

Piotr Makowski

PO METAETYCE

Dobro
i powinność
w etykach
naturalistycznych



universitas

PO METAETYCE

Piotr Makowski

PO METAETYCE

Dobro
i powinność
w etykach
naturalistycznych



Kraków

Publikacja dofinansowana przez
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

© Copyright by Piotr Makowski and Towarzystwo Autorów i Wydawców
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1515-7
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Katarzyna Kościuszko-Dobosz

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

By dojść do źródła, trzeba płynąć pod prąd.

S.J. Lec

PODZIĘKOWANIA

Praca stanowi efekt badań, jakie prowadziłem nad metaetyką naturalistyczną od 2006 roku. Jest zmodyfikowaną wersją dysertacji (Status dobra i powinności we współczesnych etykach naturalistycznych), którą napisałem pod kierunkiem prof. Tadeusza Buksińskiego i obroniłem w czerwcu 2010 roku w rodzimej placówce – Instytucie Filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Składam podziękowania tym, bez których książka niniejsza zapewne nie miałyby szansy pojawić się w obecnej postaci. Panu Profesorowi Tadeuszowi Buksińskiemu, mojemu promotorowi podczas studiów doktoranckich, dziękuję za wnikliwą lekturę pierwszej wersji tekstu, uwagi krytyczne oraz sygnowanie projektu badawczego, który umożliwił mi m.in. korzystanie z bibliotek w Oksfordzie i wyjazd naukowy do Kalifornii. Rüdigerowi Bittnerowi z Universität Bielefeld dziękuję za wnoszące jasność dyskusje oraz udostępnienie niepublikowanych artykułów. Davidowi Coppowi z University of California w Davis – za cenną wymianę poglądów oraz zaproszenie na UC Davis do udziału w zimowym seminarium w 2010 roku, na którym miałem okazję omówić część wyników moich badań. Składam również podziękowania pracownikom Instytutu Filozofii UAM: Karolinie M. Cern, Barbarze Kotowej, Pawłowi Zeidlerowi oraz Prorektorowi UAM, Profesorowi Jackowi Witkosiowi. Wyrazy wdzięczności należą się także Recenzentom rozprawy: Marcinowi Porębie z Uniwersytetu Warszawskiego dziękuję za wartościowe uwagi, które pozwoliły mi uniknąć paru nieścisłości oraz przyczyniły się do wyklarowania kilku kwestii teoretycznych, Ewie Nowak, kierownicze Zakładu Etyki IF UAM, dziękuję przede wszystkim za ogromną zachętę do opracowania niniejszej książki.

Poznań, we wrześniu 2011 r.

WPROWADZENIE

Przyjął się dość powszechnie pogląd, że pojęcia dobra i powinności definiują niemal całą etykę. Jeśli tedy wiemy, co jest dobre i co powinniśmy czynić, to powinno to wystarczyć, żeby wyczerpać nasze zainteresowania etyczne. Zapewne. Takie ujęcie zagadnienia dla etyki *podstawowego* ma jednak, jak można się domyślać, niebanalny wpływ na nasz sposób pojmowania etyki w ogóle. Nie dziwi zatem, że w przypadku takich właśnie kwestii brak jasności na poziomie rozważań filozoficznych, brak krytycznego uszczegółowienia i ostrożnie sformułowanych charakterystyk prowadzi do poglądu, który ostatnio wyraził np. Hilary Putnam: stwierdzenie, że cała etyka wyczerpuje się w pojęciach powinności i dobra, jest dowodem filozoficznej ślepoty¹. Historia etyki jest w ogromnej mierze historią prób precyzyjnego określenia i uczynienia adekwatnymi do doświadczenia właśnie tych *quasi-definientes* etyki – prób tak różnych i tak różnymi wynikami się kończących, że namysł nad jej współczesną kondycją może prowadzić co najmniej do sceptycyzmu. Od czasu wyłonienia się etyki jako osobnej dyscypliny refleksji praktycznej, czyli od czasów Platona i Arystotelesa, nasze umiejętności w zakresie jednoznacznego i adekwatnego rozumienia tego, co jest dobre, i tego, co powinniśmy czynić, oraz ich granic i roli w rozważaniach praktycznych, uległy właściwie tylko niewielkiej zmianie. Ta niewielka zmiana przesądza wszakże o tym, że uprawianie metaetyki jest współcześnie w ogóle sensowne.

Rozważania, które w niniejszej pracy podejmuję, w dużej mierze można uważać za próbę zmierzenia się z kondycją, w jakiej znajdują się dziś nasze *metaetyczne kompetencje rozumienia podstaw* etyki: tym bowiem mimo wszystko są pojęcia dobra i powinności. Kondycja ta zależy zarówno od tego, jak kształtują się aktualne potrzeby społeczne oraz skorelowane z nimi rozstrzygnięcia praktyczne, jak i – przecież ściśle z nimi związane – teoretyczne

¹ H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard UP 2004, s. 73.

rozważania dotyczące podstawowych dystynkcji pojęciowych oraz ich kontekstów uważanych dla naszego pojmowania etyki za istotne. Zakres rozważań w niniejszej pracy ogranicza się do metaetyki naturalistycznej. W przekonaniu piszącego te słowa to właśnie na gruncie rozważań z zakresu naturalizmu może dojść, z jednej strony, do odpowiedniego ujęcia kwestii dla współczesnej metaetyki i filozofii praktycznej kluczowych i, z drugiej strony – do możliwie pełnego zdania sprawy z naszych kompetencji rozumienia etycznych pojęć dobra i powinności. Dzięki naturalizmowi możliwe jest też zdemaskowanie tego, co we współczesnym dyskursie etycznym jest nieadekwatne i anachroniczne względem zmiennej praktyki; stanowisko to pozwala więc na swój sposób pilnować tego, by nasz etyczny schemat pojęciowy odpowiadał praktyce i doświadczeniu, zachowując etykę na poziomie żywej i aktualnej refleksji praktycznej.

Decyzja, by etykę rozpatrywać z perspektywy naturalistycznej, napotyka w punkcie wyjścia na pewien zasadniczy problem. Teorie naturalistyczne wymykają się ujednoliciącej charakterystyce. Podstawowe terminy, do których etyka naturalistyczna, *volens nolens*, musi się odwoływać: „natura”, „to, co naturalne”, „naturalność”, są bardzo nieprecyzyjne: wieloznaczność pojęciowa idzie w parze z terminologiczną nieostrością. W dodatku koncepcje, które zwykło się określać jako etyki naturalistyczne, od czasu swoich początków, czyli od czasów etyki Arystotelesa i etyki stoików, znacząco ewoluowały – właśnie za sprawą tego, w jaki sposób rozumiano w nich „naturę” i „naturalność”. Rzut oka na współczesne koncepcje, które zwykło się w filozofii i etyce akademickiej potocznie ujmować jako naturalistyczne, nie pozostawia wątpliwości co do tego, iż określenie „naturalizm” jest wysoce problematyczne. Współcześnie dominującym (i modnym) zespołem poglądów, które są etykietowane jako naturalistyczne i które w znaczący sposób wpływają na potoczne skojarzenia na temat tego, czym jest naturalizm w etyce, są poglądy wyrosłe z teorii bazujących na szeroko rozumianym darwinizmie społecznym i wspartych badaniami z zakresu etologii, genetyki, socjobiologii czy psychologii ewolucyjnej. Nie wdając się tutaj w kwestie oceny tych poglądów, stwierdzić należy, że autorzy stanowisk wpisujących się w taki naturalizm w zasadzie tylko marginalnie – jeśli w ogóle – zajmują się wyjaśnieniem tego, czym jest to, co w tych koncepcjach stanowi podstawę do charakterystyki teorii *qua* naturalistycznej – nie mówiąc już o rozważaniach charakterystycznych dla „klasycznej” metaetyki. Co ciekawe, nawet właściwa, względnie niezależna od dyskursu popularno-naukowego, metaetyka również nie daje tu jednoznacznego punktu odniesienia. Naturalizm okazuje się wysoce niezunifikowanym spektrum teorii – jest raczej klasą stanowisk, w ramach której można wskazać co najmniej kilka nurtów, niż jednym spójnym poglądem. Bardzo popularne podejście stanowi na przykład tzw. neoarystotelesowska etyka cnót. Naturalizm jest również poglądem, pod którym podpisują się badacze realizmu etycznego, zajmujący się przede wszystkim kwestiami z zakresu epistemologii i ontologii – np. ci skupieni przy uniwersytecie w Cornell (David O. Brink, Nicolas L. Sturgeon oraz Richard Boyd). Naturalistycznymi przyjęło się również nazywać badania nad genezą sądów moralnych prowadzone ostatnio na

