

UNIwersYTET RZESZOWSKI
Kolegium Nauk Humanistycznych
Instytut Filozofii



Piotr Jaskółka

**Status i uzasadnienie sądów normatywnych
w świetle teorii błędu naturalistycznego.
Dobro jako przedmiot filozofii praktycznej**

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
dr. hab. Andrzeja Niemczuka, prof. UR

Rzeszów 2024

Spis treści

Wprowadzenie.....	1
Rozdział I	
Błąd naturalistyczny a problem praktyki.....	12
1.1. Uwaga wstępna.....	13
1.2. Systematyczne ujęcie problemu.....	14
1.3. Gilotyna Hume'a.....	19
1.3. Moore'owska koncepcja błędu naturalistycznego.....	22
1.4. Postawy wobec błędu naturalistycznego.....	33
1.5. Komentarz końcowy.....	35
Rozdział II	
Podział na teorię i praktykę. Historia problemu.....	40
2.1. Uwaga wstępna.....	41
2.2. Arystoteles i filozofia praktyczna.....	46
2.2.1. Wprowadzenie.....	46
2.2.2. Elementy stanowiska Arystotelesa.....	47
2.2.3. Analiza krytyczna.....	51
2.2.4. Podsumowanie	59
2.3. Stanowisko św. Tomasza z Akwinu.....	61
2.3.1. Wprowadzenie.....	61
2.3.2. Elementy stanowiska św. Tomasza.....	62
2.3.3. Analiza krytyczna.....	66
2.3.4. Podsumowanie.....	73
2.4. Filozofia praktyczna Immanuela Kanta.....	76
2.4.1. Wprowadzenie.....	76
2.4.2. Elementy stanowiska Immanuela Kanta.....	77
2.4.3. Analiza krytyczna.....	83
2.4.3.1. Uwagi uzupełniające o wierze praktycznej.....	89

2.4.4. Podsumowanie.....	96
2.5. Komentarz końcowy.....	97
Rozdział III	
Próby uniknięcia błędu naturalistycznego a kwestia praktyki.....	99
3.1. Uwaga wstępna.....	100
3.2. Jana Woleńskiego naturalistyczna koncepcja norm i wypowiedzi performatywnych.....	104
3.2.1. Wprowadzenie.....	104
3.2.2. Elementy stanowiska Jana Woleńskiego.....	105
3.2.3. Analiza krytyczna.....	107
3.2.4. Podsumowanie.....	113
3.3. Johna R. Searle'a koncepcja faktów instytucjonalnych.....	114
3.3.1. Wprowadzenie.....	114
3.3.2. Elementy stanowiska Johna R. Searle'a.....	115
3.3.3. Analiza krytyczna.....	119
3.3.4. Podsumowanie.....	137
3.4. Thomas Nagel – Pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem.....	140
3.4.1. Wprowadzenie.....	140
3.4.2. Elementy stanowiska Thomasa Nagela.....	146
3.4.3. Analiza krytyczna.....	150
3.4.4. Podsumowanie.....	160
3.4. Komentarz końcowy.....	161
Rozdział IV	
Praktyczność dobra jako warunek uniknięcia błędu naturalistycznego.....	164
4.1. Rekapitulacja uwag metodologicznych.....	165
4.2. Pozorna aporia dwóch perspektyw.....	168
4.3. Określenie pierwszej przesłanki aksjologicznej.....	179
4.3.1. Argumentacja główna.....	180
4.3.2. Analiza fenomenologiczna naturalnego nastawienia.....	183
4.3.2.1. Rekonstrukcja pojęcia „naturalnego nastawienia”	183

4.3.2.2. Uwagi krytyczne o naturalnym nastawieniu.....	186
4.3.2.3. Korekta pojęcia „naturalnego nastawienia”	190
4.4. Szczęście jako warunek wolności pozytywnej.....	193
4.5. Określenie dobra.....	196
4.5.1. Wprowadzenie.....	196
4.5.2. Suplement do błędnych określeń dobra.....	199
4.5.3. Prawidłowe określenie dobra.....	201
4.5.4. Podsumowanie.....	207
4.6. Filozofia praktyczna jako dziedzina określenia dobra.....	212
Zakończenie.....	217
Bibliografia.....	226

Wprowadzenie

W tytule niniejszej rozprawy: „Status i uzasadnienie sądów normatywnych w świetle teorii błędu naturalistycznego. Dobro jako przedmiot filozofii praktycznej” zawiera się, rzecz jasna, jej podstawowy cel, który nieco teraz rozwiniemy.

Zamierzamy mianowicie przedstawić rozwiązanie problemu błędu naturalistycznego. To zaś oznacza, że zaproponujemy takie określenie dobra, które unika tego błędu, a także przedstawimy pierwszą normatywną przesłankę umożliwiającą formułowanie uzasadnienia dla sądów normatywnych.

Punktem wyjścia prezentowanych tu rozważań jest teoria tzw. błędu naturalistycznego. Najśłynniejszą próbę jego ujęcia przeprowadził, rzecz jasna, George Edward Moore w swoich *Zasadach etyki*¹, jednak antycypowany był już przez Hume'a, I. Kant zaś przedstawił argumentację dotyczącą zakazu wyprowadzania powinności z faktów empirycznych. Sedno tego rozmaicie interpretowanego błędu przeszywa całą myśl etyczną. Zasadne wydaje się więc zbadanie tego, jak z problemem tym radzą sobie stanowiska minione, te poprzedzające stanowisko Moore'a, a także te współczesne, już

1 George E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, wyd. de Agostini, Warszawa 2003.

świadome istnienia tego błędu, czy aspirujące do jego rozwiązania. Wydaje się, zarówno na gruncie prezentowanych w pracy rozważań, jak i analizy współczesnej literatury przedmiotu, że teoria błędu naturalistycznego nie doczekała się zadowalającego rozwiązania na gruncie teorii, tj. nie udaje się wykazać, że dobro jest bytem, jakością czy faktem, i/lub że ze zdań opisowych można wyprowadzać zdania normatywne². Mamy więc do czynienia z impasem: jeśli zdań o wartościach nie możemy wyprowadzać ze zdań o bycie pod groźbą popełnienia omawianego błędu, to o dobru nie możemy nic powiedzieć (nonkognitywizm) i/lub go nie ma (nihilizm). Jednocześnie nie sposób wyobrazić sobie życia ludzkiego bez wartościowania. Potencjalne wyjścia z tego impasu są dwa: należałoby wykazać albo, że a) jednak da się wyprowadzić zdania normatywne ze zdań opisowych (tą drogą podążał np. John R. Searle) albo, że b) dobro może być przedmiotem innej od teoretycznej dziedziny refleksji. Wobec tego, że próby przewyciężenia samego błędu na gruncie teorii zdają się nieudane, skłoniliśmy się ku rozwiązaniu drugiemu. Próbujemy mianowicie wskazać, że to filozofia praktyczna jest właściwą dziedziną określenia dobra, pozwala sformułować pierwszą przesłankę aksjologiczną i dzięki temu uniknąć błędu naturalistycznego. Gdyby przyjąć proponowaną tutaj dystynkcję na filozofię praktyczną i teoretyczną, błąd naturalistyczny byłby pewną najbardziej podstawową formą błędu kategorialnego. Udało by się wówczas problem błędu naturalistycznego rozwiązać nie poprzez wykazanie, jak wyprowadzić dobro z bytu w ramach teorii, ale jak określić dobro bez takiego wyprowadzania.

Mówiąc krótko i stawiając sprawę jasno: każda wypowiedź na temat dobra, wartości, normatywności, powinności etc. *nolens volens* wyraża jakieś stanowisko wobec błędu naturalistycznego. Jej autor popełnia ten błąd lub nie, rozwiązuje problem lub nie. Ze względu na brak powszechnie akceptowalnego rozwiązania kwestii błędu naturalistycznego, pierwszym wymogiem, który można postawić wszelkim stanowiskom etycznym może być właśnie rozwiązanie tego problemu. Nawet najbardziej złożona i wyrafinowana teoria etyczna pozostanie nieuzasadniona, jeśli nie zawiera rozwiązania

2 Jednym z najstłynniejszych stanowisk przeciwnych do prezentowanego tutaj stanowi próba Johna R. Searle'a, którą krytykujemy. Bronić jej próbuje Wacław Janikowski, zob. tenże, *Jak »powinien« może wynikać z »jest«?* Reewaluacja tezy Johna R. Searle'a, „Roczniki Filozoficzne”, 2023, nr 3 (Tom LXXI), s. 133-154, [online:] <https://doi.org/10.18290/rf23713.7>, dostęp: 26.08.2024.

problemu błędu naturalistycznego. Stosunek do kwestii tego błędu stanowi zatem uniwersalne narzędzie do oceny poprawności i zasadności koncepcji etycznych oraz aksjologicznych³.

Określenie dobra bez wpadania w pułapkę błędu naturalistycznego jest kluczowe dla kwestii statusu i uzasadnienia sądów normatywnych. Dla każdego takiego sądu daje się bowiem postawić zasadne pytanie o uzasadnienie „pierwiastka normatywnego” w nim samym. Aby uniknąć kłopotliwego regresu, takie uzasadnienie sądu normatywnego musi się na jakiejś pierwszej przesłance kończyć. Przesłanka jest zaś albo nieuzasadniona (np. przyjęta jako aksjomat czy np. jako rzekoma oczywistość) i wówczas można poddać w wątpliwość całość takiego uzasadnienia sądu normatywnego, albo jej uzasadnienie musi pochodzić skądinąd – musi pochodzić z czegoś „nienormatywnego”, aby przerwać regres. Teoria błędu naturalistycznego mówi natomiast, że normatywności nie można wyprowadzić z bytu (czy ze zdań teoretycznych, opisowych). Wskazanie pierwszej przesłanki normatywnej, która uwzględnia powyższe zastrzeżenia sprawi, że odpowiedź na pytanie o możliwość uzasadnienia sądów normatywnych będzie mogła być pozytywna⁴.

Określenie pierwszej przesłanki normatywnej jest też wskazaniem owego „pierwszego” dobra (pierwszego w porządku uzasadnienia). By to zrobić, należy, naszym zdaniem, przyjąć perspektywę praktyczną, różną od perspektywy teoretycznej, w której poznajemy byt. Jak słusznie zauważa Ernst Tugendhat: „samo tylko poznanie nie wystarczy, aby odpowiedzieć na pytanie, co najlepiej robić. Uprawomocnienie naszych ostatecznych celów nie jest sprawą rozumu teoretycznego. Poznanie tego, co być powinno, nie da się zredukować do tego, co jest”⁵. Uważamy, że filozofia praktyczna

3 Nie może być przecież tak, że teoria błędu (czy jej interpretacja) jest prawdziwa ORAZ popełniająca ten błąd (w danej interpretacji) teoria aksjologiczna/etyczna jest prawdziwa.

4 Innymi słowy możliwe będzie uzasadnienie sądów normatywnych w ogólności, natomiast to, czy konkretny dany sąd normatywny jest uzasadniony, będzie rzecz jasna wymagało każdorazowego rozpoznania.

5 Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976, s. 117 [za:] Janusz Sidorek, „Między Kantem a Adamem Smithem”, [w:] E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. XV.

jest właściwą dziedziną określenia⁶ dobra i przyjęcie tej perspektywy w kwestii dobra jest jedynym sposobem uniknięcia błędu zwanego błędnie naturalistycznym.

Powyższe rozwinięcie tematu pracy nie uwzględnia, rzecz jasna innych i często kluczowych problemów, jakie pojawiły się i jakie próbowaliśmy rozwiązać w niniejszej rozprawie. Próba zmierzenia się z jednym z największych filozoficznych problemów i twierdzenie, że się – w przeciwieństwie do myślicieli takich jak Arystoteles, św. Tomasz, Kant, Nagel, Searle czy Woleński – z tym problemem uporało, może sprawiać wrażenie, że oto trzyma się w rękach coś, co jest wykwitem przerośniętej ambicji, brawury albo naiwności. Jest natomiast tak, że nowe ustalenia w niniejszej rozprawie są zasadniczo bardzo skromne. Wiele elementów części pozytywnej zostało zaczerpniętych albo z prac współczesnych badaczy, albo z prac historycznych. A i sama metoda przyjęta w rozprawie opisana została przed wiekiem. To, z czym nigdzie się nie spotkaliśmy, jest zastosowaniem tej właśnie metody do konkretnego zagadnienia.

By to wyjaśnić, musimy na moment zwrócić się nie ku temu „co” chcemy zrobić, ale „jak” chcemy to zrobić. Nie jest naszym zamiarem przeanalizowanie wszystkich udzielonych dotychczas odpowiedzi na pytanie o dobro, ani nawet zbadanie wszystkich niuansów odpowiedzi, które analizujemy w tej pracy⁷. Do ogólnego problemu chcemy podejść ogólnie, ale nie ogólnikowo. Uwzględnić tak mało szczegółów, jak to możliwe, ale nie mniej. Historyczne, błędne⁸ stanowiska krytykujemy, ale nie uprawiamy krytykanctwa. Wykorzystujemy je jako źródło inspiracji, w zgłiszczach wielkich systemów poszukując trafnych odkryć, które wykorzystamy jako budulec pozytywnej koncepcji zaprezentowanej na końcu pracy.

Cel, którym jest odpowiedź na pytanie o dobro⁹, chcieliśmy osiągnąć korzystając z metody opisanej przez Nicolaia Hartmanna¹⁰. Postulował on, aby przeprowadzić

6 Piszemy: „określenia” a nie „poznania”, bo kwestię poznania praktycznego również analizujemy i wskazujemy, że używanie tego pojęcia może prowadzić do nieporozumień. Podobna sytuacja ma miejsce z pytaniem „czym jest dobro?”, które naszym zdaniem jest sformułowane błędnie. Zob. dalsza część wstępu.

7 Jan Galarowicz rozważając kwestię istnienia i poznawania wartości także rezygnuje z referowania dotychczasowych teorii, zamiast tego wybiera próbę „oświecenia elementarnego doświadczenia aksjologicznego”. Zob. tenże, *Powrót do wartości*, wyd. Petrus, Kraków 2011, s. 28.

8 Już analiza błędu naturalistycznego w pierwszym rozdziale pracy wskazuje te błędy.

9 Pozytywna część naszego stanowiska zawarta jest w IV Rozdziale pracy.

10 Zob. Andrzej J. Noras, *O potrzebie filozofii systematycznej*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 2000, nr 4 (36), s. 117-123.

wnikliwą analizę fenomenologiczną problemu, następnie zająć się aporetyką, na koniec zaś sformułować teorię, która na tyle, na ile będzie to możliwe, rozwiąże problem. Postulował także Hartmann opracowywanie historii problemów, które, jak twierdził i jak za nim przyjmujemy, istnieją niezależnie¹¹ i narzucają się filozofom bez względu na terminologię i sposób filozofowania.

Próba opracowania historii problemów pozwala spojrzeć na dzieje myśli filozoficznej w perspektywie określonej przez wstępną interpretację danego problemu. Atrakcyjność tej metody polega m. in. na tym, że nie wymaga ona szczegółowej analizy całego dorobku filozoficznego w badanej kwestii, co przy zagadnieniach tak fundamentalnych jak dobro jest wręcz niemożliwe. Umożliwia zatem mierzenie się z dowolnie rozległym problemem filozoficznym. Zakres takich analiz jest naturalnie ograniczony co sprawia, że koncentrują się one na wybranych elementach historii problemu. Mimo syntetycznego charakteru, część historyczna naszej rozprawy wzbogaca, jak sądzimy, rozumienie problemu, z którym się mierzymy, oraz wskazuje na błędy, których pozytywna koncepcja musi unikać.

Wskazane elementy analizowanych stanowisk pozwalają kreślić pewne historyczne linie, wskazujące na ciągłość wielu innych problemów, które występują rzecz jasna w różnych kontekstach, do ich opisu użyto innych słów itp. Dla przykładu, problem relacji wiary i wiedzy występujący u św. Tomasza pojawia się ponownie u Kanta, my zaś traktujemy kantowską koncepcję wiary jako praktyczny analogon poznania teoretycznego. Boski Podmiot u św. Tomasza jest źródłem dobra, w podmiocie transcendentnym Kanta tkwi zaś prawo moralne uzasadniające powinność, my zaś twierdzimy, że wyłącznie w pierwszoosobowej perspektywie wolności możemy dostrzec dobro, które w perspektywie teoretycznej jest istnieniem. J. Woleński w decyzji widzi źródło norm, ale wobec braku nieakceptowalnej w naturalizmie wolności pozostaje taka decyzja w koncepcji Woleńskiego faktem,

11 Owa „niezależność” nie jest chyba najszcześliwszym terminem. Chodzi o to, że istnieją pewne problemy, które musiały się narzucać badaczom bez względu na to, czy zajmowali się nimi. Problemem takim jest np. kwestia wolnej woli – nawet, jeśli starożytni Grecy nie dysponowali pojęciem wolnej woli, to przecież podejmowali decyzje, które nie różniły się od decyzji podejmowanych współcześnie. A zatem sam problem wolnej decyzji pojawiał się, choć zapewne nie *explicite*, także w starożytności i można poszukiwać w takich tekstach fragmentów, które nań wskazują.

a zatem jego naturalizm nie jest w lepszej sytuacji niż przedchrześcijańska filozofia, która również nie dysponowała pojęciem wolności i nie wyjaśniła dobra zadowalająco. My zaś w decyzji – ale nie rozumianej jako fakt, ale jako akt wolnego podmiotu – widzimy źródło logicznie pierwszego dobra. Wątków takich jest znacznie więcej, a część z nich zasługuje na osobne analizy: na potraktowanie ich jako nowy problem, którego historię należałoby spisać. Analizy w duchu koncepcji Hartmanna, nawet tak ograniczone, jak te, które prezentujemy, otwierają nowe przestrzenie do badań¹². Widzimy w tym ogromną zaletę metody Hartmanna, choć jest to jej efekt uboczny. Najważniejsze jest w niej to, że doskonali ona rozumienie problemu poprzez konfrontowanie go z koncepcjami poprzedników. To zaś pozwala spojrzeć na sam problem i badane koncepcje w nowym świetle. Choć do problemu można próbować podejść analizując wyłącznie to, jak on się jawi badaczowi¹³, prześledzenie tego jak musiał się jawić innym pozwala, jak sądzimy, uniknąć wielu niebezpieczeństw związanych z analizą problemu z ograniczonego, wyłącznie własnego punktu widzenia¹⁴.

Przyjęta w rozprawie metoda nie polega na „geometrycznym wywodzeniu” końcowego stanowiska ze stanowisk historycznych. Część pozytywna mogłaby zostać sformułowana niezależnie od analiz historycznych z Rozdziału II i III w takim sensie, że ewentualne niedoskonałości czy nawet błędy w rekonstrukcji historii problemu nie rzutują wprost na samo rozwiązanie kwestii możliwości uzasadnienia sądów normatywnych i określenia dobra, o ile oczywiście nie dotyczą zaprezentowanej w części pozytywnej argumentacji. Wnioski z analizy stanowisk wielkich myślicieli i udzielonych przez nich odpowiedzi na pytanie „czym jest dobro?” nie są zadowalające, stanowią raczej część negatywną stanowiska prezentowanego w rozprawie. Ukazują, jak nie da się na takie pytanie odpowiedzieć. Stanowią też, jak słusznie zauważył Hartmann, nieprzebrane źródło słusznych odpowiedzi na pytania poboczne, idei, które

12 Por. Jan Woleński, *Hume i naturalizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2011, nr 4 (80) s. 87-98. W uwagach wprowadzających prof. Woleński wskazuje na pewne zalety badania stanowisk minionych ze współczesnego punktu widzenia.

13 Na to, jak problem się jawi musi mieć wpływ dotychczasowe wykształcenie, doświadczenie itp., często także nieuświadomione czynniki. Jest to dodatkowy argument za przyjęciem proponowanej tu metody.

14 Nie chodzi nam tutaj wyłącznie o analizę literatury przedmiotu. Jeśli dobrze rozumiemy Hartmanna, doskonała realizacja jego metody polegałaby nie tylko na zapoznaniu się z analizowanym stanowiskiem, ale wręcz na próbie „wejścia w buty” badanego filozofa czy spojrzenia na świat „jego oczyma”.

przetrwały próbę czasu – jak np. koncepcja wolności zaproponowana w filozofii chrześcijańskiej, czy źle ujęta, ale trafnie rozpoznana różnica między filozofią praktyczną a filozofią teoretyczną obecna już u Stagiryty, która w innym kontekście i innymi słowy została ujęta współcześnie przez T. Nagela¹⁵. W swej istocie część negatywna służy temu, by pytanie o dobro zadać właściwie. Twierdzimy, że bywało ono formułowane, a tym samym rozumiane zupełnie błędnie¹⁶, a zatem odpowiedzi na nie z konieczności pozostają niezadowolające. By podjąć próbę odpowiedzi w części pozytywnej, należy sformułować prawidłowo pytanie. By postawić pytanie inaczej, niż dotychczas, należy odkryć źródło tego, co uznajemy za błąd w pytaniu. Analiza teorii błędu naturalistycznego dostarcza nam wstępnej hipotezy, którą koroborujemy w badaniach historycznych. Bez zbadania błędu naturalistycznego i skonfrontowania jego ujęcia ze stanowiskami historycznymi nie moglibyśmy właściwie zrozumieć pytania o dobro.

Przyjęte podejście pozwala uzasadnić konstrukcję pracy. W Rozdziale I przeanalizowaliśmy koncepcję błędu naturalistycznego wskazanego przez George'a Edwarda Moore'a. Analiza ta¹⁷ pozwoliła nam przedstawić błąd polegający w istocie na probie ujęcia dobra w perspektywie teoretycznej (błąd teoretyzmu) jako błąd porzucenia, czy pominięcia jednej z dwóch koniecznych dla ujęcia rzeczywistości perspektyw: praktycznej lub teoretycznej. Porzucenie, w tym przypadku perspektywy praktycznej, nie pozwala ani precyzyjnie określić dobra, ani wskazać uzasadnienia sądów normatywnych.

Ujęcie takie pozwoliło nam w Rozdziale II i III przyjrzeć się pod kątem określonego problemu stanowiskom historycznym i współczesnym. Autorów historycznych dobraliśmy wg tego, czy zajmowali się podziałem na filozofię praktyczną i teoretyczną¹⁸. Przyjęta metoda jest pewną projekcją współcześnie ujętego problemu

15 Nie chcemy tu powiedzieć, że Nagel zajmował się podziałem na filozofię praktyczną i teoretyczną. Wskazane przez niego perspektywy pierwszoosobowa i tytułowy „Widok znikąd” naszym zdaniem korespondują z tym klasycznym podziałem, a opisywane przez niego „podwójne widzenie” odpowiada dwóm perspektywom, o których mówimy w rozprawie.

16 Pytanie „czym jest dobro?” jest źle postawione. Odpowiedzi muszą zawierać się w tych dwóch kategoriach: jest czymś (a zatem jest bytem), albo jest niczym (nie istnieje). Obie kategorie odpowiedzi są niewłaściwe. W niniejszej rozprawie usiłujemy wskazać trzecią drogę.

17 Sięgnięcie w niej także do *Is/Ought gap* Hume'a także pozostaje w duchu hartmannowskiej historii problemu.

18 Stawiamy w Rozdziale I hipotezę, że rozwiązanie problemu błędu naturalistycznego może być możliwe dzięki przyjęciu tych dwóch perspektyw.

na stanowiska historyczne, wymagała więc wielu zabiegów interpretacyjnych. By uniknąć w tej kwestii nadużyć, konieczne było sięgnięcie nie tylko po źródła, ale także po prace znanych badaczy konkretnych stanowisk czy opracowania historyków filozofii. Stanowiska współczesne wybraliśmy inaczej. Stanowisko Searle'a analizujemy, ponieważ twierdził on, że uporał się z błędem naturalistycznym. Stanowisko Nagela zaś zawiera cenną, współczesną charakterystykę dwóch dostępnych człowiekowi perspektyw. Stanowisko Jana Woleńskiego zawiera zaś naturalistyczną koncepcję norm i jako takie musi z konieczności uporać się z problemem błędu naturalistycznego.

