

omawiany i wieloaspektowo prezentowany, są dla Autora prezentowanego wydawnictwa, w pełnym tego słowa znaczeniu, Mistrzami i Przewodnikami. Nieocenioną jednak specyfiką bogactwa Ich myśli jest także to, że jest ona wciąż płodna, a przez to poniekąd naturalnie podatna na wciąż ponawiane, oryginalne interpretacje, twórczo ją rozwijające. Po drugie, dzieło bpa Ignacego Deca należy uznać za klasykę w dziedzinie antropologii filozoficznej, i to nie tylko w filozoficznej literaturze polskiej, ale także w wymiarze szerszym, to znaczy wszędzie tam, gdzie czyni się nawiązania do myśli realistycznej oraz myśli, której troską nadrzędną jest integralny, mądrościowy i maksymalistyczny obraz człowieka. Obraz, w którym człowiek jawi się jako istota pod wieloma względami wyróżniona; istota, która transcenduje zarówno „poziom” otaczającej ją przyrody, jak i „poziom” rozmaitych współzależności życia społecznego. W tym horyzoncie książka bpa Ignacego Deca stanowi niezastąpione narzędzie służące rzeczowemu namysłowi nad wyjątkowością i godnością człowieka jako osoby, co w klimacie niektórych dyskusji współczesnych jest szczególnie doniosłe. Po trzecie, odświeżone wydanie przedstawianej tutaj publikacji jako wybitne świadectwo filozoficznej erudycji, wyjątkowo solidnego warsztatu, doboru argumentacji i ważkości podejmowanych tematów stanowi niezwykle cenne kompendium wiedzy w dziedzinie antropologii filozoficznej i, jako takie, jest godne polecenia wszystkim studiującym dyscypliny humanistyczne, zwłaszcza filozofię i nauki teologiczne, jak również wszystkim osobom poszukującym głębszego zrozumienia swojego statusu w świecie rzeczy i osób. Jest to bowiem pozycja książkowa, która łączy w sobie doskonale wszystkie rygory ściśle naukowe z mądrościową i wyjątkowo przystępną formą przekazu.

*Jerzy Tupikowski CMF
Instytut Filozofii Chrześcijańskiej
PWT we Wrocławiu*

Roger Teichmann, *Nature, Reason and the Good Life. Ethics for Human Beings*, Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 185. ISBN: 9780199606177.

Autorem recenzowanej książki *Nature, Reason and the Good Life* jest Roger Teichmann, wykładowca filozofii w St. Hilda's College Uniwersytetu Oksfordzkiego. Zakres filozoficznych zainteresowań jest bardzo szeroki, od problematyki czasu po problematykę etyczną. Znana i ceniona jest jego monografia o Elizabeth Anscombe¹. Teichmann jest także autorem wielu artykułów, poświęconych problematyce filozoficznej i etycznej, drukowanych w różnych pracach zbiorowych i czasopismach filozoficznych.

¹ R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford: Oxford University Press 2008.

Książka *Nature, Reason and the Good Life* składa się z pięciu rozdziałów: „1. Reasons and Reactions” (Racje i reakcje); „2. Human Agency” (Podmiot działania); „3. Pleasure and Pain” (Przyjemność i cierpienie); „4. The Good Life” (Dobre życie); „5. Philosophy” (Filozofia). Najobszerniejszy i – jak się wydaje – kluczowy dla pracy, jest rozdział pierwszy.

Dla Teichmanna podstawową sprawą w etyce jest problem racjonalnego uzasadniania naszego postępowania. Racjonalność, jak zauważa Autor we wstępie, odnosi się do posiadania, podawania racji, w szczególności racji, aby w coś wierzyć, i racji, aby coś czynić. Poszukiwanie racji jest istotą wszelkiego racjonalnego badania. Racja w obszarze moralności ujawnia się w odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak, a nie inaczej coś czynimy. W etyce chodzi o to, aby odróżnić dobre racje od złych. Ludzkie działanie dokonuje się zawsze w jakimś kontekście. Dlatego poszukiwanie dobrych racji musi go brać pod uwagę. Ten kontekst – podkreśla Autor – trzeba ujmować odpowiednio szeroko, a należą do niego, m.in. uwarunkowania danego działania, pragnienia i potrzeby podmiotu, ale także wiedza o tym, kim jest sam człowiek. Kontekst ten w istotny sposób określa, co jest, a co nie jest dobrą racją.

