

**Piotr Makowski**

## Moore i semantyczna autonomia etyki

### *Pytanie o autonomię etyki*

W ostatnich dziesięcioleciach, a właściwie od czasu publikacji *Logic and the Basis of Ethics* autorstwa ojca logiki temporalnej, Arthura Priora<sup>1</sup>, w metaetyce analitycznej dość popularny stał się temat autonomii etyki<sup>2</sup>. I chociaż to zagadnienie okres swojej najwyższej dyskusji ma już chyba za sobą, kwestia autonomii dyskursu etycznego nadal nie jest, jak sądzę, dostatecznie rozjaśniona. Co to jest autonomia etyki i jakie są jej konsekwencje?

Pojęcie autonomii etyki ogólnie rozumiane jest negatywnie, tj. jako pewna niezależność dziedziny moralności i refleksji nad nią. To ogólne określenie może być precyzowane na różne sposoby. Tradycyjnie w metaetyce zwykło się przez nią rozumieć z autonomią *logiczną* (ogólnie wywodzoną na podstawie argumentu w postaci tzw. Gilotyny Hume'a: *the is/ought gap*)<sup>3</sup>, która dotyczy ważności sądów etycznych jako niezależnych od twierdzeń o faktach. Przez autonomię etyki można też jednak rozumieć inne rzeczy. Jej zwolennicy, jak i krytycy, mogą mieć na myśli również autonomię *semantyczną*, dotyczącą znaczenia terminologii etycznej), *epistemologiczną* (czy metodologiczną), określającą niezależność metody poznawczej etyki, a także *ontologiczną*,

<sup>1</sup> A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford: Oxford UP 1949.

<sup>2</sup> Por. np. F. Jackson, „Defining the Autonomy of Ethics”, *Philosophical Review* Vol. 83, No. 1 (1974), ss. 88-96; Ch. Pigden, „Logic and The Autonomy of Ethics”, *Australasian Journal of Philosophy* Vol. 67, No. 2; June 1989, ss. 127-151; D.O. Brink, „Autonomy of Ethics”, w: *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. M. Martin, Cambridge: Cambridge UP 2007, s. 149-165.

<sup>3</sup> Jest to dziedzictwo Priora. Por. na ten temat np. prace Pigdena oraz F. Jackson, op. cit.

która odnosi się do specyfiki dziedziny przedmiotowej etyki<sup>4</sup>. Sprawa różnych typów autonomii komplikuje się jeszcze bardziej, gdy uświadomimy sobie fakt, iż zgoda na autonomię lub jej negacja w niemal każdym z przyjmowanych sensów uzależniona jest od zajmowanego stanowiska metaetycznego co do natury etyki jako takiej. Klasyczni intuicjoniści skłonni byliby zapewne bronić autonomii etyki we wszystkich możliwych sensach. Twardogłowi naturaliści, przeciwnie, w każdym wypadku mogą próbować ją odrzucać. Naturaliści w wersji *soft* negują autonomię epistemologiczną i ontologiczną, przypisując etyce autonomię semantyczną i logiczną. I tak dalej. Możliwości dywersyfikują się oczywiście dodatkowo, po uwzględnieniu dostępnych opcji światopoglądowych, które *volens nolens* z zapatrywaniem na etykę się wiążą. Rzecz jasna, nie będę tutaj rozważał wszystkich możliwych wariantów stanowisk metaetycznych czy też przedstawiał argumentacji na rzecz własnego poglądu w odniesieniu do możliwych typów autonomii<sup>5</sup>. Niniejszy tekst poświęcony jest zagadnieniu autonomii semantycznej – nie posiadającej dotychczas zbyt wielu należytych opracowań.

Autonomia semantyczna to ta specyficzna własność dyskursu etycznego, która decyduje o swoistości jego terminologii. Kto broni tezy o autonomii semantycznej etyki, ten uznaje, że znaczeń podstawowych terminów języka etyki nie da się *zredukować* do terminów jakiegokolwiek innego typu dyskursu<sup>6</sup>. Czytelnik obeznany choćby w elementarnym stopniu z klasyczną metaetyką, dostrzega już zapewne, gdzie można szukać argumentów na rzecz semantycznej autonomii etyki. Mówienie o specyfice znaczenia podstawowych terminów dyskursu etycznego wyraźnie wiąże się z Moore'owskim tzw. *Argumentem Otwartego Pytania z Principia Ethica*<sup>7</sup>, badającym znaczenie terminu

<sup>4</sup> Charles Pigden twierdzi, że są trzy typy autonomii etyki, zdając się nie dostrzegać możliwości – przynajmniej na poziomie czysto teoretycznym – autonomii epistemologicznej. Ch. Pigden, *Naturalizm*, przeł. J. Górnicka, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza 20022, s. 468-479.

<sup>5</sup> Stanowisko takie prezentuję w książce *Po metaetyce. Dobro i powinność w etykach naturalistycznych*.

<sup>6</sup> Twierdzenie to jest ważne o tyle, o ile poruszamy się w ramach nowożytnego schematu pojęciowego, odpowiadającego za regulację naszych zachowań i działań. Innymi słowy, nie sądzę, aby tego typu rozstrzygnięcia miały ważność transhistoryczną.