gruncie *neurosciences* („neuroetyka” – M. Gazzaniga). Naturalizm wyznawany jest zarówno przez stanowiska deskryptywistyczne, jaki i ekspresywistyczne, oparte na konkretnych wynikach naukowych, jak i na czysto filozoficznych, wysoce spekulatywnych konstruktach; wyrastające z tradycji *Principia Ethica* Moore’a, jak i całkowicie od niej niezależne. Naturalizm może dziś być twardy („eliminacjonistyczny”) i „redukować etykę do nauki”, jak i przeciwnie – być miękki (liberalny) i włączać w ramy swoich wyjaśnień również to, co uznawane bywa za supranaturalistyczne². Zdania na temat tego, jaki jest status etyki pod względem semantycznym, epistemologicznym, ontologicznym i normatywnym, muszą więc w ramach tak pojemnego spektrum stanowisk być nie tylko podzielone, ale i często wzajemnie się wykluczać. Naturalizm jako ogólne stanowisko i metoda pojmowania etyki przypomina więc raczej skrzynkę z wieloma (czasem mało przydatnymi) narzędziami, niż jeden porządnym i sprawny aparat. Nie ulega zatem wątpliwości, że próba naturalistycznej odpowiedzi na pytanie o dobro i powinność winna zakładać uprzednie – krytyczno-selektywne w odniesieniu do istniejących już propozycji – *wypracowanie* odpowiedniej, akceptowalnej perspektywy badań. Dopiero po tym, jak takie narzędzie badawcze zdobędziemy, można odpowiednio podejść do interpretacji teorii, które wnoszą odpowiedni wkład do naturalistycznego pojmowania dobra i powinności. Temu poświęcona jest pierwsza część książki.

W części drugiej uwagę koncentruję na normatywnie skonkretyzowanym pojmowaniu dobra i powinności. Możliwie pełne ukazanie specyfiki naturalizmu jako pełnoprawnego i akceptowalnego stanowiska metaetycznego wymaga oczywiście w tym aspekcie odpowiedniego podejścia do współczesnej literatury z zakresu naturalizmu, a raczej – *sposobu podejmowania* w niej najważniejszej problematyki etycznej. Względ na to ostatnie powoduje, iż obszar zainteresowań badawczych, jeśli chodzi o teorie wnoszące cenny wkład do refleksji nad podstawową pojęciowością etyki, jest w drugiej części książki zawężony do interpretacji teorii trojga badaczy – Philippa Foot, Rüdigera Bittnera oraz Hansa Krämera. Teorie te są na pierwszy rzut oka dość mocno względem siebie odmienne. Pierwsza z nich wpisuje się w tradycję naturalizmu neoarystotelesowskiej etyki cnót. Druga stanowi radykalny wariant etyki roztropności, zaproponowany w znacznej mierze na podstawie krytyki filozofii praktycznej Kanta. Trzecia reprezentuje pewien mariaż myślenia deontologicznego oraz etyki dóbr. Jak postaram się jednak pokazać, teoretyczne „odległości” między tymi koncepcjami nie są aż tak wielkie. Prezentacja dróg myślowych tych właśnie autorów pozwala doskonale zilustrować wady i zalety refleksji naturalistycznej i umożliwia wypracowanie odpowiedniego zespołu wniosków na temat współczesnej kondycji pojmowania dobra i powinności w etyce.

² Podział na naturalizm redukcyjny (*twardy*) i liberalny (*miękki*, „katolicki”) wprowadził Peter Strawson. Zob. P. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, New York, Columbia UP 1984, s. 1–3.

Podejście, które postaram się szeroko rozwinąć niżej, ma na celu pokazanie, iż zajęcie stanowiska naturalistycznego w etyce współcześnie oznacza w pierwszym rzędzie pełną rehabilitację dóbr, powiązanych ściśle z pierwszoosobową perspektywą działania – z tym, co w indywidualnym życiu potencjalnie istotnie przesądza o praktycznym powodzeniu poszczególnych aktywności, jak i o tym, że życie jest udane jako całość. W drugim rzędzie chodzi o pokazanie kondycji, w jakiej znajduje się etyczne pojęcie powinności. Istotne będą przede wszystkim kwestie ważności powinności oraz jej statusu względem kategorii dóbr. Powinność w swym bezpośrednio istotnym sensie ma bowiem wymiar moralny i ściśle intersubiektywny, a więc „trzecioosobowy”, społeczny – w przeciwieństwie do kategorii dóbr, która, jak zobaczymy, dotyczy przede wszystkim perspektywy „pierwszoosobowej”, subiektywnej i indywidualnej. Takie podejście do relacji między dobrem a powinnością daje się ująć w postaci operatywnego porównania do tradycji etyki filozoficznej Kanta. Można więc powiedzieć, że naturalistyczne pojęcie dobra wiąże się przede wszystkim z tym, czemu służą Kantowskie „obowiązki względem siebie”; pojęcie powinności należałoby tymczasem ogólnie kojarzyć z tym, co Kant rozumiał przez „obowiązki względem innych”³. Relacja ta zyska na ostrości dzięki naturalistycznej perspektywie rozważań. W wyjaśnianiu statusu etyki nie trzeba bowiem odwoływać się do jakichś dogmatycznie-metafizycznych uzasadnień czy obciążonych hipoteką mistycyzmu supranaturalistycznych konstrukcji.

Specyfika dociekań prowadzonych w niniejszej książce powoduje, iż warto w tym miejscu rzucić nieco światła na elementarne kwestie metodologiczne, dotyczące w ogóle sposobu pojmowania ich przedmiotu. Rozważania niniejsze programowo przekraczają podział na etykę i metaetykę. Tradycyjnie metaetykę przyjęło się rozumieć jako dyscyplinę zajmującą się możliwością precyzyjnego uzasadniania poglądów etycznych⁴. Tutaj perspektywę tę rozszerzają nie tylko rozważania z pogranicza semantyki, epistemologii, hermeneutyki czy metafizyki, ale również badania z zakresu samej etyki normatywnej, której nie da się uprawiać kompetentnie bez pewnego zrębu rozważań metaetycznych – ten zaś, jak się okazuje, wpływa na to, co w ogóle możemy proponować jako etykę. Kształt i obszar oddziaływania etyki okazuje się po prostu zależny od bardzo podstawowych założeń, które formułujemy na poziomie metaetycznym.

Zrozumienie roli badań metaetycznych dla etyki i sprzężenia zwrotnego między nimi ma swoje nieneutralne konsekwencje dla sposobu pojmowania zakresu etyki w ogóle. Jeśli poddajemy odpowiedniej metaetycznej konceptualizacji dobro i powinność jako wytyczające szlaki refleksji etycznej, to z powodzeniem można przyjmować, że postać tej refleksji określają względnie niezależne subdyscypliny, skoncentrowane na odpowiedniej eksploracji

³ Zob. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty, Antyk 2005, s. 82–83.

