

losofii" w dziedzinie etyki jest dość rozległy i uwzględnia najbardziej aktualne problemy etyczne zarówno w zakresie teorii jak i w zakresie potrzeb i doświadczeń społeczeństwa socjalistycznego.

Mieczysław Michalik

ETYKA W „THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY”

(„The Philosophical Quarterly”. Vol. 18, 1968, ed. by G. P. Henderson with the assistance of Anthony Ralls and L. C. Holborow. Published by the University of St. Andrews for the Scots Philosophical Club)

W swej początkowej fazie logiczna analiza języka moralności dotyczyła głównie terminów „dobry”, „słuszny”, „powinien”. Obecnie coraz częściej przedmiotem analizy stają się nazwy sprawności lub uczuć moralnych. Większość artykułów prezentowanego rocznika stanowią właśnie takie analizy.

Od czasu J. S. Milla i H. Sidgwicka zwykło się w etyce wyróżniać dwa typy cnót — cnoty osobiste (*self-regarding virtues*) i cnoty społeczne (*other-regarding virtues*). Do cnót społecznych należą takie, jak wielkoduszność, sumiennosc, życzliwość, prawdomówność, sprawiedliwość itd. Cnoty zaś osobiste to takie, jak odwaga, powściągliwość, opanowanie, rozwaga, pracowitość itd. Oba typy cnót wyróżnia się ze względu na ich konsekwencje. Człowiek, który posiada cnoty społeczne, przyczynia dobra innym. Człowiek, który posiada tylko cnoty osobiste, będzie przede wszystkim zaspokajał interes własny. To tradycyjne rozróżnienie sugeruje, jakoby cnoty społeczne były moralnie bardziej wartościowe i jako takie szczególnie winny być kultywowane. Autorki artykułu *The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues* — Gabriele Taylor i Sybil Wolfram — zarówno kwestionują rozróżnienie obu rodzajów cnót ze względu na uwikłany przy ich spełnianiu interes własny, jak podważają prymat przyznawany cnotom społecznym. Metoda dowodu polega na poszukiwaniu koniecznych i wystarczających warunków przypisania komuś określonej cnoty, np. prawdomówności lub odwagi.

Zdaniem autorek, można się nie zgadzać, że najdonioślejszą konsekwencją uprawiania cnót społecznych jest pożytek innych ludzi. Są one jednak całkowicie pewne, że nie spełnia cnót społecznych, kto w interesie własnym przedsięwziął dane, pozornie cnotliwe działanie. Ostatecznie zatem okazuje się, iż koniecznym i wystarczającym warunkiem np. życzliwego działania człowieka jest: 1) przekonanie, że ktoś znajduje się w potrzebie i odniesie korzyść z wyświadczanego czynu; 2) okoliczność, że jedyną racją działającego jest przekonanie, że tak właśnie należy postąpić. Jest rzeczą interesującą, że spełnienie obu tych warunków nie gwarantuje nam, że dany czyn będzie dobry. Możemy po prostu żywić błędne przekonanie i wręczając np. komuś większą sumę pieniędzy więcej możemy przyczynić mu szkody niż pożytku.

Podobnie ma się rzecz w przypadku prawdomówności. Nie jestem prawdomówny, gdy mówię prawdę jedynie z chęci przypodobania się komuś lub sprawienia mu przykrości. Samo mówienie prawdy nie jest warunkiem wystarczającym prawdomówności, ani też nie musi przyczyniać dobra innym. Cnoty osobiste mają być — zgodnie z tradycją — odnoszone przede wszystkim do interesu własnego jednostki. Ale zapomina się, iż zaspokajając interes własny można skutecznie przyczyniać się do pomnożenia dobra ogółu. To wystarcza, by zakwestionować rzekomą niższość cnót osobistych. Proponowana przez autorki ogólna formuła cnót osobistych brzmi następująco: spełnia cnoty osobiste ten, o kim można powiedzieć, że 1) jest przekonany, iż istnieją pewne szczególne racje przeciwko za-