Skąd wiemy, czy dane racje są dobrymi czy złymi racjami? Źródłem takiej oceny jest nasza natura. Racje dla naszego działania tkwią w tym, kim jesteśmy. W rozumieniu natury Autor nawiązuje do Arystotelesa. Według Stagiryty, stwierdza Autor, człowiek posiada „naturę pierwszą” – zwierzęcą, przedracjonalną (*pre-rational*), i „naturę drugą” – racjonalną. Ta pierwsza stanowi podstawę dla tej drugiej. Natura zwierzęca ma charakter empiryczny, jest nam dana. „Drugą naturę” natomiast nabywamy wraz z doświadczeniem i praktyką: uczymy się np., jak być moralnie dobrym, jak oceniać działania swoje i innych. Nasza ludzka, przedracjonalna natura leży u podstaw naszej racjonalności. Stanowi ona kryterium rozstrzygające o dobrych/złych racjach. Funkcja natury pierwszej, szczególnie w formie jej przedracjonalnych impulsów i postaw wobec innych jest nieoceniona. Racje działania opierają się na naturalnych, ludzkich umiejętnościach reakcji. Reakcje te mają charakter przedracjonalny, instynktowy, ale mają też komponentę poznawczą. Nasz impuls pomocy potrzebującym (cierpiącym) ludziom ma swoje źródło w tym, że tego typu działanie należy do klasy przypadków, które są normalne i naturalne dla ludzi. Manifestuje on to, co po prostu jest normalnym syndromem odpowiedzi na zaistniałą sytuację. Impuls ten jest czymś tak naturalnym i niepodważalnym, że stanowi poniekąd źródłową informację etyczną i jako taki jest wystarczającym uzasadnieniem danego postępowania. Dobra racja pomocy drugiemu, obok „naturalno-instynktowego źródła”, ma swoje uzasadnienie także w ludzkich interakcjach. Społeczny charakter ludzkiego życia rozstrzyga o centralnej roli takich sposobów zachowania. Autor podkreśla, że dobre racje są wyuczone, nabywamy je wraz z doświadczeniem. W kontekście doświadczenia ludzi cierpiących pojęcia bólu i cierpienia są wyuczone i stosowane przez ludzi obdarzonych naturalnymi zdolnościami reakcji. Zauważmy, że właśnie w ten sposób dzieci uczą się, jak odpowiednio rozeznawać sytuacje, a następnie adekwatnie reagować. Dzieci uczą się takich pojęć, jak złość, radość, smutek, ponieważ są one zdolne do odpowiedzi i w ten

sposób zdolne do rozeznania istotnych syndromów zachowania. A jednostką takiego zachowania się jest człowiek, stąd dziecko potrafi rozpoznać człowieka. W interakcji z innymi, dziecko uczy się pojmowania drugiego jako „kogoś”. Pojęcie osoby i pojęcie „kogoś” są zamienne. W takich oczywistych przypadkach, jak reakcja na czyjeś emocje, podanie racji działania to po prostu jego opis (deskrypcja). Gdyby racje naszego działania nie były zakorzenione w naturze empirycznej, wówczas mielibyśmy do czynienia bądź z supra-abstrakcyjnością pojęć moralnych bądź z ich całkowitą subiektywizacją.

Racje naszego działania manifestują się w języku, który należy do „drugiej natury” człowieka. Poszukiwanie tych racji, w celu udzielania odpowiedzi na pytanie, jak powinienem postąpić, ma charakter tzw. gry językowej. Pojęcie to wywodzi się od Ludwiga Wittgensteina. Gra językowa to metoda badania języka potocznego przez wyodrębnienie w nim różnych praktyk jego użycia². Gry językowe są zakorzenione w naszych pozajęzykowych zachowaniach, czyli w formach życia. Język jest ujmowany w ścisłym związku z działaniem. Jego używanie jest częścią ludzkich zachowań. W tej koncepcji znaczenie (rozumienie) danego słowa polega na jego użyciu.