<sup>7</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, revised edition, ed. Th. Baldwin, Cambridge:

*dobry*. Pozostawiając w zasadzie na boku powiązaną z nim inną słynną koncepcję, koncepcję „błędu naturalistycznego” – odwołam się do niej wyłącznie w celach heurystycznych – spróbuję tutaj pokazać, że właśnie „test Moore’a”, usytuowany w kontekście pewnych współczesnych ujęć zagadnień semantycznych w etyce (Ph. Foot), stanowi nie tylko istotny wkład do rozwiązania problemu semantycznej autonomii etyki, ale posiada też dość ważne konsekwencje metaetyczne.

### *Open Question Argument*

Słynny „test Moore’a” rodzi mimo wszystko – i wbrew utartym w metaetyce akademickiej opiniom – niemałe trudności interpretacyjne. Najbardziej adekwatny pasaż *Principia Ethica*, w którym Moore go wyłożył, wygląda następująco:

(1) Niesłuszność hipotezy, że brak zgody co do znaczenia dobra jest brakiem zgody ze względu na poprawną analizę danej [złożonej] całości, można ujrzeć najpełniej przez rozważenie faktu, że jakkolwiek definicję byśmy zaproponowali, zawsze można z sensem (*significance*) zapytać o całość w ten sposób zdefiniowaną, czy sama jest dobra. Weźmy, przykładowo, jedną z bardziej akceptowalnych – bo bardziej skomplikowanych – definicji; łatwo można pomyśleć, że, na pierwszy rzut oka, być dobrym może oznaczać być tym, czego pragniemy pragnąć. Jeśli więc stosujemy tę definicję do szczególnego przykładu i mówimy: „Gdy myślimy, że A jest dobre, to myślimy, że A jest jedną z rzeczy, których pragniemy pragnąć”, wówczas nasze twierdzenie może wydawać się całkiem do przyjęcia. Jeśli jednak poprowadzimy dociekania dalej i sami siebie zapytamy, „czy jest czymś dobrym pragnąć pragnienia A?”, to po chwili namysłu staje się oczywiste, że pytanie to jest, samo w sobie, tak samo zrozumiałe, jak początkowe pytanie, „czy A jest dobre?” – że, w rzeczy samej, pytamy teraz dokładnie o tę samą informację, o którą pytaliśmy poprzednio w odniesieniu do samego A. Ale jest również oczywiste, że znaczenie tego drugiego pytania nie może być poprawnie zinterpretowane jako (*analysed into*) „Czy pragnienie pragnienia A jest jedną z rzeczy, których pragniemy pragnąć?": nie mamy bowiem na myśli niczego tak skomplikowanego, jak pytanie „Czy pragniemy pragnąć pragnienia pragnienia A?” Co więcej, dzięki uważnemu sprawdzeniu (*inspection*) łatwo można się przekonać, że predykat tego twierdzenia – „dobry” – jest pozytywnie odmienny od pojęcia „pragnienia pragnienia”, które wchodzi w jego skład: „jest czymś dobrym, że powinniśmy pragnąć pragnienia A”, *nie* jest po prostu równoznaczne (*equivalent*) z „jest czymś dobrym, że A powinno być dobre”.

Cambridge UP 1993. Przekład Znamierowskiego (G.E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta 1919) jest już niewystarczający, dlatego odwołuję się do wydania brytyjskiego i odpowiednie ustępy podaję we własnym przekładzie.

Może jednakże być prawdą, że to, czego pragniemy pragnąć, jest dobre – być może nawet odwrotność tego jest prawdą: wątpliwe jednak, czy tak właśnie jest, a sam fakt, iż rozumiemy bardzo dobrze, o co chodzi w taki właśnie zwątpieniu, świadczy jasno o tym, że mamy na myśli dwa różne pojęcia.

(2) [...] bardzo łatwo dojść do konkluzji, że to, co wydaje się uniwersalną zasadą etyczną, jest w rzeczy samej sądem tożsamościowym; że jeśli, przykładowo, cokolwiek jest nazywane „dobrym” wydaje się przyjemne, to sąd „Przyjemność jest dobrem” nie wyraża powiązania między dwoma pojęciami, ale zakłada tylko jedno, pojęcie przyjemności, które łatwo rozpoznać jako odrębny byt. Ale kto uważnie sam rozważy, co właściwie ma na myśli, gdy stawia pytanie „Czy przyjemność (lub cokolwiek bądź) jest w ogóle dobra?”, ten z łatwością może się przekonać, że nie ciekawi go tylko, czy przyjemność jest przyjemna. I jeśli będzie próbował tego eksperymentu z każdą następną sugerowaną definicją, może stać się ekspertem w stopniu wystarczającym, by rozpoznać, że w każdym wypadku ma na myśli unikalny przedmiot, ze względu na powiązanie innych przedmiotów z którym można postawić osobne pytanie. Każdy przecież rozumie pytanie „Czy to jest dobre?” Gdy ktoś o tym myśli, jego stan umysłu jest różny od tego, który pojawiłby się wtedy, gdyby zapytał „Czy to jest przyjemne, chciane lub aprobowane?” Ma ono dla niego znaczenie odrębne, mimo że może nie rozpoznać tego, w jakiej mierze jest ono odrębne. Kiedy myśli o „wartości wewnętrznej” (*intrinsic value*) lub „wewnętrznej cenności” (*intrinsic worth*) albo mówi, że dana rzecz „powinna istnieć”, ma na myśli unikalny przedmiot – unikalną własność rzeczy – przez którą rozumiem „dobry”.<sup>8</sup>