Rozdział I, II i III rozprawy stanowią część etapu, który Hartmann nazywał fenomenologią problemu. Nie udało nam się przeprowadzić naszych analiz z aptekarską precyzją Hartmanna i wyraźnie oddzielić od analizy fenomenologicznej problemu kwestii aporetyki. Aporie więc pojawiają się w treści całej rozprawy. Wymienimy tylko dwie zasadnicze: subiektywizm prowadzi do nihilizmu, obiektywizm zaś eliminuje wolność; wartości istnieją, więc są bytem, co prowadzi do błędu naturalistycznego, albo nie istnieją, są konieczną fikcją, co czyni życie irracjonalnym. Pozytywna koncepcja musi albo uniknąć tych problemów, albo je rozwiązać.

W Rozdziale IV, na tle niezadowalających rozwiązań przedstawionych w poprzednich rozdziałach, formułujemy pozytywną koncepcję. Nie byłoby to możliwe bez uwzględnienia dorobku Andrzeja Niemczuka w dziedzinie filozofii praktycznej. Choć celem naszej pracy nie była szczegółowa analiza ani referowanie jego poglądów, nasze badania nawiązują do jego ustaleń, prowadząc do podobnych wniosków innymi, omówionymi tutaj, ścieżkami badawczymi. Samo postawienie tematu w sposób, jaki to zrobiliśmy, mianowicie stwierdzenie, że oto jest inna niż filozofia teoretyczna dziedzina, która pozwala określić dobro poprawnie, nie byłoby możliwe, gdyby nie świadomość tego, że badania nad filozofią praktyczną są prowadzone i można będzie ich ustalenia skonfrontować z własnymi.

Teza będąca rdzeniem niniejszej rozprawy, która zaczerpnięta została z badań Niemczuka, daje się streścić następująco. Dziedzina wartości nie jest sferą ontycznie odmienną od dziedziny bytów – obie te dziedziny są „tożsame rzeczowo”, a różni je od siebie jedynie podmiotowa perspektywa ich ujmowania i wyjaśniania. Dziedzina bytów

jest korelatem perspektywy teoretycznej, zaś dziedzina wartości – przedmiotową stroną perspektywy praktycznej. Tym natomiast, co byty przemienia w wartości jest – zaangażowana w istnienie – wolność podmiotu, która stanowi punkt widzenia dla perspektywy praktycznej¹⁹. Taka reinterpretacja problematyki aksjologicznej jest – jak sam Niemczuk wskazuje²⁰ – współczesną modyfikacją średniowiecznej teorii transcendentaliów. Skoro zatem wartości są korelatem perspektywy praktycznej, to zrozumienie ich statusu (i statusu sądów wartościująco-normatywnych) domaga się przede wszystkim dokładnego wyjaśnienia swoistości samej perspektywy praktycznej. Konieczne jest więc opracowanie dziedziny filozofii tak fundamentalnej, jak teoria bytu. Niemczuk realizuje to zadanie. Nasz cel jest znacznie skromniejszy, ale pomimo tego, że ograniczyliśmy się do wstępnego badania fundamentalnych pojęć filozofii praktycznej, nie udałoby się to bez uwzględnienia dorobku filozofa zajmującego się tą dziedziną.

Fundamenty te – określenie dobra jako istnienia w perspektywie praktycznej oraz pierwszej przesłanki, której treścią jest sąd „chcę istnieć jako podmiot” – położone zostały przez Niemczuka, ale w pracy staramy się je uzasadniać samodzielnie, uwzględniając analizy historyczne. Dobro, naszym zdaniem, musi być istnieniem, jeśli nie jest bytem i jeśli przyjmujemy założenie o jedności świata²¹. Pierwsza przesłanka natomiast, jak sądzimy, zawarta jest w każdej podejmowanej decyzji (argument w duchu K.-O. Apela). Potwierdza to, jak sądzimy, że fundamenty dziedziny filozofii praktycznej, które proponuje Niemczuk, są solidne i niezależne od zastosowanej metody.

Takie podejście, polegające na dochodzeniu do zbliżonych konkluzji za pomocą różnych metod pozwala na bardziej wszechstronne zrozumienie badanej dziedziny. Wszelkie filozoficzne „izmy” czy szkoły muszą mieć wspólny rdzeń. Jest to jednak szczególnie ważne w filozofii praktycznej rozumianej jako jeden z dwóch możliwych dla człowieka sposobów ujmowania rzeczywistości. Prezentowane tu rozumienie filozofii

19 Por. Andrzej Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, wyd. UMCS, Lublin 2005, s. 241 i n.

20 Zob. tenże, *Transcendentalia a podmiot. Podmiotowe uzasadnienie tożsamości dobra i bytu* [w:] tenże, *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, wyd. UR, Rzeszów 2018, s. 43 i n. Zob. także: tenże, *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii: relacjonistyczne próby przewyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, wyd. UMCS, Lublin 1996;

21 Por. także: Tadeusz Czeżowski, *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, wyd. PAN, s. 118-119.

praktycznej, czy dualizmu perspektyw, jest nowym ujęciem tematu, a aktualne badania tej dziedziny należy wciąż uznawać za pionierskie. Badanie ich wyłącznie w jeden, konkretny sposób mogłoby prowadzić do pominięcia istotnych wątków, które mogą ujawnić się po przyjęciu innej perspektywy badawczej²².

Trzy pierwsze rozdziały, zawierające krytyczne analizy prezentowanych stanowisk, są próbą dookreślenia i lepszego zrozumienia problemu, a czwarty jest próbą jego rozwiązania. Dopóki problem błędu naturalistycznego nie jest rozwiązany, dopóty nie można wskazać zadowalającego uzasadnienia dla sądów normatywnych. Status takich sądów – pomimo, że z ich formułowania nie możemy zrezygnować – pozostaje w najwyższym stopniu problematyczny. Zaproponowane rozwiązanie problemu błędu naturalistycznego musi (co oczywiste, bo tego dotyczy rzeczony błąd) pozwalać na formułowanie uzasadnień dla sądów normatywnych. Proponowane rozwiązanie wydaje się zadowalające: zarówno koncepcja dobra jako istnienia, jak i pierwsza przesłanka aksjologiczna pozwalają stwierdzić, że sądy normatywne są (lub co najmniej: mogą być) uzasadnione, sama wartościowość (*resp.* wartość czy dobro) nie jest fikcją. Zaproponowane rozwiązanie unika znanych kłopotów z ujęciem dobra, w szczególności błędu naturalistycznego.

Problemem, który przenika całą niniejszą pracę jest skomplikowana kwestia terminologiczna. Powracamy do niej, próbujemy ją precyzować wielokrotnie w całej pracy. Oczywiście jest, że różna jest terminologia stosowana przez analizowanych myślicieli. Ale jeszcze trudniejsza jest kwestia owych dwóch perspektyw i tego, jak jawi się w nich świat, jak ten świat opisywać. Przyjeliśmy, że zastosujemy nieco staroświecką formę liczby mnogiej dla zasadniczego tekstu rozprawy, aby zachować liczbę pojedynczą dla zdań wypowiedzianych rzeczywiście w pierwszoosobowej perspektywie wolności. Chcieliśmy w pracy jasno i precyzyjnie wyznaczyć granicę między filozofią teoretyczną i praktyczną. To jednak okazało się niewykonalne²³. Skoro zaś w pierwszym rozdziale twierdzimy, że dobro nie jest czymś, to pozbawiamy się możliwości mówienia

22 Uniknięcie takich błędów miała także na celu konfrontacja samego problemu ze stanowiskami historycznymi.

23 Może to być niemożliwe, jeśli rozum jest jeden i świat jest jeden.

o przedmiocie, ale przecież o „czymś” mówimy w kolejnych rozdziałach, bo inaczej nie sposób się wyrazić²⁴. Problemów takich w pracy pojawia się znacznie więcej.

Twierdzimy, że nie wykształcił się język filozofii praktycznej, a skoro posługujemy się językiem teoretycznym, dla naszego celu wysoce nieprecyzyjnym i często mogącym wprowadzać w błąd, uznaliśmy za stosowne w wielu miejscach uzupełnić właściwą część pracy o terminologiczno-metodologiczne uwagi, które mają ułatwić nam wyrażenie tego, co wyrazić było nam często niezwykle trudno. Nie byłoby możliwe uwzględnienie ich wszystkich w niniejszym wstępie. Dodanie takich zastrzeżeń uważamy jednak za pólśrodek i w omawianych dalej kwestiach, pomimo wysokiej kontrowersyjności proponowanego ujęcia, skazani jesteśmy na życzliwość czytelnika.

24 Podobne problemy terminologiczne pojawiają się także u wybitnych badaczy wartości. Np. Heinrich Rickert pisał o wartości: „Używamy tego słowa (...) dla tworów, które nie istnieją, ale mimo to są czymś”. Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Historisch-kritische Ausgabe*, Teil 1: 2, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2018, s. 298. Przekład fragmentu [za:] Aleksander Bobko, *Wartość i nicość: teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, wyd. UR, Rzeszów 2005, s. 81.

Rozdział I
Błąd naturalistyczny a problem praktyki

1.1. Uwaga wstępna²⁵

Gdy pytamy „co to jest?”, zanim jeszcze otrzymamy odpowiedź, zawartym w pytaniu zaimkiem wskazujemy na przedmiot naszego pytania. Zanim przystąpimy do badań, musimy dysponować już jakąś charakterystyką naszego przedmiotu. Musimy mieć jakieś pojęcie o tym, co badamy, zanim to zbadamy. Musimy, choć brzmi to dziwnie, dysponować jakąś odpowiedzią zanim jeszcze uzyskamy odpowiedź²⁶.

Przedstawieniu takiej wstępnej charakterystyki przedmiotu naszego badania służyć ma niniejszy rozdział. W naszym przypadku zadanie to komplikuje się bardziej niż zwykle, bo historia myśli filozoficznej związanej z dziedziną wartości (powinności, normatywności itp.) daje podstawy by przypuszczać, że przedmiot naszego badania może nie być przedmiotem teorii, może nie być bytem („co”, „to”), może nie istnieć („jest”)²⁷. Do badania przystępujemy ostrożnie i ze świadomością możliwej nieadekwatności narzędzi (języka), które są w naszej dyspozycji. Gdybyśmy rozpoczęli pracę wyrabiając sobie wstępne pojęcie przedmiotu badania wyłącznie na podstawie dotychczasowego piśmiennictwa, ryzykowalibyśmy ograniczenie perspektywy i brak efektów. Przycięlibyśmy świat do języka²⁸.

25 Treść tego rozdziału, z pewnymi modyfikacjami, opublikowana została w artykule: Piotr Jaskółka, *Błąd naturalistyczny a problem praktyki*, „Kultura i Wartości”, Nr 33 (2022), s. 25-45.

26 Problem znany jako paradoks Menona, zob. Platon, *Menon*, [w:] tenże, *Dialogi*, Unia Wydawnicza VERUM, Warszawa 1993, s. 125; por. także: „poszukiwać rozwiązania problemu to absurd; albo już wiesz, czego szukasz i wówczas nie ma problemu; albo nie wiesz czego szukasz i wówczas nie możesz się spodziewać, że coś odnajdziesz”. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, 1966, s. 22, przekład własny. W odniesieniu do przedmiotu etyki podobne uwagi formułował Moritz Schlick: „Etyka nie tworzy ani samego pojęcia, ani przedmiotów, które wchodzą w jego zakres, ani wreszcie warunków, potrzebnych do tego, by dane pojęcie mogło być do tych przedmiotów zastosowane. Wszystko to zastaje ona już gotowe, podobnie jak każda nauka znajduje w doświadczeniu życiowym materiał, który opracowuje. Zrozumiałe jest, że żadna nauka nie może zaczynać od czegoś innego. Kto usiłuje coś poznać, musi z góry wiedzieć, co mianowicie chce poznać, i dlatego nie powinno nikogo w błąd wprowadzać twierdzenie neokantystów, że przedmiot nauki nie jest jej »dany«, lecz tylko »zadany«”. Tenże, *Zagadnienia etyki*, wyd. PWN, Warszawa 1960, s. 16-17.

27 Problem, o którym mowa zdaje się ujawniać najwyraźniej w syntetycznych próbach przeglądu stanowisk, gdzie obok siebie pojawiają się radykalnie różne koncepcje. Zob. np. Władysław Stróżewski, *Od wartości bytu do bytu wartości* [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, wyd. Znak, Kraków 2013, s. 41-63.

28 Ryszard A. Podgórski już na pierwszej stronie swojej pracy określa wartości jako istniejące niezależnie od świadomości człowieka. Jest to postępowanie diametralnie różne od przyjętego w tej pracy, gdzie dopiero na końcu formułujemy określenie dobra. Zob. tenże, *Idee i wartości*

Świadomi tego, że język co rusz odsyłał nas będzie do bytu, chcemy pozwolić, aby to przedmiot naszych badań ukształtował to przedrozumienie – żeby to język dostosował się do obserwowanego problemu lub co najmniej nieustannie nań wskazywał. Do niewykonalnego można próbować się jedynie zbliżyć, ale jest to podejście, dzięki któremu problem można dostrzec w nowym świetle i, być może, w sposób mniej zniekształcony niż dotychczas.

1.2. Systematyczne ujęcie problemu

Nicolai Hartmann, konfrontując ze sobą myślenie systemowe i systematyczne²⁹, wskazał na potrzebę opracowania historii problemów³⁰. Przy tej okazji twierdził, że w całej historii filozofii myśliciele natykali się na pewne problemy (czasem jedynie ocierali się o nie), których wyraz można znaleźć w ich twórczości, nierzadko na marginesie ich głównych rozważań. „Zawartość problemów – pisał Hartmann – nie leży bowiem zawsze na dłoni, często kryje się za problemem postawionym przez myśliciela zupełnie inaczej. Często zdradzają się one w sprawach na pozór peryferyjnych – przynajmniej peryferyjnych w systemie; a już najmniej można je poznać po pojęciach i terminach, bo w historii nic nie jest tak zmienne, jak tworzenie pojęć i terminologia”³¹. Rzecz polega na tym, aby problem dostrzec w świecie, ująć go wstępnie i wówczas prześledzić dorobek filozoficzny, który w wyniku dostrzeżenia tego samego problemu powstał. Sugeruje Hartmann, że „trzeba dopiero ponownego rozpoznania stałej zawartości problemu, by wniknąć głębiej [niż tylko w immanentne powiązania w systemie, czy poglądy całej epoki – przyp. PJ]. Trzeba mieć organ czuły na nie, trzeba być samemu poszukiwaczem i badaczem, który w danym problemie tkwi, czyli trzeba być samemu myślicielem systematycznym”³². Tak ukierunkowaną myśl filozoficzną uważa Hartmann za właściwe podejście badawcze, a dorobek powstały w wyniku tego

w europejskim dziedzictwie aksjologicznym, Tom I, wyd. M. Drzewiecki, Kęty 2023, s. 7.

29 Nicolai Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, przeł. J. Garewicz, wyd. Comer, Toruń 1994, s. 15.

30 Tamże, s. 20.

31 Tamże, s. 17.

32 Tamże.

podejścia jeśli nawet nie zawiera ostatecznych rozstrzygnięć, a jedynie aporetyczne rozważania problemów, uważa za trwałe osiągnięcia myśli filozoficznej.

W zaproponowanym przez Hartmanna ujęciu treść problemu, jego uposażenie jako elementu świata, nie zależy od człowieka. Samo jego ujęcie jest już, rzecz jasna, uwarunkowane (np. historycznie, czy zniekształcone próbą dopasowania do systemu filozoficznego) – nie ma rzeczy bardziej zmiennej od terminologii filozoficznej. Problemy jako takie są zdaniem Hartmanna wieczne, zmienia się natomiast sposób ich ujmowania na przestrzeni wieków³³. W niniejszych rozważaniach ten sposób myślenia o historii filozofii i o systematycznym podejściu do problemu będzie nam stale towarzyszył.

Historia problemu filozoficznego określanego jako „błąd naturalistyczny” może nie sięgać, jak powszechnie się przyjmuje³⁴, Davida Hume'a i jego „gilotyny”³⁵, czy George'a Edwarda Moore'a i jego *Zasad etyki*. Może sięgać znacznie dalej, bo już u Arystotelesa znaleźć można fragmenty mówiące o innym niż naukowy charakterze wiedzy etycznej³⁶. Aby ocenić, czy tak postawiona hipoteza jest słuszna, należy

33 „To raczej same problemy mają historyczną ciągłość. Nie w tym sensie wprawdzie, by każdy myśliciel podejmował każdy problem ani że wszystkie istniały od samego początku. Lecz problem raz odkryty posuwa się dalej – przez cały szereg prób jego rozwiązania – mianowicie tak długo, póki nie zostanie naprawdę rozwiązany. Ponieważ jednak problemy filozoficzne są niezgłębione i niełatwo następuje naprawdę ich rozwiązanie, więc one właśnie wiążą wewnętrznie myślenie bardzo rozmaitych umysłów i całych epok.

Nie dotyczy to, rzecz jasna, szczególnego sposobu stawiania i ujmowania problemu ani sytuacji problemowej, jaka cechuje stan wiedzy w każdym czasie, lecz samej treści problemu. To, co nazywamy problemem duszy, dobra, sprawiedliwości, substancji nie jest przypadkowe, nie jest wytworem ludzi; są to pytania nie do uchylecia, narzucają się nieustannie, nie są zależne od żadnej sytuacji historycznej ani od żadnego kierunku zainteresowań. Można je chybić, można zignorować, pominąć w życiu, ale nie usunie się ich przez to ze świata, nie przeszkodzi, by pojawiały się wciąż na nowo. Nastręcza je nam bowiem świat taki, jaki jest, i nasze życie na nim. Człowiek z zasady nie może przed nimi uciec, bo nie w jego mocy leży zmiana świata”. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 16-17. Realizm Hartmanna dzielą także np. neotomiści, będący, w przeciwieństwie do Hartmanna, zwolennikami filozofii systemowej. Zob. Piotr Duchliński, *Problemowa koncepcja systematycznego poznania filozoficznego*, „Logos i Ethos”, 2015, nr 2 (t. 39), s. 7–57.

34 Zob. np. Stanisław Jedynak, *Błąd naturalistyczny*, „ETYKA 2”, 1967, s. 289 i n., Barbara Trybulec, *Błąd naturalistyczny — analiza i krytyka. Metaetyczne źródło sporu o naturalizowanie epistemologii*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 2013, XIX/2, s. 47, Załuski W., *Błąd naturalistyczny* [w:] Stelmach J. (red.), *Studia z filozofii prawa*, wyd. UJ, Kraków 2003, s. 111 i n.

35 Ani „jego” bo nazwa pochodzi skądinąd, ani „gilotyny”, bo tylko konstatuje coś, czego nie uzasadnia. Podobnie mylące jest określenie „Prawo Hume'a” (*Hume's law*). To tak, jakby ktoś osobie, która opisała upadek jabłka przypisywał odkrycie prawa grawitacji. „Jabłka spadają” nie jest prawem grawitacji.

36 Zob. Przemysław Paczkowski, *Arystotelesowska koncepcja wiedzy praktycznej* [w:] Andrzej L. Zachariasz (red.), *Byt i powinność*, wyd. UR, Rzeszów 2005, s. 73. Może być to, rzecz jasna,

w pierwszej kolejności precyzyjnie dookreślić sam problem w świecie, którego historię można wówczas dopiero prześledzić, potwierdzając lub obalając powyższą hipotezę. Tu konieczne wydają się dwie uwagi wstępne³⁷.

Stawanie naprzeciw problemu po to, by go sformułować a następnie starać się rozwiązać, to coś innego, niż analiza problemu filozoficznego. Problem w świecie i problem filozoficzny nie muszą być tym samym³⁸. Raz ujęty (a istniejący niezależnie od wszelkich jego ujęć jako element świata) problem w świecie staje się dyskutowanym problemem filozoficznym, pewną interpretacją zaobserwowanego czy to zjawiska, czy faktu, czy czegoś jeszcze innego. Czegoś, co stanowi zagadkę. Pojawiają się coraz to nowe interpretacje i ujęcia tej zagadki, nierzadko zupełnie od siebie różne czy nawet ze sobą sprzeczne. To zrozumiałe i jasne, że nieujęty w żaden sposób problemem racjonalnie zajmować się nie można. Problem filozoficzny (a w naszym przypadku: „błąd naturalistyczny”) staje się z czasem zbiorczą nazwą dla wielu różnych ujęć wielu różnych problemów, nierzadko luźno ze sobą powiązanych. Taki problem filozoficzny również można potraktować jako problem w świecie i, z metapoziomu, prowadzić na jego temat rozważania.

Nam chodzi jednak o to, aby badać określony problem w świecie, a problem filozoficzny jedynie w takim zakresie, w jakim sprzyja to głównemu badaniu. Należy zatem bądź to wybrać znaną interpretację problemu, bądź, jeśli właściwej nie ma, zaproponować własną, dając się jednak nieustannie prowadzić owej zagadce obecnej w świecie.

Dla przykładu: dla istnienia ewentualnej przepaści pomiędzy „jest” a „powinien” (ang. *is/ought gap*) nie ma żadnego znaczenia, czy Hume ją dostrzegł, trafnie scharakteryzował, czy ją przekraczał itp., czy też nie. Tym bardziej nie ma znaczenia to,

dystynkcja w ramach wiedzy teoretycznej. Por. np.: Justin Clarke-Doane, *The Ethics-Mathematics Analogy*, [online:]

https://www.academia.edu/38868125/The_Ethics_Mathematics_Analogy. dostęp: 05.04.2021. W niniejszej pracy koncentrujemy się na dystynkcji teoria/praktyka.

37 Idea, która pozostaje w tle tych rozważań i która określa metodykę pracy, to myślenie problemowe Nicolaia Hartmanna.

38 W przypisie 28 także pokazaliśmy pewien przykład. Jeśli wartość zostanie ujęta w pewien jasno określony sposób, to historia teorii tak określonych wartości nie musi pokrywać się z historią ujmowania wartości, bo ta zawierałaby także inne koncepcje.

co na temat tego, czy Hume tę przepaść dostrzegł, sądzi kolejny badacz³⁹. Choć takie rozważania mają związek z „błędem naturalistycznym” jako problemem filozoficznym (będącym w wyniku rozwoju myśli już raczej kompleksem problemów) i z całą pewnością mają wielką wagę, nie dotyczą błędu naturalistycznego samego (w podanej interpretacji – jako problemu w świecie), naprzeciw którego stajemy. Są to różne problemy i badane będą dopiero wówczas, gdy wyłonią się z wybranego do zbadania problemu. To po pierwsze.

Po drugie i w związku z pierwszym: do problemu samego nie da się podejść bez uprzedzeń⁴⁰, bez jego przedrozumienia. Nie da się nań spojrzeć znikąd⁴¹. Tym lepiej więc, jeśli punktem wyjścia dla badania problemu uczynić można wybraną, dostępną już w filozoficznym dorobku interpretację, zamiast silić się na pozornie samodzielne, a w rzeczywistości przygodnie uwarunkowane jego ujęcie. Wstępne określenie problemu w świecie pozwoli odłożyć na bok te jego interpretacje filozoficzne, które dotyczą mniej istotnych, czasem powierzchownych aspektów samego problemu (albo też problemu zupełnie innego) i rozpocząć pracę od tych, które trafiają w jego sedno. Tak przygotowanego, wstępnie obrobionego i sformułowanego problemu poszukiwać można w historii myśli filozoficznej – znowu – jedynie po to, aby wykorzystać trafne ujęcia Wielkich Poprzedników w celu korekty własnego stanowiska. Nie kierować się nimi, nie stawiać ich w centrum rozważań. Warunkiem takich badań pozostaje to, by wyjściowa interpretacja miała roboczy charakter, a o kierunku rozważań decydowała treść problemu w świecie. To „treść problemu – uposażenie czegoś nieznanego – określa kierunek poszukiwań”⁴².

Przyjąwszy opisaną postawę, omówimy „gilotynę Hume'a” oraz „błąd naturalistyczny” Moore'a. Wypowiedź Hume'a omówiona zostanie krótko, ponieważ jego wzmianka dotycząca wyprowadzania zdań powinnościowych ze zdań opisowych

39 Na ten temat zob. np. William D. Hudson (red.), *The Is-Ought Questions*, MacMillan and Co. Ltd., Londyn 1969, s. 50.

40 Zob. np. Alan F. Chalmers, *Zależność obserwacji od teorii* [w:] tenże, *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki*, przeł. A. Chmielewski, wyd. Siedmioróg, Wrocław 1993, s. 45 i n.