mierzonemu działaniu; 2) i jest zarazem przekonany, że istnieje pewna nadrzędna racja (*overriding reason*) na rzecz tego działania, która przesądza o konieczności postąpienia w ten właśnie sposób. Autorki konkludują zatem: o ile posiadanie cnót społecznych może przyczyniać pożytku innym, posiadanie cnót osobistych nie przysparza pożytku jednostce, ponieważ cnoty te polegają przede wszystkim na opanowywaniu najróżniejszych pokus działania na własną korzyść wbrew dostatecznym racjom. Dlatego też rozróżnienie pomiędzy obydwojma typami cnót należy traktować jako rozróżnienie pomiędzy tym zespołem cnót, który składa się na to, co nazywamy „siłą charakteru”, a tym, który sprawia, iż przypisujemy człowiekowi dobroć lub dobre intencje.

O pojęciu godności pisze Elisabeth Telfer w artykule o tymże tytule (*Self-Respect*). Autorka wyróżnia dwa podstawowe aspekty godności własnej: aspekt oceniający (*estimative aspect*) i aspekt wolicjonalny (*conative aspect*). W pierwszym wypadku poczucie godności własnej polega na pewnej pozytywnej opinii lub postawie wobec siebie samego. Utrata godności byłaby tutaj równoważna dezaprobowaniu samego siebie. Dlatego też często słyszy się „Straciłbym do siebie cały szacunek, gdybym...” Jednakże, zdaniem autorki, nie jest to najważniejszy aspekt godności, ponieważ inne wyrażenia językowe — np. „Szacunek wobec siebie powstrzymał go...”, „Postąpił tak ze względu na poczucie godności własnej”, „Czyż nie masz poczucia własnej godności?” — sugerują, że można się odwoływać do godności wyjaśniając motywy zachowania. Godność byłaby więc w tym wypadku traktowana jako rodzaj stałej dyspozycji do działania określonego typu. Przedmiotem artykułu jest analiza tej dyspozycji. Najogólniej mówiąc, godność w znaczeniu wolicjonalnym polega na unikaniu zachowań niegodnych działającego, niegodnych człowieka jako człowieka. Ale nie znaczy to, że wszelkie działania niegodne człowieka są zarazem niemoralne. Co więcej, gdybyśmy nawet założyli, że niektóre działania niegodne są zarazem niemoralne, można przypuszczać, że działanie z poczucia godności własnej nie jest działaniem o motywacji moralnej. Zdaniem autorki mamy w tym wypadku do czynienia z motywem zabarwionym raczej egoistycznie (*egoistically-tinged motive*). We wniosku tym utwierdza autorkę analiza zachowań uznawanych powszechnie za niegodne, lub też — jak je nazywa — nikczemne. Poczucie godności własnej okazuje się ściśle sprzęgnięte z poczuciem niezależności, wytrwałością oraz opanowaniem. Brak tych dyspozycji sprawia, iż pewne zachowania kwalifikujemy jako niegodne. Rozważania te uzupełnia analiza zależności pomiędzy poczuciem godności a obowiązkiem, rolą społeczną, idealnym *ego* oraz porównanie obu typów godności i próba oceny godności. Wartość godności pojmowanej oceniająco zależy od stopnia zgodności zajmowanych postaw z aktualnie obowiązującymi, obiektywnymi kryteriami oceny. Natomiast godność w sensie wolicjonalnym jest wartościowa jako swego rodzaju cnota, czego autorka szerzej nie rozwija i nie uzasadnia.