Nie trzeba być specjalnie biegłym w zakresie analizy semantycznej, żeby zauważyć, iż w powyższym pasażu Moore nie tylko sformułował twierdzenia mętne, ale też – że są one obarczone nieściśłościami i błędami. Jednym z najbardziej rzucających się w oczy błędów jest to, że brytyjski klasyk filozofii analitycznej najwyraźniej nie dostrzega tu różnicy między użyciem słów a przywoływaniem ich (ang. *use/mention distinction*; por. pierwsze zdanie, gdzie Moore mówi o dobru, a jest jasne, że musi chodzić o termin *dobry*, a także zdanie ostatnie, gdzie jest dokładnie odwrotnie). Nie będę tu jednak poświęcał tym kwestiom specjalnej uwagi<sup>9</sup>. Sam Moore zresztą do części niejasności po opublikowaniu *Principia Ethica* był skłonny się przyznać<sup>10</sup>. Skoncentrujmy

<sup>8</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, op. cit., § 13 pkt 1 i 2.

<sup>9</sup> Czytelnik znajdzie omówienie łącznie czterech typów istotnych błędów we wnikliwym artykule Feldmana: F. Feldman, *Open Question Argument: What It Isn't, And What It Is*, *Philosophical Issues*, Vol. 15: Normativity (2005), s. 22-43. Przyznaję, że artykuł ten przyczynił się do tego, iż do lektury tekstu Moore'a podszedłem krytycznie, tj. bez przyjmowania z góry za dobrą monetę tego, co mówią standardowe interpretacje.

<sup>10</sup> Zob. G.E. Moore, *Preface to the Second Edition*, w: Tegoż, *Principia Ethica*, op. cit.

się zatem na możliwie najsprawiedliwszym wyłożeniu tego, o czym mówi powyższy akapit.

Przy najbardziej rozpowszechnionym sposobie interpretacji, Argument Otwartego Pytania wygląda na metodę wykazywania niemożliwości definiowania podstawowych terminów etycznych. Metoda ta odwołuje się *zrozumiałości pytania* o to, czy *definiens* danego terminu spełnia jego definicję. Każda próba podania opisowej, pozaetycznej definicji przymiotnika *dobry* byłaby więc skazana na porażkę, jeśli po jej sformułowaniu moglibyśmy zrozumiale zapytać, czy dane określenie definiujące ów przymiotnik odsyła do czegoś dobrego? Standardowa interpretacja powołuje się przede wszystkim na taki oto przykład: *dobrze* jest to, co jest przyjemne – ale: czy przyjemność jest (w ogóle) *dobra*? Własność przyjemności może oczywiście stanowić odniesienie (denotację) terminu *dobry*, ale nie jest jego desygnatem<sup>11</sup>. Co ważne – zgodnie z rozważaną interpretacją, pytanie o definicję byłoby tu zawsze *niezrozumiałe* (bezsensowne), gdyby była ona trafna; sama możliwość postawienia pytania oznaczałaby, że *definiens* nie spełnia definicji<sup>12</sup>. Na tej podstawie twierdzi się, że (I) termin *dobry* jest niedefiniowalny, oraz – przy wsparciu przez inną słynną teorię – teorię „błędu naturalistycznego” (*naturalistic fallacy*) – że (II) dobro samo nie może być przedmiotem naturalnym<sup>13</sup>.

„Test otwartego pytania” ma jednakże, w sposób raczej bezdyskusyjny, charakter *semantyczny*, nie zaś ontologiczny, co sugerowałoby twierdzenie (II). (Winę za to pomieszanie do pewnego stopnia ponosi wspomniany brak konsekwentnego rozróżnienia użycia i przywołania

<sup>11</sup> Por. J. Hospers, *Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, Inc. 1961, s. 536 (fragmenty do, których się tu odwołuję, są dostępne po polsku – zob. J. Hospers, „Główne teorie metaetyczne”, przeł. E. Klimowicz, w: I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, Warszawa, PWN 1975, s. 34-79).

<sup>12</sup> Jak sądzę, taką interpretację testu otwartego pytania utrwalił John Hospers (J. Hospers, *Human Conduct...*, op. cit., s. 537 i n.). Niedawno podobnego ujęcia, polegającego na uwypukleniu samej możliwości postawienia predykatywnego pytania (Czy *X* jest *dobrze*?) bronili np. Darwall, Gibbard i Railton w artykule S. Darwall, A. Gibbard & P. Railton, „Towards *Fin de siècle Ethics*: Some Trends”, *Philosophical Review*, Vol. 101, No. 1 (1992), *Philosophy in Review: Essays on Contemporary Philosophy*, ss. 115-189.