41 Spojrzenie znikąd jest raczej pewnym ideałem, do którego może próbować się wznosić badacz.

42 N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczałowski, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 14. Słowo „treść” dotyczy tutaj nie tyle sądów, co ich przedmiotu.

stanowi raczej marginalną uwagę i nie jest jasne (ani nie ma zgody w tej kwestii wśród badaczy) czy Hume mówi o problemie zauważonym później przez Moore'a. Hume nie dostarcza też żadnego uzasadnienia dla wskazanego błędu i – jeśli uznamy wnioskowanie takie za błąd – sam go w swych rozważaniach popełnia. Hume odnotowywany jest w pracach dotyczących błędu naturalistycznego jako pierwszy badacz, który go dostrzegł. Sądzymy jednak, że – jeśli błąd jest ontologiczny – dostrzegany musiał być w całej historii filozofii tam, gdzie dobro poddawane było refleksji. Historii problemu i tej hipotezie poświęcimy kolejny rozdział.

W tym rozdziale najwięcej miejsca poświęcimy Moore'owi. Filozof ten jako pierwszy starał się zaproponować teorię błędu, którym się zajmujemy. Jego argumentację jednak, niestety, należy uznać za niewystarczającą, nieściłą, a w wielu miejscach za błędną. Sam Moore wycofuje się z wielu swoich twierdzeń w późniejszym (a opublikowanym dopiero w 1993 roku) wstępie do II wydania swoich *Zasad etyki*. Naszym zdaniem, trafnie wskazał on sam błąd i wiele fenomenów z nim związanych, nie potrafił jednak ująć ich w spójną teorię.

Rozważania Moore'a i wzmianka Hume'a pozwolą wskazać istotę samego błędu, który chcemy rozważać (innymi słowy: wybrać wyjściową interpretację „błędu naturalistycznego”), tym samym sformułować konkretny problem w świecie. „W świecie” w takim sensie, że problem językowy potraktować zamierzamy jako pochodną ewentualnego problemu istniejącego w pozapodmiotowej rzeczywistości, niezależnie od jego podmiotowych ujęć. Postawa taka, reprezentowana przez wspomnianego już Nicolaia Hartmanna, znajduje także wyraz w słowach Iji Lazari-Pawłowskiej: „Nie chodzi tu o podanie definicji [...], lecz o jak najostrzejsze wyodrębnienie zakresu tych zjawisk, które są przedmiotem jego [autora – PJ] analiz w danym konkretnym zamierzeniu badawczym. [...] Najważniejsze jest, aby samemu dobrze wiedzieć, co się właściwie bada, i aby to dobrze wiedzieli inni”⁴³. To zrobiwszy, scharakteryzujemy cztery postawy przyjmowane przez badaczy wobec błędu naturalistycznego, powiązane z czterema jego głównymi interpretacjami. Interpretacje te dają się sprowadzić do dwóch bardziej jeszcze ogólnych: (a) dotyczących problemu

43 Ija Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 108.

związanego z wyrażaniem, opisem samego błędu (językowo-logiczne, semantyczne) oraz (b) mówiących o problemie w świecie, który stanowi przedmiot niniejszych rozważań (ontologiczne, czy też okołontologiczne). Wspomniane perspektywy badawcze zostaną jedynie szkicowo zaznaczone. Zakończeniem rozdziału będzie krytyczny komentarz uzupełniający powyższe o wskazanie potencjalnej drogi do ujęcia i rozwiązania problemu – krytykowaną i odrzuconą przez Moore'a „próbę uniknięcia błędu”⁴⁴ w wykonaniu Immanuela Kanta i podział na filozofię praktyczną i teoretyczną.

1.3. Gilotyna Hume'a

Słynny fragment, który od czasów artykułu Maxa Blacka nazywany jest hasłowo „gilotyną Hume'a”⁴⁵ brzmi:

„W każdym systemie moralności stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich, aż nagle i nieoczekiwanie ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie »jest« i »nie jest«, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem »powinien« albo »nie powinien«. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to »powinien« albo »nie powinien« jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć,

44 Choć teoria błędu naturalistycznego jest późniejsza, Kant mógł trafnie rozpoznać źródła problemu, o którym mowa i dlatego skutecznie go uniknął.

45 Max Black, *The Gap Between »Is« and »Should«*, „The Philosophical Review”, 1964, Vol. 73, s. 166.

iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum”⁴⁶.

Co ta, w dziele Hume'a marginalna i nigdzie już więcej u niego nie omawiana uwaga mówi? Przynajmniej dwie rzeczy. Oto Hume konstatuje, że a) w znanych mu systemach moralności⁴⁷ zaskakuje go przejście od zdań opisujących relację wyrażaną słowem „jest/nie jest” do zdań opisujących relację wyrażaną poprzez „powinien/nie powinien”. Ponieważ w drugim przypadku wyrażona zostaje nowa, a więc inna „relacja lub afirmacja”, konieczne jest by **wyjaśnić**, jak ta nowa relacja może zostać wyprowadzona z tych pierwszych, zupełnie od niej różnych. Wskazuje dalej, że b) różnica między występkiem a cnotą nie opiera się **wyłącznie** na relacjach między rzeczami i nie jest postrzegana przez rozum.

Uwaga pierwsza w przytoczonym fragmencie dotyczy braków związanych z uzasadnieniem w znanych Hume'owi systemach moralności. Formułuje on wskazówki dla czytelnika, czy też krytykuje znanych mu autorów za te zaniedbania. Żąda wskazania, jak ze zdań typu „jest” wyprowadzać zdania typu „powinien”. Warto zauważyć, iż z faktu, że jakieś twierdzenie nie zostało wystarczająco dobrze uzasadnione nie wynika, że jest ono błędne, nawet jeśli bez odpowiedniego uzasadnienia pozostaje nie do przyjęcia. Tego Hume tutaj nie twierdzi.

Druga uwaga Hume'a wskazuje, że wyłącznie z relacji pomiędzy przedmiotami – a właśnie te opisywane są zdaniami ze spójką „jest” – nie daje się wyprowadzić

46 David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 259-260.

47 W przekładzie Cz. Znamierowskiego ten detal umknął. Oryginalny fragment brzmi: „*In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason*”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 1739, L.A. Selby-Bigge, M.A., Oxford: Clarendon Press, 1896, [online:] <https://oll.libertyfund.org/title/bigge-a-treatise-of-human-nature>, dostęp: 1.02.2021.

afirmatywnych zdań powinnościowych. Relacja powinności nie jest – w domyśle, w przeciwieństwie do tej pomiędzy przedmiotami – postrzegana przez rozum.

Uwaga pierwsza dotyczy kwestii językowych i/lub logicznych. Uwaga druga może być sprowadzona do pierwszej jeśli literalnie odczytamy „dedukowanie” nowych stosunków, jak wyraził się Hume. Można też Hume'a interpretować odwrotnie. Relacje powinnościowe są całkowicie różne od relacji pomiędzy bytami, a problemy językowe są jedynie ich pochodną, powierzchniową warstwą⁴⁸.

Z fragmentu *Traktatu...* wyłaniają się zatem dwa możliwe problemy: jeden językowo-logiczny i drugi ontologiczno-aksjologiczny. W bogatym w tej kwestii piśmiennictwie filozoficznym⁴⁹ rozpoznania, które oddają wyrażenia takie jak np. „nie wolno wnioskować z bytu o powinności” wskazują na interesujący nas problem, ale już te „z opisowych twierdzeń o faktach nie można wyprowadzać twierdzeń o wartościach” nie są tak jasne, a „między »jest« a »powinno być« istnieje przepaść logiczna”⁵⁰ dotyczą problemu, którym nie będziemy się tutaj zajmować, jeśli nie pojawi się taka konieczność. Uwaga ta wydaje się istotna, ponieważ każde z tych wyrażeń oddaje to, co powszechnie nazywa się „gilotyną Hume'a”, a jednak dotyczyć mogą dwóch (i więcej) różnych problemów.

Problem rozważany dalej brzmi we wstępnym, roboczym ujęciu tak oto: czy wiedza o świecie (i tylko ona), a zatem wszystko to, co w najszerszym tego słowa znaczeniu nazwać można teorią, zbiór wszystkich możliwych, prawdziwych zdań o konstrukcji „a jest b” przy zachowaniu ważności klasycznej koncepcji prawdy, jest wystarczający do zaistnienia, określenia (i wyrażenia) powinności? Nie chodzi przy tym o stwierdzenie np. logicznego wynikania bądź jego braku, lecz o to, czy to, że cokolwiek jest jakiegokolwiek oznacza, powoduje (wynika w zwykłym tego słowa znaczeniu), że

48 Skoro obie są relacjami, w ścisłym sensie nie mogą być „całkowicie różne”. Różnica może polegać jednak na przykład na tym, że do afirmatywnej relacji niezbędny jest afirmujący podmiot. Do istnienia relacji pomiędzy przedmiotami podmiot nie jest niezbędny.

49 Zob. np. W. D. Hudson (red.), *The Is-Ought Question...*; Kai Nielsen, *On Deriving an Ought from an Is. A Retrospective Look*, „Review of Metaphysics”, 1979, Vol. 32, s. 487-514; Charles R. Pigden, *Introduction* [w:] Charles Pigden (red.), *Hume on Is and Ought*, New York, Palgrave Macmillan 2010.

50 Zob. Piotr Makowski, „Gilotyna” Hume'a, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2011, R. 20, nr 4 (80), s. 317.

ktokolwiek cokolwiek powinien. Jeszcze inaczej: czy ktokolwiek powinien cokolwiek wyłącznie ze względu na właściwości jakiegoś przedmiotu czy przedmiotów?

Przy tak postawionej sprawie znaczenie drugorzędne ma to, czy ten lub inny myśliciel tak albo inaczej wyraził się o samym problemie (tym bardziej, że sam Hume wydaje się nie stosować do „gilotyny”⁵¹). Znaczenie ma argumentacja, której u Hume'a nie ma. Wobec tego fragment *Traktatu...* pozostać może jedynie inspiracją, zauważonym fenomenem, a nad jego interpretacjami pochylić się należy jedynie wówczas, jeśli dostarczają stosownych argumentów dotyczących omawianego problemu.

1.3. Moore'owska koncepcja błędu naturalistycznego

Nazwa „błąd naturalistyczny” pochodzi od George'a Edwarda Moore'a i została spopularyzowana trzy dekady po wydaniu *Zasad etyki* dzięki artykułowi Williama Frankena⁵². To, jak sam Moore nie rozumie zauważonego błędu przedstawimy na tle głównych wątków jego wywodów.

Stanowisko Moore'a niezwykle trudno jest uporządkować. Proponujemy podział na część negatywną i pozytywną jego stanowiska, jednak nie jest to podział precyzyjny. Obie wymienione części wzajemnie się przenikają i – jak się zdaje – są nierozzerwalnie ze sobą związane. Wydaje się też, że stanowią dla siebie wzajemnie uzasadnienie. Te same elementy wywodów Moore'a raz zdają się być czymś w rodzaju wyjściowych założeń, innym razem zajmują miejsce wniosków⁵³. Te same, zdawałoby się elementy teorii wyrażane są innymi sformułowaniami⁵⁴. Niejasności w jego stanowisku zaowocowały mnogością różnych interpretacji samego błędu. Podział na pozytywną koncepcję dobra i negatywne omówienie tego, czym dobro nie jest nie dają się więc przedstawić

51 A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 99-101.

52 William Frankena, *The naturalistic fallacy*, „Mind”, 1939, vol. 48, s. 464-477.

53 Błędne koła w argumentacji Moore'a wskazujemy w dalszej części tekstu.

54 Np. wymienione w dalszej części określenia błędu naturalistycznego.

zupełnie oddzielnie. Przed omówieniem moore'owskiej charakterystyki dobra i otwartego pytania sformułujemy kilka uwag ogólnych.

Moore nie potrafił wskazać przyczyn, podać zadowalającego uzasadnienia błędu naturalistycznego i uporządkować wniosków, które z tego uzasadnienia mogłyby płynąć (co jest celem niniejszej pracy). Sam błąd nazwał dalece nieprecyzyjnie. W *Zasadach etyki* wskazał prawidłowo związane z samym błędem zjawiska, które usiłował spójnie opisać i połączyć w teorię tego błędu. Mimo trafnych obserwacji fenomenologicznych, teoria skonstruowana przez Moore'a musi być uznana za niezadowalającą. Za taką też, jak się wydaje, uznał ją sam Moore, który w listopadzie 1921 roku, w liście do *Cambridge University Press* pisał: „ostatecznie zrezygnowałem z próby przygotowania drugiego wydania moich *Zasad etyki*, ponieważ poprawki potrzebne do przedstawienia moich obecnych poglądów byłyby tak liczne, że nic poza całkowicie nową książką nie byłoby satysfakcjonujące”⁵⁵.

Problem z charakterystyką błędu naturalistycznego oraz samego dobra, ma w wywodzie Moore'a źródło w tym, jak sądzimy, że uznał on dobro za jakość, którą następnie usiłował ująć teoretycznie. Dla teorii⁵⁶ dostępny jest byt, a więc i jakości, czyli to, co o bycie orzekamy. Ponieważ Moore był przekonany, że jakość „dobry” jednak różni się od innych znanych jakości, podzielił je na naturalne i nienaturalne. Wprowadzony przez niego podział jakości na naturalne (wszystkie poza dobrem) i nienaturalne (jednoelementowy zbiór: jakość „dobry”) mógłby zostać wyrażony inaczej i precyzyjnie: „dobry” nie jest jakością – nie jest bytem. Gdyby „dobry” nie było jakością, należałoby znaleźć odpowiednie narzędzie do jego ujęcia. Odrzucając drogę Kanta⁵⁷, Moore musiał pozostać przy dostępnym narzędziu – teorii. Z jednej więc strony, kładzie on ogromny nacisk na odróżnienie dobra od innych jakości, z drugiej zaś

55 Cyt. [za:] Thomas Baldwin, *Editor's introduction* [w:] G. E. Moore, *Principia Ethica, Revised edition*, red. T. Baldwin, Cambridge University Press, 1993, s. x. Przekład własny.

56 Sam Moore nie używa tego terminu, ale gdy mówi o jakościach naturalnych jako o tych, którymi zajmują się nauki naturalne, psychologia i metafizyka, zamiast tego mógłby użyć słowa „teoria”.

57 Prawdopodobnie Moore odrzucił Kanta ze słuszną intencją obrony etyki przed psychologizmem, za którego to reprezentanta go uznawał (por. Consuelo Preti, *The Context and Origin of Moore's Formulation of the Naturalistic Fallacy in Principia Ethica* [w:] N. Sinclair (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019, s. 60). Świadczy o tym traktowanie woli (u Moore'a nierozróżnianej) jako fakt. Choć i to nie jest jasne, bo jego teorię zalicza Moore do metafizycznych. Zarzuca Moore Kantowi, niesłusznie, popełnienie błędu naturalistycznego i odrzuca jego teorię.

próbuję je ująć dokładnie w ten sam sposób, co inne jakości. Jeśli za błąd naturalistyczny uznać traktowanie dobra jak innych jakości, to właśnie ofiarą tego rodzaju pomyłki padł w porządku poznawczym Moore.

Moore nie potrafi zadowalająco wyjaśnić tego, z czego miałyby wynikać zakaz definiowania dobra za pomocą pojęć, których desygnatami są inne jakości. Jasne jest, że nieprzestrzeganie tego zakazu byłoby, zdaniem Moore'a, popełnieniem błędu naturalistycznego, ale jeśli tak miałyby być, należałoby dowieść, że błąd jest rzeczywiście błędem – wyjaśnić, dlaczego nie można tak postępować. Tego Moore nie wyjaśnia. W swej bezsilności wielokrotnie się powtarza. Nie potrafiąc wskazać źródeł i uzasadnienia błędu, kluczy wokół niego. Jego wysiłki zmierzają, wbrew jego deklarowanym intencjom, nie w kierunku wyjaśnienia, a raczej w kierunku uniknięcia sprzeczności we własnym stanowisku i wyrażenia czegoś więcej ponad jałowe, tautologiczne twierdzenia, połączone ze sobą, ale w niczym poza nimi samymi nie umocowane.

O problemach z *Zasadami etyki* najlepiej świadczą słowa samego Moore'a, który we wstępie do II wydania *Zasad etyki* stwierdza: „widzę teraz, że książka w takiej formie jaką ma obecnie jest pełna pomyłek i niejasności. Wydawało mi się jednak, że nie potrafię w niej skorygować tego wszystkiego, co najbardziej korekty wymaga, bez przepisywania całości – a zadanie takie zajęłoby mi kilka lat. Uważałem też, że alternatywny plan wybrania do skorygowania jedynie niektórych rzeczy i pozostawienia w niezmienionej formie innych, które tak samo wymagałyby korekty, byłby, nawet jeśli uznany za wykonalny, wybitnie niezadowalający. Z tych względów zdecydowałem się ponownie wydrukować książkę w jej obecnym kształcie, chociaż uważam, że ta decyzja była najpewniej błędna”⁵⁸. Ostre słowa Moore'a nie oznaczają jednak, że odrzuca on swoje główne propozycje. W dalszej części opublikowanego w 1993 roku tekstu

58 G. E. Moore, *Principia Ethica, Revised edition*, red. T. Baldwin, Cambridge University Press, 1993, s. 2. Przekład własny. Fragment w oryginale: „I now see that book, as it stands, is full of mistakes and confusions. But it seemed to me that I could not correct in it everything that needed correction most, without re-writing the whole – a task which would certainly have taken me several years. And I thought that the alternative plan of picking out some things to correct, while leaving unchanged others, which needed correction just as badly, would, even if I found it feasible, be eminently unsatisfactory. For the present therefore, I decided to re-print the book as it stood, though I feel that this decision was very likely wrong”.

twierdzi, że uważa za prawdziwe te główne elementy, które czytelnicy z jego książki wzięli. Krytykuje jedynie swój sposób ich przedstawienia jako niewystarczająco precyzyjny. Nie zostały one, jego zdaniem, dość jasno oddzielone od tych, które uważa za fałszywe czy wątpliwe.

Problematyczne stanowisko Moore'a można podzielić na dwie zasadnicze części: pierwszą, negatywną, mówiącą o tym, czym dobro nie jest. Drugą jest pozytywna próba wskazania, czym dobro jest.

Główną tezę Moore'a jest, jak się wydaje, zakaz definiowania wyjątkowej jakości „dobry” za pomocą pojęć odnoszących się do innych jakości⁵⁹. Nie chodzi Moore'owi o kwestie językowe, a o desygnat pojęcia dobrego⁶⁰. Nie można, zdaniem Moore'a, utożsamiać jakości „dobry” z innymi jakościami. Pozytywne natomiast określenie dobra zaproponowane przez Moore'a ogranicza się do następujących jego określeń. Dobry to:

- 1) jakość prosta (niemożliwa do zdefiniowania⁶¹);
- 2) jakość nienaturalna (różna od jakości, które poznajemy rozumowo);
- 3) jakość poznawana intuicyjnie.

Moore pisał: „na pytanie to [co to jest „dobry” – przyp. PJ] odpowiadam mianowicie, że dobry jest dobry i że jest to cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie »dobry«, odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można; oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia”⁶². Twierdził także, że do określenia dobra nie mogą posłużyć inne pojęcia, których desygnatem są jakości, a także, że jakość ta jest różna od jakości „naturalnych”. Ta różnica – u Hume'a jedynie wzmiankowana i będąca barierą uniemożliwiającą wnioskowanie o „powinien” z „jest” – u Moore'a zostaje opisana inaczej.

59 Ang. *goodness*, której, jak się wydaje, lepiej odpowiadałoby staropolskie słowo „dobroć”.

60 „Może ktoś pomyśleć, że chodzi jedynie o zagadnienie terminologiczne. Istotnie, przez definicję rozumiemy często wyrażenie znaczenia jednego wyrazu za pomocą innych. Lecz ja nie takiej szukam definicji. [...] Mnie chodzi jedynie o przedmiot lub pojęcie, dla oznaczenia którego, jak mi się wydaje – nie wiem, słusznie czy niesłusznie – wyraz ten powszechnie jest używany. Tutaj zmierzam właśnie do ustalenia natury tego przedmiotu czy pojęcia i zależy mi bardzo na tym, ażeby w tej sprawie osiągnąć wyniki, nie podlegające zakwestjonowaniu”. G. E. Moore, *Zasady etyki...*, s. 9-10.

61 Częstkowe określenie, np. „dobro jest jakością prostą” jest dopuszczalne. Niedefiniowalny oznacza tu prosty i nieanalizowalny. Por. tenże, *Principia Ethica...*, s. 5.

62 Tenże, *Zasady etyki...*, s. 10.

Moore słusznie zauważa we wstępie do II wydania⁶³ (komentując paragrafy 6-14), że twierdzenie „dobry jest dobry i że jest to cała odpowiedź” może być rozumiane dwojako: 1) jako twierdzenie, że dobro jest różne od wszystkiego, co jest różne od dobra i 2) jako twierdzenie, że dobro jest różne od wszystkiego, co wyrażamy słowem lub frazą inną niż „dobre”.

Odnośnie do pierwszej interpretacji zauważa, o czym przypomniało mu motto Butlera umieszczone na pierwszej stronie *Zasad...*, że twierdzenie takie, nawet jeśli jest czymś więcej niż zwykłą tautologią, dotyczy w takim samym stopniu każdego predykatu, nie tylko dobra. Nawet jeśli przyjęlibyśmy, że dobre jest to, co przyjemne, albo że dobry jest stan przyjemności lub cokolwiek innego, twierdzenie pozostanie prawdziwe. Własność X-a bycia różnym od wszystkiego, co jest różne od X-a przysługuje każdej jakości, bytowi⁶⁴. Twierdzenie, że dobro różni się od wszystkiego, co jest od niego różne, jest twierdzeniem innym od twierdzenia, że dobro jest nieanalizowalne. Ewentualna nieanalizowalność dobra nie daje się z tego pierwszego twierdzenia wyprowadzić. Moore przyznaje się do błędu w tej kwestii w I wydaniu *Zasad etyki*. Uważa jednak, że wypowiedzenie takiej tautologii może służyć skierowaniu uwagi na to, czy dwa predykaty traktowane jako identyczne są takie rzeczywiście.

63 Por. tenże, *Principia Ethica...*, s. 7.

64 Zob. tamże, s. 7-8: „Jeśli chodzi o twierdzenie, że dobro („G”) różni się od wszystkiego innego niż dobro, to oczywiście mówi nam to tylko, że różni się od wszystkiego, co jest od niego różne: a twierdzenie to, nawet jeśli nie jest czystą tautologią, jest trudne do odróżnienia od niej i na pewno nie może mieć takiego znaczenia, jakie mu przypisuję [w *Zasadach...* – PJ]. Oczywiście jest to zupełnie inna propozycja od twierdzenia, że dobro jest nieanalizowalne, chociaż utożsamiam (*identify*) oba; i oczywiście to, że dobro jest nieanalizowalne nie może z niego wynikać, ponieważ (jak mogłoby mi przypomnieć stwierdzenie Butlera), własność bycia różnym od każdego orzecznika, który się od niego różni, jest własnością, która musi przysługiwać każdemu predykatowi bez wyjątku, analizowalnemu i nieanalizowalnemu; a zatem, nawet gdyby dobro było analizowalne, wciąż byłoby prawdą, że różni się od każdego predykatu, który jest różny od niego. [...]

Dlatego oczywiście twierdzenie to nie ma takiego znaczenia, jakie mu przypisuję. Nie lubię mówić, że nie ma żadnego znaczenia; wydaje mi się jasne, że czasami wypowiadanie zwykłej tautologii nie jest ani głupie, ani bezużyteczne: samo stwierdzenie Butlera wydaje mi się tego przykładem. Ale w takim przypadku przypuszczam, że może tak być dlatego, że wypowiadanie tautologii służy celowi takiemu jak zwrócenie uwagi na pytanie, czy dwa predykaty, które traktują jako identyczne, w rzeczywistości są takie. Skoro tylko uwaga zostanie skierowana na to pytanie, można dostrzec, że tak nie jest. Myślę, że w taki sposób moje twierdzenie, że dobro różni się od wszystkich innych predykatów może być przydatne. Ale to, jak sądzę, oznacza, że może być użyteczne tylko o tyle, o ile faktycznie przekazuje coś, czego, biorąc ściśle, nie daje się wyrazić. Podchodząc do tego ściśle, myślę, że musimy przyznać, że jest to całkowicie trywialne i nieważne”. Przekład własny.

