

Bartosz Przybył

PERCEPCJA WARTOŚCI W ETYCE G.E. MOORE'A

Halince i Henrykowi

Celem artykułu jest rekonstrukcja teorii percepcji moralnej G.E. Moore'a ze szczególnym uwzględnieniem ontologicznych i epistemologicznych aspektów tej teorii.

Próbuję wykazać: po pierwsze, że pogląd Moore'a na naturę i status orzeczników etycznych jest ściśle związany z jego przekonaniem epistemologicznymi dotyczącymi etyki, tzn. że pogląd ten mocno determinuje teorię poznania rzeczywistości etycznej, po drugie, że zależność ta jest obustronna.

Ale artykuł jest nie tylko rekonstrukcją teorii Moore'a. Ma na celu również specyficzną interpretację tej teorii. Wnikliwa analiza stanowiska Moore'a w kwestii przebiegu samego aktu percepcji moralnej wykazuje, iż percepcję moralną ujmował on analogicznie do percepcji zmysłowej. Naturalna wydaje się więc próba interpretacji teorii percepcji moralnej w języku teorii danych zmysłowych.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej analizuję elementarne pojęcia etyczne w etyce Moore'a oraz – kluczowe dla rozważanego problemu – pojęcie wartości. W drugiej – źródła poznania moralnego, natomiast w trzeciej – przebieg i naturę aktu poznawania wartości rzeczy.

I

W *Zasadach etyki* Moore nie precyzuje pojęcia wartości. Wielokrotnie mówi o rzeczach pozytywnie lub negatywnie wartościowych, o wartości wewnętrznej, wymienia rzeczy najbardziej wartościowe, ale samego pojęcia „wartości” nie uściśla. Sposób, w jaki używa tych pojęć, pozwala na sfor-

mułowanie aksjomatycznych definicji, które ograniczają zakres możliwych interpretacji pojęć podstawowych dla etyki Moore'a.

D1. X jest rzeczą wartościową = X jest rzeczą dobrą (*good*)

D2. X jest wartością = X jest dobrem (*goodness*)¹

Zakładam, że relacje między pojęciami „wartościowy”–„wartość” będą analogiczne do relacji: „dobry”–„dobro”. Założenie to umożliwi konkluzywną analizę pojęcia „wartość”, która doprowadzi do ustalenia, jaki jest jej status ontologiczny, czy wartość jest rzeczą o określonych cechach, *relacją*, czy *własnością*? Zaczniemy od ustalenia, czym jest „dobro” i „wartość” i czy zachodzi między nimi relacja.

W badaniach nad znaczeniem pojęć etycznych Moore opierał się na nazwowej teorii znaczenia. Zgodnie z tą teorią, każde zrozumiałe wyrażenie językowe jest nazwą pewnego bytu (pojęcia, cechy, sądu, faktu), a wyrażenia predykatowe są nazwami cech. Budując definicję pojęcia etycznego należy ustalić, jakiego bytu jest ono nazwą.

Zdaniem Moore'a tylko definicja realna, będąca definicją rzeczy, a nie słowa, ma znaczenie dla etyki. Aby w ogóle była możliwa definicja realna określająca realną istotę danego przedmiotu, konieczne jest *ontologiczne* przekonanie o tym, że definiowany przedmiot istnieje. Dopóki nie wiemy, czy rzecz istnieje, nie możemy sensownie mówić o jej realnej definiowalności. W *The Refutation of Idealism* Moore wykazał, iż jest wysoce prawdopodobne, że zdroworozsądkowy pogląd uznający materialne istnienie przedmiotów fizycznych jest słuszny². Świat zewnętrzny istnieje – twierdzi Moore – możemy go poznawać, analizować i definiować pojęcia, które denotują jego elementy. Definicja jest więc dla Moore'a środkiem do głębszego filozoficznego poznania. Kładzie on mniejszy

¹ Niejednokrotnie Moore używa tych wyrażen tak, jakby były synonimami. Przyjmuję, że definicje tych wyrażen są definicjami werbalnymi w sensie wyróżnionym przez Moore'a. Ustalają znaczenie pojęć.

² Oto dowód Moore'a. Idealisci twierdzą, że świat jest duchowy. Tezę ich można streścić w zdaniu: *esse est percipi*. Jeśli przyjmiemy, że „istnieć” znaczy „być postrzeganym”, musimy również przyjąć, że postrzeżenie tego, co zielone, jest identyczne z postrzeżeniem tego, co niebieskie. Zdanie takie jest jednak empirycznie fałszywe. Każdy, kto nie jest daltonistą, jest w stanie odróżnić postrzeżenie niebieskiego od postrzeżenia zielonego. Tym, co różni te dwa postrzeżenia, jest ich przedmiot. Niebieskie nie jest tym, co zielone. Tym, co łączy te dwa postrzeżenia, jest to, że są postrzeżeniami. Ale postrzeżenie nie jest fragmentem świata, tak jak niebieskie czy zielone. W każdym postrzeżeniu należy więc wyróżnić świadomość, która jest wspólnym elementem wszystkich wrażeń, i przedmiot świadomości. Idealisci myślą się zatem mówiąc, że jedyną rzeczą, której możemy być bezpośrednio świadomi, są nasze własne wrażenia. „Jestem tak samo bezpośrednio przekonany o istnieniu materialnych przedmiotów w przestrzeni, jak o istnieniu moich postrzeżeń. To, czego jestem świadom w odniesieniu do jednych i drugich, jest dokładnie tym samym, to znaczy jestem świadom, że zarówno rzecz materialna, jak i moje wrażenie istnieją realnie” (G.E. Moore *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin, London 1948, s. 30).

nacisk na językowy aspekt definicji. „Istotnie, przez definicję rozumiemy często wyrażenie znaczenia jednego wyrazu za pomocą innych. Lecz ja nie takiej szukam definicji. Taka definicja nie może mieć w żadnej nauce, z wyjątkiem leksykografii, podstawowego znaczenia”³. „Nie chodzi nam więc o to, czy rzecz, o której mowa, ludzie oznaczają wyrazem »koń«, »stół« czy »krzesło«, czy też wyrazami »dobry«, »bon« lub »good«. Chcemy wiedzieć, jaka jest istota tego, co nazywają”⁴. Moore dodatkowo zakłada, że definicja realna jest możliwa tylko wtedy, gdy definiowany przedmiot jest złożony. Ograniczenie takie wydaje się konieczne, jeśli zgodzimy się z tezą, iż tylko definicja realna ma znaczenie dla etyki. Nie sposób przecież powiedzieć, czym jest jakaś rzecz prosta, tzn. jakie są jej składniki. O danej rzeczy prostej możemy jedynie powiedzieć, że składa się z samej siebie, ale mówiąc tak nie podalibyśmy jej definicji.

Analiza pojęcia „dobry” doprowadza do mocnej tezy, iż „dobry” jest nazwą pojęcia pierwotnej, niedefiniowalnej, nienaturalnej własności, nieprzekładalnej na język nauk opisowych. „Dobry” nie jest cechą redukowalną do jakiegoś przedmiotu fizycznego, cechy empirycznej (np. żółty) czy cechy relacyjnej (np. ładniejszy). Co zatem mówimy o rzeczy, gdy stwierdzamy, że jest ona dobra? Tylko to, że jest dobra. Jeśli ktoś upierałby się, że mówimy coś więcej, na przykład to, że rzecz jest przyjemna, popełniałby, zdaniem Moore’a, błąd naturalistyczny. Popełniłby go również wtedy, gdyby próbował „dobry” utożsamiać z czymkolwiek innym (np. z „prostokątny” lub z „logiczny”). „Dobry” jest bowiem pojęciem pierwotnym. Tak, jak nie da się wyjaśnić, czym jest „żółty”, komuś, kto nie zna barwy żółtej, tak nie można wytłumaczyć, czym jest „dobry”. „Dobry jest po prostu dobry i to jest cała odpowiedź”⁵. Dlatego sądy dotyczące pojęcia „dobry” są zawsze syntetyczne, nigdy analityczne. To, że pojęcie „dobry” nie może być zdefiniowane (w sensie definicji realnej), nie oznacza, iż nie można opisać, w jakim stosunku pozostaje do innych rzeczy, czy też jakim rzeczom przysługuje. Są to dwa różne zagadnienia.