Język, ponieważ ma charakter obiektywny, zawiera obiektywne standardy tego, co można uznać za dobrą bądź złą rację. Nauka tych kryteriów polega na uczeniu się używania istotnych sformułowań językowych, w tym sformułowań etycznych. Reguły ich używania mają swoje źródło w ludzkiej naturze, w skłonnościach i potrzebach, współdziałających ze sobą użytkowników języka. To one dostarczają standardów, w znaczeniu normatywnym, dla dobrych/złych racji działania. Kant trafnie zauważył, że jest coś podlegającego uniwersalizacji w dobrych racjach, ale, zdaniem autora, leży to nie w indywidualnej samoregulującej się woli, ale w społecznej naturze języka. To właśnie, według Teichmanna, empiryczna i społeczna, a zarazem normatywna natura gry językowej, przesądza, że nie wszystko można uznać za dobre racje. Związanie poszukiwania dobrych racji z grą językową, pozwala, zdaniem autora, przezwyciężyć, z jednej strony, psychologizyczny subiektywizm, który utożsamia racje działania z opisem stanu psychicznego, z drugiej zaś abstrakcjonistyczny redukcjonizm, w którym dedukujemy racje z ogólnych przesłanek.

Wydaje się, że zdolność reakcji jest udziałem nie tylko ludzi, ale i zwierząt. Jesteśmy skłonni przypisać im tyle racjonalności, na ile percepcyjnie wydają się one do nas podobne. Zwierzęta możemy jednak postrzegać albo jako naszych przyjaciół, albo jako część naszego pożywienia. Alternatywne sposoby widzenia można nazwać alternatywnymi obrazami (Wittgensteina pierwsza koncepcja znaczenia) i trudno powiedzieć, który obraz jest lepszy. Oczywiście wraz z doświadczeniem obraz ten się zmienia, opis zachowań zwierząt i nasze na nie reakcje wraz z doświadczeniem stają się coraz bardziej wyszukane. Powinniśmy być świadomi, że zawsze jesteśmy uwikłani w jakiś obraz. Autor w sposób świadomy postuluje przyjęcie obrazu antropocentrycznego.

² Por. P. K a w a l e c, *Gry językowe*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Lublin: PTTA 2003, s. 101-104.

Nie tylko problem racji ma kluczowe znaczenie dla rozważań etycznych. Jak wiemy, podstawowym pytaniem etycznym jest: jak powinienem żyć? Autor odpowiada, że powinniśmy żyć dobrze. W jaki sposób słowo „dobry” funkcjonuje w kontekście moralnym? Należy to pojęcie związać z pojęciem „rozwijania się”, „dojrzewania” (*flourishing*). Rozwój osoby ukonstytuowany jest z tych czynności, które są normalne, naturalne dla człowieka, jak np. chodzenie, rozmawianie, słuchanie muzyki itp. Takie czynności są naszą formą życia, tym co po prostu robimy. A co z rozwojem moralnym? Koncepcja dobrego człowieka związana jest z ludzkim działaniem, a szczególnie z tym działaniem w obrębie społeczności. To, jaką osobą jesteśmy, zależy konstytutywnie w dużej mierze od tego, jak się zachowujemy, czy potrafimy podać dobre racje swojego działania i czy chętnie podejmujemy za nie odpowiedzialność. Co jest jednak dobre dla osoby? Odpowiedź na to pytanie związana jest z rozeznaniem jej potrzeb. Chociaż koncepcja dobrych racji działania jest bardziej związana z tym, co jest dobre dla podmiotu, niż z tym, co on w sposób inteligibilny pożąda, to jednak istnieje niewątpliwy związek między potrzebami a pragnieniami. Nie możemy wyobrazić sobie ludzi, którzy nigdy nie dążyliby do tego, co uznają za dobre. I jasne jest, że pojęcie tego, co dobre, wspiera wiele naszych podstawowych reakcji i interpretacji zachowań. Co prawda ludzie mogą się mylić co do tego, co jest dla nich dobre, ale niemożliwe jest, aby mylili się w większości przypadków (jak nie mogą się mylić, co jest dla nich np. niejadalne). Czymś normalnym dla gatunku ludzkiego jest to, że przeważnie pragnie on tego, co jest dla niego dobre. Błędny obraz połączenia pragnień z dobrem przedstawia zadomowiony w naszej kulturze utylitaryzm i liberalizm. Millowska zasada użyteczności opiera się na przekonaniu, że szczęście jest wewnętrznie godne pożądania, ponieważ jest powszechnie pożądane. Przy czym szczęście to wewnętrzny stan podmiotu. Zasada liberalizmu zaś głosi, że człowiek może podążać tak dalece za własnym szczęściem, jak dalece nie rani on innych. W takiej koncepcji wydaje się, że możemy usprawiedliwić pożądanie rzeczy złych, jeśli nie szkodzą one innym. Taka konkluzja podważa jednak utylitaryzm jako teorię moralną.

