia cech pewnych czynów, które to cechy ujawniają, że czyn ten jest słuszny.

Cechy te, to harmonia dopasowania się tego czynu, lub tendencja tego czynu ku słuszności. Pewne czyny wprost ujawniają przez swe cechy tendencję dopasowania się lub niedopasowania /fittingness/. Tendencja ta ujawnia nam się jako samooczywista /self-evident/. Zdaniem Rossa jest to pewność tej samej rangi, która mamy w matematyce.

W akcie ujęcia, czy zrozumienia oczywistości konkretnego obowiązku prima facie, przez intuicyjną indukcję dochodzimy do uogólnienia tej oczywistości na wszystkie czyny tego typu, czyli formułujemy zasady czy obowiązki prima facie.

Uchwycenie konkretnej, czy ogólnej zasady prima facie, nie jest jeszcze wiedzą co praktycznie w danej sytuacji mam czynić, jak mam postąpić.

Sytuacja moralna jest tak bogata, że uchwycenie tendencji czynu do słuszności, nie jest tym samym wiedzą co i jak w tej sytuacji czynić.

Sama tendencja prima facie odpowiedności, dopasowania się do sytuacji, może z słuszności /prima facie right/ zmienić się na niesłuszność /prima facie wrong/, np.

⁷⁰ Soldenhoff, O intuicjonizmie etycznym, jw., s. 56.

powiedzenie prawdy jako słuszne, może się zmienić na prima facie niesłuszność, gdy bezpośrednio dane nam jest, że czyn przyniesie złe skutki trzeciej osobie.

Stąd też intuicyjne posiadanie słuszności prima facie - nie jest końcem rozstrzygnięcia co czynić w danej sytuacji etycznej, ale początkiem, po którym przechodzimy z tego typu oczywistości do niewiedzy, to znaczy, nie wiemy co to jest za sytuacja i jakie skutki ona przyniesie. Mimo więc tego przeblýsku pewności odnośnie pewnej własności czynu, podmiot działający skazany jest w dalszej kolejności na mozolne wypracowywanie słusznej decyzji. Szczególnie ujawnia się to w sytuacja konfliktowych, w których rozybłykuje od początku czynu wiele różnorodnych wezwań prima facie. Nie mamy kryterium, które z tych prima facie wezwań i przyeciwskazań jest donioślejsze niż inne.

W dokonywaniu wyboru znajdujemy się na niepewnym terenie. Wielość intuicji różnorodnych powinności prima facie nie ułatwia dramatu decyzji. Decyzję tę wypracowujemy mozolnie, z trudem i niepewnością.

W podkreślaniu konfliktów, niepewności wyboru Ross wyraźnie przeciwstawił się kategorycznej jasności decyzji w etyce I.Kanta, a zbliżył się raczej do **etyki egzystencjalistycznej**⁷¹.

Akcentuje on to, że wybór mimo intuicji wielu obowiązków prima facie, w konkretnej sytuacji jest uwzględnieniem takiej a nie innej okoliczności czynu dokonywanego przez indywidualną osobę i stąd jest on indywidualnym wyborem czy omyłką konkretnego człowieka.

Intuicja nie jest więc podstawą kategorycznego rozkazu, lecz zapoczątkowauje proces indywidualnego wysiłku w dokonywaniu wyboru. To podmiot wybiera i jest skazany na wybór. Jego poszukiwania są indywidualne tak, że nie dadzą się przełożyć na język

⁷¹. Soldenhoff, O intuicjonizmie etycznym, jw., s. 135n.

doświadczeń innych ludzi. Stąd podmiot i jego indywidualny wybór staje u podstaw czynu i słuszności. Ross skłania się w tym stanowisku wyraźnie do indywidualizmu i to **indywidualizmu prywatnego**⁷².

Indywidualny podmiot skazany jest na ryzyko wyboru. Ryzyko to towarzyszy wszystkim sytuacjom moralnym.

Mimo pewności *prima facie* dopasowania czynu do sytuacji, indywidualny podmiot nie zna wszystkich *prima facie* znaczeń tego czynu. Ross bliski jest w tym **sceptycyzmowi**. Każdy czyn może wyrządzić wobec ludzi obecnie czy w przyszłości dobrodziejstwa lub zło *prima facie*. Dokonując czynu nie zdajemy sobie z tego sprawy.

Wybór słusznego czynu w konkretnej sytuacji, to **szczęśliwy traf**, to uśmiech losu /fortunate act/. Mimo, że podmiot działający nie ma jakiegoś kryterium oceniającego trafność czynu przynajmniej przez odwołanie się do jego skutków, to jednak, zdaniem Rossa, wybiera on na ogół szczęśliwie.

Mimo więc indywidualizmu, trudności i omylności wyboru czynu słusznego, Ross opowiada się za optymizmem. Wyraża on wiarę, że człowiek odruchem szczęśliwego trafu wybiera słusznie. Nie jest to tylko utilitarystyczne wyliczenie korzyści przemawiających za współpracą, ale skierowanie osoby, która się doskonali przez współpracę z osobami, a nie tylko przez spotkanie z rzeczami.

Konieczność współpracy to fakt niewystarczalności samej osoby dla siebie. Już sama dysproporcja między ciągle wzrastającymi potrzebami, a ograniczonymi możliwościami indywidualnego człowieka, skazuje wszystkich na współpracę, w tym również współpracę z produkowaniu dóbr materialnych i wytwarzaniu dóbr kulturowych.

Ostatecznie konieczność współpracy, to nie tylko niejako konieczność faktyczna, ale

⁷². Tamże, s. 136.

wezwanie, nakaz moralny osoby ludzkiej, który kieruje ją powinnością moralno do tworzenia społeczności wytwarzającej potrzebne dla siebie i innych dobra materialne i kulturowe.

Słabość intuicjonizmu deontologicznego ujawniła się przy próbie określenia norm konkretnych /actual duty/. Okazało się, że przyjęte założenia epistemologiczne wykluczyły znalezienie właściwych podstaw dla norm szczegółowych. Sytuację, szczęśliwy traf, trudno uznać za obiektywne podstawy konkretnych norm postępowania.

ROZDZIAŁ III. EMOTYWIZM.