Zdaniem Moore’a własność „dobry” jest stopniowalna. Zatem stopniowalność stosuje się też do pojęcia „wartościowy”. Pozwala to nie zajmować się szczególnie pojęciami: „zły”, „pozytywnie wartościowy”, „negatywnie wartościowy”. „Zły” będzie przeciwieństwem „dobry”. „Pozytywnie wartościowy” będzie równoznaczny z „wartościowym”, zaś „negatywnie wartościowy” z „nie-wartościowy”. Rzecz będzie zatem nie-wartościowa, jeśli nie jest dobra; i tak bardzo będzie nie-wartościowa, jak bardzo nie jest dobra.

Czym natomiast, w ujęciu Moore’a, jest dobro? Odpowiedź, jakiej udziela w *Principia Ethica*, jest tak niejednoznaczna i niejasna, iż można mieć wrażenie,

³ G.E. Moore *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919, s. 6.

⁴ Ibidem, s. 12.

⁵ Ibidem, s. 6.

że wcale jej nie udziela: „Przypuszczam, że każdy zgodzi się na to, iż »dobry« jest przymiotnikiem. A zatem »dobro«, »to, co dobre«, musi być w takim razie rzeczownikiem, do którego przymiotnik »dobry« się stosuje, wyraz »dobro« musi oznaczać ogół wszystkich rzeczy, do których stosuje się przymiotnik »dobry«. Lecz jeżeli o rzeczy, którą nazywamy »dobrem« możemy orzekać, iż przynależy jej cecha »dobry«, to rzecz ta musi być czymś różnym od tej cechy. Ogół wszystkich tych rzeczy, do których stosuje się orzecznik »dobry« będzie stanowił zakres pojęcia »dobro«”⁶.

Powyższy cytat sugeruje teoriomnogościową definicję dobra.

D3. Dobro = ogół wszystkich rzeczy dobrych

Przy takiej interpretacji zbiór rzeczy dobrych wyznacza własność „bycia dobrym”, czyli własność „dobro”, tak jak zbiór wszystkich ludzi wyznacza własność „bycia człowiekiem”. Zdanie „x jest dobrem” znaczy „x należy do zbioru rzeczy dobrych” lub po prostu „x jest dobre”. Analogicznie można zdefiniować pojęcie „wartość”:

D4. Wartość = ogół wszystkich rzeczy wartościowych

Ostatecznie więc można powiedzieć, iż wartość jest własnością nienaturalną równoznaczną z własnością „dobro” i ściśle związaną z niedefiniowalną własnością „dobry”. Moore nie określił jednak wystarczająco jasno, jaka zachodzi różnica między własnością nienaturalną a naturalną. Wydaje się, że własność nienaturalną pojmował na wzór własności matematycznych. Tezę taką potwierdza następujący cytat: „Metafizycy zawsze zajmowali się wiele nie tylko tą drugą klasą przedmiotów natury, która składa się z faktów psychicznych, lecz również klasą przedmiotów lub cech przedmiotów, które z pewnością nie istnieją w czasie, a więc nie są częściami Natury, a które nawet faktycznie wcale nie istnieją. Do tej klasy przedmiotów należy (...) to, co rozumiemy przez przymiotnik „dobry”. (...) Najwybitniejszymi przedstawicielami tej klasy przedmiotów są zapewne liczby”⁷.

Nie wiadomo jednak, jak w takim razie wyjaśnić fakt, że własność nienaturalną orzeka się o obiektach empirycznych. Jaki jest związek pomiędzy własnością nienaturalną danej rzeczy a jej własnościami naturalnymi – to kolejny problem. Gdyby własność nienaturalną rozumieć po prostu, jako własność nie-empiryczną, znaczyłoby to, iż nie może być ona substancjalną częścią przedmiotu. Ale znów można zapytać: to na jakiej podstawie może być orzekana o substancjalnych częściach rzeczy.

W późniejszych pracach Moore nie zmienił swego poglądu w sprawie własności nienaturalnych. Ale pewne jego wypowiedzi sugerują, iż skłonny był przyz-

⁶ Ibidem, s. 8–9.

⁷ Ibidem, s. 110.

nać, że pojęcie „dobry” mogłoby być jednak definiowalne w analityczny sposób; a tym samym, że wartość rzeczy zależałaby nie tylko od własności „dobry”.

Późniejsze etyczne rozważania Moore'a koncentrują się wokół następujących problemów:

1) czy wartość istotnie jest własnością;

i jeśli jest, to:

2) czy jest własnością pierwotną, czy definiowalną przez inne własności, czy może jest zbiorem pewnych substancjalnych własności przedmiotu.

W *Etyce* Moore zaczyna rozważania od analizy pojęcia „słuszny”. W *Zasadach etyki* „czyn słuszny” był zdefiniowany analitycznie jako „czyn, którego następstwa są nie mniej dobre niż następstwa alternatywnego czynu”. Choć w *Etyce* Moore mówi dokładnie to samo, stwierdzenie to nie ma już analitycznego charakteru. Jest zdaniem syntetycznym. Wyraża bowiem tylko konieczny związek między niedefiniowalnym „dobry” a również niedefiniowalnym „słuszny”, nie stwierdzając jednak identyczności tych pojęć. Co więcej, Moore modyfikuje określenie pojęcia „słuszny”. Stwierdza bowiem, iż ten czyn jest słuszny, który powoduje nie mniej *przyjemności* niż inny możliwy czyn, przy czym przyjemność jest jego zdaniem *jedynym bezwzględnym dobrem*, tzn. rzeczą, która jest dobra i ponadto nie zawiera żadnych składników złych. To bardziej komplikuje koncepcję Moore'a.

Po pierwsze, nie wiadomo, w jakiej relacji do pojęcia „słuszny” pozostaje pojęcie „wartość”. Moore ustala tylko stosunek rzeczy dobrej do rzeczy słusznej: „Czyn jest słuszny tylko wtedy, jeśli żaden inny czyn, którego mogliśmy dokonać zamiast tego czynu, nie miałby wewnętrznie lepszych skutków”⁸. Po drugie, powyższa wypowiedź nie jest równoznaczna z następującą: „czyn ma wewnętrznie lepsze skutki tylko wtedy, gdy jest słuszny”. W tym drugim przypadku mówi się coś więcej niż w pierwszym. Zatem, nie mogą to być zdania analityczne, a tym samym nie mogą być definicjami. Zdania te stwierdzają tylko pewne zależności, jakie istnieją między rzeczą słuszną a dobrą. Po trzecie, określenie słuszności czynu przez przyjemność jego następstw też jest zdaniem syntetycznym. Podobnie jest i z pojęciem „dobry”. Zatem oba te pojęcia są ściśle związane z przyjemnością, choć nie aż tak, żeby były przez przyjemność definiowalne: „musimy przyznać, że teoria nasza przypisuje jedyną w swoim rodzaju rolę przyjemności i cierpieniu nie w jednym tylko, lecz w dwóch względach. Stwierdza ona po pierwsze, że pozostają one w jedynym w swoim rodzaju stosunku ze słusnością i niesłusnością; a po drugie, że pozostają one w jedynym w swoim rodzaju związku z *wartością wewnętrzną*”⁹. Jeśli oba te pojęcia – „słuszny” i „wartościowy” – mogłyby być zdefiniowane przez „przyjemny”, to tym samym „wartościowy” byłby definiowalny przez „słuszny”.

⁸ G.E. Moore *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, PWN, Warszawa 1980, s. 39.

⁹ *Ibidem*, s. 39.

Kłóci się to jednak z poglądami Moore'a z *Zasad etyki*. I rzeczywiście nie byłby to słuszny wniosek: „Wytwarzanie maksimum przyjemności jest *oznaka* słuszności”¹⁰. Przyjemność nie jest więc tym samym, co słuszność. Moore podkreśla jedynie, że rzeczy wartościowe i słuszne muszą *zawsze* zawierać przyjemność. Przyjemność można w tym kontekście rozumieć, jako kryterium wartości rzeczy¹¹. Jakie miałyby to znaczenie dla ustalenia relacji pomiędzy „słuszny” a „wartościowy”?