Przykładem takiego użycia trywialnej i niezbyt istotnej tautologii jest właśnie test otwartego pytania, który, jak się zdaje, jest głównym argumentem dotyczącym negatywnej części stanowiska Moore'a. Autor *Zasad etyki* zauważa w nim, że gdyby „dobry” znaczyło to samo, co „przyjemny”, wówczas pytanie „czy przyjemność jest dobra?” nie znaczyłoby nic ponad „czy przyjemność jest przyjemna?”. Zdaniem Moore'a jednak w pytaniu „czy przyjemność jest dobra?” chodzi o coś więcej i pytanie to pozostaje otwarte⁶⁵.

Jeśli uznamy, że jest to jedyna forma uzasadnienia „błędu naturalistycznego” w ujęciu Moore'a, to trzeba zauważyć, że przeczy to głównej jego intencji. Test otwartego pytania dotyczy sfery języka⁶⁶. Co więcej, jak słusznie zauważa sam Moore, test taki ma służyć jedynie wskazaniu na błędne użycie języka przez ludzi. Można też uznać, że test otwartego pytania jest fenomenologią myśli etycznej⁶⁷. Wciąż jednak to fenomenologiczne ujęcie domaga się teorii, która spójnie ujmie dostrzeżone fenomeny, a tej Moore nie dostarcza.

Istotniejsza jest, zdaniem Moore'a, kwestia druga: że dobro różni się od wszystkich jakości, które wyrażamy jakimkolwiek predykatem lub wyrażeniem innym niż słowo „dobro”⁶⁸. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z problemem ontologicznym w proponowanej przez nas w niniejszej pracy interpretacji. Moore twierdzi, że wówczas rzeczywiście dobro różniłoby się od bycia stanem przyjemnym czy bycia pożądanym, ponieważ stany te wyrażane są przez inne pojęcia, odpowiednio: „byciem stanem przyjemnym” i „byciem pożądanym”. Nie mielibyśmy wówczas do czynienia ze zwykłą tautologią. Gdyby tak rzeczywiście było, można byłoby wnioskować, że dobro jest nieanalizowalne w sensie: niemożliwe do określenia za pomocą terminów odnoszących się do innych jakości. Błąd językowy byłby pochodną błędu ontologicznego.

65 Zob. T. Baldwin, *Editor's introduction...*, s. xx.

66 A. Niemczuk, *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, [w:] tenże, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, wyd. UMCS, Lublin 2016, s. 29.

67 T. Baldwin, *Editor's introduction...*, s. xix.

68 Zob. G. E. Moore, *Principia Ethica...*, s. 8.

Próżno jednak poszukiwać u Moore'a dowodu, że tak jest. Moore w I wydaniu *Zasad...* błędnie wyprowadzał wniosek ontologiczny ze sposobu użycia języka przez ludzi. Wycofał się z tego błędu, ale w zamian nie dostarczył nowego uzasadnienia.

Oto kolejna, związana z powyższym, rzecz przedziwna w wykonaniu Moore'a i kolejna ilustracja tego, jak nieprecyzyjne i zwodnicze są jego wywody. W krytycznym komentarzu do swoich *Zasad etyki* twierdził on mianowicie, że skoro z ontologicznej przepaści (o której był przekonany) pomiędzy dobrym a innymi jakościami wynika przepaść językowa, to zrozumiały i usprawiedliwiony wydaje się jego błąd dotyczący wnioskowania odwrotnego: skoro dobro jest nieopisywalne za pomocą pojęć innych niż „dobro”, to jest jakością inną niż inne od niego jakości. W swojej krytyce tego popełnionego przez siebie błędu przywołuje jasny przykład tego, że już sam fakt istnienia terminów „dobro” w innych językach⁶⁹ zadaje kłam temu twierdzeniu⁷⁰. Moore przyznaje, że test otwartego pytania nie może być dowodem na ontologiczną różnicę pomiędzy dobrem a innymi jakościami, a więc odrzuca kolejne proponowane przez siebie wcześniej uzasadnienie. Warto jednak zauważyć, że nadal nie dostrzega znaczenia błędu, który popełnia. Zarzut, który można wobec Moore'a wysunąć polega na tym, że swobodnie zamienia miejscami założenia i wnioski, czym w istocie jest wspomniane przez niego rozumowanie „odwrotne”. Myli implikację z równoważnością. Jest to błąd kardynalny, którego usprawiedliwiać w żaden sposób nie można⁷¹.

Test otwartego pytania przedstawiony na tle krytycznych rozważań samego Moore'a uznać można za wyraz pewnej intuicji, przesłanki, która wskazuje, iż coś jest na rzeczy – że dostrzeżony błąd rzeczywiście istnieje. Interpretacja 2), naszym zdaniem trafna, jest jednak u Moore'a we *Wstępie* do drugiego wydania *Zasad etyki* warunkowa. JEŻELI dobro jest inną (od innych) jakością, nie da się go opisać za pomocą terminów, których desygnatem są te inne jakości. Kwestią pozostaje, CZY tak rzeczywiście jest (uprzedni dowód z otwartego pytania był nieuprawniony). Jeśli miałoby tak być,

69 Zob. tamże, s. 9.

70 Por. także: A. Niemczuk, *Błąd teoretyzmu...*, s. 29.

71 Formalny zapis tego błędu jest następujący: 1) Jeżeli p to q; 2) q; 3) A zatem p. Zob. *Affirming the Consequent*, „Fallacy Files”, b. d., [online:] <http://www.fallacyfiles.org/afthecon.html>, dostęp: 4.04.2021 r. Zob. także: T. Edward Damer, *Confusion of a Necessary with a Sufficient Condition* [w:] tenże, *Attacking Faulty Reasoning*, IV ed., 2001. wyd. Wadsworth, s. 150.

ponieważ istnieje błąd naturalistyczny, a błąd istniałby, ponieważ dobro jest dobrem i niczym więcej, to takie błędne koło wyklucza zasadność pozytywnej propozycji Moore'a jako próby uzasadnienia błędu naturalistycznego. Próby określenia dobra wyprowadzone byłyby właśnie z błędu, który to miałby następnie służyć za ich uzasadnienie. To błędne koło jest pieczołowicie ukryte w mętnych, nieprecyzyjnych terminach używanych przez Moore'a.

Kolejną egzemplifikacją niejasności jest kwestia „naturalności”. Błąd jest „naturalistyczny”, popełniany przez całą etykę „naturalistyczną”. Naturalistyczny błąd zarzuca Moore etyce metafizycznej, a Kanta raz traktuje jako naturalistę (wola jako fakt psychologiczny), a innym razem jego stanowisko zalicza do etyki metafizycznej. Dopiero we *Wstępie* do II wydania *Zasad...* wskazuje, że przez „naturalne” rozumie przedmioty nauk naturalnych i psychologii, a także te przedmioty zainteresowania metafizyki, które pozostają w takiej samej relacji do przedmiotów ponadnaturalnych, w jakiej jakości naturalne pozostają do przedmiotów naturalnych⁷².

Spektakularnym przykładem zamętu trwającego właściwie do dzisiaj jest sam termin „błąd naturalistyczny”. Jako problem filozoficzny „błąd naturalistyczny” legł u podstaw metaetyki, a sam Moore zarzucał go niemal całej tradycji myśli etycznej. Wiedział zapewne, co ma na myśli. Co więc mówi Moore o samym błędzie, opisanym w książce, o której jego przyjaciel napisał, że „zdruzgotała wszystkich autorów zajmujących się etyką od Arystotelesa i Chrystusa po Herberta Spencera i Pana Bradleya” i która „położyła prawdziwe fundamenty pod etykę” i „rozpoczęła Erę Rozumu”⁷³? Oddajmy głos samemu Moore'owi:

„Głównym błędem, za który ponoszę winę w tym, co mówię o »błędzie naturalistycznym« jest, jak sądzę, pomieszanie dokładnie analogiczne do tego,

72 Zob. także: William J. FitzPatrick, *Open Question Arguments and the Irreducibility of Ethical Normativity* [w:] N. Sinclair (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019, s. 139.

73 Zob. list L. Strachey'a do Moore'a z 1903 roku, przekład własny [za:] T. Baldwin, *Editor's introduction ...*, s. xi. Oryginalny fragment: „I think your book has not only wrecked and shattered all writers on Ethics from Aristotele and Christ to Herbert Spencer and Mr. Bradley, it has not only laid the true foundations of Ethics, it has not only left all modern philosophy bafouée – these seem to me small achievements compared to the establishment of that Method which shines like a sword between the lines. It is the scientific method deliberately applied, for the first time, to Reasoning... I date from Oct. 1903 the beginning of the Age of Reason”.

które, jak widzieliśmy, czyniłem w moich twierdzeniach o dobru. Widzieliśmy, że w tym drugim przypadku myślę trzy zupełnie różne zdania: »dobro nie jest identyczne z żadnym innym predykatem niż ono samo«, »dobro nie jest identyczne z żadnym analizowalnym predykatem«, »dobro nie jest identyczne z żadnym naturalnym predykatem lub predykatem metafizycznym« (lub jakieś podobne zdanie). I podobnie, w odniesieniu do »błędu naturalistycznego«, myślę trzy stwierdzenia: (1) »jest nim utożsamianie dobra z jakimś predykatem innym niż dobro« (2) »jest nim utożsamianie dobra z jakimś analizowalnym predykatem« oraz (3) »jest nim utożsamianie dobra z jakimś predykatem naturalnym lub metafizycznym«. Czasami sugeruję, że powiedzieć o kimkolwiek, że popełnia błąd naturalistyczny, to powiedzieć o nim (1); czasami to znaczy powiedzieć o nim (2); a czasami to powiedzieć o nim (3) lub coś podobnego⁷⁴.

Zdaniem Moore'a nie ma prostej odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest „błąd naturalistyczny”⁷⁵. Wydaje się, że nie ma nie tylko prostej odpowiedzi na to pytanie, ale i żadnej innej, która byłaby dostatecznie jasna.

Podsumowując obie części rozważań Moore'a stwierdzić można, że negatywna argumentacja dostarcza pewnej wskazówki, że dobro jest czymś innym, niż (pozostałe) jakości. A ponieważ nie wiadomo czym ono jest, Moore chce skonstruować jego charakterystykę inną niż charakterystyka znanych mu jakości. Ta pozytywna część nie wydaje się niczym więcej, niż próbą „załatania dziur” po odrzuconych koncepcjach dobra⁷⁶ – próbą sprawiającą wrażenie prowizorycznej, pozwalającej przypuszczać, że jest konstruowana na zasadzie: skoro jakości nazywam naturalnymi, a dobro się od nich różni, nazwijmy je jakością nienaturalną. Skoro poznajemy rozumowo jakości naturalne, to dobro poznajmy intuicyjnie (wyobrażając sobie coś w absolutnej izolacji, co osądzilibyśmy jako dobre [parag. 112]⁷⁷; to intuicyjne badanie wydaje się być tak precyzyjne, jak poznanie czegoś „na oko”). Ani negatywna, ani pozytywna część nie są

74 G. E. Moore, *Principia Ethica...*, s. 16.

75 T. Baldwin, *Editor's introduction...*, s. xvi.

76 A. Niemczuk, *Błąd teoretyzmu...*, s. 28.

77 Na temat testu izolacji i intuicjonizmu zob. Neil Sinclair, *The Naturalistic Fallacy and the History of Metaethics* [w:] tenże (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019, s. 11 i n.

wystarczającym uzasadnieniem dla koncepcji błędu naturalistycznego. Argumentacja Moore'a popada w takie oto rozumowanie koliste:

- 1) Błąd naturalistyczny polega na uznawaniu dobra za jakość naturalną, analizowalną, mieszaniu czy identyfikowaniu go z innymi jakościami (czy podobne), próbie definiowania go za pomocą innych jakości itp;
- 2) Błąd naturalistyczny jest błędem, ponieważ dobry jest jakością nienaturalną, nieanalizowalną, poznawaną intuicyjnie.

Żeby uratować rozumowanie Moore'a, należałoby dla błędu naturalistycznego wskazać uzasadnienie inne niż pozbawiona uzasadnienia koncepcja dobra przedstawiona przez Moore'a albo przedstawić spójne uzasadnienie dla samej tej pozytywnej koncepcji dobra. Moore nie dostarcza takich uzasadnień, a test otwartego pytania nie jest uzasadnieniem wystarczającym.

Główny cel, jaki stawiał sobie autor *Zasad etyki* – „jasne ujęcie natury”⁷⁸ poruszanych w dziele zagadnień – niestety nie został przez niego osiągnięty. I nie mógł zostać osiągnięty. Szansa na jego realizację przepadła wraz z przyjęciem przez Moore'a psychologicznej interpretacji Kanta⁷⁹ i uznaniem kantowskiej woli za jakość naturalną⁸⁰ (za takie jakości Moore uznawał m. in. przedmioty psychologii⁸¹).

Moore'owi udało się wskazać na pewien rzeczywiście istniejący problem, nie udało mu się jednak precyzyjnie wyjaśnić ani powodów, dla których rzeczony błąd rzeczywiście jest błędem, ani tego, dlaczego dobro miałoby być czymś innym niż jakości naturalne.

Oto więc Hume stwierdza przepaść pomiędzy „jest” a „powinien”, a Moore wskazuje, że przepaść pomiędzy „dobrym” a „jakimkolwiek innym” może wynikać z różnicy pomiędzy przedmiotami tych pojęć (dobro jako wewnętrzna jakość w świecie, różna od jakości możliwych do ujęcia teoretycznie oraz jakość nieanalizowalna w sferze

78 G. E. Moore, *Zasady etyki...*, s. VI.

79 Dla nauczycieli Moore'a, pod których wpływem pozostawał, Kant (w psychologicznej, dominującej pod koniec XIX w. na Cambridge interpretacji) był wrogiem numer jeden. Zob. C. Preti, *The Context and Origin...*, s. 60.

80 A. Niemczuk, *Błąd teoretyzmu...*, s. 30.

81 Zob. G. E. Moore, *Principia Ethica...*, s. 13; Por. także: Neil Sinclair (red.), *The Naturalistic Fallacy...*, s. 18.

językowej)⁸². Ani Moore jednak, ani Hume nie wskazują przyczyn istnienia tej czy tych przepaści, jedynie ją mniej (Hume) lub bardziej (Moore) świadomie konstatują. Wskazany został istniejący błąd, dla którego nie ma odpowiedniego wyjaśnienia. Stanowiska Hume'a i Moore'a mają ogromną wagę dla zaistnienia problemu filozoficznego, nie są natomiast zadowalającymi ujęciami problemu w świecie.

Surowa krytyka stanowiska Moore'a, w dużej mierze poparta późniejszymi słowami jego samego, dotyczy teorii aspirującej do miana zadowalającego wyjaśnienia zauważonego problemu. Dotyczy zaproponowanego rozwiązania i rangi, jaką mu się nadaje. Geniusz młodego Moore'a widzimy gdzie indziej, niż widział go m. in. Strachey. Moore dostrzegł błąd, oraz fenomeny z nim związane. Dostrzegał też, że jego własne ujęcia są każdorazowo niezadowalające i zmieniał je. Problem jawił mu się, ale nie mógł go zadowalająco ująć. Błędy, które popełnił są niedopuszczalne dla badacza, ale najzupełniej zrozumiałe psychologicznie, jako błędy człowieka. Stał naprzeciw zagadki, która była nierozwiązywalna przy użyciu dostępnego autorowi instrumentarium. Moore stoczył więc batalię, która na gruncie teorii była z góry przegrana i ukazywała bezsilność tej ostatniej w kwestiach praktycznych. Podał się dopiero po niemal dwudziestu latach. Przed Moorem nikt tak precyzyjnie nie wskazał problemu. Jest jasne, że na gruncie teorii wskazanie to jest nieakceptowalne. Podobnie jednak, jak otwarte pytanie niczego nie rozstrzyga, a jedynie wskazuje, że dobro to coś jeszcze, tak *Zasady etyki* wskazują istniejący błąd i stanowią od ponad sto lat inspirację dla badaczy. A skoro problem pozostaje nierozwiązany, należy ponownie stanąć naprzeciw niego i spróbować go ująć przy pomocy innych narzędzi niż dotychczasowe.

Błąd, o którym mowa, może polegać na niedostrzeganiu/ignorowaniu różnicy między „przedmiotami” sądów opisowych i normatywnych. Różnica ta może mieć

82 T. Baldwin twierdzi, że teza Moore'a o nieanalizowalności dobra jest tezą o tym, że treść myśli etycznej jest nieredukowalna. Dotyczy to odrębności treści sądów etycznych ale nie dotyczy możliwości wyprowadzenia ich z nieetycznych przesłanek (a więc gilotyny Hume'a). Baldwin stwierdza, że teza o nieanalizowalności dobra w literaturze jest często mylona z tezą Hume'a. Jest to jednak błąd i Baldwin argumentuje następująco: Moore utrzymywał, że wartość wewnętrzna jest nieanalizowalna, ale wewnętrzna wartość stanu rzeczy zależy od jej naturalnych właściwości. Zależność ta polegała na koniecznych powiązaniach między własnościami naturalnymi a wartością wewnętrzną. Zatem, zdaniem Baldwina, dla Moore'a możliwe jest wyprowadzenie „powinności” z „jest”. Zob. T. Baldwin, *Editor's introduction...*, s. xviii. S. Jednak twierdzi natomiast, że Moore zarzuca Millowi właśnie taki błąd: ze zdania opisowego wyprowadza zdanie powinnościowe. Por. Stanisław Jedynak, *Błąd naturalistyczny...*, s. 292.

charakter „ontologiczny”⁸³, a nie jedynie językowy. Jeśli jednak zdania opisowe typu „jest” (najogólniej ujmując: zdania teoretyczne) dotyczą bytu, a zdania normatywne także mają swój „przedmiot”, to oznaczałoby to, że są dwie możliwości: albo świat nie wyczerpuje się w bycie, albo istnieje sfera bytu, która nie jest ujmowana przez teorię.

1.4. Postawy wobec błędu naturalistycznego

Błąd naturalistyczny jest kluczowy dla zachowania odrębności sfery wartości od sfery bytu (i/lub języka służącego do opisu tych sfer). Jeśli aksjologia nie ma być jedynie częścią teorii bytu, przepaść zauważona przez Hume'a i nieco nieporadnie ujęta przez Moore'a musi istnieć. Nieuprawnione przekraczanie tej przepaści i sprowadzanie aksjologii do ontologii jest „błędem naturalistycznym” w ujęciu, którym głównie się zajmujemy. Filozofowie, którzy bronią autonomii aksjologii muszą więc uznać istnienie błędu naturalistycznego i jednocześnie filozofować tak, aby błędu nie popełniać. Ponieważ sam błąd jest interpretowany różnie, różne są także przyjmowane wobec niego postawy, skorelowane z przyjętą interpretacją.

Neil Sinclair zaprezentował cztery główne interpretacje błędu naturalistycznego⁸⁴. Błąd naturalistyczny jest popełniony, gdy:

1. Pojęcia (*concepts*⁸⁵) moralne można definiować lub analizować w terminologii pozamoralnej, naturalnej lub metafizycznej.
2. Terminy (*terms*⁸⁶) moralne są synonimami terminów pozamoralnych, naturalnych lub metafizycznych.
3. Własności (*properties*⁸⁷) moralne są identyczne z właściwościami pozamoralnymi, naturalnymi, metafizycznymi lub złożonymi.

83 Cudzyśłów dla słów „przedmiot” i „ontologiczny” wydaje się konieczny. Gdy mowa o przedmiocie sądów ontologicznych, zdanie to jest precyzyjne. Jeśli jednak sądy etyczne dotyczą czegoś innego niż byt, próba wyrażenia tego jest znacznie bardziej skomplikowana, jeśli w ogóle jest możliwa.

84 N. Sinclair, *Introduction...*, s. 1. Przekład własny.

85 Wyjaśnione przez autora jako „elementy myśli”.

86 Wyjaśnione przez autora jako „elementy zdań”.

87 Wyjaśnione przez autora jako „elementy świata”.

4. Istotne konkluzje moralne (lub „powinności”) można wyprowadzić z całkowicie pozamoralnych przesłanek (lub z sądów typu „jest”)⁸⁸.

Antynaturaliści⁸⁹, jak Moore, utrzymują, że wyjątkowy charakter etyki ma swoje umocowanie w wyjątkowym jej przedmiocie, np. prostym i nienaturalnym właśnie. Zależy im przede wszystkim na uniknięciu ontologicznej formy błędu naturalistycznego.

Emotywiści, perspektywiści i inni nonkognitywiści utrzymują, że sądy etyczne nie dotyczą żadnych rzeczywistych jakości, są natomiast wyrazem pewnych stanów emocjonalnych podmiotu czy też zawołowanymi wskazówkami dotyczącymi działania. Z tego punktu widzenia nie ma zagrożenia ontologicznymi formami błędu, bo nie ma też jakości, które można błędnie utożsamić. Nieredukowalność sądów etycznych do opisowych, umożliwiającą uniknięcie semantycznych form błędu naturalistycznego wynika z wyróżnionej roli takich sądów związanej z ich praktyczną funkcją kierowania działaniami⁹⁰.

Na stanowisku pośrednim stoją syntetyczni naturaliści. Jak inni etyczni naturaliści twierdzą, że własności etyczne są własnościami naturalnymi. „Popołniają” więc ontologiczną formę błędu naturalistycznego. Utrzymują jednak, podobnie jak antynaturaliści i nonkognitywiści, że pojęcia etyczne nie są redukowalne do nieetycznych, zapewniając tym samym naturalnym własnościom etycznym odrębny sposób prezentacji.

Wymienione stanowiska starają się uniknąć przynajmniej jednej formy błędu naturalistycznego. Istnieją też stanowiska (np. analityczni naturaliści) uznające, że koncepcje etyczne można analizować za pomocą koncepcji pozaetycznych. Ewolucyjni etycy uważają, że ludzkie działanie da się właściwie zrozumieć z perspektywy ewolucyjnej – że da się w tej perspektywie wyprowadzić właściwe reguły postępowania. Postawy takie, jak dwie wymienione powyżej, nie uznają „błędu

88 Wyjaśnione przez autora jako „ruchy inferencyjne”.

89 N. Sinclair w stosunku do Moore'a używa określenia „non-naturalist”, zob. tenże, *Introduction...*, s. 2, co należałoby tłumaczyć jako nienaturalista. Jan Woleński określa Moore'a jako antynaturalistę. Zob. np. J. Woleński, *Naturalizm, antynaturalizm i metaetyka*, „Folia Philosophica”, 2011, 29, s. 247. W polskojęzycznej literaturze przyjęte jest przeciwstawianie naturalizmowi antynaturalizmu i będziemy je stosować, choć wydaje się nieprecyzyjne.

90 N. Sinclair, *Introduction...*, s. 2.

naturalistycznego” za błąd. Ich zadanie polega raczej na wyjaśnieniu, dlaczego zarzut błędu jest nieuzasadniony, dlaczego „błąd naturalistyczny” nie jest błędem.

Wymienione przez Sinclair'a cztery główne interpretacje błędu naturalistycznego dają się sprowadzić do wspomnianych wcześniej dwóch, bardziej ogólnych: do interpretacji ontologiczno-aksjologicznej (3) i semantyczno-logicznej (1, 2, 4).

Istnieją także stanowiska, które w żaden sposób nie odnoszą się do kwestii błędu naturalistycznego. Są to zazwyczaj rozważania dotyczące konkretnych problemów, np. problemu kary śmierci. Do tej samej grupy zaliczamy stanowiska postulujące przyjęcie pewnych założeń (np. dotyczących praw człowieka, czy etyk zawodowych) i do nich się odwołujące. Te pierwsze przyjmują jako niewypowiedziane założenia, jak się wydaje, pewne tło tradycji kulturowej – ich oddziaływanie opiera się na autorytecie autorów czy ich retorycznych zdolnościach. Drugie opierają się często na autorytecie firmującej je instytucji. Choć lokalnie, wewnątrznie, mogą to być (i zwykle są) stanowiska racjonalne, to wobec irracjonalnych fundamentów, na których są oparte, pozostają wątpliwe. Stanowiska te mają raczej charakter porad, refleksji moralizatorskiej, ale jako wskazówki wyryte na kamiennych tablicach nie zawierają odpowiedzi, dlaczego należy wybrać właśnie je, zamiast np. zabawy wokół złotego cielca.