1. Emotywizm skrajny A.J.Ayera.

1.1. Teoria zmysłowej weryfikacji znaczenia..

Alfred Jules Ayer publikując swoje główne dzieło: *Language, Truth and Logic* nie ukrywał, że jego poglądy są kontynuowaniem **logicznego pozytywizmu**¹ **B.Russella** i **L.Wittgensteina**, który jest zaadoptowaniem przez nich do logiki **empiryzmu G.Berkeleya** i **D.Hume'a**.

A.J.Ayer w VI rozdziale swej pracy² zatytułowanym: *Krytyka etyki i teologii*, postawił zasadę, że każdy sąd aby można mu przypisać znaczenie musi być 1/ bądź stwierdzeniem **analitycznym**, bądź 2/ **empirycznym**.

W pierwszym przypadku stwierdzenie jest prawdziwe na zasadzie samych użytych w nim pojęć, ale nie dotyczy ono rzeczywistości faktów empirycznych.

W drugim przypadku twierdzenie dotyczy faktów empirycznych i nie jest tak pewne jak twierdzenie analityczne, a tylko **prawdopodobne**. Jest ono raczej hipotezą o fakcie empirycznym stąd jego prawdopodobieństwo może być **weryfikowane przez doświadczenie zmysłowe /verification by sense-experience/**

Wiedza została dualistycznie podzielona przez Ayera na tę jak logika i matematyka, która jest jedynie deifnicją symboli, i na nauki ścisłe, które są rejestrowaniem obserwacji faktów empirycznych.

Jeśli chodzi o etykę to powstał problem do której grupy da się zaliczyć sądy etyczne.

Jeśli nazwałoby się je sądami analitycznymi, to w takim razie nie byłyby to sądy o

¹ A.J.Ayer, *The Vienna Circle*, w: *The Revolution in Philosophy*, London 1956; H.Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley 1953; R.Ingarden, *Główne tendencje neopozytywizmu*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963; H.Buczyńska, *Koło Wiedeńskie*, Warszawa 1960.

² A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1975.

faktach czyli o rzeczywistości, a jedynie sądy usalające znaczenie jakiś słów.

Trudno też sądy etyczne nazwać sądami empirycznymi, albowiem nawet najwięksi intuicjoniści nie odwoływali się do spostrzeżenia zmysłowego w tym sensie, że dobro czynu można usłyszeć lub zobaczyć wzrokiem.

1.2. Dobro ekspresją uczuć.

Ayer zastanawiał się czy rozwiązania **subiektywistów i utylitarystów**, sprowadzające dobro do cech psychologicznych, naturalnych, które ujmujemy w jakimś spostrzeżeniu, mogą być przyjęte na terenie empiryzmu logicznego wraz z jego teorią weryfikacji znaczenia przez doświadczenie zmysłowe.

Doszedł on do wniosku, że należy odrzucić tę propozycję. Według niego nie wystarczy zdefiniować dobro przez odwołanie się do /psychicznej/ aprobaty jakiegoś faktu przez mówiącego /that it is approved of by the speaker/. Może bowiem być tak, że ktoś to aprobuje i pomimo tego jest to złe. Jego zdaniem terminów "dobry" /"good"/, "słuszny" /"right"/ - nie da się przełożyć na terminy empiryczne: "aprobowany przez każdego, aprobowany przeze mnie" /"approved of by everybody, approved of by me"/.

Podobnie odrzuca Ayer przełożenie przez utylitarystów terminów "dobry, "słuszny" na empiryczne terminy: "prowadzący do maksymalnej ilości szczęścia".

W imię przyjętego przez siebie jedynie zmysłowego źródła wiedzy w sensie spostrzeżenia zmysłowego faktów empirycznych, Ayer odrzuca poglądy intuicjonistów. Poza poznaniem zmysłowym nie osiągamy wiedzy naukowej. Intuicja może być jakimś tajemniczym wyczuciem, ale nie może być źródłem wiedzy naukowej.

Ayer wykluczył więc sądy etyczne z całego swego dychotomicznego podziału wiedzy na analityczną i empiryczną. Ponieważ sądy te nie są ani analityczne ani empiryczne, więc zgodnie z empirycznymi założeniami należy je, zdaniem Ayera, wykluczyć z rodziny

stwierżeń. Sądy etyczne nie stwierdzają żadnych faktów. Pojęcia etyczne są **pseudopojęciami /pseudo-concepts/**. Orzeczniki tych sądów nie orzekają o czymś co potwierdziłyby nasze zmysły. Nie orzekają one jakiś kwalifikacji przedmiotów. Jeśli nie orzekają nie są więc sądami o których możnaby orzekać że są prawdziwe albo fałszywe. Nie ma więc sprzeczności jeśli ktoś lub ja sam wypowiadam raz, że coś jest dobre drugi raz że jest złe.

Sądy te bowiem są **ekspresją moich etycznych uczuć /"right" and "wrong" is expressing my ethical feelings/**. Nie są one nawet stwierdzeniem o moich uczuciach, tego że mam uczucie oburzenia czy aprobaty, ale są wyrażeniem tych uczuć, tak np. jak śmiech, płacz, okrzyk "hurra" - nie są ani stwierdzeniem przedmiotu, ani ujęciem introspekcyjnym moich uczuć ale właśnie ekspresją, wyrazem zewnętrznym tych uczuć. Jeśli etyczne terminy to ekspresja, wyraz zewnętrzny naszych uczuć, to oczywiście próżna jest dyskusja zarówno o wartości jak i o stany emocjonalne, które żadnych wartości nie dotyczą. Dyskusja o prawdziwość sądów etycznych jest więc bezprzedmiotowa. W dyskusji tej nie jestem w sprzeczności z czymś przeciwnym sądem etycznym, ani z sobą samym gdy wypowiadam odnośnie tego samego faktu różne sądy etyczne.

Jeśli ktoś stwierdza, że kradzież jest zła, to nie stwierdza jakiś wartości etycznych, lecz jedynie mówi o fakcie kradzieży i wyraża swoją dezaprobatę wobec tego faktu empirycznego.