⁴ Zob. np. R.B. Brandt, *Metaetyka*, przeł. E. Klimowicz, w: *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa, PWN 1975, s. 9–11.

i aplikacji tychże pojęć. Obszar rozważań związany z pojęciem powinności można tedy odnosić w pierwszej kolejności do deontologii i filozofii moralności w ścisłym sensie; natomiast kwestie, które pojawiają się wraz z pojęciem dobra – do teleologii i etyki dóbr. Ujmując rzecz w języku encyklopedycznym, można powiedzieć, że etyka w ogóle zawiera aspekty zarówno Kantowskie (jeśli chodzi o pojęcie powinności), jak i Arystotelesowskie (w przypadku pojęcia dobra), przy czym aspekty te są względnie autonomiczne. Z tym zaś wiąże się kolejna kwestia w postaci metodycznego odejścia od utartego w tradycyjnej metaetyce utożsamienia etyki z filozofią moralności. W dominującej literaturze moralność pojmuje się zazwyczaj jako całokształt norm, wartościowań i reguł postępowania bądź to faktycznie obowiązujących w danej epoce historycznej, bądź to uznawanych za te, które powinny faktycznie obowiązywać⁵. Rozdział kompetencji etyki powoduje, że moralność trzeba rozumieć jako zespół norm i reguł postępowania, które obowiązują i powinny obowiązywać w danej epoce historycznej, jednak *ważność których ogranicza się do tego, co intersubiektywne*, czyli do norm uznawanych za wiążące w przestrzeni relacji międzypodmiotowych. Filozofia moralna stanowi zatem *tylko część etyki*; obok niej mieści się również refleksja nad regułami, dobrami i wartościami w sensie ważnym ściśle podmiotowo, subiektywnym. Historyczny prototyp takiego podejścia do etyki można znaleźć np. u Johna Stuarta Milla⁶, nie jest więc ono żadnym filozoficznym *novum*. Ogólnie rzecz biorąc, etyka przypomina – jak trafnie zauważył przywoływany już Putnam – stół z bardzo wieloma nogami, który się chwieje, ale i który trudno wyrzucić⁷: jest złożoną, wieloaspektową refleksją nad wszelkimi możliwymi (nie tylko ściśle moralnymi, ale i pozamoralnymi), różnozakresowymi normami i wartościowaniami, które można uznać za relewantne w odniesieniu do działań i które, za sprawą swej specyfiki, pozostają względnie autonomiczne w stosunku do innych systemów aksjo-normatywnych (np. etykieta, prawo). Te podstawowe kwestie i zależności uświadamiają, że wyraźną granicę między etyką a metaetyką trudno wytyczyć. Granica ta jest bardzo nieostra, a nawet – jak zobaczymy dalej – ostra być nie powinna.

Rozprawa dzieli się na dwie części: w pierwszej, metaetycznej, zarysowuję horyzont rozważań wraz z pojawiającymi się na nim głównymi punktami, które, w moim przekonaniu, stanowią o istocie akceptowalnej dziś wersji naturalizmu w metaetyce. Dociekania zaczynają się od przeglądu rozróżnień semantycznych w ramach pojęć dobra i powinności (*rozdział pierwszy*). Analizy pojęciowe, które tu przeprowadzam, mają dwa cele. Po pierwsze, mają przybliżyć samo ogólne znaczenie oraz konteksty, w których tkwią dobro i powinność (u podstaw tego zabiegu leży intuicyjna słuszność przekonania o tym, że – aby mówić o naturalistycznym podejściu do dobra i powinności – trzeba mieć wprawdzie jasność co do samych tych pojęć). Po drugie, mają otworzyć już

⁵ Zob. np. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa, PWN 1966⁴, s. 9–16.

⁶ Zob. J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, w: tegoż, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa, PWN 2005², s. 181–184.

⁷ Zob. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, dz. cyt., s. 28.

pewną skonkretyzowaną opcję rozważań metaetycznych (realizacja pierwszego założenia nie pozostaje bowiem neutralna dla samej metaetyki naturalistycznej). Rozważania kontynuuję (*rozdział drugi*), wprowadzając w pojęcie akceptowalnej wersji naturalizmu (innymi słowy: aby móc prezentować pojęcia dobra i powinności we współczesnych teoriach naturalistycznych, trzeba mieć przynajmniej ogólną jasność przede wszystkim co do obszaru i specyfiki samego naturalizmu). Staram się tu na kilku płaszczyznach rozważań – semantycznej, epistemologicznej, metafizycznej i normatywnej – wyczerpać w zasadzie całość spektrum zainteresowań poznawczych, które można traktować jako istotne dla metaetyka-naturalisty. Prowadzi to do prezentacji ogólnego stanowiska naturalistycznego. Stanowisko to można rozumieć, z jednej strony, jako wszechstronne *wprowadzenie do naturalizmu etycznego*, i z drugiej – jako pewną matrycę, którą można przykładać do normatywnych teorii, by ukazać na wielu płaszczyznach specyfikę obecnych w nich założeń i brońionych przez ich autorów tez.

W drugiej, „bardziej etycznej” części książki, rozważania koncentrują się już na prezentacji właściwych normatywnych podejść do problematyki dobra i powinności. Na tę część składają się trzy rozdziały poświęcone sposobom pojmowania dobra i powinności przez Foot, Bittnera i Krämera na tle ich etyk. Dopelniam je każdorazowo krytycznym bilansem, wykorzystując przy tym naturalistyczną matrycę interpretacyjną, wypracowaną w części pierwszej. Książkę zamyka rozdział zbierający najważniejsze wnioski na temat statusu pojęć dobra i powinności oraz specyfiki ich naturalistycznego rozumienia (*rozważania końcowe*), odsłaniający tym samym również to, na czym polega wyróżniona rola refleksji naturalistycznej w filozofii praktycznej.

Część pierwsza

METATEORIA

POJĘCIA PODSTAWOWE

Formułę „dobro i powinność” w nowożytnej filozofii praktycznej można uznać za niemal klasyczną. Określa ona oddolnie formę nowoczesnej refleksji etycznej w ogóle. Podstawowa idea, którą wyraził np. H. Prichard, filozof niezwykle skrupulatny w stosunku do najbardziej elementarnych problemów etyki, jest następująca:

Dla każdego jest to idea powszechna, że żadne działanie nie może być powinnością, jeśli nie istnieje jakieś dobro z tym działaniem związane, tak więc, jeżeli działanie będzie zrealizowane, to zaistnieje jakieś dobro, które nie zaistnieje w przypadku przeciwnym. Różnica zdań może zatem istnieć tylko w odniesieniu do tego, co jest tym dobrem¹.

Jak wiadomo, określenie, „co jest tym dobrem” (lub: *co jest dobre*), należy do kompetencji konkretnej etyki szczegółowej. Tym, co w pierwszej kolejności przykuwa uwagę badacza zajmującego się etyką w sposób teoretyczny, jest jednak sam status filozoficzny dobra i powinności: zdefiniowanie bądź charakterystyka tego, czym w ogóle one są i *co znaczą* oraz określenie ich roli w etyce. Uporanie się z tymi filozoficznymi zainteresowaniami umożliwia dopiero odpowiedź na konkretniejsze pytanie w ramach etyki szczegółowej – co jest dobrem i powinnością. W tym sensie pytania „co jest dobrem?” nie należy mylić z pytaniem o samo znaczenie terminu *dobro*. George Edward Moore w *Principia Ethica* jako pierwszy uchwycił tę kwestię na przykładzie

¹ H.A. Prichard, *Moral Obligation*, w: tegoż, *Moral Writings*, ed. J. MacAdam, Oxford, Clarendon Press 2002, s. 208 (rozdz. *Goodness and Obligation*). Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty literatury obcojęzycznej podaję w przekładzie własnym. Wszystkie wtrącenia w nawiasach kwadratowych, umieszczone w cytowanym tekście, stanowią moje uzupełnienia translacyjne lub logiczne. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wyróżnienia kursywą pochodzą od cytowanych autorów.

samego pojęcia dobra, inaugurując tym samym dociekania nad naturą etyki jako takiej:

(...) nasze pytanie *Co jest dobre*, może (...) mieć inne znaczenie. Może (...) nam chodzi o pytanie, nie jaka rzecz lub jakie rzeczy są dobre, lecz – jak dobro ma być zdefiniowane².