<sup>13</sup> Por. np. „jeśli miesza on dobro, które nie jest [...] przedmiotem naturalnym, z jakimkolwiek przedmiotem naturalnym, wówczas istnieje racja, żeby nazwać to błędem naturalistycznym.”, G.E. Moore, *Principia Ethica*, op. cit., § 12.

danych terminów). Predykaty odnoszące się do własności etycznych nie są (mówiąc po Moore'owsku) „analizowalne” w terminach poza-etycznych. Badamy więc znaczenie, a nie wprost jakąś „istotę rzeczy”. Tym samym błąd naturalistyczny staje się w ujęciu brytyjskiego filozofa błędem definistycznym (*definist fallacy*) – chodzi bowiem o możliwość formułowania definicji dla terminu *dobry* w ogóle<sup>14</sup>. Widzimy teraz, dlaczego nacisk na twierdzenie (I), że termin ten jest niedefiniowalny, jest tak istotny. Nie będę tu zajmował się odpowiedzią na pytanie o to, czy faktycznie terminu *dobry* nie można w ogóle zdefiniować<sup>15</sup>. Kluczową sprawę stanowi tu bowiem to, czy przedstawiona interpretacja Argumentu Otwartego Pytania jest adekwatna. Sądzę, że nawet gdyby się okazało, że (I) jest pod każdym względem twierdzeniem trafnym, to i tak przedstawionej interpretacji nie da się uratować.

Przyjrzyjmy się tekstowi *Principia Ethica* uważnej<sup>16</sup>. Moore swój „Argument” skonstruował w dwóch krokach. Najpierw (akapit 1) zestawił wybrane zdania, pokazując *brak równoznaczności* między nimi. Są to pytania:

- (1a) „czy jest czymś dobrym pragnąć pragnienia A?”;
- (1b) „czy pragnienie pragnienia A jest jedną z tych rzeczy, których pragniemy pragnąć?”.

Następnie są to zdania twierdzące z operatorem deontycznym:

- (1a') „jest czymś dobrym, że powinniśmy pragnąć pragnienia A”;
- (1b') „jest czymś dobrym, że A powinno być dobre”.

<sup>14</sup> Zob. W.K. Frankena, „Naturalistic Fallacy”, *Mind. New Series*, Vol. 48, No. 192 (1939), s. 464-477.

<sup>15</sup> „Dobry” jest więc niedefiniowalny”, G.E. Moore, *Principia Ethica*, op. cit., § 14.

W pierwszym rozdziale *Po metaetyce*, odwołując się do rozwiązań Richarda Hare'a, Johna L. Mackiego oraz Paula Ziffa, pokazuję, że specyficznie liberalnie rozumianą definicję tego terminu można jednak sformułować.

<sup>16</sup> Moja propozycja, to reinterpretacja podejścia Feldmana z uwzględnieniem propozycji Nicholas Sturgeona (krytykowanego zresztą przez tego pierwszego). Por. N.L. Sturgeon, „Ethical Naturalism”, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, op. cit., s. 91-115; F. Feldman, *Open Question Argument...*, op. cit., s. 31-37.

W drugim kroku (akapit 2) Moore odwołał się do koncepcji *tożsamości pojęć* i czegoś w rodzaju *psychologicznej reakcji na pytania*, w których te rzekomo identyczne pojęcia występują. Również rozważał dwie pary pytań:

- (2a) „czy przyjemność jest przyjemna?”;
- (2b) „czy przyjemność (lub cokolwiek bądź) jest w ogóle dobra?”;
- (2a') „czy to jest dobre?”;
- (2b') „czy to jest przyjemne, chciane lub aprobowane?”.

Zwolennicy interpretacji, którą określam jako standardową i którą zarysowałem wyżej, zdają się ignorować wskazywane właśnie przykłady, pokazujące brak równoznaczności zdań (1) oraz rozważające mentalną reakcję na możliwość tożsamości pojęć (2). Zamiast tego, koncentrują się wyłącznie na pytaniu typu „Czy „X jest dobre?” w kontekście jego niezrozumiałości (bezsensowności), żeby wykazać, iż *dobry* nie znaczy tego samego, co *przyjemny*. Dostrzegają więc jakby tylko przykład (2a-2b). Moore wprawdzie od poruszenia kwestii sensowności pytania swoją argumentację zaczął i parokrotnie na zrozumiałość postawionych pytań się powołał<sup>17</sup>, ale, jak się wydaje, nie ona – a z pewnością nie jej *brak* – była przedmiotem jego szczególnej uwagi. Interesowały go raczej zagadnienia (1) relacji znaczenia pewnych semantycznych całości w stosunku do ich części oraz (2) możliwości tożsamości pojęciowej w kontekście definicji terminu *dobry*. Standardowa interpretacja okazuje się więc przykładem *ignoratio elenchi*, bo – jak się wydaje – zupełnie źle rozkłada akcenty w odczytaniu Moore'owskiego wywodu.

Weźmy najpierw pod uwagę (1). Moore zaczął od sugestii teoretycznej, w której proponuje definiować *dobry* poprzez złożoną formułę: „taki, którego pragniemy pragnąć”. Następnie starał się sprawdzić zasadność tej słynnej już propozycji, wprowadzając formuły jeszcze

<sup>17</sup> Feldman w ogóle pomija fakt, że Moore mimo wszystko przywołuje kwestię zrozumiałości poszczególnych pytań. W omawianym pasażu pojawiają się różne językowe szaty wyrażające tę kwestię. Najpierw mamy do czynienia ze zdaniem mówiącym o możliwości postawienia pytania bez utraty jego sensowności (*significance*), potem Moore zastanawia się w jakim stopniu pytanie „czy jest czymś dobrym pragnąć pragnienia A?” jest zrozumiałe (*intelligibile*) i wreszcie stawia tezę, że każdy rozumie (*understand*) pytanie „Czy to jest dobre?”. Zob. F. Feldman, *Open Question Argument...*, op. cit., s. 30.

bardziej złożone – przykłady (1a-1b) oraz (1a'-1b'). Zestawienie tych wyrażzeń jest zorientowane wyraźnie nie na kwestie hermeneutyki złożonych pytań, ale na to, co jest jej rezultatem: jasność co do znaczenia. Znaczenie pytania/twierdzenia zawierającego termin *dobry* okazuje się *mniej złożone*, niż znaczenie jego odpowiednika, w którym termin ten nie występuje. Moore analizował znaczenie całych zdań, ale oczywiście interesowały go te ich części, w których pojawia się termin *dobry* i jego ewentualny, definicyjny odpowiednik.