Oprócz funkcji ekspresji naszych uczuć terminy etyczne mają również funkcję **evokatywną**. Dążą one do obudzenia podobnych uczuć w drugiej osobie. Zmierzają one także do pobudzania do czynu /they are calculated also to arouse feeling, and so to stimulate action/. Można więc odróżniać jedne terminy etyczne od drugich, biorąc pod uwagę ich siłę wpływu, oddziaływania /**forcefulness of the command**/. Tak więc termin: "duty" najsilniej zawiera akcent rozkazu, "ought" - mniej; a słowo "good" nie zawiera nic z rozkazywania.

Jak używać terminów etycznych uczynmy się obserwując różne sytuacje i reakcje ludzi.

Tak więc w pewnych sytuacjach nie wypada krzyknąć hurra, ani w innych okazywać obrzydzenia. W wywnętrzaniu naszych odczuć etycznych, nie jesteśmy więc całkowicie wolni gdyż sytuacje społeczne domagają się pewnych reakcji emocjonalnych a innych nie dopuszczają.

Precyzując swą teorię Ayer rozróżnia cztery rodzaje sądów. Są to: 1/ Sądy będące definicjami terminów etycznych, 2/ sądy dotyczące doświadczenia moralności, czyli sądy o faktach psychicznych i ich przyczynach, którymi posługuje się psychologia czy socjologia moralności, 3/ sądy będące zachętą do cnoty moralnej i 4/ sądy etyczne /ethical judgments/ będące wyrazem ekspresji naszych uczuć³. Etyka filozoficzna może się jego zdaniem zajmować jedynie pierwszym rodzajem sądów. Drugi rodzaj należy do psychologii lub socjologii, trzeci nie jest sądem w sensie ścisłym, lecz zachętą lub rozkazem; podobnie czwarty rodzaj nie jest sądem, lecz środkiem ekspresji emocji⁴.

Naturaliści nie rozróżniali, zdaniem Ayera, tych sądów. Posługując się jedynie sędami drugiego rodzaju, czyli sędami o faktach, redukowali do nich sądy etyczne. Nie wiedzieli oni, że stwierdzenie o jakimś postępowaniu, że jest dobre nie jest stwierdzeniem empirycznego faktu, ani psychicznego stanu mojego umysłu, lecz ekspresją mojego poczucia moralnego. Moje emocjonalne uniesienie "źle", że ukradłeś, jest ekspresją, wybuchem emocjonalności wobec spostrzeganego faktu. Stwierdzenie "źle" jest naszą chmurą emocji wobec spostrzeganego faktu.

Podobnie gdy wypowiadam sąd: "powinieneś mówić prawdę", nie wypowiadam się o jakichś wartościach, lecz wyrażam swoje uczucie względem prawdomówności, lub też chcę wypowiedzieć rozkaz skierowany do kogoś.

³. Tamże, s. 141.

1.3. Likwidacja etyki i metafizyki.

W imię dogmatu empiryzmu przyjmującego za źródło poznania spostrzeżenie zmysłowe i za przedmiot tego poznania fakty empiryczne, oraz założenia dychotomicznego podziału sądów na analityczne i empiryczne, i wykluczenia sądów etycznych z tego podziału - Ayer praktycznie stanął na stanowisku **likwidacji etyki** i oczywiście metafizyki. Jeżeli bowiem wszystkie sądy, które nie dają się empirycznie zweryfikować są zdaniem Ayera **bezsensowne** /senseless/, w takim razie wszelkie analizy metafizyczne i etyczne nie są żadną nauką ale poglądami pozanaukowymi.

Zadaniem filozofa, zdaniem Ayera, jest objaśnienie sądów nauk ścisłych i ujawnienie ich logicznych związków przez definiowanie symboli które w tych sądach występują.

Zadaniem filozofa jest więc wskazanie, że sądy moralne nie są sądami naukowymi, że nie stwierdzają one faktów empirycznych. Po tym wyjaśnieniu filozof, etyk winien się zająć refleksją nad terminami definiującymi terminy etyczne. Analiza więc języka metaetyki jest podstawowym i jedynym zajęciem etyka. W tym względzie Ayer nie wypowiedział czegoś nowego, gdyż filozofia brytyjska i amerykańska czyniły to od wielu lat. Skrajność jego stanowiska, to likwidacja etyki i postawienie zadania jej likwidacji jako zadania, które ma spełnić etyk.

Nic dziwnego, że emotywizm został oskarżony nie tylko o błędne poglądy, ale o moralną sprzeniewierzenie, przeciwstawienie się powołaniu etyka. W miejsce formułowania podstaw i norm moralnych, etyk miał się zająć zlikwidowaniem etyki.

Orzeczenie sądów etycznych jako bezsensownych stało się obrazobórczym czynem podważającym ważność sumienia ludzkiego i degradowało wartości moralne, za które ludzie poświęcają siebie i oddają swoje życie. Orzeczenie bezsensowności uderzało mocno w sens

⁴ Tamże, s. 143.

ofiary, sens poświęcenia, w personalistyczne podejście do życia. Empiryzm logikalny uderzał w tę dziedzinę, która dla każdego człowieka jest dramatem moralnych wyborów i decyzji, wewnętrznych rozterek i udręki. W imię przyjętych dogmatów ciasnej, empirystycznej koncepcji doświadczenia, oraz naturalistycznej koncepcji człowieka - zlikwidowano to, co dla osoby ludzkiej stanowi o osobie.

Empiryzm logikalny likwidował również estetykę i wszelki świat wartości, wartości kulturowe spłaszczając świat do faktów przyrodniczych.

Empiryzm zaczerpnięty od Hume'a i Berkeley'a, przetworzony przez Koło Wiedeńskie nie udowodnił, że człowiek to istota materialna, że poznanie nasze to tylko uchwytanie i rejestrowanie doznań zmysłowych i to jednego rodzaju faktów zasadniczo faktów fizykalnych. Ustanawiając apriorycznie jeden rodzaj doświadczenia, jeden rodzaj faktów - empiryzm ten bezpodstawie zacieśniał świat do jednych faktów, ignorując bogactwo zarówno źródeł poznania i dostępnych przedmiotów danym nam w poznaniu i ujętych przez ludzki intelekt. Nic dziwnego, że ofiarą padła również etyka, estetyka, generalnie aksjologia i opisywany przez nią świat wartości.