W *Zasadach etyki* „wartościowy” jest równoznaczny z niedefiniowalnym „dobry”. Czy można zatem na podstawie *Etyki* rozszerzyć znaczenie niedefiniowalnego pojęcia „wartościowy” do równie niedefiniowalnego pojęcia „słuszny”? Nie wiem, jak problem ten może być rozwiązany.

Istotne jest natomiast to, że rozważania *Etyki* wyznaczają pewien inny sposób podejścia Moore'a do zagadnień etycznych. Nie rozważa już on tak subtelnie i dokładnie pojęć etycznych, ale rodzaje rzeczy, do których pojęcia te *mogą być* stosowane. Ten rodzaj analizy prowadzi nie tylko do zagadnienia kryteriów rzeczy wartościowych (dobrych), ale także do modyfikacji rozumienia niedefiniowalności pojęcia „dobry”.

W *Conception of Intrinsic Value*¹², *Is Goodness a Quality?*¹³, *A Reply to My Critics*¹⁴ Moore formułuje takie twierdzenia, które implikują, iż „dobro” mogłoby być cechą konsekwencjalną, tzn. cechą, która przysługuje rzeczom w konsekwencji posiadania przez nie określonych empirycznych własności. Już w *Etyce* Moore skłaniał się do tego stanowiska. Mówił bowiem: „(...) całość jest dobra zawsze i tylko wtedy, gdy zawiera przewagę przyjemności nad cierpieniem”¹⁵. Jeśli zatem coś nie zawiera przyjemności, nie może być dobre.

¹⁰ Ibidem, s. 36.

¹¹ Wartość rzeczy nie jest jednak proporcjonalna do ilości przyjemności. Sformułowane kryterium nie dotyczy więc sytuacji, gdy porównujemy wartości danych rzeczy. „Czy prawdą jest, że pewna całość będzie wewnętrznie lepsza od innej zawsze i tylko wtedy, kiedy zawiera więcej przyjemności, bez względu na to, jak obie te całości mają się do siebie pod innymi względami? Wydaje mi się rzeczą prawie niemożliwą, aby ten, kto w pełni uświadomi sobie konsekwencje takiego poglądu, mógł w ogóle utrzymywać, iż *jest* on prawdziwy. Wynika zeń na przykład, że świat, w którym nie istniałoby absolutnie nic oprócz przyjemności, w którym nie istniałaby ani wiedza, ani miłość, ani przeżycie piękna, ani też żadne jakości moralne, musiałby mimo to być wewnętrznie lepszy „bardziej godny stworzenia” pod warunkiem jedynie, że właściwa mu suma przyjemności byłaby nieco większa, niż świat, w którym istniałyby wszystkie te rzeczy *jak również* przyjemność” (G.E. Moore *Etyka*, op. cit., s. 158. Mówiąc prościej: istnienie przyjemności jest jedynie koniecznym warunkiem, ale nie wystarczającym do tego, aby rzecz była wartościowa.

¹² G.E. Moore *Conception of Intrinsic Value*, w: *Philosophical Studies*, Routledge and Kegan Paul, London 1948.

¹³ G.E. Moore *Is Goodness a Quality?*, w: *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin, London 1959.

¹⁴ G.E. Moore *A Reply to My Critics*, w: P. Schilpp (red.) *The Philosophy of G.E. Moore*, Northwestern University Press, Evanston 1942.

¹⁵ G.E. Moore *Etyka*, op. cit., s. 41.

W pewnym sensie w *Etyce* Moore uczynił przyjemność konstytutywnym składnikiem dobra, a nie jego kryterium, ale to z kolei burzy koncepcję Moore'a o pierwotnym charakterze dobra.

Natomiast w *Conception of Intrinsic Value* stwierdza: „Możemy, faktycznie, sformułować następującą definicję: »Powiedzieć, że rodzaj wartości jest »wewnętrzny« znaczy po prostu, że problem, czy rzecz posiada tę wartość i w jakim stopniu ją posiada, zależy wyłącznie od wewnętrznej natury tej rzeczy»¹⁶. Moore wyraźnie potwierdza w tym fragmencie, iż wartość rzeczy zależy od jej wewnętrznej natury. Skoro rzecz będzie wartościowa w konsekwencji posiadania pewnych wewnętrznych cech swojej natury, zatem przypisanie jej wartości będzie równoznaczne z przypisaniem jej cech innego rodzaju. Ale wtedy orzekanie wartości rzeczy byłoby *opisem* tej rzeczy. Z drugiej strony Moore stanowczo utrzymuje, iż mówiąc, że rzecz jest dobra mówimy tylko to, że jest dobra. Nie stwierdzamy przecież, że jest jednocześnie ładna, przyjemna, kolorowa. Nie znaczy to jednak, że „dobry” nie może pozostawać w jakimś stosunku do innych cech, czy nawet od nich zależeć. Można stwierdzić, że samo przypisanie rzeczy własności „dobry”, nie jest równoznaczne z przypisaniem jej innych cech, choć może zależeć od tego, czy posiada pewne cechy empiryczne.

Sądzę, że tylko tak mógł Moore pojmować „konsekwencjalność” dobra. Podobnie o żółtości możemy powiedzieć, że jest cechą konsekwencjalną. Przecież mówiąc: „wrażenie żółtości *jest* wrażeniem wywołanym przez fale świetlne o długości 0,57 μ m” nie definiujemy „żółtości”, opisujemy po prostu jej odpowiednik fizyczny, którego nie odkrylibyśmy, gdyby nie to pierwotne wrażenie żółtej barwy.

W *Is Goodness a Quality?* Moore przyznaje, że wiele jego określeń „wartości” i „dobra” było niedopracowanych. Wyjaśnia jednakże, co miał na myśli mówiąc, że: „Co miałem na myśli mówiąc, że »dobry« jest własnością? To, że cecha bycia wartym posiadania dla niego samego jest cechą i nie jest relacyjną własnością: to i nic więcej”¹⁷. Co Moore rozumie przez wyrażenie „warte przyżycia dla niego samego”? W wyjaśnieniu stwierdza, że jest to wyrażenie, które:

- 1) jest dla każdego zrozumiałe;
- 2) jest używane, gdy mówimy o przeżytym doświadczeniu;
- 3) z pewnością coś znaczy i to coś niesprzecznego.

Nie jest to zadowalające wyjaśnienie. Pociąga jednak istotne konsekwencje. Otóż zgodnie z powyższą charakterystyką rzeczy dobre (wartościowe), będą miały jedną cechę wspólną, różną od cechy „dobry” („wartościowy”): „Zauważmy, że jeśli używamy »dobry« w tym sensie, używamy tego wyrażenia

¹⁶ G.E. Moore *Conception of Intrinsic Value*, op. cit., s. 260.

¹⁷ G.E. Moore *Is Goodness a Quality*, op. cit., s. 95.

w sensie, w którym nic oprócz doświadczenia *nie może* być »dobre«¹⁸. Oczywiście dobro każdego doświadczenia będzie zależało od jego wewnętrznej natury, podobnie jak to było w *Conception of Intrinsic Value*. Tyle tylko, że zmienia tu Moore zakres stosowalności własności „dobro”. W *Etyce* tylko o rzeczach przyjemnych można było orzekać cechą „dobry”, tutaj tylko o doświadczeniu. Wynikało to zapewne z przyjętej przez Moore’a tezy, iż „dobro” – rzeczownikowa postać przymiotnika „dobry” – jest własnością.

Widać wyraźnie, że pierwotna teza o niedefiniowalności pojęcia „dobry” utraciła z czasem wiele ze swej ostrości. W pewnym sensie w *Is Goodness a Quality?* mamy do czynienia z jakąś próbą zdefiniowania „dobry”. Sam Moore zresztą nie mógł się zdecydować, jak ostatecznie rozstrzygnąć ten problem. „Lecz wszystkie moje rzekome dowody były z pewnością błędne; bynajmniej nie dowodziły one, że »warty posiadania dla niego samego« jest niedefiniowalne. I myślę, że chyba jest definiowalne: nie wiem. Ale ciągle myślę także, że jest bardzo prawdopodobne, że jest niedefiniowalne”¹⁹.