I przeglądając teorie etyczne, stwierdził:

(...) rzecz, w odniesieniu do której definiuje się pojęcie *dobry*, może być bądź tym, co można nazwać przedmiotem naturalnym – tym, czego istnienie jest, trzeba przyznać, przedmiotem doświadczenia – bądź też może być przedmiotem, o którym wnioskujemy, że istnieje w realnym świecie ponadmysłowym³.

Według tego prostego podziału Moore'a, który *de facto* kładzie podwaliny pod dwa najbardziej wpływowe stanowiska metaetyczne, jakimi są (odpowiednio) naturalizm oraz nonnaturalizm (supranaturalizm), istnieją dwie zasadnicze teorie dobra. Teorie naturalistyczne w ujęciu Moore'a definiują dobro poprzez odniesienie do tego, co naturalne, teorie supranaturalistyczne⁴ – poprzez przywołanie tego, co nadzmysłowe. Moore, posługując się argumentacją wykazującą tzw. błąd naturalistyczny (*naturalistic fallacy*) odnosił się krytycznie do obydwu stanowisk, niemniej jednak – wskazuje to już nazwa tego błędu – obiektem jego szczególnej krytyki były teorie naturalistyczne. Jedną z kilku charakterystyk tego błędu w *Principiach* mówi, że jeśli ktoś „(...) miesza dobro, które nie jest (...) przedmiotem naturalnym, z jakimkolwiek przedmiotem naturalnym, wówczas istnieje racja, żeby nazwać to błędem naturalistycznym”⁵.

Teoria błędu naturalistycznego zwykle bywa również wiązana ze swoistą interpretacją Hume'owskiej koncepcji niewywodliwości twierdzeń deontycznych z twierdzeń faktualnych (*the is/ought gap*), zaproponowanej w *Traktacie o naturze ludzkiej*⁶. Według rozpowszechnionej interpretacji tej myśli Hume'a, dedukowanie *powinien z jest* – w szerszej interpretacji: twierdzeń wartościujących i normatywnych z twierdzeń opisowych i twierdzeń o faktach – nie jest uprawnione i oznacza błąd logiczny. Problematyka błędu naturalistycznego wiąże się więc zarówno z pojęciem dobra, jak i z pojęciem powinności.

² G.E. Moore, *Principia Ethica*, revised edition, ed. Th. Baldwin, Cambridge, Cambridge UP 1993, § 5. (Polski przekład autorstwa Cz. Znamierowskiego – G.E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa, Wydawnictwo M. Arcta 1919 – jest nie tylko przestarzały, ale i w wielu miejscach niedokładny.)

³ Tamże, § 25.

⁴ Teorie te Moore nazywa metafizycznymi. Zob. tamże.

⁵ Tamże, § 12.

⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press 1965¹³ (reprint I wydania), s. 469 i n. (wyd. pol. *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa, PWN 1963, t. II, s. 259–260). Interpretację jednostronną ustepu z Hume'a rozważę nieco dokładniej w drugim rozdziale.

Te pobieżne uwagi poczynione na podstawie związania spostrzeżenia Priharda z koncepcjami Moore’a i Hume’a uświadamiają dość istotną kwestię. Mianowicie: istnieją wyraźne – chociaż na tym etapie rozważań w dużej mierze intuicyjne – powody, ażeby prezentację teorii naturalistycznych ściśle powiązać z problematyką pojęciowości uznawanej za elementarną w etyce, czyli – z dobrem i powinnością. Na przykładzie koncepcji błędu naturalistycznego, podobnie jak na przykładzie próby definicji terminu *dobry* widać, iż badanie zagadnienia powinności i dobra jest z badaniem naturalizmu związane i doń prowadzi. Zachodzi również relacja odwrotna. Historycznie rzecz biorąc – właśnie za sprawą charakterystyki naturalizmu u Moore’a oraz Hume’owskiego podejścia do relacji zachodzących między twierdzeniami opisowymi a twierdzeniami o powinności – naturalizm w etyce odsyła wprost do rozważań konceptualnych, dotyczących tych dwóch pojęć. Żeby móc uniknąć błędów, jakie mogą pojawić się na poziomie perspektywy ogólnej, warto zwrócić uwagę na samo znaczenie oraz dystynkcje w ramach – wydawałoby się, intuicyjnie prostych – pojęć dobra i powinności.

1.1. DOBRO

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τὰ ἀγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται⁷.

Tymi słowami rozpoczyna się *Etyka Nikomachejska* Arystotelesa. Stagiryta charakteryzuje tu dobro (τὸ ἀγαθόν) jako obiekt dążenia. Wydaje się jednak, że tego typu charakterystyka – jak zobaczymy, do dziś pozostająca aktualną – jest filozoficznie uprawniona tylko wówczas, gdy dysponujemy już pewnym zakresem znaczeniowym w stosunku do samego słowa „dobro”. Arystoteles jednak pod tym względem nie udziela nam dostatecznie – przynajmniej z dzisiejszej perspektywy – gruntownej odpowiedzi. Jego ujęcie opiera się bowiem na prymarnym, potocznym sensie słów i owocuje niemal tyłoma znaczeniami słowa *dobro*, ile jest jego użyć⁸. Nawet jeśli należałoby podążać tym tropem w odniesieniu do filozoficznego pojęcia dobra, przyjmując dlań zakres semantyczny na podstawie standardów języka potocznego, to wydaje się, że sam ten zakres winien być precyzyjniej scharakteryzowany.

⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, recognovit, brevisque adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano 1962. *Eth. Nic.* (1094 a 1–4). „Wydaje się, że każda sztuka i każde badanie, podobnie jak każde działanie i wybór, zmierzają do pewnego dobra, słusznie przeto określono dobro jako to, do czego wszystko dąży.” Cytaty z Arystotelesa podaję za każdym razem we własnym tłumaczeniu, przywołując w odsyłaczach przyjęte skróty i paginację Bekkera.

⁸ Zob. *Eth. Nic.* (1096 a 23–33).

1.1.1. KONTEKSTY POZAETYCZNE. UŻYCIĘ PRZYMOTNIKOWE

Odpowiedź na pytanie o znaczenie słowa *dobro* wydaje się trudniejsza niż odpowiedź na pytanie o znaczenie jego przymiotnikowej formy – *dobry*. Dlatego w filozofii badanie rozważanego znaczenia zwykle się rozpoczynać od zbadania jego przymiotnikowego użycia. Moore, odkrywca filozoficznego znaczenia pytania *Co znaczy słowo „dobry”?*, wygłosił opinię, która zapewniła mu istotne miejsce w historii metaetyki:

Jeśli ktoś mnie pyta: *Co to jest „dobry”?*, moja odpowiedź brzmi: „dobry” jest „dobry” i to jest koniec całej kwestii. A jeśli ktoś mnie pyta: *Jak „dobry” ma być zdefiniowane?*, to moja odpowiedź brzmi: nie może być zdefiniowane – i to jest wszystko, co muszę powiedzieć na ten temat⁹.