Naszym zdaniem jądrem problemu tzw. błędu naturalistycznego jest próba ujęcia przedmiotu swoistego dla filozofii praktycznej metodami filozofii teoretycznej (w tym nauki). Stoimy zatem na stanowisku, że zasadniczy błąd jest – choć to w tym przypadku określenie nieprecyzyjne – ontologiczny, a pochodną (czy konsekwencją) tego błędu są błędy semantyczne czy logiczne. A zatem wszystkie cztery przytoczone przez Sinclair'a ujęcia błędu naturalistycznego traktujemy jako błędy mające swoje źródło w odrzuceniu fundamentalnego podziału na teorię i praktykę. Sinclair słusznie zauważa, że zwykle ci, którzy odrzucają rozumowania zawierające błąd naturalistyczny, a więc dostrzegający w nim rzeczywisty błąd, dostrzegają również pewien wyjątkowy status etyki, nie pozwalający zasymilować jej przedmiotu z teologią, naukami

przyrodniczymi ani z czymkolwiek innym⁹¹. W istocie, postulując podział na filozofię praktyczną i filozofię teoretyczną tak właśnie uważamy.

1.5. Komentarz końcowy

Komentując fragment Hume'a wskazaliśmy wstępnie problem, którym zamierzamy się zająć. Użyte tam słowa: „wiedza”, „zdania”, „wynikanie”, podobnie zresztą jak w samej Hume'owskiej konstatacji błędu, mogłyby sugerować, że mimo poszukiwania problemu w świecie, powracamy do problemu semantyczno-logicznego jako problemu głównego. Tak nie jest.

Zarówno Hume jak i Moore otarli się o problem, którego nie starali się bądź nie potrafili należycie wyjaśnić. Obaj wiedzieli, jak się wydaje, że pewien problem istnieje, ale próżno szukać u nich precyzyjnego ujęcia problemu czy uzasadnienia twierdzeń, że pewne nieakceptowalne przez nich postępowanie błędem rzeczywiście jest. Brak precyzyjnego wskazania źródeł poszukiwanego problemu w świecie powoduje, że jedyną przestrzenią, po której można się u obu wspomnianych myślicieli poruszać, są nie zawsze trafne próby charakterystyki problemu czy jego konsekwencji. Jeżeli zaś chodzi o jądro problemu, to ono pozostało niewyjawione.

Drugorzędną kwestią, o której warto jednak wspomnieć – ponieważ pozwala dostrzec intelektualny klimat czasu, w którym problem w świecie stał się problemem filozoficznym – jest kontekst odkrycia. Wiele interpretacji problemu, zarówno w ujęciu Hume'a, jak i Moore'a, dotyczyło języka. Moore był pionierem filozofii analitycznej. Znamienne są w tej kwestii słowa Johna R. Searle'a, którego stanowisko zostało uznane za skuteczną próbę przezwyciężenia problemu⁹²:

„Ważne jest, aby ciągle to podkreślać: w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku ważne kwestie w filozofii dotyczyły czasowników i przysłówków, ponieważ filozofia dotyczyła wyłącznie lub prawie wyłącznie słów, języka. Na przykład problem

91 Tamże, s. 1-2.

92 Stanowisku temu poświęcimy więcej miejsca w Rozdziale III.

wolnej woli w dużej mierze dotyczył wyrażen przysłówkowych, takich jak „swobodnie”, „dobrowolnie”, „celowo” i innych tego typu wyrażen”⁹³.

Słowa Searle'a pozwalają przypuszczać, że kwestia ontologiczna nie została dotychczas wyczerpująco zbadana, tym bardziej, że wyjściowa interpretacja rozwiązania kantowskiego, na której oparł się Moore (co też jest wyrazem ducha czasów) nie pozwalała dostrzec związanych z nim możliwości.

Zakładamy więc, jak wspominaliśmy we wstępie niniejszego rozdziału, że istnieje problem w świecie – problem istniejący niezależnie od jego ujęć, niezależny od języka. Należy tak go ująć, aby najlepiej, jak to możliwe język ujął rzeczywistość. Poza wskazaniem samego problemu (co w jakimś sensie zrobili Hume, Moore i inni badacze) należy wskazać jego źródła, wyjaśnić go tak, aby umożliwić jego dalsze doprecyzowanie, a być może jego rozwiązanie. Wszystko to odbywa się w języku, ale problem (tu rozpatrywany) jest poza językiem. To pozajęzykowy problem musi nam się nieustannie narzucać i kierować naszymi rozważaniami. Punkt ich ciężkości musi leżeć poza nimi.

Problem w świecie musi być ontologiczny, czy też około-ontologiczny. Jeśli wartości, a więc zagadkowa własność np. czynu, która powoduje, że powinienem go czynić, nie są bytem, należy to wykazać. Jeśli należą do sfery bytu, należy wyjaśnić, jak ta sfera różni się od innych bytów i czy to w ogóle możliwe. Ciężar dowodu spoczywa na tych, którzy uważają, że najszersza ontologiczna kategoria – byt – nie obejmuje całej rzeczywistości, jak powszechnie się przyjmuje.

Możliwe jest też, że dla pewnych koncepcji dowodu przedstawić się nie da (przykładem może być kantowska wolność, wymykająca się teorii i niemożliwa do dowiedzenia ściśle teoretycznego). Wówczas, w duchu filozofii Hartmanna, należy przedstawić taką koncepcję, która ujmie jawiące się fenomeny w sposób spójny. Na miano takiego spójnego ujęcia analizy Moore'a nie zasługują.

Każda interpretacja błędu, a więc także (około)ontologiczna, którą zamierzamy się zajmować (czyli np. takie tezy: wartości są sferą bytu nieujmowalną teoretycznie;

93 John R. Searl, *How to Derive „Ought” from „Is” Revisited* [w:] Paolo Di Lucia, Edoardo Fittipaldi (red.), *Revisiting Searle on Deriving „Ought” from „Is”*, Springer Nature Switzerland, 2021, s. 4, przekład własny.

wartości nie są bytem; wartości nie istnieją, ale obowiązują itp.) domaga się przedstawienia uzasadnienia. Nie chodzi więc jedynie o przyjęcie wobec dostrzeżonego w świecie problemu określonej postawy (jak np. te wskazane przez Sincelaira). Postawy takie przyjąć można przyjmując istnienie błędu jako założenie, którego się nie dowodzi (bądź odrzucając przyjęte bez dowodów założenie). Nam zależy na tym, by wskazać, na czym polega różnica pomiędzy przedmiotem ontologii a „przedmiotem” etyki czy aksjologii – jeśli taka różnica istnieje. Ani Moore, ani Hume takiego uzasadnienia błędu nie dostarczyli.

W pierwszym kroku należy naszkicować problem. W kroku drugim uzasadnić, dlaczego rzeczywiście jest to problem. W kroku trzecim rozważyć, jakie są możliwości rozwiązania tego problemu. W kroku czwartym problem rozwiązać. Innymi słowy, dopiero wskazanie i ujęcie problemu wraz z dostarczeniem jego uzasadnienia pozwoli przyjąć wobec niego właściwą postawę, a więc bądź z istniejących sposobów ominięcia tego błędu wybrać zadowalający, bądź zaproponować własny, jeśli w piśmiennictwie nie uda się odnaleźć właściwego. W każdym kroku wspierać się należy dorobkiem filozoficznym.

Rozdział niniejszy jest próbą wskazania samego problemu i potencjalnego kierunku poszukiwania jego uzasadnienia. Problem ten dostrzegamy w świecie, a jego pochodną jest problem językowy. Jeśli wartości nie są bytem, to uzasadnienia takiej tezy można poszukiwać u Kanta, a ogólniej: w podziale na teorię i praktykę. Błąd naturalistyczny w jego (około)ontologicznej interpretacji może polegać na nieuprawnionym zniesieniu koniecznego podziału na teorię i praktykę. Tym podziałem zamierzamy się zająć, ponieważ wydaje się, że, po pierwsze, uwzględnia on wszelkie nasze wstępne uwagi dotyczące rzeczzonego błędu, a po drugie, Kant, wbrew temu, co sądził Moore, nie popełnia w swoim stanowisku omawianego błędu. Moore, naszym zdaniem, błędnie interpretował Kanta, wolność woli uznał za fakt psychiczny i w ten sposób uniemożliwił sobie zbadania kwestii praktyki. W pewnym sensie można byłoby powiedzieć, że „nienaturalność” dobra polega na tym, że nie jest ono przedmiotem teorii. Jest niepoznawalne przez rozum teoretyczny i teoretycznie nieanalizowalne.

Moore jednak nie wyszedł poza teorię i szereg błędów, które popełnił, w tej właśnie jego ograniczonej perspektywie poznawczej może mieć swoje źródło.

Może więc być tak, że koncepcja podziału na teorię i praktykę dostarczy zarówno uzasadnienia błędu, jak i drogi, na której można poszukiwać jego rozwiązania, co stanowiłoby o atrakcyjności tego stanowiska i okazało się decydujące o jego wyborze do dalszych badań.

Niniejsze rozważania pozostaną w duchu „zwrotu ontologicznego” z początku XX w. Używamy cudzysłowu dlatego, że jest to w naszym przypadku raczej zwrot ku światu, który w ontologii się nie wyczerpuje. Świat dany jest nam w poznaniu i w praktyce. To pierwsze jest ujmowaniem rzeczywistości istniejącej niezależnie, to drugie jest aktywnością (wolnego) podmiotu w świecie⁹⁴.

94 Na marginesie warto jeszcze wspomnieć, że także Kotarbińskiego próba sformułowania etyki niezależnej zdaje się ujawniać podobną intuicję. Niezależną miała być jego etyka od religii, ale też od filozofii w takim sensie, że „jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu”. Miała być, w pewnym sensie, niezależna od ustaleń, które tu nazywamy teoretycznymi. Zob. Tadeusz Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej* [w:] tenże, *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, wyd. PWN, Warszawa 1986, s. 290-291.

Rozdział II

Podział na teorię i praktykę. Historia problemu

2.1. Uwaga wstępna

Nakreślone w poprzednim rozdziale wstępne ujęcie źródła błędu znanego jako błąd naturalistyczny narażone jest na pewne zarzuty. Pierwszym, nasuwającym się przy pewnej interpretacji postulowanego przez Hartmanna podejścia do historii filozofii⁹⁵, jest zignorowanie jej dorobku. Dlaczego nie przeanalizowaliśmy całej dostępnej literatury dotyczącej błędu naturalistycznego, aby odnieść się do niej krytycznie i sformułować na koniec pracy właściwe, naszym zdaniem, ujęcie samego błędu? Sformułowanie problemu w pierwszym kroku niniejszych badań, nawet jeśli przezornie opatrzyliśmy je przymiotnikiem „wstępne”, domaga się dodatkowego uzasadnienia.

Uwzględnienie dorobku filozoficznego, czemu służyć ma niniejszy rozdział, pozwoliłoby zarzut odrzucenia historii filozofii częściowo odeprzeć. Problem nazwany „błędem naturalistycznym” pojawił się jednak w filozofii dopiero za sprawą Moore'a, a szerzej zauważony został jeszcze później. My natomiast zamierzamy sięgnąć do Arystotelesa, a i wcześniej sięgnęliśmy przed samego Moore'a analizując wzmiankę Hume'a.

Krytyczna analiza historyczna w zaprezentowanej, niepełnej formie może być narażona na kolejny zarzut: swobodnego dobierania pewnych stwierdzeń, cytatów, elementów myśli wielkich poprzedników pod z góry założoną tezę w celu jej dowiedzenia, co, gdyby okazało się słuszne, dyskwalifikowałoby tego rodzaju wysiłki.

95 Dla Nicolaia Hartmanna poznanie filozoficzne ma charakter naukowy. W związku z tym historyczny rozwój filozofii nie powinien znacząco odbiegać od rozwoju teorii naukowych. Tymczasem spisana historia filozofii to historia systemów, które jeden po drugim upadają. Brak jest świadomości postępu, który widoczny jest w historii nauk. Postęp ten widzi Hartmann w coraz precyzyjniejszym ujmowaniu problemów, a zatem postuluje historyczne badanie problemów właśnie, nie zaś systemów filozoficznych. Nasuwa się zatem interpretacja taka, jaką formułuje np. Marta Ples: „Trzeba zatem, jak twierdzi niemiecki myśliciel, porzucić dotychczasowy sposób analizowania historii filozofii na rzecz rozpoznawania trwałego dorobku, jaki do dziejów tej dziedziny wniosły dane koncepcje, trzeba podjąć starania zmierzające do wyodrębnienia z nich tego, co ahistoryczne. Tego, co stanowi trwały i niezaprzeczalny dorobek ludzkiej myśli”, zob. też, *Czy uprawianie historii filozofii ma sens? Problem znaczenia historii filozofii w perspektywie refleksji Nicolaia Hartmanna, „Anthropos?”*, 2006, nr 6/7, [online:] http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/ples_1.htm#1a, dostęp: 13.05.2021.

Przyjęta kolejność prowadzenia wywodu jest więc nieoczywista i pozostaje niewystarczająco uzasadniona, a i zakres analizy historycznej, jej rozpiętość czasowa i „głębokość” w odniesieniu do konkretnych stanowisk może wydać się zbyt szeroki (lub zbyt „płytki”) i narazić nas na zarzut dobierania argumentów pod tezę. Zarzutom tym należy stawić czoła.

W poprzednim rozdziale omówiliśmy stanowisko Hume'a i Moore'a. Zaproponowaliśmy takie ujęcie problemu, którego nie wykląda ani Hume, ani Moore, ale które pozostaje w zgodzie z opisanymi przez nich obu fenomenami. Co więcej, w zgodzie pozostaje pomimo tego, że obaj filozofowie posługiwali się innym językiem, funkcjonowali w innym kontekście, ich myśl była zupełnie różna, słowem: pewien ich *background*, którego nie musieli być przecież świadomi i którego my dzisiaj nie potrafimy w pełni odtworzyć i poznać, był różny. Mimo wszelkich różnic pomiędzy omówionymi stanowiskami, na pytanie, czy możliwe jest, aby zarówno Hume, jak i Moore mieli do czynienia z jednym i tym samym problemem w świecie, odpowiedź brzmi: tak, to możliwe. Rzecz jasna, aby udzielić twierdzącej odpowiedzi, należało wskazać wiarygodne, dodatkowe okoliczności, dzięki którym taka możliwość może być brana pod uwagę. Wobec stanowiska obu myślicieli praca ta została wykonana.

To jednak wciąż za mało. Hume nie badał problemu, którym się zajmujemy, a Moore popełnił szereg błędów w jego opracowaniu. Wezwanie wyłącznie ich obu na świadków nie wystarcza, aby rzetelnie wydać wyrok w sprawie. Aby wnieść do ujęcia problemu coś więcej, należy pójść jeszcze dalej tą samą drogą. To właśnie ta droga wskazana została przez Nicolaia Hartmanna.

Dwie tezy Hartmanna są szczególnie istotne dla naszych badań. Pierwszą jest wieczna treść problemu w świecie, drugą zmienność języka (czy ogólnie: przygodne uwarunkowania), w którym wyrażano zaobserwowany problem i której to zmienności Hartmann miał świadomość. Jeśli jest tak (a tak właśnie przyjmujemy za Hartmannem), że pewne problemy istnieją niezależnie od ich ujęć⁹⁶, to jest niemal pewne, że na przestrzeni wieków myśliciele ścierali się z tymi problemami, mogli je zaobserwować,

96 Dla odróżnienia uposażenia problemu od prób jego opisu i dalszego nawarstwiania się myśli, interpretacji do interpretacji itd. używamy wyrazów „problem w świecie” i „problem filozoficzny”.

starali się je ująć, a być może rozwiązać. Z pewnością wspominali o tym, pozostawili ślady swoich wysiłków. Nieprecyzyjne, czy nawet błędne ujęcia całości problemu, wzmiankowanie czegoś na marginesie głównych rozważań, przy okazji rozważania innych kwestii, a tym bardziej np. wewnętrzne sprzeczności w systemach filozoficznych czy różnice w używanej terminologii, nie znaczą, że w historii filozofii nie natkniemy się na opisy tego, co niepokoi nas dzisiaj.

Na zarzut odrzucenia dotychczasowego dorobku filozoficznego przy formułowaniu problemu odpowiadamy następująco: jest konieczne, aby przy braku bezpośredniego kryterium prawdy i ze świadomością przygodnego uwarunkowania podmiotu filozofującego sięgnąć do historii filozofii. Postulat Hartmanna, by na nowo pisać historię problemów filozoficznych uzupełniamy o uwagę (jak się wydaje zgodną z duchem jego propozycji), że nową historię problemów można pisać jedynie na tle i dzięki dotychczas zapisanej historii filozofii. Poprzedni rozdział, a także niniejszy jest odpowiedzią na apel Hartmanna: „W tym miejscu zaczyna się nowe zadanie. [...] Czego nam trzeba, to historyka, który byłby zarazem systematykiem na miarę własnych czasów, historyka, który wie o zadaniu ponownego rozpoznania i podejmuje je mając systematyczne odczucie problemu”⁹⁷. Wstępne zarysowanie problemu w świecie służy jedynie temu, aby wskazać kierunek, w jakim należy kierować uwagę w poszukiwaniu dokładniejszej jego charakterystyki. Jest wyrazem wspomnianego przez Hartmanna „systematycznego odczucia problemu”. By pisać historię problemu, trzeba oczywiście wstępnie zadecydować, jakiego problemu ma to być historia. I to właśnie historię wstępnie nakreślonego przez nas problemu chcemy zbadać. A ta nie może ograniczać się wyłącznie do literatury dotyczącej *explicite* „błędu naturalistycznego”, bo ona jedynie w niewielkiej części poświęcona jest zarysowanej przez nas interpretacji i stanowi tylko niewielki wycinek historii.

Zebranie całego materiału dowodowego nie będzie w tej pracy możliwe. Nie jest jasne, czy to w ogóle jest wykonalne bo, jak zauważa Jan Garewicz, „praca filozofa przypomina pracę szlifierza diamentów, z tą jednak różnicą, że ten uzyskuje wreszcie produkt ostateczny: brylant, podczas gdy filozof dąży do realizacji intencji niemożliwej

97 N. Hartmann, *Myśl filozoficzna...*, s. 28-29.

do wykonania bez reszty”⁹⁸. Podobnie twierdzi Karl Popper: „[...] rozwiązanie problemu filozoficznego nigdy nie jest ostateczne. Nie można oprzeć go na ostatecznym dowodzie czy ostatecznym obaleniu, co jest konsekwencją nieobalalności teorii filozoficznych. Nie sposób też oprzeć rozstrzygnięcia na magicznej formule natchnionych (czy znudzonych) proroków filozoficznych. Można je jednak oprzeć na sumiennym i krytycznym badaniu sytuacji problemowej i leżących u jej podłoża założeń oraz na badaniu rozmaitych możliwych sposobów jej rozstrzygnięcia”⁹⁹. Wskazaną, „wertykalną” drogę historyczną należałoby hermeneutycznie przejść wielokrotnie, w obu kierunkach, z każdym krokiem doskonaląc formułowaną charakterystykę problemu i odkrywając ponownie częstokroć nawet przypadkowe obserwacje poprzedników, wiążąc je ze sobą i wykorzystując coraz dokładniejszą charakterystykę problemu i jego rozumienie do kolejnych, nowych odkryć. Ale i to ogromne zadanie, nawet gdyby było wykonalne, spełzyłoby na niczym, gdyby w efekcie dało nam jedynie zbiór zgodnych ze sobą tez, bez odniesienia do świata. Zadania tego nie da się wykonać wyłącznie w oparciu o literaturę. Konieczne jest w tej żmudnej pracy kryterium horyzontalne, świadomość problemu, nieustanne konfrontowanie myśli (aktualnej i minionej) z tym, co w świecie stawia opór, co jawi się jako problem właśnie. To wertykalne kryterium pozwolić może dostrzec zmienność uwarunkowań, których istnienia mamy świadomość, ale które trudniej zauważyć u siebie niż u poprzedników. A ponieważ dorobek ludzkiej myśli jest nieprzebrany i wciąż rośnie, to horyzontalne kryterium, świadomość problemu, pozwolić może w różnaitości różnych ujęć dostrzec ich wspólny rdzeń i rozsądnie ograniczyć obszar badań. Prowadzić ma nas problem¹⁰⁰.

Szukamy więc nie tego, co ma do powiedzenia historia filozofii na temat „błędu naturalistycznego”. Jeśli problem jest okołontologiczny (mianowicie: wartości są czymś innym, niż byt), jeśli jest wieczny (lub choćby tak stary, jak refleksja etyczna) i jego istnienie jest niezależne od podmiotu (jest pozapodmiotowy), to konsekwentna myśl

98 J. Garewicz, *Systematyczny anty-system Nicolai Hartmanna* [w:] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna...*, s. 7.

99 Karl R. Popper, *Status poznawczy nauki i metafizyki*, przeł. B. Chwedeńczuk, „Znak” 1978, nr 285 (3), s. 387.

100 Hans-Georg Gadamer także wspomina o pewnym założeniu uprzedniej znajomości rzeczy, ciągłym podglądzie (*Vorblick*) i spojrzeniu (*Hinblick*) na przedmiot dyskusji. Zob: tenże, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 31.

etyczna musiała się nań natknąć. A jeśli tak się stało, odkrywamy problemowy wątek łączący odległych od siebie zarówno, jeśli chodzi o czasy, jak i samą treść myśli filozofów. Szukamy przejawów naszkicowanego problemu w myśli wielkich poprzedników.

Ten sposób pracy unieważnia zarzut *cherrypickingu*. Nie szukamy twierdzeń w historii filozofii w celu poparcia naszego stanowiska. Badania w niniejszym rozdziale są częścią fenomenologii problemu, doskonalenia jego charakterystyki – to wciąż pierwszy krok rozważań. Zarzut ten kierujemy, za Hartmannem, wobec tych stanowisk, które wyłącznie na podstawie dotychczasowego piśmiennictwa filozoficznego, zawierającego (z czym trudno przecież się nie zgodzić) masę ukrytych błędów, formułują „nowe” stanowisko i na tym badania kończą, urozmaicając „gruzowisko” stanowisk.

Dopiero teraz, dzięki powyższym uwagom i poprzedniemu rozdziałowi możliwe jest pełniejsze zilustrowanie przyjętej metody pracy. Sformułowaliśmy problem jako problem ontologiczny, jako problem w świecie. To pierwsza część fenomenologii problemu, zgodnie z duchem filozofii systematycznej postulowanej przez Hartmanna, wzbogacona o wstępną analizę koncepcji filozoficznych. Jeśli problem taki, jakim go opisaliśmy istnieje w świecie, jest niemal pewne, że konsekwentna myśl etyczna natknęła się na niego w przeszłości. Ilustruje to zarówno przykład Moore'a, jak i Hume'a. Ten drugi, nie mając świadomości zarysowanego przez nas problemu, zauważył fenomeny, które mogą mieć źródło w opisanym przez nas problemie. Musieli natknąć się na niego także inni badacze. Poza Arystotelesem i Św. Tomaszem, Kantem także współcześni. Jeśli wśród analizowanej myśli nie uda się znaleźć zadowalającego rozwiązania problemu, z pewnością uda się znaleźć charakterystyki fenomenów, które pozwolą problem doprecyzować (aporetyka). Na podstawie takiej analizy można będzie zaproponować takie rozwiązanie, które unika omawianego błędu oraz błędów tych, którzy się na problem natknęli, a czasem też próbowali rozwiązać (teoria).

Szukamy więc nie dowodów, ale charakterystyki fenomenów, z którymi zetknęli się badacze, a których źródłem może być wskazany i scharakteryzowany przez nas problem. Następnie spróbujemy wskazać i zbadać przyczyny, dla których problem

u konkretnego myśliciela nie został sformułowany w taki sposób, w jaki my go formułujemy. Podobnie zrobiliśmy rozważając stanowisko Moore'a. Nasze wstępne stanowisko uzupełnimy o to, co w ten sposób uda się odkryć.