2. Emotywizm umiarkowany C.L.Stevensona.

2.1. Emotywne a dynamiczne użycie terminów etycznych.

Ogólnie C.L.Stevenson będzie się starał wysubtelnić zbyt surowy emotywizm Ayera. Będzie to czynił przez subtelniejsze wyróżnienie funkcji emotywnej terminów etycznych jej łączności z funkcją dynamiczną czy też informatywną. Jego stanowisko nie będzie odrzuceniem emotywizmu, ale przyglądaniem się mu bardziej szczegółowym i precyzyjniejszą analizą wyrażeń etycznych.

W 1937 roku opublikował on artykuł: *The Emotive Meaning of Ethical Terms*⁵. Postawił on dwa pytania: 1/ w jaki sposób etyczne zdania zyskują swoją siłę oddziaływania i 2/ jak ta funkcja oddziaływania /pobudzania/ terminów etycznych wiąże się z ich znaczeniem.

Kiedy np. ja wiem, że mój towarzysz boi się ćmy, mogę użyć np. tego słowa nie jako informacji, ale jako z chęcią przestraszenia go i wypędzenia np. z przedziału pociągu gdzie jestem. Tak więc słowa oprócz funkcji **deskryptywnej /descriptive/** mogą być użyte w funkcji **dynamicznej /dynamic use of words/ wtedy gdy słowem tym chcemy wzbudzić sympatię lub antypatię**. C.K.Ogden and I.A.Richards w *The Meaning of Meaning*⁶ pierwsi podali definicję emotywnego znaczenia terminów. "Emotywnie znaczenie słowa to tendencja słowa, która powstała w historii jego użycia, do wywołania afektywnej odpowiedzi w drugich ludziach". Dynamiczne użycie słowa może się łączyć z emocjonalnym jego znaczeniem. Nie jest to połączenie konieczne, ale często zachodzące. Niektórzy myślą, że jeśli emotywne znaczenie zawieszają w wypowiedzianiu sądów etycznych, to nie używają ich w znaczeniu **dynamicznym, lecz deskryptywnym**, opisyującym świat zasad czy wartości. W rzeczywistości jednak - zdaniem Stevensona - ludzie, nawet starając się zawiesić emotywny element wyrażeń, używają terminów etycznych nie w funkcji opisowej lecz w **funkcji**

⁵ C.L.Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, w: *Mind* 46/1937/, s. 14nn.

dynamicznej. Sąd "to jest dobre", przekłada Stevenson na dwa sądy: "I like this, i "Like it as well" /"I like this, do so as well"/. W drugim zdaniu element rozkazu jest wyraźny. W obu zdaniach występuje element emotywny oddziaływania, lecz w pierwszym jest on zawarty *implicite*, jest niejko subtelnie ukryty, w drugim jest on wyrażony *explicite* i narzuca się niejako brutalnie.

W artykule: *Ethical Judgments and Avoidability*⁷, wyróżnia Stevenson różne sposoby użycia predykatów "dobry", "zły" i sądów etycznych. Orzeczniki te możemy jego zdaniem używać jedynie na oznaczenie czynów, których podmiot działający może uniknąć /*avoidable actions*/. Argumentuje on, że pierwszorzędym celem tych orzeczników jest wpłynąć na działanie, jeśli więc podmiot nie miał możliwości uniknąć pewnych czynów, których dokonywał - orzeczniki te byłyby w swym wpływie **nieskuteczne**. Czynów, których podmiot nie mógłby uniknąć /*non-avoidable actions*/ /w wyniku przyczynowych determinacji, lub psychicznych konieczności/, nie można nazwać ani dobrymi a złymi.

Oprócz tej funkcji **zachęcania lub zniechęcania** ludzi do pewnych działań, Stevenson wyodrębnia inne podporządkowane /**subordinate uses**/ tej naczelnej funkcji sposobu użycia sądów etycznych. Tak np. nieraz w ten sposób oceniami czyjeś postępowanie aby inni ludzie myśleli lepiej o nas samych /*better of him*/, niezależnie co myślą o dokonującym tego czynu.

Słusznie zauważa M.Warnock⁸, że Stevenson w badaniu orzeczników etycznych traci częściowo perspektywę ich analizy od strony ich znaczenia /*meaning of words*/, w kierunku poszukiwania użycia tych orzeczników dla różnych, uzależnionych od ich użytkownika **celów** /**use for a certain purpose**/.

Po drugie Stevenson odchodzi, zdaniem autorki, od surowego określenia, że terminy

⁶ C.K.Ogden, I.A.Richards, *The Meaning of Meaning*, London 1923.

⁷ C.L.Stevenson, *Ethical Judgments and Avoidability*, w: *Mind* 47/1938/, s. 45nn.

⁸ M.Warnock, *Ethics since 1900*, jw., s. 59.

etyczne są całkowicie objęte emotywnym znaczeniem i zmierza do subtelniejszego twierdzenia, że tylko część znaczenia każdego terminu etycznego jest emotywna /only part of the meaning of any ethical term is emotive/. Mimo, że broni się on przez przyznaniem terminom etycznym funkcji deskryptywnej /descriptive function/, to jednak pisząc że terminy "dobry", "zły" możemy stosować jedynie do czynów, które są możliwe do uniknięcia /avoidable actions/, zakłada on, że orzeczniki te przynajmniej **częściowo są racjonalne, inteligibilne.**

2.2. Perswazyjne definicje terminów etycznych.

W artykule zatytułowanym *Persuasive Definitions*⁹ zajmuje się Stevenson orzecznikami i definicjami, które polegają na tym, że emocjonalnie pozytywnemu wyrażeniu, nadaje się nowy konceptualne znaczenie/ **a new conceptual meaning**/, nie zmieniając pozytywnego emocjonalnego elementu tego wyrażenia., Czynimy to po to aby wypłynąć na kogoś, zmienić jego nastawienia, wyperswadować mu coś. Perswazyjne definicje są często używane przez ludzi, którzy świadomie lub nie świadomie, przez używanie emocjonalnie pozytywnych słów, przy ich niejasnym albo wprost nieokreślonym konceptualnym znaczeniu, używają ich we własnym znaczeniu w celu zmiany czyichś nastawień, np. przychylności dla swych poglądów, teorii itp. Również filozofowie używają perswazyjnych definicji. Tak np. Arystoteles w swej teorii użył słowa o dużym ładunku emocjonalnym jakim jest termin "szczęście" i nadał mu inne znaczenie, ale perswazyjnie oddziaływał tym słowem pozytywnie zdobywając przychylność dla nowego znaczenia.