Logicznej analizie pojęcia szczęścia poświęcony jest artykuł D. A. Lloyd Thomas — *Happiness*. Autorka badając sposób używania w języku potocznym terminu „szczęśliwy” wyróżnia cztery podstawowe, jej zdaniem, znaczenia terminu i relatywizuje je do klasycznych kontrowersji etycznych dotyczących szczęścia jako kryterium moralności. W pierwszym znaczeniu słowo „szczęśliwy” oznacza po prostu rodzaj uczucia o pewnym względnie krótkim czasie trwania. Uczucie to może być powiązane albo z określonym przedmiotem, albo w pewien sposób odniesione do pewnych postaw osoby je przeżywającej. W pierwszym wypadku znaczenie terminu najlepiej uwidacznia się w zwrotach typu: „Czuję się szczęśliwy na myśl o wakacjach”. W drugim, uczucie szczęścia jest nie do pogodzenia z pewnymi określonymi uczuciami czy postawami. Osoba, która czuje się szczęśliwa i wypowiada zdanie: „Wszystko wokół mnie wydaje się piękne i radosne”, nie może zarazem wypowiadać takich zdań, jak: „Wszystko wokół mnie widzę w czarnych kolorach. Świat jest nudny, męczący i głupi”. Ponieważ termin „szczęś-

cie" oznacza w swym pierwszym znaczeniu rodzaj uczucia, możliwa jest weryfikacja wyrażen typu: „X jest szczęśliwy”. Zdanie to jest prawdziwe, gdy rzeczywiście X czuje się w pewien określony sposób. W drugim znaczeniu słowo „szczęśliwy” występuje w kontekście przyimkowym. W języku angielskim jest to mnogość wyrażen typu: „happy with...”, „happy about...”. W języku polskim jesteśmy skłonni na ogół używać w tym kontekście słowa „zadowolony”. I rzeczywiście takie właśnie intencje wyraża angielskie „happy about...”. Istotne jest, że to znaczenie „szczęścia” zawiera w sobie odwołanie do pewnych kryteriów oceny. To, czy X uzna siebie lub jakąś okoliczność za szczęśliwą, zależy całkowicie od uznawanych przezeń kryteriów szczęścia. W trzecim znaczeniu słowo „szczęśliwy” używane jest — jak mówi autorka — behawioralnie, np. w zdaniu „Odyseusz szczęśliwie wyminął Scyllę i Charybdę”. Znaczenie to — przypuszcza autorka — da się zredukować do pierwszego i nie jest istotne dla konkluzji artykułu (Oczywiście, rzecz przedstawia się zgoła inaczej w języku polskim. Dla nas słowo „szczęśliwie” oznacza w tym kontekście chyba przede wszystkim pomyślny zbieg okoliczności, który może, lecz nie musi prowadzić do określonego typu uczuć). Jest to najbardziej wątpliwa część wywodów autorki.

Najważniejsze jest znaczenie czwarte. Choć autorka nigdzie tego nie mówi wprost, przypomina ono arystotelesowe pojęcie szczęścia, ponieważ dotyczy życia jako całości lub też odpowiednio długich okresów życia. Jedną z właściwości tego sposobu używania słowa „szczęśliwy” jest to, iż zawiera ono w sobie odniesienie do uznawanych przez daną osobę kryteriów (*standards*) dobrego życia. Człowiek jest więc szczęśliwy, jeśli w swym mniemaniu żyje zgodnie z własnymi wyobrażeniami dobrego życia. Należy jednak dodatkowo założyć, że jego rzeczywiste warunki życia odpowiadają przyjmowanym przezeń kryteriom dobrego życia. Powyższe, z konieczności skrótkowe przedstawienie głównych myśli autorki nie zdaje sprawy z wielu pominiętych a ciekawych wątków. Okazuje się np., że znaczenie „szczęśliwy” zależne jest w pewien sposób od gramatyki. Analiza zdania „Ja jestem szczęśliwy” jest o wiele łatwiejsza niż analiza zdania „On jest szczęśliwy”.

