

ARYSTOTELES CZY WITTGENSTEIN:
ROZDROŻA WSPÓŁCZESNEJ ETYKI

Duncan Richter *Ethics after Anscombe. Post "Modern Moral Philosophy"*, Dordrecht; Kluwer Academic Publishers 2000, XI + 173 strony.

W pierwszej połowie XX wieku dyskusje dotyczące filozofii moralnej, które toczyły się na gruncie filozofii anglojęzycznej, koncentrowały się zwłaszcza wokół podstawowego sporu pomiędzy utylitaryzmem lub, szerzej, konsekwencjalizmem a różnymi wersjami kantowskiej lub neokantowskiej deontologii. Język tych debat posługiwał się terminami *obowiązku*, *korzyści*, *użyteczności*, *powinności*, *słuszności* i *racjonalizacji działania*. Wiele zamieszania spowodował opublikowany w 1958 roku w czasopiśmie "Philosophy" artykuł Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy*. Znaczenie tego artykułu jest tak duże, że mówi się nawet o nowej erze w etyce spowodowanej Anscombiańskim zwrotem.

W taki też sposób patrzy na współczesną analityczną filozofię moralną Duncan Richter – autor omawianej tu książki. Podkreślając zasadniczą rolę, jaką odegrał artykuł Anscombe, cytuje Kurta Baiera, który nazwał ten tekst „szeroko dyskutowanym i ogromnie podziwianym”, i Petera Wincha, który nawiązując do głównych tez artykułu, nazwał je „ogromnie wpływowymi w filozofii moralnej”. Richter przypomina, że tezy Anscombe sprowadzały się zasadniczo do trzech: (1) należy zaprzestać uprawiania filozofii moralnej aż do czasu wypracowania odpowiedniej psychologii moralnej; (2) większość pozornie ważnych koncepcji moralnych (np. *obowiązek moralny* czy moralne znaczenie terminu *powinien*) jest nieściśła i niekoherentna; (3) cała nowożytna filozofia moralna (od czasów J.S. Mill'a i H. Sidgwicka) jest jednorodna i mało oryginalna, a wszelkie różnice pomiędzy autorami są mało znaczące.

Zdaniem Richtera te tak radykalne twierdzenia są wynikiem wpływu, jaki miała na Anscombe filozofia Wittgensteina – zwłaszcza jego sceptycyzm – co do możliwości uprawiania etyki, który wynikał z uzależnienia problemów etycznych od analiz językowych. Widać to zwłaszcza w drugiej z przytoczonych powyżej tez,

w której Anscombe domaga się odrzucenia etycznych koncepcji *obligacji, obowiązku i powinności*, gdyż są one przeżytkami i derywacjami wcześniejszych koncepcji etyki, które przestały już obowiązywać. Większość pojęć moralnych wywodzi się, jej zdaniem, z dawniejszych koncepcji etycznych, w których przyjmowano boskie prawo, prawa natury bądź jakiś absolutny werdykt. Dzisiaj pojęcia te nie posiadają wyraźnie określonego znaczenia, ponieważ utraciły podstawy umożliwiające koherentne ich użycie w ramach określonej koncepcji, zakładającej absolutne prawo czy też jakiegoś boskiego prawodawcę. Próby wyprowadzenia tych podstaw z norm społecznych czy też z subiektywnych przeżyć i doświadczeń człowieka są zgubne i pozbawione znaczenia. Jedynym wyjściem jest próba myślenia o etyce bez pomocy tych pojęć, czyli powrót do klasycznej koncepcji etyki w wydaniu Arystotelesa. Jak bowiem zauważa Richter: „Arystoteles nie miał żadnych terminów na oznaczenie niesłuszności lub bezprawia w jakimś *absolutnym* lub *moralnym* sensie” (s. 4).