W artykule *A Reply to My Critics* Moore bardzo poważnie bierze pod uwagę argumenty Stevenson’a. I choć skłonny jest przyznać racje Stevensonowi, że „dobry” nie musi mieć poznawczego charakteru, ale sens emotywny (tzn. wyraża czyjąś aprobatę danej rzeczy), to jednak nadal nie widzi dostatecznego powodu, aby odrzucić całkowicie swoją koncepcję. „Muszę jeszcze raz powiedzieć, że skłaniam się ku myśli, iż »słuszny« we wszystkich etycznych sensach, i oczywiście również »niesłuszny«, »powinien«, »obowiązek«, nie są w tym radykalnym znaczeniu wcale nazwami charakterystyk, iż posiadają one wyłącznie »emotywne znaczenie«, a nie »kognitywne znaczenie«: i jeżeli to jest prawdziwe w odniesieniu do nich, to musi być także prawdziwe w odniesieniu do »dobry«, w sensie przeze mnie rozpatrywanym. Jestem *skłonny* myśleć, że tak jest, ale jestem również skłonny sądzić, że tak nie jest, i nie wiem, w którą stronę skłaniam się bardziej”²⁰.

W kilka lat później coś jednak skłoni Moore’a w jedną stronę bardziej. Znowu będzie stanowczo bronił swych antyemotywistycznych poglądów.

Zastanawiające jest, dlaczego Moore tak stanowczo bronił tezy o predykatywnym i nieempirycznym charakterze elementarnych pojęć etycznych. Co zyskał poprzez taką koncepcję wartości i dobra? I jakie są rzeczywiste konsekwencje jego twierdzeń?

Podstawowym metaetycznym założeniem Moore’a było przekonanie, iż sądy etyczne są albo prawdziwe, albo fałszywe. Jego jedynym uzasadnieniem tej tezy jest wyjaśnienie, iż w przeciwnym razie etyka nie mogłaby być nauką. Musiał zatem Moore w taki sposób określić pojęcia etyczne, aby dało się orzekać

¹⁸ Ibidem, s. 95.

¹⁹ Ibidem, s. 98.

²⁰ G.E. Moore *A Reply to my Critics*, op. cit., s. 554.

prawdziwość bądź fałszywość sądów, które pojęć tych dotyczą; aby sądy te rzeczywiście miały charakter poznawczy. Mógł, jak naturalista, utożsamić terminy etyczne z pewnymi terminami opisowymi nauk empirycznych. Pozwoliliby mu to potwierdzać i weryfikować twierdzenia etyczne w taki sam sposób, jak twierdzenia nauk empirycznych, a przekonania etyczne wyprowadzać na podstawie obserwacji. Ale, jak to zresztą zostało udowodnione przez Moore'a, takie stanowisko, po pierwsze, jest błędne, gdyż opiera się na błędzie naturalistycznym, po drugie, redukuje etykę do nauk empirycznych. Moore musiał więc znaleźć takie rozwiązanie, które dodatkowo nie byłoby obciążone błędem naturalistycznym i zachowałoby autonomię etyki.

W ten sposób doszedł do koncepcji nienaturalnych i predykatywnych pojęć etycznych. Dlaczego właśnie takie określenie terminów etycznych spełnia wszystkie warunki?

Jedynym niedefiniowalnym pojęciem w etyce Moore'a jest własność „dobry”. Głównym zadaniem etyki jest ustalenie, jakie rzeczy są dobre. Skoro sądy stwierdzające dobro muszą być albo prawdziwe albo fałszywe, to niezbędne są przesłanki:

- 1) pewne rzeczy *faktycznie* posiadają tę własność;
- 2) potrafimy tę własność orzekać.

Moore jest przekonany, że te dwa warunki są spełnione i dokładnie wyjaśnia dlaczego. W ten sposób zdania „x jest rzeczą dobrą” mają ten sam charakter, co zdania typu „śnieg jest biały”; informują bowiem o obiektywnym stanie i są „weryfikowalne”. Podstawowe sądy etyczne są więc zdaniami o faktach, jeśli oczywiście przez fakt rozumieć „obiektywny stan rzeczy”. Wskazują wprawdzie nieobserwowalną własność, ale nie znaczy to, że nie mają charakteru „faktycznego”. Zatem: o ile rozkosze estetyczne są dobre, to faktem jest, że rozkosze estetyczne są dobre; i podobnie faktem jest, że rozkosze estetyczne są przyjemne. Również sądy o wartości rzeczy mają charakter „faktyczny”. Wynika stąd, że na gruncie etyki Moore'a zdania wartościujące są wyprowadzalne ze zdań o faktach. Gdy zatem mówię „wartościowe jest towarzystwo pięknych ludzi”, nie tylko *ujmuję wartościująco* „przebywanie z pięknymi ludźmi” jako całość, ale także daję do zrozumienia, że *konstatuję* określoną własność tej rzeczy. Nie jest to jedyna istotna konsekwencja deskryptywnego określenia pojęć etycznych przez Moore'a. Etyk formułuje nie tylko sądy wartościujące, ale i powinnościowe. Moore definiuje „powinność” przez własność „dobry”. A zatem i sądy powinnościowe dają się wyprowadzić ze zdań o faktach. To o wiele bardziej kontrowersyjny wniosek. Wiąże się on ze sławnym problemem Hume'a: „czy z »jest« można wywieść »powinien«?”. Jeśli wolno zinterpretować to, że rzecz posiada własność „dobry” realnie i obiektywnie, jako fakt, to odpowiedź Moore'a na pytanie Hume'a jest twierdząca. Ale prawdopodobnie sądy wartościujące miały dla niego specyficzne znaczenie, zupełnie różne od tego, jakie zwykle przypisuje się zdaniom o faktach.

Moore zapewne w ogóle nie zgodziłby się z tezą, że sądy wartościujące są stwierdzeniem faktu czy opisem. Ale w takim razie jaki jest status sądów wartościujących?

II

Zdaniem Moore'a wartość nie jest własnością obserwowalną. Nie może być więc percypowana przez żaden z pięciu zmysłów. Także próby definicyjnej eksplikacji sposobu dochodzenia, czy dana rzecz posiada wartość, zawodzą w tym przypadku, gdyż wartość jest definiowana przez prostą i nieobserwowalną własność „dobry”. Musi zatem istnieć jakaś inna – różna od zmysłowej – zdolność postrzegania wartości rzeczy.

Moore utrzymuje, iż zdolnością tą jest *intuicja*. Pojęcie intuicji – będące nie tylko terminem filozoficznym, ale i dość pospolitym wyrażeniem języka potocznego – jest bardzo niejednoznaczne. Ci, którzy uznają istnienie intuicji, widzą w niej najczęściej pewien rodzaj olśnienia, swoiste odczucie, które zwykle przeciwstawiają zarówno zmysłowej obserwacji, jak i introspekcji. Twierdzą ponadto, że odczucie to jest niezbędne i niekiedy bezkonkurencyjne w porównaniu z innymi władzami poznawczymi. Ci, którzy nie wierzą w jej istnienie lub w jej możliwości poznawcze, zarzucają tym pierwszym, że już samo pojęcie intuicji przez swą niejasność i nieokreśloność jest mocno podejrzane.