Jeśli przeprowadzone analizy mają walor wiarygodności, powstaje wówczas kwestia znaczenia „szczęścia” np. w klasycznym utylityzmie J. S. Milla, gdzie szczęście pojmowane jako konsekwencja czynu, ma stanowić kryterium oceny naszych czynów. W grę wchodzi tutaj — sądzi autorka — jedynie czwarte znaczenie „szczęścia”. Ale i ono niewiele wyjaśnia. Nie wiadomo bowiem, jakie kryteria należałoby zastosować do oceny konsekwencji naszych działań. Kryterium takim nie może być szczęście pojmowane jako rodzaj uczucia, o które warto zabiegać. „Powiedzieć, że najlepsze konsekwencje to te, które przyczyniają się do życia szczęśliwego, to nie powiedzieć nic, dopóki nie wiemy, co składa się na szczęśliwe życie”. Szczęście nie może zatem być uznane za kryterium oceny naszych czynów.

Rozważając relację pomiędzy szczęściem a przyjemnością, autorka konkluduje, że przyjemność może być uznana za jedno z możliwych kryteriów szczęśliwego życia, ale nie jest to kryterium jedyne. Co się zaś tyczy relacji pomiędzy szczęściem a zadowoleniem, autorka paradoksalnie zauważa, że wybór zadowolenia jako możliwego kryterium szczęścia w swej skrajnej formie prowadzi do ascetyzmu. Człowiek stara się wówczas możliwie najbardziej ograniczyć swe potrzeby, iżby zwiększyć szanse ich zaspokojenia.

Gdyby J. E. R. Squires — autor artykułu pt. *Blame* — przeprowadzał logiczną analizę pojęcia winy w języku polskim, prawdopodobnie zaniechałby w ogóle pisanie artykułu lub, w najlepszym wypadku, ograniczyłby się do konkluzji. Główny bowiem nacisk artykułu został położony na rozróżnienie dwóch znaczeń angielskiego „blame”, dla których język polski ma dwa różne znaczeniowo odpowiedniki — „wina” i „nagana”. Autor nie używa jednak „blame” w sensie poczucia winy, lecz jedynie w sensie „obwiniania”, „przypisywania winy”. Analizę wyróżnionych znaczeń zamyka konkluzja: „wina nie jest żadną karą. Nie jest też

wyrazem własnych przekonań. Nie jest czymś, co ma charakter celowy. Nie może być uzasadniana ani przez odwoływanie się do jej wartości reformatorskich, ani odstrasających. Wina niekoniecznie musi pociągać za sobą gotowość do stosowania pewnych sankcji lub też przekonanie o konieczności sankcji. Winię kogoś znaczy tyle, co być przekonanym, iż jest on odpowiedzialny za jakieś niepożądane skutki, bądź że postąpił tak, jak nie powinien postępować”.

J. E. R. Squires przekonywująco uświadamia czytelnikowi (przynajmniej polskiemu) etniczne uwarunkowania i ograniczenia logicznej analizy języka moralności. Ograniczenia te potwierdza również przedstawiony artykuł o szczęściu. Wydaje się, że terminy etyczne oznaczające sprawności i uczucia moralne występują na ogół w swoistych powiązaniach semantycznych tworząc pewne grupy (rodziny) charakterystyczne dla danego języka czy kultury. Dlatego też warto byłoby pochylić o czymś w rodzaju porównawczej analizy języka moralności.