Jednak neoarystotelesowska orientacja prezentowana przez Anscombe wiąże się ściśle z jej uzależnieniem od Wittgensteina, którego była uczennicą i kontynuatorką jego badań. Zdaniem Richtera jest nawet tak, że tezy sformułowane przez Anscombe mogą być w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy są rozważane nie w odniesieniu do Arystotelesa, lecz w ścisłym związku z tradycją Wittgensteina. Sam Wittgenstein napisał o etyce bardzo mało, ale całość jego dzieła ma wyraźny wymiar etyczny i religijny. Początkowo był zdania, że nie ma żadnej nadziei, aby można było poprawnie filozofować na tematy etyczne. Uważał więc, że filozofia moralna jest niemożliwa w praktyce i sprzeczna w pojęciu (porównaj 1. tezę Anscombe). Niemniej jednak chociaż nie wierzył w żadną możliwość uzasadniania twierdzeń etycznych, to próbował wiązać etykę ze słusznym życiem i postrzeganiem świata jako cudu danego od Boga. Bo chociaż o etyce nie można nic powiedzieć, to moralność może być kwestią postawy i sposobu życia. Nie jest to jednak kwestia faktów czy argumentów, toteż filozofia nie ma tu nic do zrobienia. Ale choć o etyce należy milczeć, nie oznacza to, że nie można próbować etycznego życia. Etyka w sensie filozofii moralnej jest dla Wittgensteina niemożliwa, jednak etyka w sensie moralności czy etycznej postawy praktycznej jest nie tylko możliwa, ale nawet wymagana.

Anscombe zastosowała podejście Wittgensteina do analiz pewnych ważnych pojęć moralnych i przedstawiła szereg zarzutów wobec takiego myślenia o moralności, jaki prezentowały utylitaryzm i deontologia.

Richter w pierwszej części swojej książki śledzi zwłaszcza teoretyczne konsekwencje wynikające z krytyki przeprowadzonej przez Anscombe. Skupiając się na autorach uprawiających etykę w nurcie postwittgensteinowskim, stara się udzielić odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób można uprawiać dzisiaj filozofię moralną?

Pierwszym autorem, na którym skupia swoją uwagę, jest Sabine Lovibond, reprezentująca stanowisko *realizmu moralnego*, podkreślającego zwłaszcza istnienie faktów moralnych w rzeczywistym świecie. W prezentacji Richtera poglądy

Lovibond są reakcją na ostre przeciwstawienie faktów i sądów o wartościach, które pojawiło się po raz pierwszy u Hume'a (utrzymywał on, iż z twierdzeń o faktach nie może nigdy logicznie wynikać żadna konkluzja o wartościach moralnych). Wykorzystuje ona zapożyczoną od Wittgensteina ekspresjonistyczną teorię języka, wedle której myśl jest nieoddzielna od jej lingwistycznego pośrednika. W świetle tej teorii wydaje się, iż pomiędzy faktami i wartościami moralnymi istnieje liniowe kontinuum i – wbrew temu, co sądził Hume – nie ma możliwości pojawienia się żadnego pęknięcia. Świat może być widziany jako fizyczny lub jako moralny i możemy go w koherentny sposób opisywać przy użyciu języka zarówno faktualnego, jak i oceniającego. Dyskurs moralny jest bowiem włączony w świat, a wszystkie twierdzenia deskryptywne mają równocześnie swój ekspresywny wymiar (choć ekspresywny kontekst niektórych z nich jest minimalny). Język jest kompetentny nie tylko w opisywaniu faktów, ale również w wydawaniu sądów moralnych i wyrażaniu moralnego myślenia. Dostatecznie dla Richtera wydaje się jednak główne założenie Lovibond o jednowymiarowości i homogeniczności języka oraz jej tłumaczenie etyki w oparciu o tłumaczenie natury języka.

Innym przykładem takiego podejścia omawianym przez Richtera jest *dialektyczna* koncepcja etyki Renforda Bambrougha. Etyka w ujęciu Bambrougha odznacza się cechami bardzo podobnymi do logiki; jest bowiem jak logika obiektywna i wyrażalna w sądach. Sądy moralne są efektem myślenia i wspólnej dyskusji, a więc mają dialektyczny charakter. Opierają się na podzielanych przez wszystkich ludzi reakcjach i sposobach zachowania. Dylematy etyczne są w zasadzie rozwiązywalne, gdyż możemy odwołać się do obiektywnej podstawy, którą jest wspólna ludzka natura. Wątpliwość Richtera budzi jednak fakt, czy rzeczywiście etyka jest tak podobna do logiki, jak zakłada to Bambrough, a także czy teoretyczna możliwość rozwiązania wszystkich dysput moralnych jest również możliwa do zrealizowania w praktyce. Jego zdaniem, jak u Lovibond sąd moralny zależy od rozpoznania obiektywnych faktów, tak u Bambrougha zależy on bardziej od dyskusji i poprawności rozumowań. Dlatego Lovibond mówi więcej o patrzaniu, a Bambrough o myśleniu i debatowaniu.