Istnieją zatem poglądy, według których należy zrezygnować z definicji terminu *dobry*; Moore twierdził, że definicja taka jest niemożliwa. Istnieją jednak również poglądy dokładnie przeciwstawne. Pytanie *Co znaczy określenie „dobry obraz”?* doprowadziło Paula Ziffa do ogólnego pytania o znaczenie terminu *dobry*. W *Semantic Analysis* – książce poświęconej wyłącznie próbie udzielenia systematycznej odpowiedzi na pytanie o znaczenie terminu *dobry* – Ziff przeanalizował dokładnie 160 użyć badanego tu słowa (w języku angielskim); analiza ta doprowadziła go do *pozytywnej* odpowiedzi na postawione pytanie. Odpowiedź Ziffa na pytanie o znaczenie terminu *dobry* brzmi: „(...) *dobry* znaczy: odpowiadanie na pewne interesy”¹⁰. Żeby udzielić tej dość ogólnikowej odpowiedzi, Ziff przedstawił teorię, zawierającą nie tylko charakterystykę tego, czym jest sama analiza semantyczna, ale również koncepcję warunków jej prawdziwości oraz teorię znaczenia. Nie wchodząc w detale jego koncepcji, spróbuję jego generalny wniosek, że posługiwanie się słowem *dobry* zakłada „pewne interesy” i oznacza „odpowiadanie” na nie, pogłębić i, jeśli trzeba, skorygować, za pomocą interpretacji innych znaczących ujęć. A więc – podobnie jak Ziff i część innych badaczy – sądzę, że definicję terminu *dobry* (choć niekoniecznie precyzyjną i ścisłą) można sformułować.

Odwołajmy się w pierwszej kolejności do jednego z wnikliwych artykułów Petera Geacha: *Good and Evil*¹¹. Geach wykazuje istotną cechę znaczeniową przymiotnika *dobry* na podstawie logicznej dystynkcji, posiadającej szersze konsekwencje: rozróżnienia na przymiotniki użyte atrybutywnie czy orzecznikowo (jak np. „to są błękitne oczy”) oraz przymiotniki użyte predykatywnie

⁹ G.E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., § 6.

¹⁰ P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca–London, Cornell University Press 1978⁶, s. 247 (§ 246). Ziff ogranicza rezultaty swojej analizy do semantyki języka angielskiego. Po przeanalizowaniu przykładów, które przytacza, można z dużą dozą pewności stwierdzić, iż wartość wniosków, do których dochodzi ten autor, nie znika, gdy uwzględniamy inne języki indoeuropejskie.

¹¹ P.T. Geach, *Good and Evil*, „Analysis”, vol. 17 (1956), s. 33–42, korzystam z przedruku w: *Theories of Ethics*, ed. Ph. Foot, Oxford, Oxford UP 1967, s. 64–73.

nie (inaczej; przydawkowo, np. „te oczy są błękitne”)¹². Wartość ujęcia Geacha leży w tym, iż pokazuje on, że przymiotnik *dobry* ma charakter *atrybutywny*.

Do właściwości przymiotników predykatywnych należy to, że umożliwiają one logiczne oderwanie jego znaczenia od tego, o czym orzekają, bez semantycznej straty. Na przykład: ze zdania „te oczy są błękitne” można wyprowadzić „to są oczy” i „to jest błękitne”; prawomocność takiej analizy można sprawdzić empirycznie. Do właściwości przymiotnika predykatywnego należy to, że umożliwia on logiczne rozłożenie zdań, w których występuje, na prostsze, przy zachowaniu ich zrozumiałości i semantycznej poprawności. *Błękitne* może być orzekane o *oczach*, jak i o *niebie* – w obu przypadkach jego konkretne znaczenie pozostanie takie samo i można je zweryfikować. Znaczenie przymiotnika predykatywnego, można powiedzieć – *substantywu* – *się* po oderwaniu odeń tego, o czym on orzeka (tj. o podmiocie gramatycznym w zdaniu). Zjawiska tego nie można jednak stwierdzić w przypadku terminu *dobry*. Na przykład, ze zdań „to jest *dobrze*” i „to jest książka” nie da się zawsze zbudować zrozumiałej i poprawnej informacji w postaci „to jest *dobra* książka”, ponieważ znaczenie *dobry* będzie inne w przypadku „to jest *dobra* książka” i, dajmy na to, „to jest *dobra* strzała”¹³. Znaczenia *dobry* nie można zweryfikować w analogiczny sposób do *błękitny*. Nawet jeśli *dobry* przyjmuje gramatyczną formę predykatu, to zawsze wymaga (przynajmniej *implicite*) tego, o czym orzeka – czego jest atrybutem¹⁴. Dlatego: „Nie ma czegoś takiego, jak bycie po prostu dobrym (...), istnieje tylko bycie dobrym tak-a-tak”¹⁵. To *bycie dobrym tak-a-tak* z jednej strony oznacza, że istnieje pewien nieusuwalny *deskryptywny* wymiar terminu *dobry*. Termin ten zawsze wymaga dookreślenia, ażeby jego informacyjna zawartość była zrozumiała. Z drugiej strony, określa on pewną, jeszcze nie dość wyraźnie widoczną, atrybutywną specyfikę tego, o czym orzeka. Na czym ona polega?

Sięgnijmy teraz do klasycznej już pracy Richarda Hare’a *The Language of Morals*¹⁶. Według Hare’a w języku potocznym można znaleźć słowa, za pomocą których da się wyjaśnić zasadniczą cechę najbardziej podstawowych użyć terminu *dobry*, która wykracza poza czysty opis. Słowa te Hare nazywa *słowa-mi funkcjonalnymi*:

Dane słowo jest słowem funkcjonalnym, jeśli w celu pełnego wyjaśnienia jego znaczenia musimy powiedzieć, *do czego służy* – lub, co mógłby zrobić – obiekt, do którego się to słowo odnosi¹⁷.

¹² Tamże, s. 64.

¹³ W przypadku innych przymiotników atrybutywnych wymogi znaczeniowe również mogą ulegać pewnej modyfikacji; kryteria semantyczne w przypadku przymiotnika *mały* z pewnością się zmieniają, gdy przechodzimy np. od *mała mysz* do *mała planeta*.

¹⁴ Zob. J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books 1985⁵, s. 53.

¹⁵ P.T. Geach, *Good and Evil*, dz. cyt., s. 65.

¹⁶ R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford–New York, Oxford UP 1952.

¹⁷ Tamże, s. 100.

Słowa funkcjonalne mogą określać tak przedmioty (np. *sznur*), jak ludzi (np. *alpinista*) i za każdym razem wyrażają pewną istotną cechę obiektu, który określa ją: jego *funkcję, cel*. Jeżeli słowo funkcjonalne zostanie powiązane z terminem *dobry*, to okaże się, że właśnie *dobry* „uruchamia” i wydobywa tę istotną cechę: rzecz czy podmiot przezeń określony posiada taką charakterystykę, która wyjaśnia jego funkcję. W języku esencjalistycznym można by powiedzieć, że *dobry* wydobywa *istotę* słów funkcjonalnych.

Zestawienie pomysłu Geacha oraz Hare’a wyjaśnia, dlaczego nie istnieje coś takiego, jak bycie po prostu dobrym. *Dobry* jest przymiotnikiem zawsze *indeksowalnym* (uzależnionym od kontekstu) za sprawą tego, o czym orzeka (tj. do jakiego słowa funkcjonalnego się odnosi). Oznacza to, że aby móc w sposób zrozumiały i prawomocny powiązać *dobry* z danym obiektem, określanym przez słowo funkcjonalne, trzeba już wiedzieć, *co* jest wyrażane poprzez to powiązanie. Hare twierdzi, że w ten sposób wyrażane jest polecenie, *rekomendacja*, i właśnie w ten sposób definiuje słowo *dobry* – jako słowo wyrażające rekomendację¹⁸. Posługiwanie się słowem *dobry* jest zatem w jakiś sposób związane z perspektywą podmiotową – z wybieraniem, preferowaniem, które charakteryzuje „rekomendacyjną” istotę (atrybut) słów funkcjonalnych.

Nacisk na atrybutywność *dobry* owocuje przede wszystkim wydobyciem zeń informacyjnej, *deskryptywnej* zawartości – pod tym względem jednak *dobry* nie odbiega od innych przymiotników atrybutywnych (np. *szybka strzała*). Natomiast specyficzność *dobry* w stosunku do innych przymiotników atrybutywnych wyraża się w tym, że posiada on zdolność rekomendowania tego, o czym orzeka. To wykracza już poza czysto opisową jego zawartość (stwierdzenie „to jest *dobra* strzała” komunikuje coś zupełnie innego niż np. „to jest zatruta strzała”, chociaż zatruta strzała może być uważana za dobrą – w pewnych okolicznościach). Pojawia się jednak wątpliwość: ujęta w ten sposób rekomendacyjna istota terminu *dobry* może sugerować, że jego polecający charakter jest *subiektywny*. Oczywiście, pytanie „dlaczego coś jest *dobrze*?” nie może odsyłać wyłącznie do preferencji samego mówiącego („rekomendującego”).