Chociaż termin „racja” jest podstawową kategorią oksfordzkiej filozofii moralnej, mimo to do dzisiaj trwają spory o znaczenie i funkcję „racji” w dyskursie moralnym. Niektórzy (Kurt Baier, D. P. Gauthier, A. O. Rorty) twierdzą, że racją na rzecz postępowania mogą być nawet nasze chęci i skłonności (*wants*). Inni (R. M. Hare, A. I. Melden, R. Abelson) są zdecydowanie temu przeciwni. Do tej grupy należy również James Rachels, autor artykułu *Wants, Reasons, and Justifications*. Rozważwszy szereg sytuacji, w których podaje się racje na rzecz działania, autor konkluduje, że q jest racją dla X -a na rzecz A tylko wtedy, jeżeli 1) X wie, że q i 2) myśl o q skłania X -a do zrobienia A (gdzie q oznacza dowolne zdanie prawdziwe, X — sprawcę, a A — czyn dokonany przez sprawcę). Głównym elementem proponowanego rozumienia racji jest „myśl”. Dlatego też można ogólnie charakteryzować rację jako taką myśl, która bezpośrednio wpływa na dokonanie czynu. Nie znaczy to wszakże, iżby autor nie dostrzegał funkcji, jaką pełnią w dyskursie potocznym wyrażenia typu: „Postępuję tak, ponieważ chcę”. Zdaniem autora, jest to funkcja wyjaśniająca. Stosując w odpowiedzi na pytanie „Dlaczegoś tak postąpił?” formułę: „Ponieważ chciałem tak postąpić”, dajemy do zrozumienia, że z jednej strony nie kierowały nami w decyzji żadne racje, a tylko chęć zaspokojenia pragnienia, z drugiej zaś sugerujemy, że wybór nie był przypadkowy. Analiza okoliczności stosowania zwrotów zawierających odwoływanie się do „chceń” może nam dostarczyć pewnej faktycznej wiedzy o dążnościach i motywach działającego, co nie jest bez znaczenia dla wyjaśnienia, dlaczego właśnie te a nie inne wyrażenia uznaje on za racje swego postępowania.

Ogólne wywody autora najlepiej unoczní przykład. Przypuśćmy, że ktoś pyta mnie, dlaczego wybieram się do teatru (czego zwykle nie czynię, a ja odpowiadam: „Ponieważ wystawiają właśnie Tennessee Williamsa; chce to zobaczyć, gdyż czytałem właśnie artykuł o Tennessee Williamsie”. Racją jest pierwszy człon odpowiedzi — wiem, że wystawiają właśnie Tennessee Williamsa i myśl o tym skłania mnie do wybrania się do teatru. Człon drugi wyjaśnia, dlaczego jest to dla mnie racja — jeżeli chcę zobaczyć jakąś sztukę tego autora, fakt, że właśnie wystawiają tę sztukę może być dla mnie wystarczającą racją, by pójść do teatru. Gdyby było inaczej, gdyby myśl o sztuce nie wpłynęła na moje działanie, wiedza o granej sztuce nie byłaby racją mego postępowania. Człon trzeci — „Ponieważ właśnie czytałem artykuł” — wyjaśnia, dlaczego chce zobaczyć tę sztukę. Artykuł zawiera nadto analizę tych sytuacji, w których wydaje nam się, że rzeczywiście nasze chęci funkcjonują jako racje, np. gdy deliberujemy, co wybrać lub jakie przedsięwziąć środki dla zaspokojenia pragnienia. I w tym wypadku — sądzi autor — chęci w żaden sposób nie mogą być uznane za racje naszego postępowania. Autor jest równie głęboko przekonany, że „chęci” w żadnym wypadku nie stanowią uzasadnienia naszych decyzji i działań.

Artykuł J. C. Mackenzie — *Prescriptivism and Rational Behaviour* — stanowi ostrą krytykę teorii R. M. Hare'a. Skoro możliwe jest — pisze autor — pytanie,