Moore nie był intuicjonistą w tradycyjnym sensie tego słowa, o czym zresztą sam wspomina w „Przedmowie” do *Zasad etyki*. W ujęciu Moore'a intuicja jest specyficznym rodzajem postrzegania, działającym analogicznie do postrzegania zmysłowego, które nazwać można *postrzeganiem moralnym*. Cechą wspólną tych dwóch rodzajów postrzegania jest to, że bezpośrednio ujmują swój przedmiot. Dlatego też etyka nie jest wcale w gorszej sytuacji od nauk empirycznych. Jak wzrok odsłania nam cechę „żółty”, tak intuicja ujawnia cechę „dobry” („wartościowy”). Dlatego właśnie sądy etyczne typu „x jest dobre (wartościowe)” są zawsze syntetyczne, nigdy analityczne. Niemożliwy więc jest *dedukcyjny* dowód ich prawdziwości. Każda próba takiego dowodu będzie prowadziła do *regressus ad infinitum*. Moore przyznaje, że nie jest to zadowalające rozwiązanie. Dodaje jednak, że nie zadowala nas to tylko dlatego, że nie możemy się w pewnych sprawach porozumieć, a nie dlatego, że niemożliwe jest udowodnienie niektórych zasad. Na przykład, nikt nie może udowodnić, że to jest kartka. Owszem, wielu z nas przyzna, że to jest rzeczywiście kartka, ale może przyjść obłąkany i stwierdzić, że to nie jest kartka, ale słoń. Zapewne uznamy to za mało wiarygodne źródło wiedzy i najprawdopodobniej po prostu zlekceważymy. Jednakże znajdziemy się w o wiele gorszej sytuacji, jeśli podobny sąd wyda ktoś, kogo nie uważamy za szaleńca. Oczywiście nie będziemy mogli udowodnić mu, że się myli. Być może będziemy próbowali przekonać go i zapewne doznamy satysfakcji, jeśli w końcu przyzna

nam rację. Zadowolimy się jedynie tym, że doszliśmy do porozumienia w rozważanej sprawie, nie martwiąc się wcale brakiem dowodu. Ale jeśli nasz rozmówca nie zgodzi się z nami, będziemy w dużym kłopotcie. „Krótko mówiąc, niezadowolenie nasze w podobnych wypadkach prawie zawsze jest tego rodzaju, co niezadowolenie lunatyka w pewnym opowiadaniu. »Ja orzekłem, że to świat jest obłąkany – powiada lunatyk – świat zaś orzekł, że to ja jestem obłąkany. W ten sposób, do kaduka, oni mnie przegłosowali«²¹. A zatem to nie brak dowodu nas rozczarowuje, ale nieporozumienie i różnica zdań. Nie mamy przecież pewności, że dowód jest wystarczającą gwarancją prawdziwości. Uznajemy wprawdzie za prawdziwe twierdzenie wyprowadzone z przyjętych przesłanek na podstawie praw logiki, co do których wszyscy zgadzamy się, że są prawdziwe. „Lecz dowód podobny zadowala nas jedynie dlatego, że wszyscy tak jednomyślnie zgadzamy się, że dowód jest gwarancją prawdy. A przecież wynika to z natury samej rzeczy, nie możemy dowieść, uznając go zgodnie za gwarancję prawdy”²².

Analogicznie nie da się udowodnić prawdziwości sądów etycznych dotyczących dobra (wartości). Są one po prostu sędami elementarnymi, które trzeba uznać za prawdziwe lub fałszywe, i których prawdziwość (fałszywość) nie może być logicznie dowodliwa. Dopiero te elementarne sądy etyczne służyć mogą, jako przesłanki dla innych sądów etycznych. „Wniosek ten (...) możemy wyrazić inaczej, mówiąc, że podstawowe zasady etyki muszą być oczywiste same przez się”²³. Cóż jednak znaczy „oczywisty sam przez się”? I dla kogo rozważany sąd ma być oczywisty? „Wyrażenie »oczywisty sam przez się« znaczy właściwie, że twierdzenie nazywane tym mianem jest oczywiste lub prawdziwe jedynie *samo przez się*, że nie jest wnioskiem z żadnego innego twierdzenia”²⁴. A zatem nie znaczy to, że twierdzenie jest prawdziwe dlatego, iż wydaje się oczywiste konkretnej osobie lub grupie osób. Moore odrzucał właśnie intuicjonizm tego typu, intuicjonizm psychologiczny. Intuicjonizm Moore’a ma raczej charakter logiczny, w takim sensie, że wyrażenie „oczywisty sam przez się (intuicyjny)” – znaczy „niewywodliwy logicznie z żadnych przesłanek”. Moore nie zaprzecza jednak, że sąd intuicyjny nie może opierać się psychologicznie na jakichś przesłankach. Ale są to, jego zdaniem, dwie różne sprawy.

Widać, że zagadnienie źródeł poznania moralnego łączy się ściśle z problemem uzasadniania przekonań etycznych. Wydaje się, że właśnie owa oczywistość i pewność – czynniki towarzyszące intuicji moralnej – są racjami dla prawdziwości sądów etycznych dotyczących dobra (wartości). Teza taka jest jednak wewnętrznie sprzeczna. Zdaniem Moore’a czynniki te – oczywistość

²¹ G.E. Moore *Zasady etyki*, op. cit., s. 75.

²² Ibidem, s. 75.

²³ Ibidem, s. 143.

²⁴ Ibidem, s. 143.

i pewność – mogą być jedynie racjami, ponieważ jesteśmy skłonni uznać dany sąd etyczny za prawdziwy. Nie mogą być jednak racjami dla jego prawdziwości. Intuicja może być więc tylko uzasadnieniem tego, że wierzymy w sąd typu „x jest dobre”, a nie uzasadnieniem tego sądu. Trzeba bowiem – twierdzi Moore – odróżniać to, dzięki czemu dane zdanie jest prawdziwe, od tego, co skłania nas, aby dane zdanie uznać za prawdziwe. Dlatego, jego zdaniem, nie istnieje absolutnie żadna racja logiczna dla prawdziwości zdań typu „x jest dobre (wartościowe)”. Moore przyznaje jednak, że intuicyjna oczywistość może być racją w innym sensie. „To, że zdanie dane wydaje się nam prawdziwe, może być istotnie przyczyną tego, iż uznamy je za prawdę; lecz racja w tym znaczeniu jest czymś całkowicie różnym od racji logicznej, racji, dla której coś jest prawdą. Co więcej, racje te odnoszą się, rzecz oczywista, do różnych rzeczy. Oczywistość zdania dla nas jest jedynie racją tego, że *uznajemy* dane zdanie za prawdę.(...) Dalej to, że zdanie jest dla nas oczywiste, może być nie tylko racją, dla której je uznajemy za prawdziwe i wypowiadamy; może to być nawet *racja*, dla której winniśmy uznawać je za prawdziwe”²⁵.

Co zatem mamy na myśli mówiąc, że dany sąd wartościujący jest prawdziwy? W tekstach Moore’a nie można znaleźć jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Pozostaje domysł i swobodna interpretacja. Uważam, że do sądów wartościujących w rozumieniu Moore’a można, z pewnymi zastrzeżeniami, zastosować klasyczne pojęcie prawdziwości, rozumiane jako zgodność z rzeczywistością. Klasyczna definicja prawdy odwołuje się tylko do denotacji terminów wartościujących, nie zaś do ich znaczenia. Może być więc zastosowana do sądów wartościujących w takim samym stopniu, jak do sądów opisowych. W definicji tej istotne jest tylko to, że predykaty wartościujące występują w relacji denotowania z określonymi własnościami rzeczy. Natomiast sposób stwierdzania i istnienia tych własności należy do przedmiotu badań ontologii i epistemologii, nie wpływa więc na możliwość definiowania prawdziwości. Sąd orzekający predykatywnie – zgodnie z klasyczną definicją prawdy – możemy uznać za prawdziwy, gdy przedmiot desygnowany przez ten sąd posiada własność denotowaną przez predykat. Wypowiedzi wartościujące są zatem prawdziwe, gdy rzecz, o której orzekamy, że jest dobra, posiada tę własność.

Istotną cechą wyróżniającą intuicjonizm Moore’a jest to, że zakres działania intuicji nie jest nieograniczony. Moore utrzymuje, że intuicja ujawnia nam jedynie cechę „dobry” („wartościowy”). Odmawia on natomiast oczywistości sądowi dotyczącym pozostałych orzeczników etycznych, tj. słuszny, dobry jako środek, itd. Z tego też względu trudno jest uznać Moore’a za tradycyjnego intuicjonistę. „Ja sam wykazałem odnośnie do sądów o tym, co jest *dobre samo przez się*, że są one sądami oczywistymi same w sobie; nie można dla uzasadnienia ich podać żadnej racji. Natomiast istotą intuicjonizmu jest

²⁵ Ibidem, s. 143.

przypuszczenie, że przepisy działania, ustalające nie to, co winno *być*, lecz to, co my winniśmy *czynieć*, są w tym znaczeniu tego słowa pewne intuicyjnie. Pozorna słuszność dał temu pogładowi fakt, że w rzeczywistości niewątpliwie wydajemy sądy bezpośrednio o tym, iż pewne czyny są obowiązkiem lub występkiem: tak w *znaczeniu* psychologicznym często miewamy intuicyjną pewność co do tego, co jest naszym obowiązkiem. Lecz niemniej jednak sądy te nie są oczywiste same przez się i nie mogą być przyjęte bez dowodu jako przesłanki etyczne²⁶.