Dziś nie ma raczej wątpliwości, że Moore *implicite* odwoływał się tu do tzw. *Zasady Fregego*. Zasada ta w najogólniejszym sensie mówi tyle, że znaczenie pewnej semantycznej całości jest zdeterminowane przez jej strukturę i znaczenie poszczególnych jej części<sup>18</sup>. Zatem, znaczenie dwóch relewantnych zdań okazuje się różne, bo różne jest znaczenie wyrażzeń na nie się składających: *dobry* nie jest równoznaczne z „tym, czego pragniemy pragnąć”. Teoria, która definiuje *dobry*, jako „taki, którego pragniemy pragnąć”, upada. Brak równoznaczności w tym wypadku oznacza brak semantycznej *tożsamości* zakresów *definiensa* i *definiendum* (tj. znaczenia formuły o postaci „A jest dobre” ze znaczeniem formuły analogicznej, zawierającej termin określający własność pozaetyczną). W sensie Ajdukiewiczowskim, nie możemy zatem dla terminu *dobry* podać „definicji równościowej”<sup>19</sup>.

Analiza (2), fragmentu, na którym głównie koncentruje się interpretacja standardowa, prowadzi do wniosków analogicznych. Moore sformułował tu nieco inną propozycję teoretyczną, opartą, jak mówił, na „sądach tożsamościowych”, a właściwie – na wyrazach rzekomo równoznacznych, czyli synonimach: Propozycja ta polegałaby na definicyjnym utożsamieniu twierdzeń o ogólnej postaci „A jest dobre” z „A jest przyjemne”. Moore ponownie rozważył odpowiednie pary pytań (2a-2b) i (2a'-2b'). Przy pobieżnym rzuceniu okiem może oczywiście się wydawać, że interpretacja standardowa jest zasadna – dzieje się tak za sprawą pytania (2b), które można od biedy rozumieć jako przykład argumentu na rzecz niezrozumiałości pytania predykatyw-

<sup>18</sup> Trafnie rozpoznał to Feldman (który *Zasadę Fregego* nazywa, zgodnie ze współczesną nomenklaturą, „zasadą kompozycyjności”). Por. Tamże, s. 32 i n. W „Zasadę Fregego” dobrze wprowadzają prace Zoltána Szabó, np: Z.G. Szabó, *Compositionality*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/compositionality/> (dostęp: 25.01.2011).

<sup>19</sup> Zob. K. Ajdukiewicz, „O definicji”, w: idem, *Język i poznanie*, T. II, Warszawa, PWN 1986, s. 226-247.



nego o postaci „Czy A jest dobre?”. Wrażenie to jednak jest mylne: filozof zwrócił bowiem od razu uwagę na kolejną parę pytań i ponownie skupił się na pokazaniu różnicy znaczeniowej, odwołując się tym razem do mentalnych reakcji na znaczenie rozważanych pytań. Znów, celem jest tutaj analiza znaczenia terminu *dobry*, dokonywana jednakże z perspektywy analizy znaczenia zdań pytających jako pewnych całości, w których termin ten (i jego definicyjny rzekomy odpowiednik) występuje. W efekcie tej analizy druga zaproponowana opcja teoretyczna również upada: definicja równościowa dla „A jest dobre” okazuje się niemożliwa.

Moore’owski „dowód” na niemożliwość definicji terminu *dobry* okazuje się zatem skuteczny. Jest taki jednakże dlatego, że autorowi *Principia Ethica* chodziło przede wszystkim o niemożliwość definicji w sensie równościowym, zakładającym synonimiczność całych *formuł*, w których termin ten występuje, z ich *definiensem*<sup>20</sup>. Twierdzenie (I), które postawiłem wyżej, jest zatem trafne (tylko) pod rozważanym względem. Co sensownego z tego dla etyki wynika?

### *Autonomia dziedziny moralności*

W zależności od usytuowania w kontekście, wartość konkluzji Moore’a można rozumieć bardzo różnie<sup>21</sup>; tu spróbuję pokazać jej zalety. Termin *dobry*, który tak absorbował uwagę brytyjskiego filozofa, należy – jak już parokrotnie wspomniałem – do terminów podstawowych języka etyki. Jeśli więc nie da się sensownie wskazać wyrażień dlań synonimicznych, to na poziomie semantycznym etyka pozostaje dziedziną *autonomiczną*. Mówiąc inaczej, specyficznie moralnego znaczenia po-

<sup>20</sup> Nie zamierzam tutaj rozstrzygać, jak czyni to Feldman, czy w rozważanym pasażu *Principia Ethica* Moore wcale nie przedstawił żadnego, dosłownie rozumianego *Argumentu Otwartego Pytania*. Feldman twierdzi oczywiście, że na podstawie tak wyłożonej kwestii, jak dotychczas, można jak najbardziej taki argument, całkowicie „Moore’owski”, skonstruować i faktycznie to czyni (por. *ibid.*, s. 37 i n.). Sądzę, że konstrukcję tego typu warto stworzyć jedynie dla jasności i porządku, bowiem cały relewantny pasaż – tak jak został tu wyłożony – stanowi wystarczający „argument” na rzecz braku synonimiczności formuł zawierających termin *dobry* i innych odpowiednich (mniej lub bardziej złożonych) wyrażień, zawierających termin pozaetyczny.