czy dany sąd etyczny jest sensowny lub uzasadniony, możliwe jest również pytanie, czy sam akt wypowiedzenia sądu jest czynnością racjonalną. W tym właśnie punkcie — sądzi autor — teoria Hare'a natrafia na największe trudności. Zasadą argumentacji autora jest przyjęta przezeń koncepcja racjonalności. Jeżeli jakiś cel jest osiągalny za pomocą określonych środków i sprawca realizując ten cel stosuje właśnie te środki, postępuje racjonalnie, albo przynajmniej nie irracjonalnie. Przyjawszy takie rozumienie racjonalności, autor nie tylko stawia tezę, że preskrytywizm jest nie do pogodzenia z przyjętą przez Hare'a koncepcją wolności, nie tylko wyklucza głoszoną przezeń teorię całkowitej dowolności w użyciu terminów etycznych, lecz także — co ważniejsze — nie daje żadnych racjonalnych podstaw do argumentacji moralnej a zwłaszcza rozstrzygania sporów. Mackenzie kwestionuje preskrytywizm uderzając w najbardziej wrażliwy punkt teorii Hare'a — mianowicie doktrynę słabości woli. Kiedy powiadam, że powinienem postąpić i tak a tak i faktycznie nie postępuję (sytuację tę określa Hare mianem „backsliding”), powstaje wówczas kwestia wyjaśnienia, dlaczego zaniechałem działania. W grę wchodzi: niezdolność do działania, ignorancja i odmowa działania. Zdaniem autora, jedynym sensownym wytłumaczeniem zaniechania działania jest wskazanie na nieznaną faktów. Jednakże tłumaczenie to nie jest możliwe na terenie filozofii moralnej R. M. Hare'a, ponieważ Hare odrzuca tezę o logicznym wynikaniu ocen ze zdań o faktach. W tym właśnie punkcie Mackenzie dokonuje zabiegu pozornie formalnego, lecz o doniosłych konsekwencjach teoretycznych; transponuje kwestionowane zdanie z osoby pierwszej za osobę trzecią. Gdy powiadamy „X powinien postąpić tak a tak”, a X zgoda nie zamierza tak postąpić, to na gruncie teorii Hare'a wypowiedziane zdanie jest całkowicie sensowne i racjonalne. Natomiast, zdaniem autora, zdanie to jest irracjonalne. Jest bowiem czynnością irracjonalną wypowiadać zdanie „powinieneś postąpić tak a tak” w sytuacji, gdy doskonale wiemy, że X nie może lub nie chce postąpić. W tym miejscu najostrej widoczna się rozbieżność pomiędzy preskrytywizmem a działaniem racjonalnym.

Prawdą jest, że większość analiz Hare'a dotyczy ocen wypowiedzianych w osobie pierwszej. Zasadniczym pytaniem tej filozofii moralnej jest przecież kwestia — jak mam postąpić? Argumentacja Mackenziego nie trafia w tę część wywodów Hare'a. Nie sądzę też, aby nie było można obronić Hare'a, przyjmując za podstawowy problem filozofii moralnej kwestii: „Jak masz postąpić?” lub „Jak on ma postąpić?”. Hare posługuje się całkowicie odmienną koncepcją racjonalnego działania i myślenia, której podstawową zasadą jest twierdzenie, że człowiek zawsze respektuje nakazy logiki, a zwłaszcza zasadę niesprzeczności.

Do filozofii Austina nawiązują dwa artykuły — Richarda T. Garnera: *Austin on Entailment* i Páll S. Árdala — *And that's a Promise*. Richard T. Garner zajmuje się w zasadzie austinowskim pojęciem wynikania, jednakże konkluzje, do jakich dochodzi, mają również walor dla etyki. Wyróżniwszy najrozmaitsze sensory, jakie nadaje pojęciu wynikania Austin (*implication, entailment, presupposition*), autor podejmuje przede wszystkim kwestię możliwych podstawień dla poprzednika i następnika w implikacji. Okazuje się, że w koncepcji Austina nie jest to sprawa prosta, ponieważ Austin, odróżniając *propositions* od *statements* i od *performances*, właściwie nigdzie nie podał jasných i precyzyjnych kryteriów różnicowania zwłaszcza *propositions* od *statements* (tłumacząc bardzo nieprecyzyjnie — „proposition” oznacza zdanie w sensie logicznym, „statement” zdanie asertoryczne). Autor próbuje określić sens wymienionych wyrażeń, a zwłaszcza funkcję, jaką pełnią w relacji wynikania. Dla etyki najistotniejszą jest oczywiście sprawa możliwości wynikania zdań (*statements*) z performatywów (*performative utterances*). Temu też zagadnieniu poświęca autor uwagę analizując zachowanie się performatywu „obiecuję” w relacji wynikania. Zdaniem Austina, wypowiedź „Obiecuję” implikuje zdanie „Powiniennem”. I odpowiednio, zgodnie z prawem transpozycji

„Nie obiecuję” wynika z „Nie powinienem”¹. R. T. Garner kwestionuje prawomocność takiego wynikania. Uważa, że „Nie obiecuję” ani nie jest wypowiedzią performatywną, ani też nie stanowi negacji „Obiecuję”. Nie istnieje też — sądzi — żaden taki sens wynikania, przy którym można by prawomocnie wywodzić powinności moralne ze zdań wyrażających obietnicę.