Niewątpliwie dobrem dla podmiotu jest szczęście. W etyce szczęście często łączone jest z pojęciem przyjemności. Można powiedzieć, że jesteśmy takimi stworzeniami, które z natury dążą do przyjemności, a unikają przykrości. Ponadto, kiedy pytamy, dlaczego coś robisz, i pada odpowiedź, że przynosi mi to przyjemność, najczęściej jest to satysfakcjonująca i adekwatna odpowiedź, niewymagająca dalszych wyjaśnień. Odpowiedź, że coś jest przyjemne, podaje *prima facie* dobre racje, aby do czegoś dążyć. Wskazuje ona na to, że przyjemność to coś, co pożądamy dla niej samej; nasze działanie nie ma dalszych celów ponad samą przyjemność. Są to jednak racje tylko *prima facie*, co oznacza, że mogą zostać przewyciężone przez racje przeciwstawne. Arystoteles mówi, że przyjemność to niezakłócona aktywność naszego naturalnego stanu. Ta niezakłócona aktywność, wyrastająca z naszego naturalnego stanu, może być uznana za *prima facie* ludzkie dobro. Jeśli odpowiedź: „bo to sprawia przyjemność” nie jest samooczywista, staje się ona wówczas dla podmiotu wyzwaniem. Podmiot, podając wyjaśnienie swego działania, wskazuje na jego racjonalną podstawę (*rationale*). Naszym celem jest wtedy ukazanie rozmówcy,

że dane działanie znajduje się w obrębie naszego normalnego sposobu działania jako podmiotów. Stwierdzenie, że coś jest przyjemne czy naturalne, jest przedmiotem pewnych publicznych standardów oceny tego, co jest zrozumiałe, a co nie.

Autor, szukając odpowiedzi na pytanie, co to jest szczęście, wyróżnia koncepcję szczęścia jako szczęścia indywidualnego oraz społecznie uwarunkowanego. Odwołuje się tutaj do Arystotelesa. Według Stagiryty najwyższe szczęście można znaleźć w kontemplacji. Tak rozumiane szczęście ukazuje człowieka jako mającego w sobie źródło dobrego życia. Niezależność od innych jest jednak, jak zauważa Autor, ograniczona. Wielu ludzkich dóbr nie można osiągnąć bez współdziałania z innymi. Dlatego też w naszym rozumieniu szczęścia musimy uwzględnić jego społeczny wymiar. Indywidualistyczne rozumienie szczęścia jest błędne. Natomiast pojęcie prawdziwego szczęścia, a tym samym ludzkiego rozwoju można wyprowadzić z charakteru gry językowej, która pyta i odpowiada na pytania o racje działania. Oczywiście nie przekreśla to pluralizmu ludzkiego szczęścia. Istnieją różne sposoby życia i każdy z nich może być przykładem ucieleśnienia prawdziwego szczęścia. Można nazwać życie szczęśliwym nawet kogoś, kto nie jest nakierowany na dobro innych, np. życie eremity. Jak zauważa Autor, nawet eremita przyczynia się do wzrostu społeczności, ukazując jak bogatą i zróżnicowaną jest rzeczywistością. Autor rozszerza Arystotelesowskie rozumienie kontemplacji na całą postawę wobec życia, w której mieści się zarówno podziwianie sztuki, samorozwój, jak i działania cnotliwe, zorientowane na bezinteresowną pomoc innym, np. opieka nad chorymi. Taka postawa zdaje się ucieleśniać mądrość i w ten sposób jest źródłem szczęścia.