Richter uważa jednak, iż próby wittgensteinowskiej filozofii moralnej wyrażone przez tych autorów zawodzą i należy się zwrócić do alternatywnych koncepcji etyki. Taką propozycją jest neoarystotelesowska etyka cnót, którą Richter omawia na przykładzie Rosalinde Hursthouse. Przedstawiona przez nią teoria etyczna kładzie główny akcent nie na intencję czy skutek czynu, lecz na cechy charakteru, czyli cnoty etyczne, które posiada sprawca moralnego działania. Jednak trudności, jakie się tutaj pojawiają, związane są z dokładnym ustaleniem, jakie to cechy charakteru są cnotami oraz w jaki sposób podmiot moralny nabywa określonych cnót. Ponadto Richter zgłasza wątpliwość, czy rzeczywiście przełożenie terminów deontologii i kosekwencjalizmu na słownik Arystotelesa i propagowanie etyki cnót wydaje się lepsze. „Czy – jak pisze – nie możemy używać w etyce języka cnót i wad, do którego wydaje się skłaniać Anscombe, kiedy pochwała np.

używanie raczej takich terminów jak *niesprawiedliwy* czy *nieuczciwy* niż potencjalnie nieściślego terminu *niesłuszny*, bez przyjmowania jakiejś formy etyki cnót?” (s. 57). Odpowiedź Richtera na te pytania jest twierdząca. Istnieją bowiem, jego zdaniem, podejścia do etyki, które wykorzystują język cnót bez przyjmowania neoarystotelesowskiej teorii cnoty. Podejścia te we współczesnej etyce analitycznej określa się mianem *antyteorii*, a jej najważniejszymi przedstawicielami są I. Murdoch, Ch. Taylor i C. Diamond.

Autorzy ci wychodzą od przekonania, że współczesna filozofia moralna nie powinna koncentrować się tylko na samych sądach i decyzjach moralnych ani na filozoficznych standardach argumentacji moralnej, gdyż efektem tego jest behawioralna i utylitarna koncepcja człowieka jako moralnego sprawcy. Do moralnego działania potrzebujemy również *uwagi* skoncentrowanej na otaczającym nas świecie, która wymaga *odwagi* i *sympatii* (Murdoch). Jednak *uwaga* ta nie powinna być czysto obiektywnym nastawieniem wobec świata, lecz dynamiczną postawą osiąganą przez *artykulację* i *autoekspresję* (Taylor). Toteż moralny pogląd na świat lepiej ukazuje literatura piękna niż filozofia, gdyż dobra literatura może rozszerzyć wyobraźnię moralną i lepiej perswadować zachowania moralne, ponieważ posługuje się konkretnym, a nie tylko, jak etyka, abstrakcyjnym przykładem (C. Diamond, M. Nussbaum). Nie jest to przy tym atak na racjonalność filozofii i ucieczka w subiektywność artystycznej fikcji, gdyż literacka perswazja jest również racjonalna i zorientowana na prawdę, a przy tym poszerza, często bardzo teoretyczne nastawienie etyki o elementy *wyobrażeniowe*, *odczuciowe* i *wrażliwościowe*. Daje to nowe perspektywy dla mówienia o moralności. Autorzy ci, zdaniem Richtera, odrzucają typowe teorie etyczne i choć uwzględniają teorię działania wypracowaną przez etykę cnót, to wychodzą poza nią do kwestii *uwagi*, *wyobraźni* czy *autoekspresji*. Idee te oferują, ich zdaniem, bogatszy i bliższy potocznemu doświadczeniu słownik moralny, a zatem dają to, o co upominała się Anscombe (krytyczne spojrzenie na różne słowniki i metody uprawiania filozofii moralnej), jak również to, na co wskazywał Wittgenstein (konfrontację z konkretnymi problemami moralnymi). Zdaniem Richtera podejście takie nie potrzebuje być związane z żadną neoarystotelesowską teorią cnót. „Zdaje się, że jest to sposób uprawiania filozofii moralnej, który jest dostępny nawet dla tych, którzy są przekonani, że Anscombe ma rację. (...) Możemy bowiem podzielać zatroskanie cnotą wyrażone przez Arystotelesa, Anscombe i Hursthouse, bez konieczności aprobowania teorii cnót z towarzyszącymi jej problemami. Możemy mieć cnotę bez teorii” (s. 72).