Również krytyczny wobec Austina jest Páll S. Árdal. Przeczy on, jakoby należało traktować potoczne obietnice jako wypowiedzi preformatywne. Są to raczej pewne zdania o określonej intencji. Zdaniem autora, nie implikują one żadnych powinności. Co więcej, jeśli szeroko rozumieć „powinności *prima facie*”, nie istnieje żaden bezwzględny obowiązek dotrzymania obietnicy. Punktem wyjścia autora jest stwierdzenie wielorakiej funkcji, jaką pełnią obietnice w dyskursie potocznym. Bardzo często zasadniczą funkcją wyrażenia „obiecuję” jest przekazywanie takiej lub innej informacji o moich zamiarach względem adresata obietnicy. Jeżeli wypowiadam zdania „Obiecuję ci to a to”, to nie tylko stwierdzam wobec adresata obietnicy moje intencje, lecz także wypowiadam pewne stwierdzenie dotyczące przyszłości — możesz liczyć na to i to. Dlatego też nie można traktować jako obietnicy *sensu stricto* wypowiedzi sprzedawcy: „Przysięgam panu, że ta pralka będzie panu służyła co najmniej dziesięć lat”. Równie podejrzany status mają obietnice zawierające groźbę np. „Obiecuję ci, że będziesz płakał”. Ten typ obietnicy spotyka się stosunkowo często w praktyce wychowania moralnego. Jest rzeczą wątpliwą, czy zdania tego typu są istotnie wypowiedziami performatywnymi. Natomiast jest oczywiste, że nikt z nas nie ma moralnego obowiązku realizować swoich groźb. Co się tyczy obowiązku bezwzględnego spełniania obietnic wątpliwości autora dotyczą głównie tych sytuacji, gdy adresatowi obietnicy zupełnie nie zależy na jej spełnieniu lub gdy zwalnia obiecującego od spełnienia obietnicy. W tym kontekście autor rozważa status obietnic dawanych na łożu śmierci (*death-bed promises*) oraz wyjaśnia społeczną genezę tak niezmiernie ostrych rygorów związanych z dotrzymaniem obietnic.

Jest rzeczą interesującą, że w analizie klasycznych systemów etycznych zwraca się przede wszystkim uwagę na wartości pozytywne — pojęcie dobra, szczęścia, miłości itd., pomijając na ogół milczeniem wartości antagonistyczne — zła, nieszczęścia, nienawiści itd. Okazuje się, jak to wynika z artykułu A. A. Longa o stoickim pojęciu zła — *The Stoic Concept of Evil* — że pomiędzy wymienionymi parami pojęć wcale nie musi zachodzić symetria. W przypadku etyki stoickiej równie kłopotliwa jest zarówno charakterystyka dobra, jak i zła. Ograniczając swe wywody do analizy pojęcia zła (*kakia*) rozpatrywanego z najróżniejszych punktów widzenia, autor konkluduje, że pojęcie zła należy wprowadzić do teorii etycznej stoicyzmu, lecz ma znikomy związek z praktyczną analizą naszego postępowania moralnego. Zło jest ściśle powiązane z działalnością człowieka. Jest natomiast całkowicie niezależne od planów i zamierzeń Boga. Wynika ono głównie z niezrozumienia przez człowieka własnej natury oraz natury świata. Z wyjątkiem kilku mędrców, którzy przejrzeni boską konstrukcją świata, ogół ludzi znajduje się w sytuacji niemal pełnego niezrozumienia siebie i świata. Dlatego też opis człowieka moralnie złego niewiele różni się od opisu człowieka normalnego.