Wynika stąd, że tylko sądom o tym, co dobre samo przez się (wartościowe samo przez się), może przysługiwać powszechna prawdziwość. Jeśli są prawdziwe choć raz, są prawdziwe zawsze i wszędzie, w odróżnieniu od pozostałych sądów etycznych, które prawdziwe mogą być tylko w pewnych warunkach, skończonym czasie i dla konkretnej społeczności. Ponadto: dobro przysługuje rzeczom realnie, zatem sądy intuicyjne o dobru stwierdzają obiektywny stan rzeczy. Dzięki temu intuicjonizm Moore'a nie ma charakteru subiektywnego.

Choć intuicja nie jest ani doświadczeniem zmysłowym, ani doświadczeniem wewnętrznym (introspekcją), nie znaczy to, że ma ona charakter emocjonalny. „Nie należy więc uważać, jakoby intuicja była przeciwną alternatywą do rozumowania²⁷, wręcz przeciwnie: intuicja jest pewnego rodzaju zdolnością intelektualną, oglądem rozumowym. Co świadczy o jej intelektualnej naturze? Moore formułuje metodę, która pomaga intuicji rozstrzygać o wartości rzeczy, i która w pewien sposób generuje intelektualny charakter intuicji.

Metodę tę nazywa Moore *metodą absolutnej izolacji*. Opisuje ją w wielu miejscach. Po raz pierwszy przy okazji krytyki hedonizmu: „Metoda, którą posługiwałem się dla wykazania, że sama przyjemność nie jest jedynym dobrem, polegała na rozważeniu, jaką wartość przypisywalibyśmy przyjemności, gdyby istniała ona w absolutnym odosobnieniu, odarta ze wszystkich, zazwyczaj jej towarzyszących, rzeczy²⁸”.

Metoda absolutnej izolacji polega więc na wyabstrahowaniu rozważanej rzeczy spośród wszystkich innych rzeczy, które są z nią związane. Dopiero tę absolutnie wyizolowaną rzecz poddajemy działaniu intuicji. Metoda absolutnej izolacji pozwala, zdaniem Moore'a, uniknąć dwóch błędów, często popełnianych w rozważaniach etycznych.

Po pierwsze, niejednokrotnie uznajemy rzecz za wartościową tylko dlatego, że jest ona konieczna w danym czasie i miejscu do zaistnienia jakiejś innej rzeczy, której realnie przynależy cecha „wartościowy”. Wystarczy jednakże wziąć rozważaną rzecz w odosobnieniu, aby się przekonać, czy jest ona naprawdę wartościowa.

²⁶ Ibidem, s. 148.

²⁷ Ibidem, s. 144.

²⁸ Ibidem, s. 90.

Drugi błąd polega na przeoczeniu zasady jedności organicznej. Tkwi on w przekonaniu, że wartość całości jest sumą arytmetyczną wartości jej części, a zatem, że możemy poznać, np. wartość jednej z dwóch części całości, tylko na podstawie wiedzy o wartości tej całości, w przypadku, gdy druga z jej części jest bezwartościowa. Stosując jednakże metodę absolutnej izolacji możemy się przekonać o błędności tego stanowiska. Metoda ta ujawni bowiem, że wartość, którą przypisujemy jednej z części wartościowego całokształtu, nie musi być w tym przypadku identyczna z wartością całości. Wartość jej może być równie dobrze mniejsza lub większa w porównaniu z wartością całości, której jest składnikiem.

Metoda absolutnej izolacji oprócz tego, że jest pożyteczna w takich przypadkach, jest także jedyną metodą, którą możemy *bezpiecznie* stosować, jeśli chcemy się dowiedzieć, czy dana rzecz posiada wartość i w jakim stopniu ją posiada.

Jeszcze z innych względów metoda ta jest pożyteczna w rozważaniach etycznych. Gdy ktoś twierdzi, że jakaś rzecz jest czerwona, a jest ona w rzeczywistości niebieska, uznajemy, że jego postrzeżenie jest złudne. Proponujemy mu, aby jeszcze raz spojrzął na tę rzecz w odpowiednich warunkach; sugerujemy na przykład, żeby przyjrzał się jej z bliska, w odpowiednim świetle. O ile osoba ta nie jest daltonistą albo szaleńcem, prawdopodobnie zgodzi się w końcu z nami, że rzecz jest niebieska, a nie czerwona. A zatem w przypadku sądów postrzeżenia zmysłowego dysponujemy pewnymi metodami ich weryfikacji, możemy sprawdzać ich adekwatność w stosunku do rzeczywistego stanu rzeczy. W przypadku sądów postrzeżenia moralnego tą metodą weryfikacji złudnych postrzeżeń jest właśnie metoda absolutnej izolacji. Załóżmy, że jakaś osoba wypowiada błędny sąd o wartości przyjemności. Aby przekonać ją o błędności tego sądu, sugerujemy jej, żeby jeszcze raz to rozważyła, biorąc przyjemność samą w sobie bez towarzyszących jej uczuć. W ten sposób metoda absolutnej izolacji tworzy odpowiednie warunki postrzegania moralnego, tak jak odpowiednie oświetlenie, układ przestrzenny itd., są niezbędnymi warunkami adekwatnego postrzegania zmysłowego. Jeśli nadal osoba ta wypowiada błędny sąd o wartości przyjemności, pozostaje nam już tylko »dowód pośredni« fałszywości jej sądu, który polega „na zasugerowaniu pewnej opinii temu, z kim rozmawiamy”²⁹.

John Maynard Keynes opisał skuteczność Moore’owskich okrzyków niedowierzania i kręcenia głową, którymi sugerował opinię swym rozmówcom: „W praktyce zwycięstwo przypadało tym, którzy potrafili wypowiadać się z pozorami największej jasności, z najgłębszym przekonaniem i najrzęczniejszym posługiwali się tonem owej szczególnej nieomylności”³⁰.

²⁹ Ibidem, s. 76.

³⁰ Cyt. za: A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 49.

Pozostaje jeszcze jeden problem: na czyich właściwie intuicjach mamy się opierać. Moore przede wszystkim odwołuje się do swoich intuicji. Jednak z pewnością bardzo mu zależy na zgodności tych intuicji z powszechnymi przekonaniem, a probowanymi przez zdrowy rozsądek. Konstytuuje zatem coś w rodzaju moralnego *common sense*. Aksjomat ten, wraz z tezą o obiektywnym charakterze własności „dobry”, pozwala, w przekonaniu Moore'a, uniknąć zarzutu subiektywnego charakteru jego teorii.

Stanowisko Moore'a można zatem skrótowo określić, jako intuicjonizm genetyczny i intuicjonizm metodologiczny. Pierwszy dotyczy źródeł poznania, drugi – racji dla przekonań etycznych. Stanowisko Moore'a nie ma charakteru psychologicznego, ale logiczny w tym sensie, że „intuicyjny” znaczy „niewywodliwy z logicznych przesłanek”. Tezy intuicjonizmu genetycznego i metodologicznego są istotnym uzupełnieniem stanowiska obiektywistycznego i na odwrót. Intuicjonizm wyjaśnia, jak w ogóle możliwe jest poznanie obiektywnej własności „dobry”, obiektywizm zaś nie pozwala na „psychologiczne” interpretacje intuicji, dzięki czemu zachowana zostaje jej wartość poznawcza.

III

Gdy patrzę teraz przed siebie, widzę białą kartkę. Ale na czym właściwie polega to moje widzenie białej kartki? I co naprawdę widzę, gdy mówię, że widzę białą kartkę?