Drugą część książki Richter poświęca pokazaniu, w jaki sposób takie antyteoretyczne podejście ma zastosowanie w praktyce. Przechodząc do problemów etyki stosowanej, stwierdza on, że właśnie w próbach poznania i zrozumienia konkretnych faktów etycznych sprawdza się najlepiej praktyczność i realistyczność etyki. Jako przykłady służą mu trzy zagadnienia: samobójstwo, aborcja i prawa zwierząt, które jego zdaniem stanowią centralne kwestie dzisiejszej filozofii moralnej.

Podjmując zagadnienie samobójstwa, można, według Richtera, wyróżnić dwa modelowe podejścia. Pierwsze z nich nazywa on stanowiskiem humanistyczno-racjonalistycznym i omawia w oparciu o artykuł R. Brandta *The Morality and Rationality of Suicide*. Zaprezentowane tam utylitarystyczne podejście traktuje decyzję o samobójstwie jako rezultat rachunku użytecznościowego, w którym opierając się na racjonalnej kalkulacji wylicza się, że suma korzyści z dalszego życia i oczekiwań wobec przyszłości jest niższa niż suma spodziewanych cierpień i niewygód. Zatem o tym, czy życie jest warte przeżycia, decyduje matematyczna procedura, która dla Brandta jest paradygmatem racjonalności. Toteż popełnienie samobójstwa jest racjonalne (tzn. nie jest moralnie naganne ani niesłuszne) co najmniej w przypadkach nieuleczalnych chorób, przewlekłego i nieusuwalnego bólu, psychicznego cierpienia, w odpowiedzi na głęboką depresję czy nieusuwalną frustrację itp. Ale Brandt, zdaniem Richtera, koncentrując się na racjonalnym wyborze, pomija jednak istotne znaczenie uczuć, będących częstym motywem samobójstw, zwłaszcza w stanach desperacji, rozpacz, wielkiego bólu, depresji i frustracji. Redukuje on przy tym człowieka do racjonalnie funkcjonującej maszyny, podejmującej najważniejsze egzystencjalnie decyzje w wyniku matematycznych obliczeń.

Konkurencyjne wobec stanowiska humanistyczno-racjonalistycznego jest stanowisko religijne, najbardziej precyzyjnie zaprezentowane współcześnie przez G. Chestertona w dziele *Ortodoksja*. Idąc za św. Tomaszem (choć Kant miał w tym względzie bardzo zbliżone poglądy), Chesterton uważa, że życie jest darem Bożym, toteż samobójstwo zawsze jest naganne i nic go nie usprawiedliwia, podobnie zresztą jak zabójstwa. Skoro bowiem człowiek nie jest panem własnego życia, to każde samobójstwo jest zbrodnią. Inaczej mówiąc, gdyby człowiek mógł decydować o swoim życiu, to mógłby także decydować o życiu innych. Richter uważa jednak, że to stanowisko sprowadzające samobójstwo do zabójstwa jest ślepe na konkretne okoliczności, podporządkowując ogólnej regule wyraźne różnice pojawiające się w motywach różnych samobójstw. Jednakże pomimo tego, że Richter nie jest zadowolony z żadnego z prezentowanych rozwiązań, to nie proponuje on nic w zamian. „Moim celem – pisze – nie było osądzenie, czy samobójstwo jest *śluszne czy niesłuszne*, ani też, czy jest *dozwolone*, ale zbadanie różnych sposobów myślenia na jego temat. Mam przy tym nadzieję, że pokazałem różne dobre racje dla odrzucenia samobójstwa, a być może także pewne możliwe usprawiedliwienia dla niego, o ile samobójstwo ich potrzebuje. Ale przede wszystkim mam nadzieję, że pokazałem, czego potrzeba, aby zrozumieć, czym samobójstwo jest i co oznacza” (s. 92). To zrozumienie, jego zdaniem, powinniśmy czerpać bardziej z literatury, poezji, własnego doświadczenia i własnej wyobraźni niż z abstrakcyjnych rozważań filozofii.