Istnieje pewien powszechnie uznawany pogląd, utrwalany przez gorliwych komentatorów, że to co powiedział Butler o działaniach bezinteresownych, jest niezmiernie ważne i interesujące. Nie przeczę — pisze M. J. Scott-Taggart, autor artykułu *Butler on Disinterested Actions* — że to, co myślał na ten temat Butler jest ciekawe, chociażby jako przejaw optymizmu typowego dla osiemnastowiecznego umysłu. Z tego też powodu z przyjemnością czytam zarówno *Kazania*, jak i *Analogię*. Chciałbym jednak stanowczo zaprzeczyć — ciągnie

¹ Por. J. L. Austin, *How to do things with Words*, Oxford 1962, s. 51-52.

Scott-Taggart — że powinniśmy czytać Butlera, z innych powodów niż nostalgia, ponieważ argumenty Butlera — rzeczowo, a nie formalnie — rzadko wznoszą się ponad poziom, który usłyszeć czasem można w kawiarnianych pogwarkach o egoizmie. Trzeba przyznać, że autor w sposób nader przejrzysty i elegancki przedstawia rację na rzecz swego stanowiska. Przyjmując za punkt wyjścia założenie, że sam Butler posługiwał się terminami „działanie bezinteresowne” i „działanie interesowne” bez dostatecznej jasności i precyzji, autor na podstawie wnikliwej analizy tekstów ustala znaczenie tych terminów w relacji do innych podstawowych kategorii etyki Butlera. Rozważa więc definicję działania bezinteresownego jako działania nie płynącego z miłości własnej, bada stosunek bezinteresowności do działania motywowanego pragnieniem lub namiętnością działającego, analizuje stosunek bezinteresowności do doznawania przyjemności, dobra własnego i publicznego. Szereg klarownych definicji logicznie wzajem powiązanych prowadzi do ostatecznej — w istocie banalnej konkluzji — że często-kroć jest rzeczą roztropną nie postępować aspołecznie. Jedyną zasługą Butlera — konkluduje Scott-Taggart — jest to, iż dowodząc tego truizmu potrafił uniknąć nudnych argumentów.

Dwa dalsze artykuły historyczne — Johna C. Halla *Plato: Euthyphro 10a1—11a10* i Neil Coopera *Pleasure and Goodness in Plato's Philebus* — stanowią próbkę popularnej ostatnio na Zachodzie — zwłaszcza w Oksfordzie — logicznej analizy tekstów Platona. Wypada wyjaśnić, że filozofowie oksfordzcy analizują greckie teksty Platona i Arystotelesa z punktu widzenia ówczesnej potocznej greczyzny. Pierwszy autor przedstawiając własne tłumaczenie fragmentu „Eutyfrona” proponuje nową interpretację stosunku wiedzy etycznej i wiedzy o Bogu w filozofii Platona. Natomiast Neil Cooper rekonstruuje platoński wywód, iż dobro i przyjemność nie oznaczają tej samej rzeczy, a w platońskiej hierarchii wartości rozsądek (*phronesis*) zajmuje wyższe miejsce niż przyjemność.

Omawiany rocznik „The Philosophical Quarterly” zawiera nadto szereg polemik i dyskusji. P. D. Shaw krytykuje hare'owską koncepcję relacji zdań o faktach i ocen (*On the Validity of Argument from Fact to Value-Judgment*). Z omawianą w poprzednim numerze „Etyki” koncepcją kategorialnej niesprzeczności A. Gewirtha polemizuje N. Fotion. N. S. Care kwestionuje prezentowane tamże pomysły Runcimana o równości społecznej, a F. Siegler atakuje popularną ostatnio koncepcję Plamenatz'a o obowiązkach obywateli wobec rządu. Uwagze filozofów prawa warto polecić niezmiernie interesujące studium A. D. Woolzey'a *What is wrong with Retrospective Law*.

Zbigniew Szawarski