Problem szczęścia, dobrego życia znajduje się w polu zainteresowania zarówno filozofów, jak i wszystkich ludzi. Filozofia rozumiana jako umiłowanie mądrości jest ściśle związana z życiem ludzkim. Tak w filozofii, jak i w życiu chodzi o rozumienie znaczenia rzeczy. Rozwój osoby dokonuje się poprzez takie rozumienie. Pojmowanie znaczenia rzeczy i ich określeń w sposób kluczowy zależy od tego, w jaki sposób one funkcjonują na tle większej i bogatszej perspektywy. Jedną z głównych zasad rozumienia rzeczy jest spojrzenie całościowe, uwzględnienie szerszej perspektywy. Wittgenstein, powołując się na Fregowską zasadę kontekstu, twierdzi, że wyrażenie ma znaczenie tylko w zdaniu. Według zasady kontekstu zatem sensowne wyrażenie tak naprawdę może coś oznaczać, ale nie musi. To „może coś oznaczać” wskazuje na warunki, które muszą być spełnione, aby dane wyrażenie miało znaczenie. I oczywiście ważna jest tutaj analiza pojęć w aktualnie używanym języku. Filozofowie języka nie starają się tworzyć neologizmów, sztucznych terminów, ale odwołują się do już istniejącego języka, zdając sobie sprawę z tego, że filozoficzne problemy powiązane są z jego użyciem.

Podsumowując swoją myśl, Teichmann podkreśla, że jego analizom etyczno-filozoficznym patronują dwaj filozofowie: Arystoteles i Wittgenstein. Ten pierwszy uznawał że wiedza, nauka jest dedukcyjnym systemem opartym na pierwszej zasadzie – *arché*. Według Wittgensteina filozofia, odpowiednio uprawiana, jest niesystematyczna, bo dotyczy rzeczy złożonych, kontekstowo zależnych. Jednak i Arystoteles, mówiąc o etyce, uznaje, że traktuje ona o tym, co niekonieczne, zmienne, niepewne. Taka jest bowiem,

zdaniem Stagiryty, natura ludzkiego postępowania. Ponieważ etyka jest nauką praktyczną, nie może być budowana na bazie jednej koniecznej zasady. Taki obraz etyki, zdaniem Teichmanna, jest zbliżony do obrazu filozofii przedstawianej przez Wittgensteina. Zarówno praktyczna wiedza (Arystoteles), jak i filozoficzne wyczucie (Wittgenstein) zdobywane są poprzez praktykę i doświadczenie. Obie dają ludziom wskazówki i są nieredukowalne do systemu zasad. Takie rozumienie filozofii wiąże ją z życiem, stąd społeczeństwo powinno docenić wagę i wartość filozofowania. Teichmann podkreśla, że autorką idei łączenia twierdzeń („wglądów”) Arystotelesa z metodą filozofowania Wittgensteina jest Elizabeth Anscombe. Taka etyka to – jak się wyraża Autor – filozofia psychologii i filozofia języka zarazem.

Autor podejmuje w swojej książce kluczowy dla etyki problem racjonalnego uzasadnienia naszych działań. Obok tego głównego wątku, rozważa szereg ważnych dla etyki kwestii, takich jak koncepcja przyjemności, szczęścia, kategoria dobrego życia. Nie brak także ciekawych analiz współczesnej kultury i charakterystycznych dla niej trendów, jak utilitaryzm, liberalizm, indywidualizm. Niezwykle nowatorskie jest włączenie do swojej koncepcji racji działania, poglądów dwóch, jakby się wydawało, diametralnie przeciwnych myślicieli – Arystotelesa i Wittgensteina. Z jednej strony Autor stawia Arystotelesowskie pytanie: dlaczego?, poszukując obiektywnych racji, z drugiej zaś znajduje je w Wittgensteinowskiej grze językowej. W sposób nietypowy dla filozofa analitycznego nie ucieka, a wręcz przeciwnie – odwołuje się do perspektywy antropologicznej, znajdując w niej fundament racjonalności ludzkich działań. W swojej antropologii odwołuje się do Arystotelesa. Swoje wywody przedstawia w sposób jasny i klarowny.