Kłopotliwe problemy spostrzeżenia zmysłowego Moore próbował rozwiązać za pomocą swojej *teorii danych zmysłowych*. Przez spostrzeganie zmysłowe rozumiał nie tylko widzenie, ale w ogóle wszelkie postrzeganie za pomocą jednego z pięciu zmysłów. Wprawdzie w swojej analizie spostrzeżenia zmysłowego rozważa jedynie zmysł wzroku, ale – jak twierdzi – nie ma to znaczenia, gdyż wszystko „to, co się tyczy zmysłu wzroku, będzie można (...) łatwo przenieść *mutatis mutandis* na wszystkie inne zmysły, którymi, jak można powiedzieć, postrzegamy przedmioty materialne”³¹.

Cóż więc zachodzi, gdy patrzę przed siebie i widzę białą kartkę?

Widzę płamę o określonej wielkości i barwie oraz pewnym kształcie. To wszystko, co w danej chwili ukazuje mi mój wzrok, Moore proponuje nazwać *daną zmysłową (sense-datum)*, a samo jej doświadczenie (widzenie) – *wrażeniem*. Zdaniem Moore'a, w każdym postrzeżeniu zmysłowym należy wyróżnić dwa momenty składowe:

1) daną zmysłową na oznaczenie wszelkich treści zmysłowo postrzeganych;

³¹ G.E. Moore *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1976, s. 60.

- 2) bezpośrednio jej ujmowanie, czyli akt psychiczny polegający na widzeniu pewnej danej zmysłowej.

Warto zwrócić uwagę, iż w tym ujęciu dana zmysłowa nie jest jakąś poszczególną własnością plamy barwnej, lecz dokładnie tą plamą barwną z jej wszystkimi własnościami³².

Podstawowa teza teorii danych zmysłowych brzmi: tym, co bezpośrednio ujmujemy w doświadczeniu zmysłowym, jest zawsze jakaś dana zmysłowa.

Analiza danej zmysłowej doprowadza Moore'a do aksjomatów opisujących jej naturę:

- 1) dane zmysłowe dwóch różnych osób, które w tym samym miejscu i czasie patrzą na ten sam przedmiot nie są tożsame jakościowo;
- 2) wszelka dana zmysłowa istnieje dopóty, dopóki jest ujmowana przez osobę, która ją ujmuje;
- 3) żadna dana zmysłowa ujmowana bezpośrednio przez jedną osobę nie może być ujmowana bezpośrednio przez inną osobę;
- 4) żadne dane zmysłowe ujmowane przez jedną osobę nie mogą być ujmowane w tym samym miejscu, co jakiegokolwiek inne dane zmysłowe, ujmowane przez inną osobę;
- 5) miejsca, które zajmują dane zmysłowe ujmowane przez jakąś osobę, tworzą prywatną przestrzeń tej osoby.

Powyższe spostrzeżenia, co do natury danej zmysłowej, doprowadziły Moore'a do wniosku, że dana zmysłowa musi być czymś różnym od rzeczy materialnej. Gdzie w takim razie jest miejsce danej zmysłowej? Jaki jest jej stosunek do rzeczy materialnej? Jaki jest jej *status ontologiczny*?

Moore utrzymywał przede wszystkim, iż fałszywy jest pogląd, zgodnie z którym dane zmysłowe istnieją tylko (lub w ogóle są tylko) w umyśle osoby, która je ujmuje. Moore argumentuje, że to nie dana zmysłowa, ale widzenie danej zmysłowej znajduje się w umyśle. „Ta biaława barwa, na przykład, jeśli nawet istnieje tylko wtedy, gdy ja ją widzę, i jeśli jej widzieć nie może nikt inny, to przecież, jak mi się wydaje, nie jest w moim umyśle w tym znaczeniu, w jakim jest w moim umyśle widzenie tej barwy”³³. Przestrzeń prywatna, w której znajduje się dana zmysłowa, nie jest więc przestrzenią umysłową. Nie znaczy to jednak, że dane zmysłowe są niezależne od umysłu, który je postrzega. Wręcz przeciwnie: pozostają do umysłu w związku najbardziej intymnym. „Jeśli jest rzeczywiście prawdą w odniesieniu do nich wszystkich, że istnieją tylko wtedy, gdy ja ich jestem świadomy, że nikt inny nigdy nie jest bezpośrednio ich świadomy i że znajdują się one tylko w mojej własnej przestrzeni prywatnej,

³² Początkowo Moore pojmował daną zmysłową atomistycznie, tzn. w taki sposób, że to, co jawi się bezpośrednio, jest *zbiorem* danych zmysłowych (barwą, kształtem itd.)

³³ G.E. Moore *Z głównych zagadnień filozofii*, op. cit., s. 85.

która również istnieje tylko wtedy, gdy ja mam jej świadomość, i której nikt inny nie może być bezpośrednio świadomy – to z pewnością żadna inna rzecz nie może być bardziej gruntownie zależna od mojego umysłu, niż są one”³⁴. Dane zmysłowe mają więc charakter zawsze subiektywny i bardzo prywatny.

W związku z tym pojawia się wątpliwość, czy nie jest tak, że gdy patrzymy na tę samą rzecz, to każdy z nas widzi inną rzecz. Co więcej, czy nie jest też tak, że za każdy razem postrzegamy *tylko* własne dane zmysłowe? Nie – odpowiada Moore – gdyż przestrzeń prywatna, w której znajdują się dane zmysłowe, jest również *przestrzenią publiczną*. Gdy ujmujemy bezpośrednio pewną daną zmysłową, widzimy nie tylko określoną barwę, kształt i wielkość, ale także przestrzeń, w której jest dana zmysłowa. Drogą abstrakcji możemy odróżnić ten obszar, który zajmuje dana zmysłowa, od samej tej danej zmysłowej. Możemy też w samym tym obszarze wyróżnić różne części, tak jak wyróżniamy je, na przykład, w danej zmysłowej lub rzeczy materialnej. Moore twierdzi, iż „ta część co najmniej obszaru danego zmysłowo, którą widział każdy z nas, jest rzeczywiście tożsama numerycznie z pewną częścią obszaru, jaki widziała reszta, (...) i ta część, którą widzieliśmy wszyscy, jest również częścią tego obszaru, jaki zajmuje dana rzecz, która jest postrzegana”³⁵. A zatem fakt, iż dana zmysłowa nie jest rzeczą materialną ani żadną z jej części, nie oznacza, że każdy z nas widzi różne rzeczy, w sytuacji gdy wszyscy patrzymy na tę samą rzecz. *Widzimy* tę samą rzecz, gdyż zmysły ukazują nam pewną część przestrzeni zajętej przez postrzeganą rzecz. Jest tak, dlatego że „tę przestrzeń, której dotykam, rzeczywiście widzicie wy wszyscy – że widzicie dokładnie to samo miejsce; i że jest ona również częścią tej przestrzeni, którą zajmuje rzeczywista kartka, na której teraz piszę”³⁶. Moore przyznaje, że nie znajduje *dostatecznie* przekonującego argumentu na rzecz tej tezy. Nie powinno nas to jednak martwić, gdyż „wszyscy przecież mamy silną bardzo pokusę, by przyjmować, iż tak właśnie jest”³⁷.

Czy postrzeganie zmysłowe jest w ogóle poznaniem rzeczy? Odpowiedź Moore’a jest twierdząca. Widzenie tej samej rzeczy przez dwie osoby – odpowiada Moore – nie może przecież polegać tylko na tym, że osoby te ujmują dwie różne dane zmysłowe. „To widzenie danych zmysłowych (...) musi (...) być *po prostu* częścią tego, co zachodzi; nie może być całością tego, co zachodzi, jeśli my wszyscy rzeczywiście widzimy tę samą kopertę”³⁸.

Co zatem zachodzi *poza* widzeniem danych zmysłowych, gdy patrzę na jakąś rzecz materialną? Zdaniem Moore’a widzenie rzeczy materialnej wymaga wiedzy, że istnieje coś, co jest różne od wszelkich danych zmysłowych i czego

³⁴ Ibidem, s. 86.