Nie sposób jednak przeanalizować całej historii filozofii w ten sposób. Nasza próba ograniczona zostanie przede wszystkim do filozofów, którzy zachowali, a przynajmniej deklarowali zachowanie podziału na filozofię praktyczną i teoretyczną. Podział taki jest naszym zdaniem właściwą odpowiedzią na problem błędu naturalistycznego w naszej interpretacji i w istocie tego błędu – przepaści pomiędzy bytem i wartościami – ma swoje uzasadnienie. Prześledzenie historycznych stanowisk uwzględniających go choćby w deklaracjach wydaje się być odpowiednim kryterium doboru stanowisk w celu poszerzenia charakterystyki problemu głównego, który jest przedmiotem naszych badań. Poszczególne stanowiska przeanalizowane zostaną jednak w bardzo ograniczonym zakresie. Pełna analiza historyczna samego podziału wymagałaby postawienia go jako problemu głównego, wstępnej jego charakterystyki i badania historii filozofii pod kątem istnienia tak scharakteryzowanego problemu, a nie jedynie tych stanowisk, które deklarują jego uwzględnienie. Nam podział na teorię i praktykę służy tutaj jako kryterium doboru stanowisk, a cel całości rozważań pozostaje taki, jakim go określiliśmy wcześniej. W ograniczonym stopniu rozdział niniejszy można jednak traktować jako historię problemu podziału filozofii na teoretyczną i praktyczną.

2.2. Arystoteles i filozofia praktyczna

2.2.1. Wprowadzenie

Myślicielem, u którego po raz pierwszy pojawił się podział na filozofię praktyczną i teoretyczną był Arystoteles. Poniżej przyjrzymy się podziałowi zaproponowanemu przez samego Stagirytę, ale także kontekstowi, w jakim funkcjonował, a więc w niektórych aspektach zarówno Platonowi, jak i greckiej tradycji.

W komentarzu krytycznym odniesiemy się do podziału nauk zaproponowanego przez Stagirytę, a także do kluczowych pojęć: dobra, szczęścia i woli.

2.2.2. Elementy stanowiska Arystotelesa

Problemem widocznym już w rozważaniach Platona jest kwestia charakteru wiedzy etycznej. W *Obronie* Sokrates ostatecznie nie znajduje u nikogo wiedzy o dobru, która wydaje się być wiedzą zupełnie innego rodzaju niż znana ludzka wiedza. A zatem, jak zauważa Hans-Georg Gadamer, „[wiedza o dobru – PJ] postrzegana z perspektywy wiedzy fachowej, może rzeczywiście oznaczać niewiedzę¹⁰¹. Natura dobra nie pozwala na uchwycenie go, ani na poznanie go w taki sposób, w jaki poznawane są inne przedmioty¹⁰². Jest też odwrotnie: prawda, będąca celem poznania, z perspektywy praktyki jest jedynie narzędziem. Może jawić się jako prawdziwe to, co pozwala skutecznie działać. Niewątpliwie to, co zawiera w sobie prawdę pozwala działać skutecznie, ale nadużyciem jest redukowanie teorii do praktyki, jak robi to pragmatyzm¹⁰³.

Problem wiedzy o dobru pojawia się u Arystotelesa i jako nierozstrzygnięty sprawia, że podział nauki na praktyczną i teoretyczną ma we współczesnych interpretacjach stanowiska Stagiryty niejasny charakter¹⁰⁴. Trudno jest znaleźć dla niego precyzyjne uzasadnienie – to, że filozofia praktyczna dotyczy „spraw ludzkich” nie wydaje się uzasadnieniem wystarczającym, a jakościowa, naszym zdaniem, różnica

101 Tamże, s. 19.

102 Tamże, s. 22.

103 Por. Andrzej Miś, *Etyka jako punkt wyjścia pragmatyzmu* [w:] tenże, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, wyd. Scholar, Warszawa 2007, s. 62.

104 Stan badań nad filozofią praktyczną Arystotelesa przedstawił Witold Wróblewski w pierwszym rozdziale swojej pracy, zob. tenże, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, wyd. Edytor, Toruń 1991, s. 7 i n. Ważną uwagę zamieściła także D. Gromska w przekładzie *Etyki Nikomachejskiej*. Wskazuje w niej, jak zniekształcane bywały pisma Arystotelesa w celu stworzenia z nich jednolitej całości: „stąd zrodziła się dążność do usuwania niepokojących rozbieżności przez sztuczne i naciągane interpretacje, przez uprawiane z upodobaniem przedstawianie ksiąg i mniejszych elementów całości w poszczególnych dziełach, przez hojne szafowanie zarzutem nieautentyczności” zob. D. Gromska, *Wstęp* [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, wyd. PWN, Warszawa 2012, s. 18. Ten rodzaj „naciągania myśli”, czy to własnej, czy czyjejs, aby wkomponować ją w system krytykuje, jeśli dobrze go rozumiemy, N. Hartmann.

pomiędzy przedmiotem wiedzy teoretycznej i praktycznej nie pozwala tej linii podziału odpowiednio poprowadzić, gdy tę różnicę się odrzuca lub jej nie dostrzega. Bez wątplenia do filozofii praktycznej Arystotelesa zaliczana jest etyka i polityka. Z pism Stagiryty wynika jednak, że także retoryka, ekonomia czy strategia są naukami związanymi z praktyką i, przynajmniej w pewnym zakresie, wchodzą one w skład filozofii praktycznej¹⁰⁵.

Arystoteles zaproponował podział wiedzy na teoretyczną, praktyczną i wytwórczą. Każdą z wymienionych określa jej przedmiot, metoda oraz jakość i wartość przedmiotu¹⁰⁶. Różnice w przedmiocie wiedzy mają wpływ na jakość naszego poznania. Arystoteles twierdzi: „wszak celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie; nawet bowiem, jeśli praktycy badają związki między rzeczami, to jednak biorą pod uwagę to, co jest względne i obecne, a nie to, co jest wieczne. [...] Tak więc, ile każda rzecz ma bytu, tyle ma prawdy”¹⁰⁷. Byty poza naszym poznaniem zmysłowym są trudniejsze do poznania niż te będące częścią naszego codziennego doświadczenia¹⁰⁸. W *Metafizyce* podział ten został doprecyzowany. Naukami teoretycznymi są matematyka, fizyka i teologia, poza nimi istnieje nauka wytwórcza oraz nauka praktyczna. Fizykę traktuje Arystoteles jako naukę „o tego rodzaju substancji, która zawiera w sobie zasadę ruchu i spoczynku”¹⁰⁹ i, jak się wydaje, to pozapodmiotowe istnienie zasady odróżnia naukę teoretyczną od wytwórczej i praktycznej. W przypadku rzeczy wytworzonych „zasada znajduje się w wytwórcy: jest nią albo rozum, albo sztuka, albo jakaś zdolność”, a w przypadku działania „zasada znajduje się w czynniku działającym, mianowicie w woli, bo przedmiot działania i przedmiot wolnego wyboru jest tym samym”¹¹⁰. Działania nie da się ująć w ramach określonej sztuki, czy przewidywać motywów postępowania¹¹¹. Działanie człowieka jest

105 W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 14.

106 Tamże, s. 19.

107 Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, wyd. PWN, Warszawa 2013, s. 51-52.

108 W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 20.

109 Arystoteles, *Metafizyka...*, s. 118-119.

110 Tamże, s. 119. Wróblewski zauważa, że Gromska w swoim przekładzie *Etyki nikomachejskiej* rzeczownik *proairesis* (postanowienie, wybór), tutaj wyraźnie, jego zdaniem, użyty w znaczeniu 'wola', tłumaczy jako 'postanowienie'. Zob. przypis [w:] W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 20. Trudno jednak zgodzić się, że starożytni dysponowali pojęciem woli.

111 Tamże, s. 21.

kontyngentne i niestałe¹¹², nie podlega w zupełności ustalonym raz na zawsze prawom. Zasady działania nie są więc stałe i wieczne, tak jak zasady bytu.

Źródłem tworzenia i działania jest człowiek, jednak Arystoteles wskazuje na inne dyspozycje człowieka, różne w obu tych dziedzinach. Za źródło działania uznaje Arystoteles pragnienie prowadzące do postanowienia, którego celem jest działanie¹¹³. Zdaniem Witolda Wróblewskiego Arystoteles „podkreślając różnorodność zasad, związanych z przedmiotem i charakterem badanej materii, pragnie oderwać założenia dla wiedzy praktycznej od metafizyki”¹¹⁴. Chociaż w *Polityce*¹¹⁵ i *Etykach* nie ma wyłożonej metafizycznej zasady, z której wynikałyby założenia nauki o państwie czy założenia etyczne, Wróblewski podkreśla, że „Arystoteles nie może sobie wyobrazić życia ludzkiego bez kontaktu z najwyższą zasadą, bez kontemplacji tego co boskie”¹¹⁶. Ten związek jest, zdaniem Wróblewskiego, kwestią sporną wśród badaczy i nie doczekał się zadowalającego wyjaśnienia.

W pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza, że dobro jest celem wszelkiego dążenia¹¹⁷. Za dobro najwyższe, dobro samo przez się, uznaje Arystoteles taki cel, któremu wszystko inne staje się podporządkowane. Za naukę, która takim najwyższym dobrem się zajmuje uznaje Arystoteles politykę. W tym samym miejscu wymienia strategię i ekonomię jako podporządkowane polityce umiejętności praktyczne, na co słusznie zwraca uwagę Wróblewski¹¹⁸. Związek polityki i etyki jest charakterystyczny dla całej myśli greckiej. Także u Platona zarówno człowiek jak i państwo jako całość podporządkowane były idei dobra i sprawiedliwości. Powodem tego, jak zauważa Wróblewski, jest, że „tylko w *polis* człowiek mógł nauczyć się współżycia z innymi ludźmi. Starożytni byli przekonani, że ustrój *polis* determinuje postępowanie i zachowanie człowieka, ale równocześnie wierzyli, że charakter ludzi

112 Wilhelm Vossenkuhl, *Praktyka* [w:] E. Martens, H. Schnadelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 244.

113 W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 22. Zob. także: Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 194.

114 W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 22.

115 Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, wyd. PWN, Warszawa 2012.

116 W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 22.

117 Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 77.

118 Zob. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 23.

tworzących daną społeczność wyraża się w jakiejś mierze także w ustroju”¹¹⁹. Słowo „determinuje” użyte przez Wróblewskiego w tym zdaniu jest znamienne – od tej i innych determinacji nie uda się Arystotelesowi wyzwolić. Dla Arystotelesa, który raczej z przyczyn metodologicznych rozdzielił politykę i etykę, związek ten był równie istotny. Oto człowiek jako istota społeczna współtworzy państwo, które umożliwia życie we wspólnocie i dążenie do szczęścia poszczególnych jednostek. Zasadnicza różnica pomiędzy uczniem i jego mistrzem polega na tym, że Platon mówił o idei dobra, podczas gdy Arystoteles mówi o tym, co jest dobre dla człowieka. Nie wspomina w etyce o dobru jako takim, dzięki czemu inne rzeczy stają się czy są dobre. Wróblewski wskazuje, że „Arystoteles, w przeciwieństwie do Platona, oddzielił jednak problem osobistego szczęścia jednostki, wyłożony w *Etykach*, od swoich wyobrażeń szczęścia wspólnego, wyłożonych w *Polityce*. Platon obydwa aspekty ludzkiego życia traktuje w *Politei* łącznie z problematyką ontologiczną; i to różni go od Arystotelesa w sposób najistotniejszy”¹²⁰.

Pozycja polityki jako naczelnej umiejętności zostaje jednak mocno zachwiana. Hierarchia umiejętności praktycznych wymieniona w *Etyce nikomachejskiej* nieco inaczej przedstawiona została w *Etyce eudemejskiej*. Wróblewski uzupełnia umiejętności nazywane przez Arystotelesa praktycznymi. Są to: „polityka w znaczeniu węższym, tożsama z rozsądkiem i z nauką o dobru i szczęściu, czyli etyką, prawie utożsamiona z wiedzą praktyczną; ekonomia; strategia; retoryka i wreszcie polityka w »sensie obszerniejszym«. Ta ostatnia umiejętność ma również swój własny przedmiot badań, który zajmuje się organizacją życia człowieka w społeczeństwie, tj. prawodawstwem i ustrojem państwa”¹²¹. Nauce o dobru, nazywanej „umiejętnością naczelną” podporządkowuje Arystoteles politykę, strategię i ekonomię. Na zakończenie rozważań *Etyki nikomachejskiej*, poświęconej zagadnieniom etycznym, zapowiadając zagadnienia poruszone w *Polityce* twierdzi, że będzie to jedynie uzupełnieniem filozofii spraw ludzkich, które jego poprzednicy zaniedbali. Takie podporządkowanie Polityki Etyce jest zgodne ze stanowiskiem wyłożonym w *Etyce eudemejskiej*.

119 Tamże, s. 26.

120 Tamże, s. 27.

121 Tamże, s. 29.

Problem relacji między metafizyką a filozofią praktyczną Wróblewski rozstrzyga wskazując na koncepcję człowieka, jaką da się odczytać z pism Arystotelesa. Oto kontemplacja boga jest najwyższym stanem ludzkiej egzystencji, kresem dążeń do doskonałości. By było to możliwe, człowiek musi zmagać się z namiętnościami, żyć zgodnie z cnotami, poznać prawdę, realizować zasadę przyjaźni i sprawiedliwości. Temu wszystkiemu poświęcone są traktaty etyczno-polityczne Arystotelesa¹²². Stagiryta, uznając te wyjątkowe zdolności człowieka umieszcza go w dwóch światach lub, innymi słowy, umieszcza w empirycznym człowieku boski pierwiastek.

2.2.3. Analiza krytyczna

Porządek nauk

Arystoteles twierdzi, że rozsądek (*phronesis*) pozwala człowiekowi rozpoznać, co jest dla niego dobre. Środkom wiodącym do osiągnięcia dobra dla człowieka, a więc szczęścia, poświęcone są prace etyczne. Ale także polityka zajmuje się dobrem i to ją Stagiryta postawił na czele umiejętności praktycznych, zaliczając do nich także retorykę, ekonomię i strategię. Ponieważ człowiek jest istotą społeczną, to właśnie w życiu politycznym realizuje się jego natura i ujawniają się jego postawy. Związek etyki i polityki w greckiej tradycji nie budzi raczej wątpliwości. Raz jednak to politykę przedstawia Arystoteles jako naczelną naukę, innym razem przedstawia ją jako dopełnienie filozofii spraw ludzkich. Dlaczego zalicza do umiejętności praktycznych także retorykę, strategię i ekonomię? Problem z uporządkowaniem nauk może wynikać z faktu, że działanie nie jest możliwe bez znajomości świata, w którym się działa. Nawet jeśli ta świadomość świata i jego zasad nie ma jeszcze formy uporządkowanych myśli, jest niezbędna do działania. W działaniu niezbędna jest prawda. Praktyka jest niemożliwa bez (choćby przed-)wiedzy. Teoria nie jest tutaj aktywnością skierowaną na poznanie prawdy, ale narzędziem do osiągnięcia celu i warunkiem jego osiągnięcia. Ta znajomość świata nie musi być pełna. Zarówno Platon jak i Arystoteles słusznie

122 Zob. tamże, s. 122.

wskazywali, że zbytnie teoretyzowanie może być paraliżujące dla działania¹²³. Pełna znajomość świata, konieczna dla pełnej skuteczności działania, musiałaby oznaczać niedostępną dla człowieka wszechwiedzę. Praktyka związana jest z konieczności z działaniem ryzykownym, niepewnym.

Wiedza jako warunek konieczny działania uniemożliwia przeprowadzenie precyzyjnego, rozłącznego podziału na teorię i praktykę. Zasada porządkowania nauk, którą przyjął Arystoteles i którą słusznie wskazuje Wróblewski, każąca uwzględniać jako wiedzę praktyczną wszystko to, sprzyja osiągnięciu przez człowieka szczęścia, daje się zastosować znacznie dalej i prowadzić do zniesienia podziału, którego miała być kryterium. Jeśli np. ekonomia jest wiedzą praktyczną, to wiedzą praktyczną byłaby też matematyka, bez której nie sposób uprawiać ekonomii. W ten sposób w zakres praktyki można włączyć całość wiedzy.

Przeprowadzony przez Arystotelesa podział jest tak samo nieprecyzyjny, jak nieprecyzyjny w jego ujęciu jest przedmiot praktyki, który miałby być różny od przedmiotu teorii.

Problem z określeniem dobra

Rezygnacja z Idei Dobra jako pustej formy¹²⁴ powoduje, że Arystoteles zwraca się w kierunku analizy języka i wyróżnia dziesięć możliwości orzekania o czymś, że jest dobre¹²⁵ (6 wymienionych w *Etyce Nikomachejskiej* 1096 a). Skoro więc dobrem nie zajmuje się jedna nauka, a wiele, i nie jest ono niczym wspólnym, podpadającym pod jedną ideę, to „w jakim tedy znaczeniu nazywa się jednak »dobrymi« wszystkie te rzeczy?”¹²⁶, pyta Arystoteles i problem pozostawia otwarty. Annemarie Pieper wskazuje na dwa możliwe rozwiązania tego problemu: predykat dobry musi być poprzedzony zasadą dobra¹²⁷. Nie chodzi przy tym o zasadę ontologiczną, lecz o warunek orzekania o

123 Zob. tamże, s. 35.

124 Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 85.

125 A. Pieper, *Dobro* [w:] E. Martens, H. Schnadelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania...*, s. 291.

126 Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 86.

127 Zob. A. Pieper, *Dobro...*, s. 292: „jak coś nieokreślonego staje się określonym jestestwem dzięki temu, że zostaje ustrukturyzowane w myśleniu i wypowiedziane zgodnie z kryteriami jednej z dziesięciu kategorii jako to, czym ono jest, tak i coś dobrego okazuje się dopiero czymś

rzeczach. W rozważaniach Arystotelesa nie odnajdujemy jednak informacji o tym, jak dochodzimy do tej zasady. Jest ona z góry zakładana, stanowi pewne naturalne uposażenie człowieka. Rozwiązaniem drugim, pozwalającym wydobyć znaczenie „dobry” jest analogia¹²⁸.

A. Pieper słusznie wskazuje, że obie wskazane drogi analizy językowej zmierzające do wydobywania znaczenia „dobry” mają charakter formalny, a pytania związane z zawartością znaczeniową tego słowa pozostają bez odpowiedzi. Na związane z tym problemem pytania¹²⁹ wieki później będzie próbował odpowiedzieć G. E. Moore.

Problem zasady dobra z nieco innej perspektywy dostrzec można także w arystotelesowskiej krytyce młodości¹³⁰. Arystoteles empirycznie bada systemy polityczne i na tej podstawie formułuje sąd dotyczący najlepszego systemu. Czyni to jednak z perspektywy własnych uwarunkowań. Brak tych uwarunkowań zarzuca młodziom, którzy nie są dobrymi słuchaczami nauki o państwie. Jest w tym fragmencie rzecz jasna zawarta trafna diagnoza psychologiczna. Istotniejsze jest jednak to, jak się wydaje, że pewien zasób norm zostaje w procesie wychowania zinternalizowany, w efekcie czego niektóre twierdzenia mogą przyjmować charakter niekwestionowanej oczywistości¹³¹. Podobny zarzut skierujemy później pod adresem J. R. Searle'a. Ludzie mogą wspólnie zgodzić się, że niedotrzymywanie obietnicy jest złe, że krzywdzenie drugiego człowieka jest złe, albo że niewolnictwo jest dobre – ewentualne wyjątki od takich ogólnych reguł w przypadku tej materii są dopuszczalne.

odnoszącym się do czegoś »dobrego«, kiedy jest określone pod względem kategorii i wypowiedziane. Tak jak byt jest *arche* początkiem, zasadą wszelkich wypowiedzi o tym, co istniejące, dzięki czemu stanowi rękojmię jedności wszystkich wypowiedzi z »jest«, tak i dobro jest arche, początkiem, zasadą, i tym samym jednością wszystkich możliwych predykcji »dobry«.

128 Zob. tamże: „[...] wyrażone w formie równania proporcji, nóż : ostrze = truskawki : słodycz = człowiek : cnota = dowcip : pointy... Równość predykatu dobry, wyrażana znakiem równości we wszystkich tych z uwagi na treść całkowicie heterogenicznych sytuacjach, odnosi się jedynie do stosunków sygnalizowanych dwukropkiem, a nie do rzeczy jako takich. »Dobry« nie ma tu żadnego znaczenia pryncypialnego, lecz tylko wskazujące na analogię”.

129 Pieper pyta: „co mamy na myśli, kiedy używamy tego słowa w jakiejś wypowiedzi? Czy jest coś w samej rzeczy określanej jako dobra, a jeśli tak, to jakie właściwości musi mieć ta rzecz, aby można z uzasadnieniem przypisać jej ten predykat; czy też mamy na myśli, że owa rzecz wywołuje w podmiocie określone (przyjemne, wzniosłe itp.) doznanie, skłaniające go do tego, że określa tę rzecz jako dobrą? Ale i wtedy należałoby zapytać, jaka jej właściwość wywołuje ten efekt i co dokładnie usprawiedliwia określenie »dobra«”. Zob. tamże, s. 293.

130 Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 79-80.

131 Zob. tamże, s. 104.

Podstawą tej zgody są jednak kulturowe uwarunkowania. W. Wróblewski wskazuje, że Arystoteles miał tego świadomość. Rezygnując z metafizycznej koncepcji Platona i będąc świadomym, że ani wykształcenie, ani zasady logiki nie pozwalają takiej pewności odnośnie dobra uzyskać, kryterium „prawdy moralnej” znalazł w duszy człowieka¹³². Od koncepcji Platońskiej jego teorię różni to, że dusza nie przypominała sobie prawdy poznanej podczas istnienia w świecie idei, ale poznawała ją dzięki naturalnemu uposażeniu człowieka. Sama zdolność człowieka nie gwarantuje poznania prawdy moralnej przez każdego człowieka. Arystoteles uzupełnia tę zdolność właściwym wychowaniem, indywidualnym i zbiorowym doświadczeniem¹³³.

Arystotelesowska rezygnacja z platońskiego idealizmu czyniłaby z niego naturalistę, a zasady moralne byłyby przygodne. Przy dodatkowym braku zgody na wspólną „naturę człowieka” stanowisko to byłoby subiektywizmem. Dychotomia subiektywizm-obiektywizm w kwestii zasad moralnych wydaje się fałszywa, a interpretacja Arystotelesa w duchu naturalistycznym błędna z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, Arystoteles w *Naturze* dostrzega porządek, prawa, zasady wieczne i niezienne. Natura z jej logosem jest niemal „boskim pierwiastkiem w człowieku”¹³⁴. Po drugie, dobro rozważane jest jako zasada tłumacząca wszelki ruch (w tym działanie człowieka). To właśnie Pierwszy Poruszyciel zastępuje platońską ideę i z nim Arystoteles na różne sposoby łączy pojęcie dobra¹³⁵. To, co dobre dla człowieka rozpoznawane jest dzięki zdolności do poznania dobra (uzupełnionej o doświadczenie i wiedzę), dobrem metafizycznym jest doskonały Pierwszy Poruszyciel, który pozostaje *atrakcją* dla świata, także dla człowieka. Szczęściem, dobrem, do którego dąży człowiek jest kontemplacja Pierwszego Poruszyciela. Każdy z tych trzech ważnych elementów etyki Arystotelesa może być jednak zasadnie kwestionowany.

Jeśli dobro jest bytem, zajmować się nim powinna metafizyka. Tak u Arystotelesa jest. Dobro jednak dla człowieka jest także czymś innym, niż byt. I na pytanie „czym?” Arystoteles nie potrafi jednoznacznie odpowiedzieć. Formułuje co

132 Zob. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 38.

133 Tamże, s. 39.

134 Zob. tamże, s. 40.

135 Zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 123.

prawda stanowisko, że dobrem, do którego dąży człowiek, jest szczęście, polegające na kontemplacji doskonałości¹³⁶. Od strony podmiotowej koncepcja ta jest umocowana w kontrowersyjnych tezach o naturze człowieka, od strony przedmiotowej w doskonałym, dobrym bycie, Pierwszym Poruszycielu. Rozpoznanie to, mianowicie, że kluczowa dla praktyki jest relacja podmiotu ze światem i że w tej relacji osiągnąć można szczęście, jest rozpoznaniem słusznym. Wymaga ono jednak, wobec nieakceptowalności propozycji Arystotelesa dotyczących natury człowieka, Pierwszego Poruszyciela i tym samym szczęścia, innego ujęcia.