<sup>21</sup> Griffin twierdzi wręcz, że test Moore’a nie ma w ogóle żadnego znaczenia. J. Griffin, *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa: Aletheia 2000, s. 58.

szczególnych terminów języka etyki – bo o tym właśnie mówimy, gdy rozważamy znaczeniową autonomię terminów takich, jak *dobry*<sup>22</sup> – nie da się poddać *redukcji semantycznej*.

Semantyczna autonomia języka moralności oznacza zasadniczo dwie kwestie i obie, jak sądzę, są co do swoich konsekwencji bardzo w duchu Moore'a. Pierwsza wiąże się z (A) niemożliwością zrewidowania dziedziny moralności z poziomu teorii etycznej, formułowanej „zza biurka” na podstawie przesłanek czysto semantycznych. Druga, będąca w dużej mierze efektem tej pierwszej, prowadzi do tezy (B) o obiektywności moralności na poziomie językowym, na podstawie warunków używania jej języka.

Sprawa z tezą (A) wydaje się stosunkowo prosta; omówię ją w pierwszej kolejności. W zasadzie krytyka możliwości rewidowania etyki na podstawie przesłanek semantycznych jest tym, co tkwiło w zamiarach Moore'a w *Principia Ethica*. Jest sprawą jasną, że Argument Otwartego Pytania miał na celu zdyskredytowanie prób wyprowadzenia jakichś przedmiotowych konsekwencji etycznych na podstawie założonej równoznaczności formuł w rodzaju „A jest dobre” = „A jest przyjemne”. Gdyby było inaczej, argumentacja Moore'a nie miałyby większego sensu w kontekście rozważań, które prowadził. Chodziło bowiem o pokazanie tego, iż brak niezależnego znaczenia terminologicznego w rozważanym sensie owocowałby swoistą eliminacją całej dziedziny dyskursu moralnego poprzez zastąpienie go dyskursem etycznym innego typu (np. „Jeśli coś jest dobre tylko wtedy, gdy jest przyjemne – wówczas prosty hedonizm wyczerpuje nam całą etykę”. Albo: „Jeśli coś jest dobre tylko wtedy, gdy jest nakazane przez Boga – wówczas tylko etyka religijna jest słuszna, itd.)<sup>23</sup>. Moore, żeby tego uniknąć, dokonał dodatkowo – zapewne do pewnego stopnia na podstawie swojego „testu” – niezwykle mocnych rozstrzygnięć natury epistemologicznej i ontologicznej (por. jego intuicjonizm), a więc na samym uzasadnieniu semantycznej autonomii etyki nie poprzestał. Kwestii tej nie zamierzam w tym miejscu roztrząsać i zatrzymam się na pozio-

<sup>22</sup> Autonomia semantyczna dyskursu etycznego sprowadza się zakresowo do autonomii semantycznej dyskursu moralności, dlatego – choć zakresy przedmiotowe dziedzin etyki i moralności nie są oczywiście tożsame (a mogą być rozumiane bardzo różnie) – nie pilnuję tu konsekwentnie standardowego rozróżnienia terminologicznego.

<sup>23</sup> Feldman również zwraca na to uwagę. Zob. F. Feldman, *Open Question Argument...*, op. cit., s. 39.

mie analizy języka etyki. Możemy zatem przejść do tezy (B), gdyż omówiona kwestia właśnie do niej prowadzi.

### *Obiektywność semantyczna moralności*

Stwierdziłem, że dyskurs moralny na poziomie semantyki jest autonomiczny. Z tym wiąże się, by tak rzec, pewna jego językowa obiektywność. Załóżmy, że jesteś swego rodzaju nihilistą i odrzucasz moralność jako dyskurs posiadający znaczenie wartościujące w charakterystycznym dla niego sensie. Jeżeli rzeczywiście negowałbyś moralność w ten sposób, to skutek byłby taki, że nie mógłbyś w ogóle posługiwać się jej językiem. Załóżmy teraz, że trafiasz do grona osób, które dyskutują np. o eutanazji. Ktoś pyta cię o to, czym jest eutanazja i czy jest czymś do przyjęcia. Żeby móc w tej dyskusji w ogóle zabrać głos, nie możesz nie zgodzić się na akceptację całego wachlarza określonych *kryteriów znaczeniowych* poszczególnych terminów, pozwalających na rzeczowy wywód. Kryteria te są, dyskursywnie rzecz biorąc, obiektywne – a ściślej mówiąc: są zafiksowane w intersubiektywnych regularnościach „gier językowych”, w których uczestniczą użytkownicy danego języka<sup>24</sup>. Możesz oczywiście upierać się przy swojej odmowie zabierania głosu w tego typu dyskusjach, a nawet próbować forsować kryteria własne, żeby wejść do dyskusji na zasadach, które ci odpowiadają. Dopóki jednak dyskusje takie są prowadzone, to znaczy – istnieją intersubiektywnie podzielane kryteria znaczeniowe dla wartościujących terminów moralnych, twoja niezgoda na kryteria znaczeniowe, które umożliwiają zrozumiałą argumentację, pozostaje irrelevantna dla swoistej, językowej obiektywności etyki.