Dyskutując problem aborcji, Richter również przedstawia najpierw dwa konkurencyjne podejścia, a następnie podejście pośrednie, do którego on sam najbardziej się skłania. Stanowisko liberalne (M.A. Warren, J.J. Thompson, M. Tooley) koncentruje się zwłaszcza na kwestii ludzkich praw i uprawnień. Zakłada się,

że płód nie posiada żadnych praw, gdyż jest on osobą ludzką jedynie w sensie potencjalnym, a tylko rzeczywiste osoby mogą być podmiotami prawa. Toteż usunięcie ciąży jest dozwolone, a zabicie noworodka jest przestępstwem. Jednak nawet gdybyśmy płód uznali za osobę ludzką, to i tak w pewnych przypadkach aborcja mogłaby być dopuszczalna, gdyż w sytuacji gdy matka i płód posiadają takie samo prawo do życia i dzielają wspólne ciało (matki), to tylko sama matka może podjąć decyzję i płód może być legalnie usunięty. Konkurencyjne stanowisko katolickie (J. Finnis) zamiast akcentować prawa, koncentruje się na osobie, na świętości i wartości ludzkiego życia. Toteż aborcja jako podejście wrogie życiu jest w tym ujęciu zasadniczo niedopuszczalna. W skrajnych wypadkach, gdy stajemy przed koniecznością wyboru, stosuje się doktrynę podwójnego skutku i zasadę większego dobra.

Zdaniem Richtera ani podejście *pro-choice*, ani *pro-life* nie rozwiązuje wszystkich trudności, a oba dzielą błędne rozumienie ludzkiej osoby jako wartości podstawowej, która posiada przede wszystkim albo dar wolności, albo dar życia. Rozwiązanie tych trudności oraz perspektywę wnoszącą głębsze intuicje, pozwalające zrozumieć argumenty obu stron, przedstawia stanowisko pośrednie, zaprezentowane przez R. Dworkina w książce *Life's Dominion*. Dworkin usiłuje połączyć przekonanie o tym, że płód ma prawo do życia, z przekonaniem, że kobieta posiada prawo wyboru. Wynika to z przekonania, że płód, który nie jest jeszcze świadomy i nie posiada żadnych uczuć czy pragnień, nie może posiadać też żadnych interesów, a zatem nie posiada również żadnych praw. Aborcja nie jest więc nigdy skierowana przeciwko prawom czy interesom płodu. Toteż decyzja o aborcji powinna być w każdym przypadku pozostawiona matce, która jest jedyną osobą bezpośrednio zainteresowaną wyborem i zyskuje również bezpośrednio korzyści z dobrze podjętej decyzji. Żaden ogólny konsensus czy sformułowanie ogólnej zasady nie jest w tym przypadku możliwe, gdyż decyzja jest zawsze związana z konkretną osobą i jej interesami. Pozostaje tu tylko zapytać, dlaczego Richter skłaniając się do tego stanowiska, nie odwołuje się do zwyczajnych ludzkich uczuć, o które tak apelował przy omawianiu samobójstwa i do których powróci przy omawianiu kolejnej kwestii. Jakże daleko ta subiektywistycznie zorientowana etyka sytuacyjna Dworkina-Richtera odeszła od jednoznacznie ortodoksyjnego katolicyzmu, prezentowanego w tych kwestiach przez Anscombe...

Kolejne zagadnienie prezentowane przez Richtera dotyczy wegetarianizmu i praw zwierząt. Radykalnie nowe podejście zajmuje tu P. Singer – lider ruchu na rzecz praw zwierząt. W jego ujęciu podejście przedkładające interesy jednego gatunku nad inne (*speciecism*) jest takim samym przesądem jak rasizm czy seksizm. Nie istnieją żadne przeszkody, aby zasady powszechnej równości nie zastosować międzygatunkowo. Należy zatem mieć taki sam respekt dla życia ludzkiego, jak i dla zwierzęcego. Zwierzęta bowiem mają takie samo prawo jak ludzie, aby unikać niepotrzebnego cierpienia, chronić się przed zabijaniem i eksperymentami naukowymi. Wynika z tego, że zwierzęta, tak jak ludzie, powinny posiadać prawa, gdyż posiadają interesy (a przynajmniej jeden, aby unikać cierpienia i do-

świadczą przyjemności). Utylitarystyczny punkt widzenia (przyjemność–ból), który przyjmuje Singer, formułuje kwestię vegetarianizmu w sposób bardzo ostrożny: produkcja mięsa jest naganna tylko wówczas, gdy wywołuje niepotrzebne cierpienie, nie ma jednak żadnego problemu, gdy zwierzęta są zabijane bez bólu, gdyż życie nie przedstawia wartości samo w sobie, lecz tylko ze względu na funkcję przyjemności i bólu.