Tę potencjalną wadę ujęcia Hare’a skorygował australijski filozof John Mackie w swojej *Etyce*¹⁹. Mackie twierdzi, że Hare’owską propozycję, obciążoną wadą subiektywności czy – jak on powiada – egocentryczności²⁰, można ująć w taki sposób, że funkcjonalna definicja terminu *dobry* będzie wolna od skojarzeń subiektywistycznych. Wprowadzenie dookreśleń indeksujących w postaci np. *dobry – dla, ze względu na czy z punktu widzenia* usuwa pierwszoosobową perspektywę rekomendacji. (Np. stwierdzenie „*dobra* pogoda”, wypowiedziane, gdy zaczyna padać deszcz, może paść również z ust plażowicza, myślącego o swoich kolegach wędkarzach). To rozszerzenie relatywi-

¹⁸ Tamże, s. 79–92.

¹⁹ J.L. Mackie, *Ethics...*, dz. cyt. (rozdz. 2). Nieco inną korektę można znaleźć u Rickena. Zob. F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Kęty, Antyk 2001, § 82.

²⁰ Zob. J.L. Mackie, *Ethics...*, dz. cyt., s. 52–57.

zacji (*dobry dla*, *dobry ze względu na*) ponad perspektywę pierwszoosobową oznacza, że istnieją pewne ogólniejsze racje użycia terminu *dobry*. I tu właśnie wracamy do definicji Ziffa – jednak pogłębionej. Mackie twierdzi:

Tym, co jest wspólne dla (...) wszystkich przypadków [użycia terminu *dobry*] jest to, że w każdym istnieje, gdzieś w tle, pewien zbiór wymogów, chcień czy interesów, a więc o rzeczy, która jest określana przez *dobry*, możemy powiedzieć, że charakteryzuje się tym, iż ma zaspokajać te wymogi, chcenia lub interesy. Możemy zatem zaproponować generalną definicję *dobry*: *taki, że ma zaspokajać wymogi (etc.) określonego typu*²¹.

Definicja ta jest oczywiście wielce nieprecyzyjna (Mackie jest tego świadom), jednak dla celów niniejszych rozważań wydaje się ona wystarczająca. Na jej podstawie można bowiem uchwycić wszystkie najważniejsze cechy analizowanego tu słowa. Są to: 1. funkcjonalność tego, o czym *dobry* orzeka za pomocą podkreślenia jego polecającego charakteru (Hare); 2. jego atrybutywność, która wydobywa, przy zachowaniu jego ogólnej swoistości, *wielość* zastosowań (Geach) oraz 3. podmiotowy kontekst potrzeb i interesów, które – nie wyczerpując się w optyce pierwszoosobowej – dają maksymalne szerokie jego rozumienie. Ogólny brak precyzji definicji Mackie'ego, wynika z indeksowalności terminu *dobry*. Termin ten ma zasadniczo charakter *synkategorematyczny* (tj. jego konkretne znaczenie uzależnione jest od kontekstu), wskazana ogólna definicja musi być więc rozumiana dość liberalnie²². Na potrzeby klasyfikacji definicję tę można określić – wykorzystując podziały Ajdukiewicza – jako definicję regulująco-kontekstową.

Wniosek z dotychczasowych rozważań byłby zatem następujący: słowo *dobry* egzemplifikuje pewną specyficzną właściwość języka, która synkategorematycznie ujmuje pewną cechę tego, o czym słowo to orzeka – cecha ta wiąże dany obiekt sądu, w którym występuje predykat *dobry*, z szerszym semantycznym tłem na różne sposoby rozumianych wymogów (rozumianych nie jako teoretyczne „kryteria”, lecz jako praktyczne, doświadczalne warunki – chcenia, dążenia, interesy itp.) i tym samym wyraża *praktyczność* tego, o czym orzeka.

Rozważania tu zaproponowane nie wyczerpują jednak najważniejszego kontekstu właśnie z praktycznością związanego – mianowicie, użyc *dobry*, które odnoszą się bezpośrednio do człowieka i jego działania/zachowania²³, a zatem do jego *etycznej* relewancji.

²¹ Tamże, s. 55 i n.

²² Zob. K. Ajdukiewicz, *O definicji*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa, PWN 1986, s. 226–247.

²³ Tą formułą („działanie/zachowanie”) posługuję się w dalszej części rozważań; sądzę, że pozwala ona maksymalnie szeroko ujmować kwestię tego, co może podlegać kwalifikacjom ewaluatywnym (oceniającym) czy normatywnym w odniesieniu do podmiotu praktycznego.

1.1.2. KONTEKSTY ETYCZNE. UŻYCIE PRZYMIOTNIKOWE (CD.)

Charakterystyka słowa *dobro* w kontekście etycznym wymaga przynajmniej wstępnego ustalenia, czy zarysowane generalne znaczenie jego przymiotnikowego użycia zostaje zachowane właśnie w tym kontekście. Należy zatem ustalić – pozostając przy terminologii Geacha i Mackie'ego – czy etycznie relewantne, atrybutywne orzekanie *dobry* o człowieku lub działaniu/zachowaniu również odsyła do możliwości spełniania określonego typu wymogów (interesów). W skrótovej charakterystyce spróbuję pójść tropem Mackie'ego i pokazać, że definicja ta jest zasadna również na gruncie etycznym. Sądzę jednak, że najpierw potrzebne są pewne wstępne rozróżnienia dotyczące samego „gruntu etycznego” – czyli tego, jakie obszary rozważań można uważać za przynależne do kompetencji etyki (jej prawomocnej jurysdykcji).

Można się zgodzić, że jako etycznie istotne dają się zakwalifikować użycia *dobry*, które odnoszą się tak np. do /1/ posiadania przyjaciół, przeżywania przyjemności, bycia zdrowym, realizacji życiowych planów, jak /2/ wywiązywania się ze złożonych obietnic, niesienia pomocy czy nieszkodzenia innym. Każdy z tych przykładów w jakimś stopniu odnosi się do sfery działań/zachowań i w każdym kwalifikacja za pomocą *dobry* odgrywa rolę etyczną. Przykłady te rozbiłem tu na dwie klasy. W odniesieniu do tego proponuję przyjąć jako hipotezę, że są to klasy o charakterze, odpowiednio: /1/ raczej *pozamoralnym*, /2/ – *moralnym*; podział ten wynika z odmiennego zakresu roszczenia do ważności sądów, w których kwalifikacje te występują. Użycia o charakterze moralnym posiadałyby zasadniczo roszczenie do ważności intersubiektywnej – czyli międzypodmiotowej, natomiast relewancja użycia o charakterze pozamoralnym byłaby, przeciwnie – zasadniczo podmiotowa, ograniczona do tego, co „subiektywne”. Hipoteza jest więc taka, iż w ramy kompetencji szeroko rozumianej etyki wchodzą obszary ściśle związane z moralnością (obszar kompetencji filozofii moralnej), jak i te, które nie mają również ściśle moralnego charakteru (obszar kompetencji etyki indywidualnej). Rozróżnienia etyki na dwie poddyscypliny na podstawie tego formalnego kryterium²⁴ nie będę w niniejszym rozdziale uzasadniał; niech posłuży ono za pewną heurystykę, której prawomocność zweryfikują rozważania prowadzone w kolejnych rozdziałach. Ogólnie rzecz biorąc, etyka jest tutaj rozumiana szeroko. Jest ona dyscypliną, w ramach której znajduje się moralność, dziedzina określana przez normy i wartościowania dotyczące przestrzeni międzypodmiotowej, oraz etyka indywidualna, której kompetencje ograniczone są do norm i wartościowań ważnych dla indywiduum²⁵.