Argument bardzo zbliżony do tego, który tu zarysowałem, przedstawiła w nieco innym kontekście i odwołując się do przykładu z zakresu etykiety, Philippa Foot<sup>25</sup>. Rozważmy go nieco dokładniej. Uczeń-

<sup>24</sup> Jest to więc obiektywność „miękką”, skoro nie istnieje dzięki czemuś więcej, niż intersubiektywność.

<sup>25</sup> Ph. Foot, „Moral Arguments”, *Mind*, Vol. 67, No. 268 (1958), s. 502-513 (korzystam z przedruku w: Ph. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley: University of California Press; Oxford: Blackwell 1978, ss. 96-109 – dalsze odwołania do tego wydania). Tę argumentację przedstawiam również w trzecim rozdziale *Po metaetyce*. (Argument ten może wydawać się do pewnego stopnia zbliżony do tzw. pragmatyczno-językowego „ostatecznego uzasadnienia” etyki Apla-Habermasa – oczywiście, jest to raczej podobieństwo strukturalne:

nica Anscombe`a za obiekt analizy wybrała przymiotnik *bezczelny*. Jest to termin wyraźnie wartościujący: wyraża pewną dezaprobatę czy potępienie, używamy go wtedy, gdy dane zachowanie/działanie obraża czy znieważa kogoś. Foot podaje dwa typy takiego znieważenia czy obrazy – „konwencjonalny”, powiedzmy: zignorowanie ręki wyciągniętej na powitanie, i „naturalny”, powiedzmy: zepchnięcie nauczyciela z krzesła<sup>26</sup>.

Wyobraźmy sobie teraz ucznia szkoły podstawowej, który zachował się beczelnie, spychając swojego nauczyciela z krzesła, i nic sobie z tego nie robi. Pytamy go więc, czy wie, co zrobił „nie tak”. Założmy, że delikwent upiera się, że nie wie. Pytamy go teraz, czy rozumie, co zrobił takiego, że zachował się beczelnie. Uczeń może oczywiście w takiej sytuacji przywołać odpowiedni opis swojego zachowania („owszem, zepchnąłem tego nauczyciela z krzesła”) po to, żeby uniknąć zasadności potępienia za beczelność („zepchnąłem, ale co z tego?”). W takim wypadku uczeń jednak nie odpowiada, dlaczego zachował się beczelnie – sam termin zostawił, bez określenia dłań kryteriów znaczeniowych, nietknięty. Pamiętamy, że na kryterium użycia słowa *bezczelny* składa się wywołanie zniewagi. Jeśli jednak uczeń na takie kryteria by się *zgodził*, to znaczy – wiedziałby, w jakich okolicznościach jego zachowanie spowodowało znieważenie nauczyciela, to mógłby oczywiście nie przeprosić go za swoje zachowanie; nie mógłby jednak zawyrokować, iż określenie jego zachowania jako beczelnego było czyjms partykularnym „widzimisie”. Kryteria użycia (a więc kryteria znaczeniowe)<sup>27</sup> terminu *bezczelny* są podzielane intersubiektywnie (wiążą się też z pozajęzykowymi reakcjami społecznymi, które są inne w odniesieniu do zachowań mieszczących się w ramach konwencji i inne w odniesieniu do zachowań, które wywołują zniewagę czy rażą). Odrzucenie specyficznie *wartościującego* znaczenia terminologii z zakre-

argument ten nie owocuje bowiem twierdzeniami o transcendentalnej ważności zasad moralnych.)

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 102.

<sup>27</sup> Można się upierać przy tym, że jest to kryterium przynajmniej częściowo z zakresu pragmatyki, a nie semantyki. Jednakże wobec faktu, że współcześnie granice obu dziedzin są dość intensywnie dyskutowanym zagadnieniem w filozofii języka, z powodzeniem można – odwołując się np. teorii Paula Ziffa (zob. P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca – London, Cornell UP 1978<sup>6</sup>) – posługiwać się szerokim pojęciem semantyki, w której mieści się również kontekst użycia języka. Tak też czynię w niniejszym opracowaniu.

su etykiety (bo tym byłby brak akceptacji jej kryteriów semantycznych) może się odbywać jedynie za cenę odrzucenia niej samej. Uczeń, który zacznie akceptować kryteria znaczeniowe zniewagi, będzie również w stanie odpowiedzieć na pytanie w rodzaju „Czy to było bezczelne?“, więcej – będzie również w stanie samodzielnie oszacowywać tego typu kwestie w sytuacjach, które nie są tak jednoznaczne, jak w rozważanym przypadku<sup>28</sup>.