Próba sformułowania filozofii praktycznej przez Stagirytę w gruncie rzeczy nie czyni zadość jego słusznemu metodologicznemu postulatowi, aby jasno określać to, co jest przedmiotem nauki, w tym przypadku praktycznej. Analizy językowe czy empiryczne, w które osuwa się dociekanie Arystotelesa, wobec braku jasno określonego przedmiotu, nie daje odpowiedzi na to fundamentalne pytanie, ale też niesie ryzyko popełnienia błędu naturalistycznego – z faktu, że tradycja (wychowanie, osobiste doświadczenie) poucza nas, że coś jest dobre, nie wynika, że jest dobre.

Szczęście i natura

U Stagiryty szczęście jest celem ludzkiego działania. Cel ten musi być zgodny z naturą człowieka¹³⁷ – człowiek jest istotą społeczną, zdolną do poznania i namysłu, a osiągnąć szczęście (czyli doskonałą realizację tej natury) można w kontemplacji boga. Polityka ma stworzyć warunki takie, aby ludzie mogli realizować swoją naturę i dążyć do doskonałości. Dobre jest więc (politycznie) to, co sprzyja realizacji natury człowieka. Dobre (etycznie) jest to, co jest zgodne z naturą, a więc do szczęścia prowadzi. Natura ta jest poznana i w rozumowaniu Arystotelesa założona jako niewypowiedziana przesłanka: to, co zgodne z naturą jest dobre (tym samym prowadzi do szczęścia). Powiązanie szczęścia z naturą człowieka z konieczności oznacza, że szczęście dla

136 Zob. tamże, s. 130.

137 E. Tugendhat słusznie zauważa „jak niejasne jest odwoływanie się do rzekomej natury, w którą w ukryty sposób wkłada się wszelkie możliwe czynniki normatywne, wyczarowywane z niej następnie jako moralne konsekwencje”. Tenże, *Etyka nikomachejska Arystotelesa: trudności punktu wyjścia* [w:] tenże, *Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 258.

każdego byłoby tym samym. Natura nie pozostawia człowiekowi wyboru, poza jedynie popełnieniem zła, a więc czegoś niezgodnego z naturą. Ale skoro ludzie postępują źle, a naturę ludzką Arystoteles poznaje obserwując postępowanie ludzi, to być może to, co określane bywa złem jest zgodne z naturą (a więc rzeczywiście dobre) i prowadzi do szczęścia? Brakuje Arystotelesowi kryterium oceny i pozostaje mu odwołanie się do tradycji. Rezygnując z samego tylko obiektywizmu i nie chcąc popadać w subiektywizm w określaniu dobra, balansuje pomiędzy tymi dwoma biegunami¹³⁸.

Wola

Arystoteles w woli widzi zasadę działania człowieka: „w przypadku działania zasada znajduje się w czynniku działającym, mianowicie w woli, bo przedmiot działania i przedmiot wolnego wyboru jest tym samym”¹³⁹. Wróblewski wskazuje, że słowo *proairesis* zostało tutaj przez Arystotelesa użyte w znaczeniu „wola” właśnie. D. Gromska w przekładzie *Etyki Nikomachejskiej* słowo to tłumaczy jako „postanowienie”¹⁴⁰. Kwestia woli i wolności w myśli starożytnych Greków zasługuje z pewnością na analizę głębszą, niż możemy tutaj przeprowadzić. Dość jednak na potrzeby naszych badań stwierdzić, że działanie w ujęciu Arystotelesa nie jest zdeterminowane przez naturę człowieka. Człowiek może postąpić źle, niezgodnie z naturą. Takiego człowieka nazywa Arystoteles nieopanowanym¹⁴¹. Twierdzi też, że nie namyślamy się nad ostatecznym celem, ale nad środkami służącymi temu celowi¹⁴², nie poddajemy refleksji tego, co i tak nie może pójść inaczej, bo pozostaje poza naszymi możliwościami działania. Cel zależy od natury, nie jest dla Stagiryty przedmiotem namysłu czy wyboru. Wybór, który ma człowiek wygląda więc następująco: postępować zgodnie ze swoją naturą i zmierzać do szczęścia, lub postępować niezgodnie ze swoją naturą, nikczemnie. Dobremu postępowaniu sprzyja trening i wychowanie, dzięki którym łatwiej opanować namiętności.

138 Zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 125.

139 Zob. Arystoteles, *Metafizyka...*, s. 119.

140 Zob. przypis [w:] W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 20.

141 Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 80.

142 Tamże, s. 129.

Wola, czy wolność rozumiana w taki sposób jest tak bardzo ograniczona, że użycie obu tych słów prowadzić może do nieporozumień raczej, niż do właściwego odczytania myśli Stagiryty. Hannah Arendt słusznie sugeruje, że *proairesis* jest poprzedniczką woli: „otwiera ona dla ludzkiego umysłu pierwszą, niewielką i ograniczoną, przestrzeń, bez której byłby on wydany na łaskę dwóch przeciwstawnych, zwalczających się sił. Z jednej strony byłaby to siła samooczywistej prawdy, w stosunku do której nie posiadamy żadnej wolności zgadzania się lub niezgadzania. Z drugiej strony byłaby to siła namiętności i pożądań, kiedy to wydajemy się całkowicie zdominowani przez naturę, o ile rozum nie uwolni nas od tej dominacji. Ta pozostawiona wolności przestrzeń jest jednak bardzo mała. Tutaj rozważamy jedynie środki do celu, który przyjmujemy za oczywisty. Sam cel nie podlega wyborowi”¹⁴³. Pojęcia praktyczne, takie jak wola (początek działania) czy szczęście (cel działania) nie zostały przez Stagirytę wyrwane metafizyce i tym samym, chociaż poprzedzone wnikliwą obserwacją zachowania człowieka, wprowadzone do rozważań teoretycznych prowadzą do wewnętrznej ich sprzeczności¹⁴⁴.

Twierdzimy, że Arystoteles nie rozpoznał istoty wolności, a w konsekwencji w wolności nie mógł dostrzec rzeczywistego powodu, dla którego ludzkie postępowanie nie podlega stałym prawom, jak sfera bytu. Jego próba nie jest pełną rezygnacją z metafizyki, ze stanowiska platońskiego. Jest raczej próbą pewnej jego korekty, a Giovanni Reale konstatuje, że „w zakresie myśli moralnej Arystoteles jest o wiele bardziej platonikiem, aniżeli się powszechnie mniema”¹⁴⁵. U Stagiryty wola, chociaż odróżnia człowieka od innych bytów, zdaje się być przekleństwem, dającym możliwość zboczenia ze ścieżki dobrego, zgodnego z naturą postępowania – żaden inny byt zrobić tego nie może. Człowiek, pomimo otrzymania w tej antropologii możliwości osiągnięcia szczęścia, a więc stanu, który nie jest możliwy do osiągnięcia przez inne byty, nosi w sobie przyczynę działania, która wiąże się z ryzykiem popełnienia zła. Inne byty dążą do swej doskonałości wiedzione prawami przyrody, człowiek natomiast zmuszony jest do namysłu i panowania nad sobą. Gdyby pomyśleć człowieka tak, aby działał zgodnie

143 Hannah Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, wyd. Czytelnik, Warszawa 2002, s. 97.

144 Niektóre z aporii myśli Arystotelesa wskazuje Giovanni Reale. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Tom II, przeł. E. I. Zieliński, wyd. KUL, Lublin 1997, s. 584 i kolejne.

145 Tamże, s. 586.

z naturą i wiedziony wyłącznie jej prawami dążył do szczęścia, a więc podobnie jak inne byty, przeczyłby takiej koncepcji empirycznie dany człowiek, którego Arystoteles analizował. Przeczyłby temu indywidualne, subiektywne i powszechne doświadczenia możliwości dokonywania wyborów. Różnicę pomiędzy człowiekiem a innymi bytami Arystoteles dostrzegł, ale nie potrafił jej zadowalająco wyjaśnić.

W kwestii wyjaśnienia możliwości wolnego wyboru, wolnej decyzji i ogólnie – wolności – Arystoteles nie wykroczył poza to, co już było obecne w greckiej tradycji. Wola, o której pisał, „wzbogaca” więc życie człowieka jedynie o możliwość popełnienia zła. I chociaż Arystoteles być może „rozumie, że w naszym działaniu moralnym czynnikiem decydującym jest wolność, ale potem nie potrafi określić, czym jest wola i wolny wybór; wolna wola ustawicznie wymyka mu się z rąk w tym samym momencie, w którym usiłuje ją uchwycić”¹⁴⁶.

Takie ujęcie woli jest, jak sądzimy, konsekwencją osuwania się filozofii praktycznej w teorię, w której nie ma miejsca na właściwie rozumianą wolność. Podobny problem występuje już wcześniej u Platona, którego koncepcja wolności przypomina raczej uświadomioną konieczność¹⁴⁷. Norma moralna nie może być metafizycznym prawem. Próby zinternalizowania źródła i norm działania – czy to platońską, czy arystotelesowską – należy uznać za nieudane. Należy zgodzić się z MacIntyrem, że w przedchrześcijańskich schematach pojęciowych po prostu nie ma miejsca na wolę¹⁴⁸. Niewątpliwie jednak argumenty sofistów, którym sprzeciwiał się Sokrates, Platon i Arystoteles przyczyniły się do prób podniesienia rangi podmiotu w filozofii praktycznej i były pierwszym ważnym krokiem w kierunku podziału filozofii na praktyczną i teoretyczną, który miał się dopiero dokonać.

146 Tamże, s. 587.

147 Zob. Michał Bizoń, *Początki etycznej teorii woli* [w:] J. Biernat, P. Biernat (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, wyd. UJ, Kraków 2013, s. 28.

148 Alasdair C. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, wyd. Notre Dame Press, Indiana 1990, s. 111: „Aristotle, like every other ancient pre-Christian author, had no concept of the will and there is no conceptual space in his scheme for such an alien notion in the explanations of defect and error”.

2.2.4. Podsumowanie

Stanowisko Arystotelesa osadzone jest mocno w greckiej tradycji intelektualnej, którą określamy jako próbę odczytania świata i wszystkiego tego, co na ten świat się składa. Tradycją tą jest też skrępowanie. Ponieważ wszystko ma swoją naturę, ma ją także człowiek. Zdaniem Stagiryty można i należy ją rozpoznać. Ponieważ wszystko ze swej natury dąży do doskonałości, poruszane przez Nieruchomego Poruszyciela, doskonałość tę można określić w oparciu o naturę człowieka i wiedzę o świecie. Nie jest to już intelektualizm etyczny¹⁴⁹ – samo rozpoznanie właściwego postępowania nie wystarcza, aby postąpić właściwie, choć wciąż postępowanie niewłaściwe pozostaje nieracjonalne. Stać może za takim stanowiskiem trafne rozpoznanie, że wiedza o świecie (o bycie) nie wystarcza, aby postępować dobrze.

Rezygnując z próby ustalenia praw dotyczących praktyki, Arystoteles nie ustalił jednoznacznie jej „przedmiotu”. Nie udało mu się precyzyjnie oddzielić teorii od praktyki, a tym samym przeprowadzić podziału nauk. Słusznie zauważa Wróblewski, że arystotelesowskie odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w świecie „determinują arystotelesowską koncepcję widzenia spraw człowieka w życiu jednostkowym i społecznym, to znaczy sfery, którą Arystoteles nazwał wiedzą praktyczną, a my dzisiaj nazywamy filozofią praktyczną”¹⁵⁰.

Znaczącym osiągnięciem Arystotelesa jest podkreślenie znaczenia podmiotu, jego miejsca w świecie i jego szczęścia. W swojej koncepcji etycznej kładzie on nacisk na to, co dobre dla człowieka, a nie na to, co dobre bez względu na człowieka. Dostrzega, że człowiek działa w świecie, podejmuje decyzje, poddaje refleksji swoje wybory. Czasem, nieopanowany, postępuje źle, jednak praktykując właściwe postępowanie, a wcześniej otrzymując odpowiednie wychowanie i zdobywając wiedzę, może częściej czynić dobrze.

W sporze pomiędzy sofistami a Platonem Arystotelesowi bliżej do jego mistrza. Konstruuje siatkę pojęciową filozofii praktycznej, która nie jest całkowicie wolna od

149 Zob. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa...*, s. 66.

150 Tamże.

metafizyki, a więc odrębna od teorii. Wolność postrzega jako możliwość postępowania albo zgodnie z naturą (rozumnie, czy też rozsądnie), albo wbrew niej, ale nie dostrzega, że i wolność, i dobro wymykają się metafizyce, w związku z czym nie może ich trafnie scharakteryzować przy użyciu teoretycznego instrumentarium.

Podział na filozofię praktyczną i teoretyczną zaproponowany przez Arystotelesa mógł być próbą odpowiedzi na zauważoną przez niego, ale niesproblematyzowaną (czy też sproblematyzowaną błędnie) różnicę pomiędzy bytem i wartością. Ponieważ nie określił tej różnicy, nie określił precyzyjnie dobra. Osuwał się w metafizykę uznając określoną naturę człowieka i nierozzerwalnie związane z nią szczęście. Ponieważ nie było w tej koncepcji miejsca na wolność (którą próbował wprowadzić¹⁵¹), stanowisko jego jest niekonsekwentne i „dostarcza argumentów zgoda odmiennym koncepcjom”¹⁵². Zatrzymując się w pół drogi co raz powraca do stanowiska swojego mistrza uzupełniając je o niewystarczające poprawki. Odrzucenie stanowiska Platona (ale też koncepcji przeciwnych platońskim – sofistycznym czy hedonistycznym) w kwestii dobra to krok słuszny. Krok drugi – własne propozycje rozwiązania problemu – nie został jednak postawiony.

Stanowisko Arystotelesa przygotowuje grunt pod nowe koncepcje podziału na teorię i praktykę i, choć niezadowolające, jest wręcz przełomowe w ówczesnej epoce¹⁵³.

151 Terence Irwin widzi w Arystotelesie odkrywcę woli. Zob. tenże, *Who Discovered the Will?*, „Philosophical Perspectives”, Ethics, (1992), Vol. 6, s. 453-473.

152 Ryszard Wiśniewski, *Epistemologiczna i antropologiczna interpretacja etyki Arystotelesa*, „Edukacja filozoficzna”, 1994, vol. 18, s. 139.

153 Christine M. Korsgaard wyraża przypuszczenie, że koncepcję dobra ostatecznego Arystotelesa da się zredukować do teorii wartości wewnętrznej (*intrinsic value theory*). Jako bardziej interesującą widzi jednak modyfikację jego koncepcji w duchu kantowskim, mianowicie uczynienia wartości względnymi do naszych zdolności wartościowania. „Jeśli zapytamy, – pisze Korsgaard – dlaczego traktujemy rzeczy dobre dla ludzi jako ostatecznie dobre, jako wartościowe same w sobie, odpowiedź Kanta, dana przez jego argumentację na rzecz Formuły Człowieczeństwa, brzmi: uznajemy te rzeczy za wartościowe ze względu na wartość, którą koniecznie przypisujemy samym sobie. Uznanie tego, co jest dla ciebie ważne za ważne w ogóle, oznacza właśnie przypisywanie sobie wartości. A nadanie tym wartościom normatywności polega na wyrażeniu wartości, jaką przypisujemy sobie i ludzkości w ogóle, poprzez ustanowienie tych wartości jako praw”. Zob. też, *The Origin of the Good and Our Animal Nature*, „The Journal of Ethical Reflections”, 2020, nr 1 (2): s. 7-28, [online:] <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/37366069/Korsgaard.Animal.Origin.Good.pdf>, s. 9-11 [w repozytorium Uniwersytetu Harvarda inna numeracja stron]. Zob. także: tenże, *Aristotle's Function Argument* [w:] tenże, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford 2008; edycja online, Oxford Academic, [online:] <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552733.003.0005>, dostęp: 2.07.2024.

2.3. Stanowisko św. Tomasza z Akwinu

2.3.1. Wprowadzenie

Celem naszej analizy nie jest wyłożenie pełnego stanowiska św. Tomasza z Akwinu¹⁵⁴. Kontynuuje on i rozwija poglądy Arystotelesa związane z filozofią praktyczną, wzbogacając myśl Stagiryty o wątki charakterystyczne dla chrześcijaństwa. Te chrześcijańskie wątki były już rozwijane od czasów starożytności i nie będziemy zajmować się ich genezą (ponownie: wymagałoby to postawienia ich jako głównego problemu rozważań). Ponieważ św. Tomasz kontynuował i rozwinął myśl Stagiryty, wskażemy głównie na to, co na tle Stagiryty jest nowością w kwestii uzasadnienia wartości. Koncepcja Boga, jako źródła wszelkiego dobra i wolna wola wydają się nam najistotniejszymi zmianami i im poświęcimy najwięcej miejsca, uzupełniając je pewną ogólną uwagą, dotyczącą wszelkich prób uzupełnienia filozofii wiarą.

Św. Tomasz, podobnie jak Arystoteles, opiera etykę na metafizyce i antropologii. Przedmiotem etyki są dla niego normy kierujące wolnym działaniem człowieka¹⁵⁵. Wpisane są one w naturę człowieka. Działanie na podstawie tych norm prowadzić ma do ostatecznego celu, które jest dobrem absolutnym – spełnia wszystkie dążenia człowieka i daje doskonałe szczęście. W tak rozumianym celu ostatecznym zawierają się cele szczegółowe.

154 Szczegółowe, metaetyczne rozważania dotyczące stanowiska Św. Tomasza zob.: Mateusz Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, wyd. UJ, Kraków 2012. Szczególnie: Część IV: *Spór o podstawy poznania praktycznego w koncepcji Tomasza*, s. 171 i n, [online:] <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/7ee31f38-6ed2-4f15-88cc-a03bd16f53dd/content>, dostęp: 18.07.2024.

155 Izabella Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem prof. zwyczaj. dra hab. Mieczysława Gogacza, UKSW, Warszawa 2005, s. 16, [online:] http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/izabella_andrzejuk/dr_izy.pdf, dostęp: 20.06.2020.

2.3.2. Elementy stanowiska św. Tomasza

Św. Tomasz nie wprowadza znaczących modyfikacji do podziału nauk na praktyczne i teoretyczne. Także u niego etyka pozostała połączona z metafizyką¹⁵⁶. Na podkreślenie zasługuje próba uporządkowania zakresu obowiązywania filozofii i teologii – nauki wychodzącej od objawionych przesłanek. Część prawd objawionych możliwa jest do dowiedzenia za pomocą naturalnych zdolności rozumu ludzkiego, wprowadzony podział nie jest więc rozłączny.

Św. Tomasz wskazuje dwa cele człowieka – jeden naturalny, którym zajmuje się filozofia. Cel ten rozpoznawany jest za pomocą światła rozumu. Celem drugim jest nadprzyrodzone szczęście¹⁵⁷. Jako „nadprzyrodzone” wykracza ono poza to, co może poznać rozum. Aby więc człowiek poznał i osiągnął cel ostateczny, niezbędna jest wiara. Wiara może uzupełnić rozum w tych kwestiach, które są dla niego niedostępne, ale może także pozwolić przyjąć pewne prawdy objawione tym ludziom, którzy nie potrafią ich zrozumieć. „Materia” tego, czym zajmuje się filozofia i teologia nie jest zupełnie różna i mogą istnieć prawdy, które zostały objawione, ale można ich dowieść za pomocą rozumowania. Filozofia i teologia, zdaniem Tomasza, oświeclają tę samą drogę człowieka, prowadzącą do ostatecznego i absolutnego szczęścia, do osiągnięcia którego został stworzony. Szczęście naturalne, możliwe do osiągnięcia przez człowieka dzięki ćwiczeniu swoich naturalnych zdolności i nie musi i, zdaniem Tomasza, nie stoi w sprzeczności z celem ostatecznym¹⁵⁸.

W filozofii chrześcijańskiej modyfikacji w stosunku do myśli greckiej uległo rozwiązanie problemu dobra¹⁵⁹. Oto dobry Bóg stwarza zgodnie ze swą wolą świat, który jest dobry. Problemem, który w wyniku tej modyfikacji pojawił się w nowej

156 Zob. Frederick Copleston, *Historia Filozofii*, T. II, przeł. S. Zalewski, Wyd. PAX, Warszawa 2000, s. 467.

157 Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Księga III. nakł. „Wiadomości Katolickich”, 1933, s. 117, [online:] http://sbc.org.pl/Content/316756/PDF/ii56715_3-0000-00-0001.pdf, dostęp: 24.08.2024.

158 Zob. F. Copleston, *Historia Filozofii...*, s. 366.

159 Na temat rozstrzygnięcia problemu dobra przez św. Tomasza zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 131 i kolejne. W kwestii ujęcia dobra u św. Tomasza zob. Władysław Kubiak, *Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1988, 24/1, s. 182-193.

odstanie stało się pochodzenie i istnienie zła¹⁶⁰ wobec dobrego Boga-Stworzyciela. Dobry, doskonały Bóg nie może być źródłem zła, dlatego zło, zdaniem Tomasza (za św. Augustynem i Plotynem), nie istnieje tak jak pozytywny byt¹⁶¹. Jest konkretnym brakiem w konkretnym bycie tak, jak np. ślepotą jest brakiem człowieka, dla którego widzenie jest naturalną zdolnością, a nie jest brakiem kamienia, ponieważ zdolność widzenia nie leży w jego naturze¹⁶². I chociaż ślepota nie istnieje tak jak byt, to jest możliwa do stwierdzenia. Świat, który nieustannie się zmienia i w którym przygodne byty zmieniają swoją formę, byłby niemożliwy bez zła, ale to zło nie było, jako takie, celem boskiego aktu stworzenia. Jego bezpośrednią przyczyną są inne byty i w zmiennym świecie jest ono konieczne. Jedynym złem możliwym do uniknięcia jest zło moralne, które ma swoje źródło w człowieku.

Zdaniem Św. Tomasza nawet człowiek czyniący zło nie czyni go dla niego samego¹⁶³. Przyczyną jest wówczas np. pożądanie przyjemności i ewentualne zło temu towarzyszące (np. w przypadku cudzołóstwa) nie jest bezpośrednim celem działania człowieka¹⁶⁴. Brak harmonii pomiędzy władzami człowieka – wolą (powiązaną z intelektem), rozumem¹⁶⁵ i uczuciami¹⁶⁶ – to jest źródłem zła moralnego. Dlatego, że zło moralne jest możliwe, możliwa jest wolność człowieka, a co za tym idzie, jego zasługą jest wybór dobra.

Dobro ontologiczne uzyskuje swoje umocowanie w akcie stworzenia wynikającym z Bożej woli¹⁶⁷. Dobro etyczne jest takim postępowaniem, które przybliża człowieka do szczęścia (jest zgodne z rozumem) – poznania Boga. Złe są natomiast

160 Zob. A. Niemczuk, *Traktat o złu*, wyd. UMCS, Lublin 2013, s. 24 i n.

161 Zob. F. Copleston, *Historia Filozofii...*, s. 426.

162 Zob. tamże.

163 Paula Belina-Prażmowska, *Dlaczego czynimy zło? Trójkąt przyczyn zła moralnego według św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 2014, t. 3, s. 125, [online:] https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Rocznik_Tomistyczny/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3-s113-127/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3-s113-127.pdf, dostęp: 18.07.2024.

164 Zob. F. Copleston, *Historia Filozofii...*, s. 425.

165 Zob. Etienne Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, wyd. PAX, Warszawa 1998, s. 301.

166 Zob. P. Belina-Prażmowska, *Dlaczego czynimy zło?...*, s. 114.

167 Bytowi stworzonemu Tomasz przypisuje dobro częściowe, a Bogu dobro istotowe, do którego nic nie można dodać, i które jest źródłem wszelkiego dobra. Zob. W. Kubiak, *Filozoficzne ujęcie dobra...*, s. 182.

braki¹⁶⁸: wynikające z niedoskonałości bytów lub ze zła moralnego¹⁶⁹. Ostatecznie, jak się wydaje, problem zła rozwiązać można jedynie za pomocą wiary¹⁷⁰.