Koncepcja Autora budzi jednak pewne uwagi krytyczne. Arystotelesowskie pytanie: dlaczego?, odniesione do ludzkiego działania, jest pytaniem o jego ostateczne racje. Teichmann poszukuje dobrych racji naszego działania. Wydaje się, że odwołanie się do praktyki językowej, która w swojej istocie, wydaje się, aksjologicznie neutralna, nie może w sposób zadowalający wskazać na takie racje. Fakt obiektywnego charakteru języka nie rozstrzyga o ostatecznej racjonalności naszego działania, o ostatecznych kryteriach dobra i zła. Oznacza to tym samym zawężenie racjonalności moralności do użycia pojęć etycznych. Granice racjonalności stanowią standardy „dobrych racji”, które wyznaczone są społecznym użyciem języka. Standardy owe, funkcjonujące w danej społeczności, mają charakter normatywnie preskryptywny. Wydaje się jednak, że rozwiązanie preskryptywne nie jest w stanie ostatecznie racjonalnie uzasadnić racji naszych działań. Wciąż pozostaje otwartym pytanie, dlaczego dane działanie jest przez podmiot zalecane. Autor co prawda próbuje udoskonalić preskryptywizm odwołaniem się do Arystotelesowskiej kategorii natury ludzkiej, ale jest ono, jak się wydaje, niezadowalające. Przywołanie przez niego pojęcia natury ma bowiem charakter bardzo ogólnikowy. Jak sędzę, Autor ma rację, kiedy w tej naturze ludzkiej szuka obiektywnych podstaw moralności. Wydaje się, że nieuchronną perspektywą etyki jest jakaś antropologia. Antropologia stanowi bowiem ostateczne uzasadnienie kryteriów dobrego/złego postępowania. Autor zresztą sam podkreśla wagę problematyki antropologicznej. W dyskusji z hedonizmem zwraca uwagę, że analiza

każdego stanowiska etycznego odsyła do pytania, kim jest człowiek. Człowiek jest zwierzęciem. Stosowane do opisu człowieka pojęcia takie, jak racjonalność, świadomość, pragnienie wychodzą jednak poza biologię. Odsyłają do kategorii osoby. Przywołanie jednak tej kategorii w analizach Autora ma, tak jak w przypadku pojęcia natury, charakter ogólnikowy. Przy okazji trudno się zgodzić z jego koncepcją dwóch natur Arystotelesa. Stagiryta podkreślał jedność ludzkiej natury, jedność pierwiastka zwierzęcego i rozumnego. Teichmann zdaje się tę jedność rozrywać. Pogląd Autora, upatrującego w naturze źródło ocen moralnych, pozwala zaliczyć go do neonaturalistów (deskryptyvistów). Trzeba tu przypomnieć, że naturalizm, chociażby w wersji złagodzonej, szukając związku dobra moralnego z ludzkimi dążeniami, z naturą ludzką, naraża się na krytykę Hume'a i Moore'a. Nie ma przejścia między tym, co naturalne, a tym, co normatywne.

Analizując przyjemność, Teichmann stwierdza, że daje ona dobre racje, ale tylko *prima facie*. Słusznie stwierdza, że przyjemność nie jest więc ostatecznym celem dążenia. Można podać racje jej przewyciężenia, ale – zdaniem Autora – muszą się one mieścić w obrębie naszego normalnego działania jako podmiotów. Muszą to być racje, które normalni ludzie będą gotowi zaakceptować. Problem w tym, że to, co dla jednych jest normalne (naturalne), dla innych będzie nienaturalne, dziwne. Kategoria normalności, zdaje się być kategorią nieostrą i w tym sensie nieoperatywną.

Autor wiąże swój neonaturalizm z Wittgensteinowską koncepcją języka jako gry językowej. Jak już mówiliśmy, znaczenia pojęć, w tym także pojęć moralnych, zależą od ich użycia. Nasza praktyka używania słów podlega jednak ciągłym zmianom. To samo działanie, w zależności od kontekstu, raz możemy określać jako dobre, innym razem jako złe. Z powodu wieloznaczności i niekonsekwencji języka potocznego można domniemywać, że ostatecznie o dobrej/złej racji decyduje subiektywne wyczucie użytkownika języka, a nie obiektywny standard językowy. Aby tego uniknąć, jesteśmy skazani na wprowadzenie definicji regulujących terminów etycznych. Wtedy jednak narażamy się na zarzut arbitralnego ustalania znaczeń. Dlatego trzeba wyjść – jak się wydaje – poza właściwy filozofom analitycznym styl rozważań o etyce. Autor sam uzupełnia perspektywę językową perspektywą antropologiczną, uznając, jak się wydaje, że ostatecznie, działanie to nie to samo co język. Sądzę, że ludzki czyn znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie, nie w strukturze języka, ale w strukturze osoby.

Anna Krajewska
doktorantka w Katedrze Etyki Szczegółowej
na Wydziale Filozofii KUL