Wskazane zależności semantyczne dotyczą terminów wartościujących z zakresu etykiety. Z powodzeniem można jednak przyjąć, że dokładnie analogicznie jest w przypadku języka etyki. Wróćmy na moment do rezultatów interpretacji Argumentu Otwartego Pytania Moore'a: znaczenie podstawowych terminów etycznych takich, jak *dobry*, okazuje się nieredukowalne w tym sensie, że uniemożliwia wskazanie dla nich równoznacznych ekwiwalentów na poziomie definicyjnym. Posiadają one specyficzne znaczenie, które na poziomie samego dyskursu moralnego pozostaje autonomiczne. Z tego zaś wynika, że moralne „gry językowe”, w których takie terminy występują, również opierają się na (mniej lub bardziej wyraźnych) kryteriach znaczeniowych, które muszą być, zgodnie ze wskazanymi zależnościami na przykładzie terminu *bezczelny*, brane pod uwagę przy posługiwaniu się językiem etycznym i przy zabieraniu głosu w sporach etycznych. Nie ma bowiem szczególnych powodów, by przypuszczać, iż specyfiki semantyki terminów bazowych etyki nie dzielają również inne terminy dyskursu moralnego, umożliwiające rzeczową dyskusję i podejmowanie decyzji. Foot pisała:

Każdy, kto w ogóle używa terminów moralnych – niezależnie od tego, czy chce uznać lub zanegować sąd moralny – musi przestrzegać reguł ich użycia, włączając w to reguły dotyczące tego, co będzie się liczyć jako świadectwo na rzecz lub przeciw sądowi moralnemu, którego ono dotyczy. (...) Jedynym wyjściem dla człowieka, który odrzucił kwestie, które przemawiały za danym sądem moralnym jako dającym mu rację do zrobienia pewnych rzeczy lub do zajęcia określonej postawy, byłoby opuszczenie dyskusji moralnej łącznie z wyrzeczeniem się używania terminów moralnych”.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> A więc kompetencje pedagogiki, które odpowiadają m.in. za wychowanie w odpowiedniej etykcie, w dalszej perspektywie wpływają również na transparencję obyczajowej instytucji w rodzaju szkół, gdyż kształtują w uczniach zdolność do krytycznego namysłu w sytuacjach, w których oceny ich zachowań są nieadekwatne czy wręcz niesprawiedliwe.

<sup>29</sup> Ph. Foot, *Moral Arguments*, op. cit., s. 105.

Wnioski Philippa Foot, które sformułowała z górą pół wieku temu, poszerzają interesująco wnioski, które płyną z lektury *Principia Ethica*. Semantyczna autonomia dyskursu moralnego prowadzi do tezy o intersubiektywności moralności, czyli do tego, że jej kryteria znaczeniowe nie są czymś czysto partykularnym, ale są podzielane międzypodmiotowo, konstytuując na poziomie „moralnych gier językowych” specyficzną, semantyczną obiektywność. Foot wprawdzie chciała za pomocą przedstawionego argumentu (podobnie jak Moore za pomocą swojego!) osiągnąć dużo więcej, niż on na to pozwala. Respektowanie kwestii semantycznych w etyce (znaczenie i kryteria użycia danych terminów) w jej ujęciu wiązało się (jak to sygnalizuje przytoczony fragment) nie tylko z akceptacją danych sądów moralnych, ale również z określonymi *racjami do działania*. Nie sądzę, by na podstawie respektowania kryteriów używania języka etyki można było również mówić o jakichś wyróżnionych racjach do działania – jest to mimo wszystko osobna kwestia<sup>30</sup>. Lekcja, która płynie z niniejszych rozważań, jest jednak produktywna na innym poziomie.

\* \* \*

Niemożliwość zrewidowania dziedziny moralności za pomocą teoretycznych „dekretów”, które ogłasza się na podstawie przesłanek semantycznych, a także językowa obiektywność, która odpowiada m.in. za to, że jest ona tworem intersubiektywnym, to cechy dystynktywne moralności rozumianej nowocześnie. Moralność może być dziś rewidowana wyłącznie z poziomu krytyki immanentnej, to znaczy – przez moralność samą. Wolna jest bowiem od bezpośredniego skolonizowania przez inne typy dyskursu: religijne, naukowe czy jakkolwiek rozumiane ideologie. Odpowiadają za to właśnie, w dużej mierze, jej obiektywność językowa i autonomia semantyczna. Z tego również wynika, że dyskurs etyczny może mieć współcześnie charakter jedynie *demokratyczny*, tzn. jest nie do pomyślenia bez rozwiązań w ramach inter-

<sup>30</sup> Foot sama dość szybko to dostrzegła (por. Ph. Foot, „Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3, (1972), s. 305-316). Powoływanie się jednak na tę badaczkę, która swoje zasadnicze poglądy na etykę zmieniała podczas swojej aktywności filozoficznej przynajmniej dwukrotnie, nie jest jednak w tym względzie najtrafniejsze. Czytelnika zainteresowanego krytycznym omówieniem jej poglądów odsyłam do trzeciego rozdziału *Po metaetyce*.

subiektywnej komunikacji zakładającej określony, demokratyczny właśnie, model racjonalności społecznej. Trudno przynajmniej sobie wyobrazić, przy takim zautonomizowaniu i zobiektywizowaniu semantycznym moralności, że mogłaby ona mieć sens inny, niż demokratyczny. Zadaniem metaetyki pozostaje śledzić te zależności i – dzięki doskonaleniu etycznej aparatury pojęciowej – zabiegać o to, by jasność co do kondycji etyki w teorii pozostawała jak największa. Z jej kondycją wiąże się przecież to, jak wygląda faktyczny sposób etycznego regulowania sfery działań i zachowań.

*Piotr Makowski*