2.3. Błędy emotywizmu.

C.L.Stevenson w swym emotywiźmie stanął na stanowisku, że moralny dyskurs można

⁹ C.L.Stevenson, *Persuasive Definitions*, w: *Mind* 47/1938/.

określić przez **cel /purpose/** do którego on zmierza. Według niego w większości użycia terminów etycznych nie chodzi o wskazanie faktów, lecz **stworzenie wpływu /create an influence/**. Chodzi o wpływ na **postawę /attitudes/** słuchaczy.

Zdaniem G.J.Warnock tego typu charakterystyka przez odwołanie się do **celu użycia** nie jest czymś specyficznym dla języka etycznego¹⁰. Można oczywiście badać w ten sposób język, ale nie znaczy, że opisze się go jako język etyczny. Sam Severson uważa, że można sądy etyczne potraktować, jako **społeczne instrumenty kontroli, korygowania przepisów, modyfikacja postaw**. Takie działania podejmowane jest jednak przez telewizję, plakaty propagandowe, handlowe, polityczne przemówienia, zaangażowaną literaturę, groźby, łąpówki itp. Okazuje się więc, że są różnego rodzaju sposoby **wpływu /create an influence/** na drugich ludzi. Można używać przeróżnych instrumentów społecznych /social instruments/, politycznych, literackich i historycznych, oddziaływać różnymi obrazami, filmami - by zachęcić ludzi do kupowania takich a nie innych towarów, ubierania się w takie a nie inne ubiory, nienawidzenia czarno przedstawionych postaci, a kochania pociągająco ukazanych bohaterów. Nawet samą prawdą historyczną można manipulować i ośmieszać bohaterów a wywyższać tyranów. Można rozbudzać nienawiści, nacjonalizm. Do tego służy nie tylko język mówiony, ale wszelkie środki komunikacji między ludźmi. Nie wydaje się więc - zaznacza Warnock - aby taki cel wyróżniał i charakteryzował język etyczny jako taki. Język etyczny można użyć również w takim celu, ale nie znaczy, że zawsze w tym celu się go używa i nie ma żadnej konieczności by tak z językiem etycznym postępować. Jeśli chcę oddziaływać /create an influence/ moją wypowiedzią etyczną to wtedy: 1/ zakładam, że słuchacze nie posiadają tej postawy, którą ta wypowiedź wzbudza; 2/ chcę aby słuchacze posiadali tę właśnie postawę; 3/ Sądzę, że moja wypowiedź zmierza do wywołania takiej postawy.

¹⁰ G.J.Warnock, Contemporary Moral Philosophy, jw. s. 24nn.

Okazuje się jednak, że sensownie jest wypowiadać sądy etyczne nawet gdy tych warunków się nie spełnia. Np. możemy prowadzić dialog etyczny i z tym, którego postawę znam, że jest taka sama jak moja. Nie mogę oddziaływać na tę osobę, gdyż ona posiada już tę postawę. Mogę też chcieć zapoznać kogoś z moją **postawą** i być obojętnym na jej reakcję. Podobnie ktoś może być obojętny na moją reakcję wobec jego podglądów. Moralny dyskurs nie jest więc zawsze "dynamiczny" tak jak chciał Stevenson. Mimo, że nie raalizuje się nieraz jego funkcja oddziaływania na postawy, to przez to nie przestaje on być dyskursem moralnym.

Wymaga się od naukowców, znawców różnych dziedzin, piastujących urzędy i wypowiadających nie swoje prywatne, ale obiektywne zdanie, aby nie używali słów emocjonalnych, lecz teoretycznie przejrzystych. Chodzi bowiem o **informacje** a nie o zdobycie przychylności do tego co się mówi. Jeśli jest przewaga języka emotywnego nad informatywnym to mamy do czynienia z propagandą a nie obiektywną wiedzą.

Podobnie możemy prowadzić dyskurs moralny. Możemy wtedy posługiwać się funkcją informatywną wyrażen, w takim samym sensie jak wyrażamy prawdę o przedmiotach fizycznych, matematycznych czy estetycznych. To że sformułowanie sądu wartościującego narażone jest bardziej na pomyłki, nie znaczy, że rezygnujemy z funkcji informatywnej wypowiedzianych przez nas sądów moralnych.

Można przyznać, że sądy moralne, ze względu na moment wartościowania, łatwo mogą się łączyć z czyimiś emocjonalnymi uczuciami, które mówiący akcentuje w dyskusji, ale nie świadczy to, że to jest zasadniczą funkcją tych wyrażen. Jeśli mamy na uwadze wypowiedzenie jakiejś prawdy moralnej, możemy to czynić zarówno z dużym naszym zaangażowaniem emocjonalnym, jak i w spokoju wyrazić stwierdzenie jakiejś np. normy moralnej./may be given in entirely dispassionate terms/.

Błąd emotywizmu tkwi też w tym, że podobnie jak pragmatyzm /James, Dewey/ potraktował on język etyczny nie od strony jego **informatywnej zawartości** /from the

informative content/, lecz od strony **skutków /effects/**, które wypowiedzenie tych wyrażeń może przynieść. Nie jest to więc teoretyczne podejście do języka, czyli od strony tego, że sąd coś stwierdza **/stated something/**, lecz że co **czyni /did something/**.

Intuicjoniści nie opisywali języka w płaszczyźnie wywoływania skutków. Nie znaczy to, że za zwróceniem uwagi przez emotywistów, że język moralny może również oddziaływać na nasze uczucia czy postawy, musimy przyjąć **kryterium skuteczności /criterion of effectiveness/**, jako kryterium prawdziwości moralnej tego sądu. Skuteczność bowiem oddziaływania **/wzbudzania uczuć czy postaw /influence of attitude, arouse of feelings/** nie jest potwierdzeniem, że sąd który skutecznie oddziałł jest prawdziwy.