³⁵ Ibidem, s. 77.

³⁶ Ibidem, s. 78.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 91.

bezpośrednio nie można ujmować. Spostrzeżenie zmysłowe jest więc swoistą syntezą bezpośredniego ujmowania danych zmysłowych i ujmowania pośredniego, które polega na przekonaniu, że postrzegana rzecz istnieje.

Moore nie zanalizował tak dokładnie postrzeżenia moralnego. Istnieje jednakże duże podobieństwo między percepcją zmysłową a percepcją moralną.

Twierdzę, na przykład, że przyjemność posiada dużą wartość. Skąd to wiem? Na podstawie intuicji. Właśnie to bezpośrednie postrzeżenie moralne odsłania mi tę własność przyjemności i upewnia mnie o jej istnieniu. Ale co jest rzeczywiście przedmiotem mojego badania intuicyjnego w tym przypadku? Jak przebiega proces postrzeżenia moralnego? Co zachodzi między *doznaniem* przyjemności a moim „widzeniem”, że jest ona wartościowa?

Zalecenia Moore'a są proste. Aby się dowiedzieć, czy przyjemność jest wartościowa, muszę przede wszystkim zastosować metodę absolutnej izolacji. Dokonuję więc pewnego rodzaju niezmysłowego przedstawienia, abstrakcyjnego przywołania tego, czym jest przyjemność *sama w sobie*. Ten proces abstrakcji pozostawia w obrębie przedstawienia tylko przyjemność, odrzuca zaś wszystko to, co jest mniej lub bardziej z nią związane. Dopiero takie wyabstrahowane przedstawienie przyjemności samej w sobie poddaję badaniu intuicji, tzn. sprawdzam, czy to, co obecne jest w moim przedstawieniu, posiada wartość, czy nie. To wyizolowane przedstawienie przyjemności, które jest przedmiotem mojego bezpośredniego ujmowania, nazwać można *daną intuicji* (*intuition-datum*), gdyż jest czymś analogicznym do danej zmysłowej. Tym, co bezpośrednio ujmujemy w postrzeżeniu moralnym, jest zawsze dana intuicji, tak jak dana zmysłowa jest tym, co bezpośrednio ujmujemy w postrzeżeniu zmysłowym. Można zatem i w postrzeżeniu moralnym wyróżnić dwa momenty składowe:

- 1) daną intuicji na oznaczenie wszelkich treści postrzeganych moralnie;
- 2) bezpośrednie ujmowanie tej danej intuicji za pomocą intuicji.

Jaka jest natura danej intuicji? Przede wszystkim jest jednością organiczną. Oznacza to, że intuicyjnie postrzegamy całość tego, co dane jest w przedstawieniu, a nie jakieś poszczególne własności tego przedstawienia. Podobnie i dana zmysłowa stanowiła całość. Oczywiście to, czy dana intuicji posiada wartość, będzie zależało od tego, z jakich składników jest zbudowana, ale na jej wartość nie będzie miało wpływu to, czy jej elementy posiadają wartość. Co więcej, dana intuicji nie jest przyjemnością, ale przedstawieniem przyjemności, tak jak dana zmysłowa nie jest rzeczą materialną.

Jakiego rodzaju jest to przedstawienie? Początkowo Moore twierdził, że jakości etyczne „dobry” („wartościowy”) są niezależne od cech empirycznych. A zatem i ich postrzeżenie nie może być zdeterminowane czy uzależnione od postrzegania zmysłowego. Skoro jakości etyczne danej intuicji narzucają się nam wprost, niezależnie od jakości empirycznych, to daną intuicji można

zinterpretować jako projekcję rzeczywistości etycznej danej rzeczy. Przy takim ujęciu dana intuicji może zawierać, jako swoją część również przedstawienie jakości empirycznych, ale przedstawienie to nie ma charakteru zmysłowego, nie jest przywołaniem obrazu, odczucia; ma raczej charakter właśnie abstrakcyjny, jest uświadomieniem jakości empirycznych, nie zaś tym, co wyobrażamy sobie przywołując obraz jakiejś rzeczy.

Duże wątpliwości budzi jednakże sama możliwość takiego przedstawienia. Ponadto, jeśli nawet dana intuicji nie jest przedstawieniem zmysłowym jakości empirycznych, ale ich uświadomieniem, to przecież uprzednie postrzeżenie zmysłowe jest koniecznym warunkiem postrzeżenia moralnego.

Te nieprzyjemne konsekwencje doprowadziły Moore'a do wspomnianego już wniosku, że dobro (wartość) musi być cechą konsekwencjalną, tzn. przynależną rzeczy w konsekwencji posiadania przez nią innych cech, w tym empirycznych. Owszem – twierdzi Moore – postrzeżenie moralne jest w pewnym stopniu zależne od postrzeżenia zmysłowego. Ale tylko w tym sensie, że bez wiedzy o tym, czym jest rozważana rzecz, jaka jest jej natura, bez wcześniejszego jej postrzeżenia zmysłowego, nie możliwe byłoby jej przedstawienie w postaci danej intuicji. Natomiast już samo postrzeżenie tej danej intuicji nie wymaga postrzeżenia zmysłowego. Wartość jej postrzegamy bezpośrednio.

Gdzie znajduje się dana intuicji? Daną zmysłową umieścił Moore w przestrzeni prywatnej, a jej bezpośrednio ujmowanie w przestrzeni umysłowej. Dana intuicji jest przedstawieniem rzeczy samej w sobie (np., przedstawieniem przyjemności), nie zaś tą rzeczą (przyjemnością). Zatem z pewnością nie należy do przestrzeni fizycznej. Nie jest też intuicyjnym postrzeganiem, „widzeniem” moralnym, które jest w umyśle, a zatem w przestrzeni umysłowej. Pozostaje stwierdzić, że dana intuicji musi być w przestrzeni prywatnej. Jeśli tak jest, to znajduje się również w przestrzeni publicznej. Sprawę komplikuje jednak fakt, że danej intuicji nie towarzyszy żadne przedstawienie zmysłowe, dana intuicji nie zawiera przecież danej zmysłowej. Nie jest po prostu syntezą świata jakości naturalnych i nienaturalnych. Analogia z daną zmysłową niewiele może zatem tu pomóc. Skoro bowiem dana intuicji jest intelektualnym wyobrażeniem, to być może znajduje się jednak w przestrzeni umysłowej? Nie znajduję zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Skłonny byłbym jednak przyjąć pierwszą interpretację, że dana intuicji znajduje się w przestrzeni prywatnej, choćby dlatego, aby uwydatnić różnicę między daną intuicji a jej postrzeganiem.

Niezależnie od tego, gdzie znajduje się dana intuicji w przestrzeni prywatnej czy umysłowej – pozostaje problem: jak możliwe jest w ogóle poznanie wartości rzeczy, skoro tym, co bezpośrednio ujmujemy, nie jest rozważana rzecz, lecz jej dana intuicji? Moore odpowiedziałby prawdopodobnie, że bezpośrednio ujmowanie danej intuicji nie jest całością tego, co zachodzi, gdy postrzegamy moralnie rzecz. Zachodzi bowiem jeszcze ujmowanie pośrednie polegające na przekonaniu, że, o ile wartość jest jakością przedstawienia jakiejś rzeczy, to

przysługuje tej rzeczy realnie czy też obiektywnie. Dzięki tej wiedzy o obiektywnym i realnym istnieniu jakości etycznych nasze postrzeżenie moralne może być rzeczywiście poznaniem wartości rzeczy.

THE PERCEPTION OF VALUES IN MOORE'S ETHICS

The aim of the present article is to reconstruct the theory of the moral perception held by G.E. Moore, with a special regard to its ontological and epistemological features. The author tries to prove first that Moore's theory of ethical reality has been strongly influenced by his ontology and epistemology. Secondly, he indicates that the two mentioned views are interdependent ones. However the article is intended not only to give an account of the doctrine of Moore but also to be a particular interpretation of it. A discerning analysis of Moore's act of the moral perception shows that he understood it on the analogy with the sense perception. The author tries therefore to interpret the theory of the moral perception in the sense-data language.