Głównym oponentem wobec poglądów Singera jest, zdaniem Richtera, M. Leahy. W książce *Against Liberation*, wspierając się filozofią Wittgensteina, proponuje on powrót do zwyczajnego zdroworozsądkowego myślenia o moralności. Jego zdaniem wyższość ludzi nad zwierzętami przejawia się w tym, że używają oni języka, co jest oczywistą oznaką racjonalności. Dzięki językowi (i myśleniu opierającemu się na użyciu języka) ludzie posiadają koncepcję bólu, której przypisywanie zwierzętom jest zwyczajnym antropomorfizmem. Zatem koncepcja bólu (i cierpienia) ma swoje pierwotne zastosowanie do człowieka. Wynika z tego, że nie każdy ból ma znaczenie moralne. Obrona vegetarianizmu na gruncie praw zwierząt i teorii równości gatunków może mieć takie konsekwencje, że nie będzie żadnej widocznej różnicy pomiędzy bezbolesnym zabiciem kurczaka a usunięciem niechcianej ciąży czy dokonaniem eutanazji na niedorozwiniętym dziecku. Podobnie jak w poprzednich przypadkach Richter szuka rozwiązania pośredniego, które znajduje w poglądach Cory Diamond. Jej poglądy na temat vegetarianizmu opierały się zarówno na podobieństwach, jak i na różnicach pomiędzy ludźmi i zwierzętami. Podobieństwa nie są jednak biologiczne (jak chce Singer), ale moralne i egzystencjalne. Ludzie to „starsi bracia” dla zwierząt, które są naszymi „towarzyszami w stworzeniu”. Na tej podstawie można konstruować argument wegetariański, nie posiłkując się jednak abstrakcyjnymi zasadami i teoretycznymi konstrukcjami, lecz odwołując się do codziennego doświadczenia w bliskości zwierząt domowych i uczucia, które ich wierność w nas wzbudza.

Konkludując, można powiedzieć, że Richter szukając nowych dróg w etyce, usiłuje połączyć humanistyczny racjonalizm z konserwatywnym emotywizmem. Uważa bowiem, że zmiana terminologii w debacie etycznej pociąga również zmianę formy tej debaty. Uprawianie filozofii moralnej winno być czynione w kontakcie z realnym życiem, w którym zatroskanie i zagubienie stają się bardziej centralne i pozwalają lepiej ukazać złożoność i różnorodność fenomenów moralnych. Toteż Richter zgadza się z Wittgensteinem, utrzymującym, że przedmiot etyki nie może być precyzyjnie zdefiniowany, gdyż istnieją tylko pewne problemy praktyczne, które są w oczywisty sposób etyczne z natury. Możliwy wydaje się zatem taki tylko sposób podejścia do filozofii moralnej, który skupia się na konkretnych zagadnieniach praktycznych. Książka Richtera podejmując próbę konfrontacji krytycznego studium głównych zagadnień etycznych z konkretnym badaniem zagadnień praktycznych, usiłuje pokazać, że tzw. etyka stosowana jest jedynym możliwym sposobem uprawiania etyki dzisiaj. Wydaje się, że ta teza nie wynika z intencji samej Anscombe, a tacy filozofowie jak A. MacIntyre i P. Foot (o których Richter w ogóle nie wspomina) pokazali, że jest możliwa neoarystote-

lesowska etyka cnót, którą Anscombe wyraźnie sugerowała. Richter głównym bohaterem swojej książki uczynił jednak Wittgensteina. Twierdzi bowiem, że chociaż Wittgenstein mało mówił o etyce *explicite*, to całe jego dzieło jest motywowane etycznie, a problemy, jakie podniosła Anscombe w *Modern Moral Philosophy*, zwłaszcza szczególne zainteresowanie słownikiem moralności, były sugerowane wcześniej w jego pismach. „Prawdę powiedziawszy – pisze – książka ta mogłaby być zatytułowana *Ethics after Wittgenstein*, gdyż książka z takim tytułem mogłaby w całości ująć wszystkie zagadnienia, które poruszyłem tutaj, w szczególności zaś w obszarze metaetyki” (s. 146).

Robert Mordarski