Co innego bowiem są sądy **prawdziwe /being valid/**, a co innego wywołujące takie a nie inne **przekonania /conviction/¹¹**.

Emotywizm nie rozróżniając naszych przekonań **/belief, conviction/** od ich właściwego **/prawdziwego/** uzasadnienia sądów o rzeczywistości **/well-founded belief, belief for good reasons/**, utożsamiały sądy etyczne z czynieniem **propagandy** lub **reklamy /propaganda, advertising/**.

Jeśli mówiąc o wpływie na uczucia i postawy ludzi nie uwzględnimy racjonalnego uzasadnienia dla wyrażanych sądów, staje się na stanowisku **irracjonalizmu**. Obojętnie jaki sąd czy prawdziwy czy fałszywy moralnie, ważne jest tylko czy on oddziałł skutecznie czy nie.

Ważne też jest dokładniejsze określenie pojęcia "postawy" **/attitudes/**, którym się emotywiści posługują. Wydaje się, że identyfikują oni postawę z uczuciem **/attitudes with feelings/**.

Moją postawę jako np. dezaprobaty czyjś postępowania, mogę wyrazić w

¹¹. Tamże, s. 28.

teoretycznym sędzie, ale w wyrażeniu tego mogę "upuścić wentyla" moim uczuciom. /"**giving vent**"/ odnośnie tego postępowania czy też usiłować wpłynąć na czyjeś emocje. Zarówno język moralny, jak i wszelki inny możemy użyć jako wentyl, upust naszych uczuć. Nie znaczy to, że do tej funkcji te języki się sprowadzają. Gdyby tak było wszelki dyskurs w tym dyskurs moralny byłby irracjonalną **psychologiczną presją /is essentially non-rational, but of psychological pressure/** służącą do skutecznej manipulacji¹².

Podsumowując można powiedzieć, że odkrycie różnych funkcji pragmatycznych języka jest zasługą emotywistów, ale przecenienie tych funkcji kosztem funkcji informatywnej było ich zasadniczym błędem.

¹². Tamże, s. 29.

ROZDZIAŁ IV: PRESKRYPTYWISM R.M.HARE'ABłąd! Nie zdefiniowano zakładki.

1. Rada zamiast wpływu.

Intuicjonizm stał na stanowisku, że istotną w dyskursie moralnym jest **funkcja informatywna**, emotywizm - w tym również R.M.Hare - uznał ją za akcydentalną. Według emotywizmu moralny dyskurs ma dokonać wpływu /create an influence/ wzbudzić uczucia lub postawy /to affect feelings, attitudes, behaviour/.

Hare modyfikuje to stanowisko twierząc że istotne dla sądów etycznych jest nie wpływ /influence/, lecz **rada /quidance/¹**.

Jeśli mówię komuś: "ty powinieneś oddać pieniądze", nie stwierdzam jakiś faktów, nie szukam w pierwszym rzędzie by skłonić kogoś do zrobienia czegoś, lecz przede wszystkim radzę **co robić /what to do/**. Wpływ na zachowanie może być skutkiem, konsekwencją tej rady odnośnie tego, co robić. Moim pierwszym zamiarem jest powiedzieć w mojej wypowiedzi /in/, co czynić i to jest różny moment tego sądu od **mojej nadziei /hope to achieve by saying it/**. Wydaje się, że w odróżnieniu od emotywistów, według których: w pytaniu: "Co powinienem czynić?" nie chodzi o racje /reason/ takiego a nie innego czynu, ale o wpływ /influence/, w ujęciu Hare'a pytającemu chodzi o **radę /quidance/**. Pytając o radę może oczywiście też zapytać o racje /reasons/, powody udzielenia tej właśnie rady.

Pierwszorzędnie moralny dyskurs jest udzielaniem rady, a **wtórnie, akcydentalnie** może pełnić funkcję **informatywną czy emotywną²**. Istotowo nie służy on wywarciu wpływu /influence/ na drugich, chociaż w konsekwencjach swych czy skutkach może do tego doprowadzić. Niemniej jest on przede wszystkim towarzyszeniem komuś w dokonywaniu

¹ R..Hare, The Freedom of the Will, w: Proceedings of the Aristotelian Society, 15/1951/.

czynu /action-guiding/ lub zalecaniem /prescriptive/ tego czynu.

3.2. Moralny dyskurs jako dyskurs preskryptywny /prescriptive/.

W odróżnieniu od dyskursu informatywnego, w którym stwierdzam fakty np. że mieszkam w tym a w tym mieście, dyskurs moralny dotyczy nie teoretycznych ale **praktycznych pytań /practical question/** i stąd odpowiedzi mają charakter zalecający taki a nie inny czyn /prescriptive/³.

Najprostszą formą zalecenia /prescriptive discourse/ jest rozkaz **/imperative/⁴**. Hare nie zgadza się z Carnapem, że sądy moralne jako takie przybierają gramatycznie formę rozkazów. Różni je od rozkazów istotna cecha, której rozkazy nie posiadają. Są one zaleceniami /prescriptive/, które uprawniają /entails/ sformułowanie rozkazu. Ten związek wydaje się być nie do rozbicia. Jeśli bowiem mówię, "powinieneś zwrócić pieniądze" to tym samym nie mogę odrzucić imperatywu: "oddaj pieniądze". Jeśli więc ktoś nie wypełnia tego rozkazu, nie wypełnia mojego zalecenia. Z tym, że moje zalecenie przewodzi /guides/ czyjemuś czynowi, lecz nie chodzi w tym o poruszenie /moves/, wywarcie wpływu aby to ktoś uczynił, lecz aby ktoś sam poświęcił się /commits you doing X/ i spełnił moją radę. Stąd nie uczynienie tego, jest brakiem oddania się temu, co w mojej radzie wyraziłem i przez to odrzuceniem mojej rady.

W języku preskryptywnym obok rozkazów /imperatives/ można wyróżnić sądy wartościujące /value - judgment/. Wyrażeń wartościujących używamy posługując się słowami "dobry" /"good"/, "godny pożądania" /"desirable"/ itp. Znaczenie deskryptywne /descriptive meaning/ słowa "dobry" jest wtórne wobec jego znaczenia wartościującego, które jest stałe dla

² Warnock, Contemporary Moral Philosophy, jw., s. 31.