²⁴ W sprawie kryteriów wyróżniania dziedziny moralności – zob. I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, w: *taż, Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław–Warszawa–Kraków, Ossolineum 1992, s. 97–108.

²⁵ Hipoteza pozamoralnej i moralnej części etyki może wydawać się kontrowersyjna z powodu faktu, że zakłada odejście od tradycyjnego, w całości moralnego rozumienia etyki (uzasadnianego na różne sposoby – np. opierając się na kryteriach socjologicznych). Etyka jednak w żadnym razie nie musi być pojmowana jako wyczerpująca się w filozofii moralnej. Można zasadnie przyjąć bardzo szerokie rozumienie etyki (umożliwiające np. włą-

Jeżeli hipoteza o tych dwóch poddyscyplinach w ramach szerokiego rozumienia etyki jest słuszna, to wyprowadzony wyżej wniosek, że słowo *dobry* w najbardziej generalny sposób orzeka o praktyczności tego, do czego się odnosi, powinien obowiązywać w równie mocnym sensie również w przypadku wymiarów moralnego i pozamoralnego etyki. Jeżeli zatem dookreślamy możliwość relewantnej aplikacji słowa *dobry* na obszarze etyki za pomocą definicji Mackie'ego (i jeśli podana przez niego generalna definicja jest słuszna), to wniosek ten będzie wyglądał następująco: możliwość spełniania wymogów określonego typu powinna również definiować słowo *dobry* tak samo w przypadku tego, co moralne, jak i tego, co pozamoralne.

Różnica pomiędzy etycznym a pozaetycznym znaczeniem terminu *dobry* z jednej strony zakłada więc specyfikę użyć etycznych, a z drugiej – poczynione tu w ramach hipotezy rozróżnienie relewancji tych użyć na moralne i pozamoralne. Tym, co decyduje o etycznym charakterze użyć terminu *dobry*, jest odniesienie do kontekstu podmiotowości praktycznej (działania/zachowania). Weźmy kilka przykładów: /1/ „posiadanie przyjaciół jest *dobrze*”, „troska o własną kondycję psychofizyczną jest *dobrze*”, /2/ „miał *dobry* intencje”, „*dobrze* jest dotrzymywać obietnic” etc. Przykłady te pozwalają wysnuć wniosek, że w przypadku użyć etycznych również (jak w przypadku użyć pozaetycznych) mamy do czynienia ze „spełnianiem wymogów określonego typu”. Co więcej, podaną definicję można również potraktować jako zasadną w odniesieniu do dziedziny moralnej i pozamoralnej w ramach hipotetycznego podziału etyki na dwie części. Można oczywiście przypuszczać, że wymogi określonego typu są inne dla kontekstu moralnego i inne dla pozamoralnego. Zagadnienie to jednak wykracza poza elementarne dystynkcje pojęciowe i zakłada już pewną konkretną teorię etyczną. Tym, co jest tutaj interesujące, jest to, czy nieprecyzyjna definicja terminu *dobry* w stylu Mackie'ego zachowuje swoją ważność zarówno w przypadku sensów ściśle moralnych i etycznych (w sensie pozamoralnym), jak w przypadku sensów całkowicie pozaetycznych²⁶. Odpowiedź jest twierdząca, a jej ogólne uzasadnienie może wyglądać następująco. Etycznie relewantne użycia *dobry* ukazują, za sprawą „wymogów określonego typu” w postaci chcień, dążeń i interesów odsyłających do podmiotowości praktycznej, że *dobrze jest zawsze coś dla kogoś* (bezpośrednio lub pośrednio). Ogólna analiza semantyczna pozwala więc wyciągnąć wniosek o ważkich konsekwencjach filozoficznych: nie istnieje coś takiego jak *być dobrym samo w sobie*²⁷. Definicja terminu *dobry* opierać się musi na w szerokim sensie empirycznej teorii znaczenia, wykluczającej „wsobności”. Chodziłoby więc o wskazanie na odpowiednie regularności semantyczne, jakie uzależniają znaczenie terminu od „semantycznego otoczenia”, w którym termin ten występuje. Jak pokazują powyższe przykłady, otoczenie to („dążenia”,

czenie doń problematyki *ars vitae* czy psychologii egzystencji), w ramach której filozofia moralna zajmuje tylko pewien obszar rozważań.

²⁶ Zob. J.L. Mackie, *Ethics...*, dz. cyt., s. 63.

²⁷ A zatem uznać trzeba, że w odniesieniu do klasycznych prób wyróżnienia *dobry* *samego w sobie* – np. w rodzaju Moore'a czy też Pricharda – obowiązuje *brzytw* *Ockhama*.

„potrzeby” czy „interesy”) daje się typologicznie podzielić na część moralną i pozamoralną. Każdorazową indeksowalność terminu *dobry* można formalnie uchwycić i wyjaśnić poprzez przywołanie odpowiedniego typu „semantycznego otoczenia”. Znaczenie terminu *dobry* – o ile ma być zrozumiałe – zawsze musi zakładać horyzont *odniesień podmiotowych*: bądź to bezpośrednio do danego indywiduum (jak w przypadku etyki indywidualnej, zakładającej interes własny danego indywiduum), bądź to pośrednio: do poszczególnego indywiduum lub danej grupy (jak w przypadku filozofii moralnej, zakładającej interesy cudze, inne niż interes danego indywiduum). Potwierdza to również bliższa prezentacja rzeczownikowej formy dobra.

1.1.3. UŻYCIE RZECZOWNIKOWE. PLURALIZM DÓBR

Rzeczownikową postać *dobra* można zbadać za pomocą odpowiedniej interpretacji przypadków, w których występuje atrybut *dobry*. Na podstawie wyżej przeprowadzonego zarysu analizy przymiotnikowej formy dobra wiadomo, że dana klasa przykładów, w których występuje termin *dobry*, wymaga za każdym razem osobnego rozważenia; dane *X* jest *dobrze* zawsze *tak-a-tak*, jak powiada Geach. Niezależnie od dystynkcji w ramach obszaru kompetencji etyki, do rozważań w pewnym sensie powraca perspektywa Arystotelesowska. Praktycznie rzecz biorąc, *dobro* w etyce występuje przede wszystkim w liczbie mnogiej. To przejście od użycia przymiotnikowego *dobry* do jego formy rzeczownikowej – która *de facto* zakłada to pierwsze²⁸, a daje pluralistyczne rozumienie *dóbr* – wymaga dokładniejszego wyjaśnienia.

Jak pamiętamy, Arystoteles ogólnie charakteryzował *dobro* (τὸ ἀγαθόν), jako obiekt dążenia. Jeśli odniesiemy to do rozważanego tutaj kontekstu, w którym idzie o dążenie indywidualnego, praktycznie rozumianego podmiotu, dążenie to trzeba będzie pojmować jako oparte na preferencjach, chceniu i *wybiraniu*. Pojawiają się jednak od razu dwie możliwości: albo coś jest *dobrem* dlatego, że zostało wybrane, albo zostało wybrane, ponieważ jest *dobrem*. Proponuję przeanalizować kilka przykładów, żeby tę sprawę uczynić jaśniejszą. Na przykład, nie każdy zechce przypadku „uprawianie codziennie jogi jest *dobrem*” zinterpretować jako: „wybieram codzienne uprawianie jogi, ponieważ to jest *dobro*”. Kryteria wyboru czegoś, bo jest *dobrem*, zakładają pewną nieusuwalną dozę obiektywizmu, której brakuje w powyższym przykładzie (nie tylko *codzienne*, ale w ogóle *uprawianie jogi* implikuje indywidualne preferencje, własne chcenie). Inny przypadek: „pomaganie przyjaciołom w potrzebie jest *dobrem*”. Naturalna wydaje się interpretacja tego przykładu jako „wybieram pomaganie przyjaciołom w potrzebie, ponieważ to jest *dobro*”, natomiast interpretacja odwrotna – „ponieważ wybieram pomaganie