³ R.M.Hare, The Language of Morals, Oxford 1952..

⁴ Tamże, s. 2.

każdej klasy przedmiotów⁵.

Jeśli znaczenie deskryptywne jakiegoś czynu może być dla każdego z nas inne, czyli może mieć charakter prywatny, to znaczenie preskrytywne, jest dla wszystkich łatwo rozpoznawalne, bez względu na różnice w opisie czynu. Można więc zinterpretować Hare'a z czasów *The Language of Morals*, że utożsamiał on wartościowanie z preskrybowaniem i uniezależniał je od znaczenia deskryptywnego⁶.

Znaczenie preskrytywne języka etycznego było traktowane przez niego jako nadrzędne wobec znaczenia deskryptywnego i wartościującego. Dyskurs moralny nie odrzucał wymienionych wyżej znaczeń, ale zasadniczo toczył się na płaszczyźnie preskrytywnej.

Drugą cechą sądów preskryptywnych odróżniających je od rozkazów czy też sądów deskryptywnych i wartościujących jest ich **uniwersalność**⁷. Jeśli wypowiadamy sądy: "Idź sobie", "Zostań", to są to wypowiedzi jednostkowe, które nie wiążą mnie **/bind me/** by podobnie postąpić w innym czasie i okolicznościach. Tymczasem sądy moralne uzależnione są od pewnych **własności sytuacji /certain features of that situation/**. Jeśli jestem w sytuacji, która ma takie same cechy używam tego samego sądu. "Powinieneś zwrócić pieniądze" nie jest tylko sądem jednostkowym, ale sądem nadającym się do **uniwersalizacji /universalisable/**. Mogę powiedzieć, że nie tylko ja, ale każdy inny znalazły się w takiej sytuacji winien zwrócić pożyczone pieniądze. Dokonując sądu jednostkowej sytuacji, dokonujemy zdaniem Hare'a sądu odnośnie każdej sytuacji tego typu **/any case of the same kind/**. Odnośnie bowiem do takich samych sytuacji ja nie mogę wydawać innych sądów. Hare więc analizując funkcję zalecającą **/prescriptive/** i uniwersalność **/universalisable/** sądów

⁵ Hare, *Language of Morals*, jw. s. 118.

⁶ Uliński, *Główne kierunki metaetyki*, jw. s. 60.

⁷ R.M.Hare, *Freedom and Reson*, Oxford 1963, s. 4.

etycznych, odróżnił je od wyrażen wpływu /influence/ i rozkazów /imperatyve/⁸.

3.3. Dyskurs moralny a czyn.

Wydaje się, że Hare założył specjalny związek między **słowami /words/ i czynami /deeds/**. Akcent w jego rozumowaniu jest położony na działanie. Jeśli zapytamy kiedy prescypcja /rada, zachęta/ jest spełniona, odpowiemy, kiedy ktoś ją akceptuje i czyni co ona zaleca. Dokładniej to właśnie **właściwy czyn /appropriate action/** potwierdza prescypcję. Skąd pochodzi więc sens, zrozumienie zalecenia. Wyznaczają to same słowa czy określa to właściwie realizowany czyn?

Jeśli weźmiemy pod uwagę teorię uniwersalizacji preskrypcji, to sąd uniwersalny odnosi się również do wypowiadającego zalecenie /speaker/. "Jeśli on /jednak, sam/ postępuje inaczej, przeto on nadaje inne znaczenie słowom niż to które wypowiedział"⁹. Tak więc działanie, czyny potwierdzają lub odrzucają słowa. W takim razie taka interpretacja Hare'a prescyptywizmu doprowadziłaby do konkluzji, że z tego co ktoś czyni, należy wyciągnąć moralne zasady. Na pytanie bowiem jakie są twoje moralne zasady, właściwą odpowiedź możnaby osiągnąć przez **przestudiowanie co sam uczyniłem /by studying what he did/**.

To, że zachodzi związek między moralnymi sędami a czynami nie ulega wątpliwości. Ale właściwe ujęcie tego związku jest trudnym zadaniem filozofa. Hare'e prescyptywizm chciał być tą teorią, ale właściwie postawił problem, ale go nie rozwiązał.

Może się bowiem okazać, że o czym innym mówią słowa wyrażającego zachęte, a co inne potwierdza zachowanie działającego. Tak np. może on wypowiadać, że lubi współczesny taniec, lecz jego zachowanie może pokazać, że on tego tańca nie znosi. Podobnie ktoś może

⁸. Kontynuację problemów sformułowanych w cytowanych wyżej pracach podjął R.M.Hare w: *Moral Thinking*, /1981/, Oxford 1991, ss. 65nn, 107nn.

⁹. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, jw., s. 36.

mówić, że społeczna sprawiedliwość jest dla niego najważniejszą rzeczą, ale w różnych sytuacjach może praktycznie wybierać inne wartość jako ważniejszą. Działania więc nie muszą być wyrazem, lub implikować zaleceń /prescriptions/, mogą one bowiem dotyczyć nie tyle jakiś zasad wyrażonych w prescypcji, ale być ekspresją smaku, aprobaty, chęci, celów, punktu widzenia wartości lub ideałów, wiary, zainteresowań, preferencji, krytycyzmu, dodawania odwagi, itd.

ZAKOŃCZENIE.

Dla pełnego ujęcia metaetyki konieczne byłoby w dalszej kolejności przedstawić badania nad podstawami etyki w innych nurtach filozoficznych np. w fenomenologii czy w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznym, by następnie zająć się też wysiłkami uprawomocnienia etyki przez polskich etyków, aby na tym tle, zobaczyć jak różnorodnie modyfikowały się problemy i rozwiązania postawione przez intuicjonizm, emotywizm czy preskrytywizm, i aby krytycznie ujawnić kryjące się za wyodrębnionymi przez filozofię analityczną i pozytywizm logiczny stanowiskami metaetycznymi założenia, i przez to dopiero ocenić o ile był to ich wkład jedynie w badanie języka etyki, a o ile przyczynili się oni do uprawomocnienia etyki jako takiej.

Pełna odpowiedź na to mogłaby być dana kiedy obok epistemologicznych, metodologicznych i semiotycznych badań podstaw etyki, udałoby się sięgnąć i ujawnić jej ontyczne podstawy.

BIBLIOGRAFIA:

- Ayer A.J., *Language, Truth and Logic*, London 1975.
- Ayer A.J., *The Vienna Circle*, w: *The Revolution in Philosophy*, London 1956.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B.Nawroczyński, Warszawa 1958.
- Biesaga T., *Dietriecha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1984.
- Bourke V.J., *Historia etyki*, tłum. A.Białek, wyd. Krupski, Toruń 1994.
- Brandt R.B., *Ethical Theory. Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice Hall 1959.
- Broad C.D., *Five Types of Ethical Theory*, London 1930.
- Buczyńska H. *Koło Wiedeńskie*, Warszawa 1960.
- Carnap R., *Philosophy and Logical syntax*, London 1935.
- Carritt, *Theory of Morals*, Oxford 1928.
- Copleston F. *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeczek, Warszawa 1981.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S.Panek, t.IV, Warszawa 1959.
- Darwin K., *O pochodzeniu gatunków drogą dobru naturalnego*, tłum. S.Dickstein, J.Nusbaum, t.II, Warszawa 1959.
- Ewing, A.C., *Ethics*, London 1960.
- Frankena W.K., *The Naturalistic Fallacy*, w: *Mind* 48/1939/.
- Fritzhand M., *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywiźmie*, Warszawa 1970.
- Garner R.T., B.Rosen, *Moral Philosophy. A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*, New York 1967.
- Hare R.M., *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

- Hare R.M., *Moral Thinking*, Oxford 1991.
- Hare R.M., *The Freedom of the Will*, w: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 15/1951/.
- Hare R.M., *The Language of Morals*, Oxford 1961.
- Hempoliński M., *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974.
- Hildebrand D., *Christian Ethics*, New York 1952.
- Hospers J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, New York 1961.
- Huxley J.S., *Evolution as a Process*, London 1954.
- Huxley J.S., *Evolution, the Modern Synthesis*, London 1948.
- Huxley J.S., *The Uniqueness of Man*, London 1941.
- Ingarden R., *Główne tendencje neopozytywizmu. w: Tenże, Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Juros H., G.E.Moore'a teoria znaczenia SPhCh 7/1971/ nr 1, s. 105-124.
- Juros H., *Przedmiot etyki w ujęciu G.E.Moore'a*, SThV 6/1968/ nr 1, s. 223-241.
- Juros H., *W sprawie tzw. subiektywnej definicji dobra*, RF 22/1974/ z. 2, s. 47-62.
- Kotarbiński T., *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, Kraków 1915.
- Krąpiec M.A., *Doświadczenie i metafizyka*, RF 24/1976/ z.1, s. 5-16.
- Krąpiec M.A., *Przeżycie moralne a etyka*, Znak 17/1965/ nr 135, s. 1129 - 1146.
- Lazari-Pawłowska I. red. *Metaetyka*, Warszawa 1975.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1992.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, tłum. M.Ossowska, Warszawa 1959.
- Monro D.H., *Empiricism and Ethics*, Cambridge 1967.
- Moore G.E., *Etyka*, tłum. Z.Szawarski, Warszawa 1980.
- Moore G.E., *Zasady etyki*, tłum. Cz.Znamierowski, Warszawa 1919.
- Nowell-Smith P.H., *Ethics*, Middlesex 1954.
- Ogden C.K., Richards, I.A. *The Meaning of Meaning*, London 1923.

- Ossowska M., Podstawy nauki o moralności, Warszawa 1966.
- Póltawski A., Rzeczy i dane zmysłowe. Świat i spostrzeżenie u G.E.Moore'a, Warszawa 1966.
- Prichard H.A., Moral Obligation, Oxford 1949.
- Reichenbach H., Powstanie filozofii naukowej, tłum. H.Krahelska, Warszawa 1960.
- Ricken F., Allgemeine Ethik, Stuttgart - Mainz 1983.
- Ross W.D., Foundations of Ethics, Oxford 1939.
- Ross W.D., The Right and the Good, Oxford 1930.
- Schilpp P.A., /red./ The Philosophy of G.E.Moore, New York 1952.
- Schlick, Zagadnienie etyki, tłum. M.A.Kawczakowie, Warszawa 1960.
- Soldenhoff S., O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartość w systemie W.D.Rossa, Warszawa 1960.
- Spencer H., Systemat filozofii syntetycznej. t.1, Pierwsze zasady, tłum. J.K.Potocki, Warszawa 1886.
- Spencer H., Zasady etyki, tłum. J.Karłowicz, Warszawa 1884.
- Stevenson C.L., Ethical Judgments and Avoidability, w: Mind 47/1938/.
- Stevenson C.L., Ethics and Language, New Haven 1944.
- Stevenson C.L., Persuasive Definitions, w: Mind 47/1938/.
- Stevenson C.L., The Emotive Meaning of Ethical Terms, w: Mind 46/1937/.
- Styczeń T., Metaetyka nowa "rzecz" czy nowe "słowo"? ZN KUL /1969/ nr 2.
- Styczeń T., Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne, Lublin 1972.
- Styczeń T., Problem ogólnej ważności norm etycznych, ZN KUL 24/1981/ nr 1, s. 39 -62.
- Styczeń T., Refleksja metaetyczna na KUL-u, w: W drodze do etyki, Lublin 1984, s. 159 -165.
- Styczeń T., Spór o naukowość etyki, w: W drodze do etyki, Lublin 1984.
- Styczeń T., W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych, RF

14/1966, s. 2, s. 65 - 80.

Styczeń T., Zarys etyki. Metaetyka, Lublin 1974.

Taylor P.W., The Moral Judgment. Readings in Contemporary Meta-Ethics, New York 1963.

Uliński M., Główne kierunki metaetyki, w: Etyka. Zarys, red. J.Pawlica, Kaków 1992, s. 31 -
78.

Wojtyła K., Problem doświadczenia w etyce, RF 17/1969/ z. 2, s. 5 - 24.

Warnock G.J., Contemporary Moral Philosophy, London 1983.

Warnock G.J., English Philosophy since 1900, London 1958

Warnock M., Ethics since 1900, Oxford 1979.