²⁸ Na fakt, że posługiwanie się daną formą substantywną *dobra* zakłada użycie przymiotnikowe, zwrócił uwagę już Prichard. Zob. H.A. Prichard, *Moral Obligation*, w: tenże, *Moral Writings*, dz. cyt., s. 175.

przyjaciołom w potrzebie, to pomaganie przyjaciołom w potrzebie jest *dobrem*” – wydaje się mniej naturalna (wychodziłoby na to, że dobro pomagania przyjaciołom w potrzebie jest uzależnione od arbitralnego wyboru). Jeszcze inny przypadek: „dotrzymywanie obietnic jest *dobrem*”. To zdanie również łatwiej daje się interpretować jako „wybieram dotrzymywanie obietnic, ponieważ to jest *dobro*”, niż jako „ponieważ wybieram dotrzymywanie obietnic, to jest ono *dobrem*”. Przykłady powyższe można oczywiście uzupełnić dużo bardziej jaskrawymi, celowo jednak wybieram takie, ażeby pokazać, iż w przypadkach, które mają pozytywne etyczne znaczenie, można albo za punkt wyjścia obrać wybór i dążenie, które konstytuują dobro, albo przyjąć drogę odwrotną i w obu wypadkach można w pełnoprawny sposób mówić o etycznej kwalifikacji dobra.

Prezentacja ta ukazuje przede wszystkim dwie kwestie: po pierwsze, związek pojęcia *dobra* z dążeniem (wybieraniem i preferencjami) pozwala stwierdzić, iż istnieją różne warianty *dobra*: zasadnie jest zatem mówić nie o *pojęciu dobra*, lecz o *pojęciu dóbr* – *których konkretne znaczenie jest każdorazowo wzajemnie niezastępowalne* (dzieje się tak niezależnie od faktu, iż analiza przymiotnikowych użycy ukazuje, że istnieją wspólne komponenty znaczeniowe terminu *dobry*). Po drugie – i jest to również konsekwencją poprzedniej tezy – wydaje się, że pluralizm dóbr zakłada różny zakres *ważności* ich konkretnych sposobów rozumienia. Im szerszy zakres ważności, tj. im większe jest prawdopodobieństwo, że coś zostanie uznane za dobro nie na podstawie indywidualnego wyboru, tym szerszy zakres jego ważności w formule *X jest dobrem*. Taka interpretacja pozostaje zgodna z, sygnalizowaną wyżej, hipotezą analityczno-heurystycznego podziału etyki na to, co moralne, i to, co pozamoralne. Zgodnie z tą interpretacją, gdzie dążenie konstytuuje *dobro*, tam właściwie można mówić o pozamoralnym pojęciu dóbr, natomiast tam, gdzie zachodzi relacja odwrotna, tam też pojęcie *dobra* bliższe będzie konotacjom moralnym. Istnieją więc co najmniej dwa ogólne typy dóbr: moralne i pozamoralne. Podział ten wynika z faktu, że im bardziej pojęcie *dobra* wiąże się z relacjami międzypodmiotowymi i ich regulacją, tym bardziej wchodzi ono w obszar charakterystyk moralnych (i odwrotnie – im mniejszy związek *dobra* ze sferą intersubiektywności i działań/zachowań w jej obszarze, tym mniej obciążone jest ono konotacjami moralnymi)²⁹. W ten sposób uzyskujemy również pewne uściślenie „spełniania wymogów określonego typu”, które konstytuuje definicję przymiotnikowego użycia. Wymogi te mogą dotyczyć zarówno perspektywy pierwszoosobowej, jak i tej, która ją przekracza.

Hipotezę typologicznego podziału dóbr na moralne i pozamoralne warto dopełnić charakterystyką samego pluralizmu *dóbr*: chodzi mianowicie o to, czy podział na *dobra* moralne i pozamoralne ma charakter podstawowy. Charakterystyka taka w pewnej mierze również wpływa z dotychczasowych rozważań dotyczących przymiotnikowej postaci *dobra*.

²⁹ Zagadnieniem relacji kompetencji etyki na obszarze intersubiektywności zajmuję się w tekście *Spektrum praktyczne etyki a intersubiektywność. Dwa modele podmiotu*, w: *Intersubiektywność*, red. P. Makowski, Kraków, Universitas – w przygotowaniu.

Drogą podobną do tej, jaką tutaj obrałem, poszedł Georg von Wright w *The Varieties of Goodness*³⁰. Autor ten wychodzi mianowicie od przymiotnikowego użycia *dobry* i tworzy typologiczny przegląd tych użyć. Chociaż von Wright twierdzi, że rozważania przez niego podejmowane dotyczą wielości użyć słowa *dobry*³¹, to typologię przez niego proponowaną – w kluczowej dla niniejszych rozważań kwestii – można rozciągnąć na substancywną jego formę. Analiza pojęciowa prowadzi von Wrighta do wniosku, że istnieje sześć typów (czy też klas) dóbr. Zanim wskażę, jakie są to typy, warto zwrócić uwagę na to, jak von Wright pojmuje rzeczownikową postać dobra:

Przez „dobro” można rozumieć wszystko, co jest nośnikiem wartości „dobry”, w skrócie: wszystko to, co jest dobre. Jest to użycie terminu typowe dla filozofów. (...) Przez dobro można jednak rozumieć również wszystko, co jest celem działania lub obiektem pragnienia lub chcenia czy potrzeby³².

Von Wright posługuje się wyłącznie drugim sposobem rozumienia *dobra* i jest ono zgodne z tym, które przyjmuję w niniejszej pracy jako wypracowane na podstawie analizy użycia przymiotnikowego. Pojęcie dobra odnosi się bowiem do kontekstu praktycznego, związanego z dążeniem i jego warunkami (czyli – chceniem, potrzebami czy interesami, które Mackie subsumuje pod operatywne pojęcie „wymogów”). To rzeczownikowe rozumienie dobra posiada swoją liczbę mnogą. Spójrzmy chociaż pobieżnie na kilka przykładów, pozwalających von Wrightowi stworzyć typologię dóbr, która wyjaśnia *plurals* dobra.

Oto szereg najprostszych przykładów: *brzytwa, garaż, snajper, alpinista, pamięć, wzrok, rada, wiadomość, towarzystwo, przyjaciel, żart, intencja, działanie, charakter*. Większość z nich podpada pod to, co Hare nazywa słowami funkcjonalnymi. Te, które z dużą dozą pewności można tak określić (*brzytwa, garaż, snajper, alpinista, pamięć, wzrok, rada, wiadomość*), sugerują pewną specyficzną funkcjonalną cechę. Niezależnie od tego, jeśli związemy je z terminem *dobry*, pojawi się możliwość pogrupowania ich typologicznie³³. *Brzytwę*, a także *garaż* można zaklasyfikować jako /1/ *dobra instrumentalne* – ich narzędziowy charakter jest ewidentny: stanowią one środki do pewnego znanego celu. *Snajper* i *alpinista* odsyłają do bycia *dobrym w czymś* na podstawie pewnego wyćwiczenia i/lub talentu – von Wright włącza je do /2/ *dóbr technicznych*: ich „techniczność” należy rozumieć w sensie pewnej doskonałości, biegłości (Arystotelesowska τέχνη, ang. *skill*). Wszystkie przykłady odnoszące się do cielesności i zdolności umysłu, jak *pamięć* czy *wzrok*, podpadają pod

³⁰ G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul 1963. Typologia przedstawiona w tej książce jest nie tylko bezprecedensowa, ale i do dziś w wielu aspektach aktualna.

³¹ Tamże, s. 8.

³² Tamże, s. 10.

³³ Należy przyjąć, że chodzi o „normalne” użycie podanych rzeczowników w danym kontekście (przykłady te, jako oderwane od kontekstu, mogą nastroić nieco kłopotów).