Tomasz w szczęściu widział ostateczny cel człowieka i w duchu swej teocentrycznej i intelektualistycznej filozofii pojmował szczęście jako poznanie Boga¹⁷¹. Poznanie było dlań najwyższą funkcją człowieka, a Bóg był doskonałym przedmiotem poznania¹⁷². Dążenie do poznania Boga¹⁷³, a więc do szczęścia, jest powołaniem człowieka jako istoty rozumnej. Czyniąc to, co sprzyja temu powołaniu, a więc przybliża człowieka do szczęścia, czyni człowiek dobro. W niedoskonałym świecie człowiek, ze względu na swoje ograniczenia, nie może osiągnąć pełni szczęścia. Może jednak, realizując swoją naturę, zbliżyć się do tego, co osiągalne jest dopiero w życiu wiecznym. Szczęście w świecie i szczęście wieczne nie wykluczają się. Natura i szczęście nie wykluczają się także z wolnością. Człowiek pragnie szczęścia z konieczności, pozostając wolnym w swoich poszczególnych wyborach¹⁷⁴.

Św. Tomasz pozostaje w zgodzie z antropologią Arystotelesa wskazując jednak, że przyrodzone człowiekowi poznanie, aby było doskonalsze, musi być uzupełnione poznaniem nadprzyrodzonym, opartym na wierze. Wprowadza też do natury człowieka wolę skierowaną z natury na dobro. Błędne rozpoznanie przez intelekt tego, co dobre lub brak harmonii pomiędzy władzami człowieka stanowi przyczynę zła¹⁷⁵.

168 Niemożliwość pochodzenia zła od w pełni dobrego Boga wydaje się zwykle nie być poddawana w wątpliwość, a jest zupełnie nieoczywista. Jeśli dobry Bóg nie może stworzyć zła, to dlaczego np. doskonały Bóg może stworzyć coś niedoskonałego? Tego rodzaju problemy można mnożyć co wskazywałoby na to, że mamy do czynienia nie z rzeczywistym rozwiązaniem problemu filozoficznego, a z przesunięciem go w inne miejsca, w których przejawia się on w nieco zmienionej formie.

169 Zob. Stefan Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. W drodze, Poznań 1995, s. 146.

170 Zob. Mirosław Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, wyd. UMK, Toruń 2010, s. 24: „Zło w świecie i w człowieku jest dopuszczone, aby objawiła się prawda o naszej wolności, i aby objawiło się wielkie dobro, dobro samej miłości Boga do człowieka: Bóg miłuje człowieka tak bardzo, że zezwala w swoim opatrnościowym planie na to, że można powiedzieć Jemu wręcz swoje »nie«. Oczywiście potrzebna jest tutaj wiara, aby dojść do ostatecznego zrozumienia tej sprawy i pełnego wyjaśnienia”.

171 Zob. E. Gilson, *Tomizm...*, s. 402.

172 Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. I, wyd. PWN, Warszawa 2007, s. 317.

173 Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna...*, s. 59.

174 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 435.

175 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, wyd. VERITAS, Londyn, I-II, q. 78, a. 1.

Pojęcie wolnej woli jest znaczącą modyfikacją koncepcji starożytnych i jest tak istotne, że nie da się omówić dobra i zła czy ludzkiej natury bez wspomnienia o woli. Oto właśnie w wolnej woli człowieka ma swoje źródło zło moralne¹⁷⁶, a więc: nie pochodzi ono bezpośrednio od dobrego Boga. Nie może więc być wolność bytem i, jak sądzimy, wynikają z tego późniejsze problemy z określeniem tego, czym właściwie wolność jest¹⁷⁷ i jej ujęciem teoretycznym, obecne w refleksji do dnia dzisiejszego. Jedno z najważniejszych pojęć dla prób charakterystyki działania pozostaje więc niejasne, choć dopiero w filozofii chrześcijańskiej¹⁷⁸ można mówić (nie bez kolejnych problemów) o wolności woli.

Wola, jako władza czynu, choć jest ukierunkowana na dobro¹⁷⁹, to zdarza jej się od dobra odwracać w wyniku własnej słabości, bądź błędnego rozpoznania tego, co dobre¹⁸⁰. Tomasz porównuje takie złe działanie woli do chorej nogi – przyczyną kulawego chodu nie jest to, co jest przyczyną ruchu człowieka, a po prostu wada kończyny. To chroma noga jest przyczyną kulawego chodu¹⁸¹.

To właśnie dzięki wolnej woli człowiek może wybrać umiłowanie Boga, co zdaje się być dobrem, którego nie dałoby się osiągnąć bez wolności umożliwiającej zło.

176 Tomasz wskazuje, że zło może mieć źródło zarówno w woli, jak i rozumności czy uczuciowości człowieka. Zob. P. Belina-Prażmowska, *Dlaczego czynimy zło?...*, s. 120. Jeśli jednak czyn byłby zdeterminowany, to nie mógłby być uznany za zły (ani dobry) w sensie oceny moralnej. O ile więc impuls do czynienia zła może pochodzić ze źródeł rozmaitych, to ostatecznie musi mieć „zgode” woli, jeśli ma być rozpatrywany jako wolny.

177 A. Niemczuk, *Traktat o zlu...*, s. 24.

178 Richard Sorabji, *The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor*, [w:] T. Pink (red.), *The Will and Human Action*, M.W.F. Stone, Routledge, London 2004, s. 18-20.

179 „wszelkie pożądanie odnosi się tylko do dobra [...]”, Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna...*, I-II, q. 8, a. 1. Zob. także: F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 434.

180 „[...] By więc wola dążyła do czegoś, nie trzeba, by tym celem było jakieś dobro rzeczywiste, lecz wystarczy, by zostało uznane za dobro”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna...*, I-II, q. 8, a. 1.

181 M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości...*, s. 144 i n.

2.3.3. Analiza krytyczna

Wiara

Problem wiary, która ma uzupełniać rozum i wykraczać poza to, co dla niego dostępne wydaje się być problemem zewnętrznym, niezwiązanym z rozważanym przez nas podziałem na filozofię praktyczną i teoretyczną. Jeśli jednak fenomen wiary obecny jest w ludzkim działaniu (a wiele na to wskazuje¹⁸²), to należy go przeanalizować, czerpiąc z dorobku poprzedników i wypracowanych przez nich rozwiązań. Ponownie więc znajomość historii filozofii okazuje się przydatna w opracowaniu problemu w świecie, a bez niej zadanie to byłoby o niebo trudniejsze¹⁸³.

Fenomen wiary jest wieloaspektowy i trudno go krótko scharakteryzować¹⁸⁴. Subiektywnych odpowiedzi na pytanie „co to znaczy wierzyć” będzie tyle, ilu jest ludzi, którzy w coś wierzą. Ale, jak twierdzi Jaspers, „subiektywna i obiektywna strona wiary są jedną całością”¹⁸⁵, a w takich „pochopnych alternatywach” może zagubić się „prawdziwe bycie człowiekiem”¹⁸⁶. Nie jest tak, że to, w co się wierzy przyjmowane jest zawsze jako pewnik – wierze często towarzyszą wątpliwości, wahania. Wiara, o której tu mówimy, nie jest wyznaniem, dogmatem¹⁸⁷, nie musi dotyczyć jedynie kwestii religijnych. Przyjmując stanowiska naukowe w skomplikowanych kwestiach rzadko mamy możliwość samodzielnego poznania i przeanalizowania dowodów i wyciągnięcia wniosków. Wierzymy – nauce, autorytetom¹⁸⁸. Na ten aspekt wiary, związany z zaufaniem do autorytetu czy to osoby, Pisma, czy Boga, Akwinata słusznie zwraca uwagę, ponieważ jest on niezbędny dla efektywnego funkcjonowania człowieka.

182 O wierze powiemy szerzej analizując stanowisko Immanuela Kanta w dalszej części tekstu.

183 Zob. uwaga wstępna do niniejszego rozdziału.

184 Por. Daniel Mielnik, *Wiara wobec rozumu – perspektywy myśli Jaspersa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin”, 2005, Vol. XXX, 12, wyd. UMCS, s. 211, [online:] http://dlibra.umcs.lublin.pl/Content/23572/czas16080_30_2005_12.pdf, dostęp: 09.07.2021.

185 Karl Jaspers, *Wiara filozoficzna*, red. J. Rolewski, wyd. COMER, Toruń 1995, s. 13.

186 Tamże, s. 10.

187 Zob. tamże, s. 15.

188 Por. z koncepcją wiary interpersonalnej, Bernhard Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, przeł. W. Patyna, Wyd. PAX, Warszawa 2000, s. 46.

Fenomen wiary w praktycznym kontekście domaga się głębszych niż tu jest możliwe badań i wydaje się być sferą, bez której działanie (a być może istnienie ludzkie – wiara transcendentálna¹⁸⁹) nie jest możliwe. Nie wydaje się nadużyciem stwierdzenie, że wiara pozwala działać tak, jak gdybyśmy dysponowali wiedzą¹⁹⁰. Wspominamy tu o wiedzy, ponieważ rozważamy działanie, a to rozumiemy jako racjonalne¹⁹¹. Jako takie tam, gdzie to możliwe, musi opierać się na wiedzy. Pogląd ten oczywiście można rozszerzyć na całość zachowania: wiara stanowić może subiektywne, wystarczające uzasadnienie zachowań. Innymi słowy, wiara pozwala przyjąć pewne założenia (czy sądy) bez znajomości dowodów. Jednak wśród tak przyjmowanych sądów zapewne tylko ich część przyjmowana jest dzięki wierze, a wiele z nich przyjętych może być z innych powodów. Św. Tomasz ideę stworzenia świata – rewolucyjną na tle filozofii starożytnej – mógł przyjąć dzięki wierze. Dzisiaj, po wiekach funkcjonowania tej idei w kulturze, można także przyjmować ją dzięki wierze, ale można uznawać tę ideę jako dość oczywistą i zamiast wierzyć w nią, jako oczywistą po prostu zaakceptować. Można też, co jest równie uprawnione (brzytwą Hitchensa), tę ideę odrzucić.

Powyższe uwagi formułujemy z dwóch względów, które mogą być ważne dla dalszych badań: po pierwsze, wiara wydaje się być związana z działaniem, z motywacją do działania. W każdorazowej, zawsze różnej sytuacji działającego podmiotu, przy ograniczonej wiedzy dotyczącej świata¹⁹² a także, jak się wydaje, problematyczności wiedzy związanej z przyszłością wolnego człowieka¹⁹³, wiara wydaje się niezbędna do działania¹⁹⁴. Analiza działania bez analizy aspektów związanych z wiarą będzie zawsze przycinaniem badanego przedmiotu. Przycinaniem poniekąd zrozumiałym, bo, po drugie: wiara wydaje się być czymś irracjonalnym. Zastępuje dowodzenie. Rzecz jasna, istnieją też inne irracjonalne czynniki mające wpływ na postęпки człowieka, np. wszelkie

189 Zob. tamże, s. 6 i tamże, s. 21.

190 Por. kantowskie ujęcie wiary w dalszej części tekstu.

191 Należy zgodzić się z uwagą państwa Andrzejuk, że w etyce nie ma alternatywy dla rozumności. Irracjonalizm (wśród których wymieniają biologizm, psychologizm i niektóre nurty kognitywizmu) prowadzi do radykalnego determinizmu i tym samym likwiduje etykę. Zob. Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, wyd. von borowiecky, Warszawa 2021, s. 15.

192 B. Welte do scharakteryzowania fenomenu przekraczania granicy znanego używa terminów przełożonych jako „pro-jekcja” i „prze-zorność”. Zob. tenże, *Czym jest wiara?...*, s. 23.

193 Zob. T. Kotarbiński, *Zagadnienie istnienia przyszłości*, „Przegląd filozoficzny”, 1913, z. 1, s. 74 i n.

194 Zob. B. Welte, *Czym jest wiara?...*, s. 23.

popędy, pod wpływem których człowiek może zachować się wbrew rozumowi. Te czynniki jednak tam, gdzie ich działanie nie podlega władzy rozumu, traktujemy jako zakłócenie – zakłócenie zawsze obecne i takie, które należy tam, gdzie to możliwe, wyeliminować, by nie być człowiekiem „nieopanowanym”. Ale czynników irracjonalnych nie należy (i nie da się) eliminować w pełni, a żeby działać, należy pragnienia poddawać racjonalnej selekcji. Jak więc jest z wiarą? Czy należy ją eliminować z działania, czy uwzględnić jako ważny czynnik, bez którego działanie jest niemożliwe? Z racji faktu niepełnej wiedzy o świecie i faktu, że nawet w sytuacji istnienia wielu racji za podjęciem danej decyzji nie wiemy, czy nie istnieje jakaś znacząca racja przeciw niej, skłaniamy się ku tej drugiej możliwości. By jasno to stwierdzić, należy jednak bardziej wnikliwie przyjrzeć się wierze¹⁹⁵.

Św. Tomasz stara się godzić teologię z filozofią. Zarówno teologia, jak i filozofia posługują się rozumem. Założenia przyjęte przez Tomasza, mianowicie to, że „Bóg jest autorem zarówno stworzenia, jak i objawienia”¹⁹⁶ pozwala mu stwierdzić, że pomiędzy ustaleniami filozofii i teologii nie mogą istnieć zasadnicze różnice¹⁹⁷. Wiara niezbędna jest tam, gdzie kończą się możliwości ludzkiego, ograniczonego przecież, rozumu¹⁹⁸. I chociaż do pewnych objawionych prawd można dojść drogą rozumowania, to objawienie nadal jest potrzebne i może być przedmiotem wiary tych, którym indywidualne ograniczenia nie pozwalają przeprowadzić dowodu. Nie znaczy, że takiego dowodu przeprowadzić się nie da. Wiara ma uzupełniać rozum tam, gdzie on nie sięga, ale nie wyręczać go w tym, czego może dokonać¹⁹⁹.

195 Wydaje się, że także w przypadku sądów naukowych można mówić o wierze. Pojedynczy człowiek nie ma możliwości zweryfikowania wszystkich sądów, które uznaje za prawdziwe, przyjmuje je, w jakimś sensie, dzięki wierze.

196 I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk...*, s. 11.

197 Nicolai Hartmann, analizując problem istnienia absolutnego kryterium prawdy pisał m. in., że musiałyby istnieć „dwa świadectwa o tym samym przedmiocie zdobyte w różny sposób i można je ze sobą porównać w jednej świadomości”, zob. tenże, *Zarys metafizyki poznania...*, s. 474. Wydaje się, że filozofia i teologia dostarczają takich dwóch świadectw, a zatem wierzący zdają się dysponować podwójnym, absolutnym kryterium prawdy: a) prawdziwy jest sąd objawiony i zgodne z nim i b) prawdziwy jest sąd, do którego dochodzi się niezależnie w filozofii i teologii. Warunkiem pozostaje, rzecz jasna, uprzednia wiara w objawienie, ale jeśli ktoś dysponuje „łaską wiary”, to psychologicznie jest w sytuacji wygodnej, a przez to wyjątkowo kłopotliwej i wymagającej ogromnej pokory, i to nie tylko w sytuacji zaistnienia pewnych niezgodności pomiędzy obiema wymienionymi dziedzinami.

198 I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk...*, s. 11.

199 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 361 i n.

Do uzupełniania rozumu wiarą przychylił się wyżej. Uważamy to za zasadne także w związku z fiaskiem projektu filozofii bezzakołowania, a więc z faktem, że zawsze istnieją pewne założenia, dla których nie ma dowodów. Pytanie, które stawiamy teraz brzmi: jak dalece trzeba sięgać, do jakiej granicy „uzupełniać” rozum? Podkreślamy, w duchu Hartmanna, ryzyko takiego przedsięwzięcia: często tą granicą bywa system filozoficzny i pragnienie jego domknięcia, nie zaś istota badanej rzeczywistości. Uzupełnienie wiarą (w Boga, ale przecież nie tylko) rozumu rodzi pokusę, aby na taki niedostępny rozumowi absolut przesunąć wszelkie paradoksy i problemy samego systemu. Czy da się w ten sposób problem rozwiązać skutecznie? Wydaje się, że nie. Wypchnięte tak problemy bądź dają o sobie znać pod postacią problemów generowanych przez sformułowaną koncepcję absolutu, bądź, pozostając niewidoczne z wnętrza systemu, jednocześnie rażą tych, którzy systemu nie uznają. To jedynie przykład i nie twierdzimy, że św. Tomasz postąpił w taki sposób. Korzystamy z myśli poprzedników poszukując wskazówek i pułapek, których należy unikać. Co więcej, przychylamy się do jego stanowiska, że wiara ma uzupełniać rozum. Sygnalizujemy tu jedynie niebezpieczeństwo wynikające z myślenia systemowego i wskazujemy konieczność uporządkowania problemu wiary, w naszym przypadku wiary praktycznej, czy transcendentalnej. Wydaje się, że wiara często mogła padać ofiarą (czy to oświeceniowego, czy pozytywistycznego) krytykanctwa, zamiast stać się przedmiotem krytyki. Krytyki, której pewne znamiona można dostrzec w myśli św. Tomasza.

Bezpiecznym wstępnym założeniem wydaje się, że „ilość” wiary w racjonalnym działaniu (analogicznie jak ilość metafizyki w filozofii w ujęciu Hartmanna) powinna być tak mała, jak to możliwe, ale nie mniejsza²⁰⁰. Granice wiary należy więc racjonalnie określić. Rozum może to zrobić, podobnie jak może prowadzić selekcję irracjonalnych ze swej istoty pragnień. W ten sposób działanie, pomimo obecności irracjonalnych elementów: pragnień i wiary, może pozostać racjonalne. Możliwe jest, że w dziedzinie praktyki mamy do czynienia z wiarą poszukującą zrozumienia.

200 Przykładem redukcji „ilości” wiary do niezbędnego minimum jest prezentowana przez nas dalej redukcja kantowskich trzech postulatów rozumu praktycznego, będących przedmiotami wiary, do wyłącznie jednego: wolności.

Problem tajemnicy Boga

Dowolny problem teoretyczny, każdy paradoks, który mógłby dyskwalifikować teorię, może być, jak sygnalizowaliśmy wcześniej, przesunięty na tajemniczy Byt, Wielki Podmiot, o którym twierdzi się, że jest ze swej natury niepoznawalny dla człowieka. Bóg może się wówczas stać bogiem do zapychania dziur, a rozwiązanie takie nie jest, rzecz jasna, akceptowalne ani filozoficznie, ani teologicznie²⁰¹. Możliwość nakreślenia jasnej granicy pomiędzy bogiem luk, a niepoznawalnym absolutem zawierającym w sobie sprzeczności, pozostaje wysoce wątpliwa. Jako niepoznawalna tajemnica absolut taki musi być przyjęty na wiarę, a to zdaje się być teoretycznie niedopuszczalne.

Dzięki Bogu koncepcja Tomasza, inaczej niż koncepcja Arystotelesa, nie wydaje się być narażona wprost na błąd naturalistyczny²⁰². Na pytanie, dlaczego powinno się czynić X (czy raczej nie czynić Y, np. „nie zabijać”) odpowiedzieć można: ponieważ to przybliży do szczęścia, do wypełnienia naturalnego powołania, do zbawienia – jest zgodne z naturą. A dlaczego należy chcieć zbawienia – dlaczego życie zgodnie z naturą jest dobre? U Arystotelesa na podobne pytanie nie znajdziemy odpowiedzi innej, niż: życie zgodne z naturą prowadzi do jasno określonego szczęścia (błędne koło²⁰³). Tomasz zaś, naszym zdaniem, mógłby odpowiedzieć: ponieważ to zgodne z Bożą wolą²⁰⁴. Nie da się pomyśleć wyższej zasady niż ta ustalona przez wszechmocnego, wszechwiedzącego i dobrego Boga. I w wolnej woli podmiotu (tutaj: Boga) dobro, zarówno ontyczne jak i etyczne, uzyskuje swoje umocowanie (relacjonistyczna koncepcja dobra).

201 Zob. Michał Heller, Tadeusz Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia*, wyd. Copernicus Center Press sp. z o. o., Kraków 2013, s. 108.

202 Por. A. Pieper, *Dobro...*, s. 303

203 Kolistość jest niedopuszczalna w dowodzeniu twierdzeń teoretycznych. Wydaje się jednak, że jako pewna struktura praktyki jest jej immanentną cechą i świadczy o jej nieredukowalności do teorii. W rozumowaniu Arystotelesa brakuje uzasadnienia pierwszej przesłanki aksjologicznej. Św. Tomasz dostarcza takiego uzasadnienia, niemniej jednak struktura działań praktycznych także u niego pozostaje kolista. Por. np. I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk...*, s. 16. Zob. także: A. Niemczuk, *Kolista struktura praktyki. Rozważania metapracyczne* [w:] tenże, *Filozofia praktyczna...*, s. 125 i n.

204 Konstatacja taka rodzi konieczność rozwiązania dylematu Eutyfrona. Bóg chce rzeczy zgodnych ze swą doskonale dobrą naturą. Prowadzi to do kolejnych trudności, których nie będziemy tutaj badać. Inną formą obrony przez zarzutem błędu naturalistycznego jest zaatakowanie samej koncepcji błędu, mianowicie jako opartej na innych niż tomaszowe założeniach ontologicznych. Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt...*, s. 193. Warto także zaznaczyć, że „prawo naturalne” u św. Tomasza to prawo ustanowione przez Boga, zob. A. Andrzejuk, *Problem pojęcia natury w pismach Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 2018, nr 7, s. 206.

Odczytujemy to następująco: jeśli dobro ma swoje źródło w wolnym wyborze podmiotu²⁰⁵, problemem przestaje być błąd naturalistyczny (a więc związany z nim brak umocowania dobra), a staje się nim wyjaśnienie wolnego podmiotu (samego umocowania)²⁰⁶. Podmiotem u Tomasza jest dobry Bóg, ze swej natury niewyjaśnialny. Rozwiązanie takie należy uznać za niezadowolające teoretycznie²⁰⁷.

Proponujemy taką linię obrony, ponieważ inne wydają się niezadowolające. Jeśli przyjąć na przykład, że zarzut popełnienia błędu naturalistycznego powstaje dopiero na gruncie intuicjonistycznej ontologii dobra²⁰⁸, to nieprzyjęcie jej wraz z przyjęciem ontologii Tomasza wydaje się sprawiać, że błędu nie ma. Nie popełnia więc Tomasz błędu naturalistycznego, ponieważ na gruncie jego ontologii taki błąd nie istnieje. Na to odpowiadamy: formułowanie takiej linii obrony może mieć źródło w błędzie samego Moore'a. W jego koncepcji, jak wspominaliśmy wcześniej²⁰⁹, intuicjonistyczna koncepcja dobra jest punktem wyjścia i zarazem punktem dojścia. To błędne koło daje podstawy do ujęcia raz to błędu naturalistycznego jako konsekwencji przyjętej ontologii, raz intuicjonistycznej ontologii jako odpowiedzi na problem błędu naturalistycznego. Przyjęcie, że koncepcja błędu naturalistycznego jest konsekwencją moore'owskiej ontologii (marnej zresztą) pozwala odrzucić tę koncepcję i tym samym unieważnić sam zarzut błędu. Ale nie unieważnia problemu, który narzuca się i który z wnętrza tomaszowego systemu może pozostać niewidoczny. Dlatego kolejny raz powtarzamy za Hartmannem, że powinien prowadzić nas problem, a nie system. Problem rozpatrywany nie z punktu widzenia tego czy innego systemu (jeśli nie uprawiamy historii filozofii czy egzegezy tekstów mistrzów), lecz jawiący się w niezależnym od podmiotu świecie. Przytoczona wyżej linia obrony jest więc niewłaściwa. Nie możemy przyjąć rozwiązania (unieważnienia) problemu w ramach

205 Por. z pierwszą przesłanką aksjologiczną w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

206 Uznanie pierwszej przesłanki otwiera całą przestrzeń zagadnień z dziedziny filozofii praktycznej i umożliwia uzasadnianie sądów praktycznych.

207 Rozwiązanie niezadowolające nie tylko w kwestii błędu naturalistycznego. Niektóre inne problemy zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 140 i n.

208 Idzie nam tutaj o to, że można, jak się okazuje, sformułować takie oto wyjątkowo dziwne stanowisko: aby zarzucić błąd naturalistyczny najpierw należy przyjąć, że dobro jest wyjątkową jakością poznawaną intuicyjnie. Ponieważ zaś Tomasz proponuje inną ontologię i nie przyjmuje tego założenia, zarzut błędu naturalistycznego pozbawiony jest podstaw. Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt...*, s. 193.

209 Por. analizy w pierwszym rozdziale pracy.

systemu filozoficznego, bo o tym, czy przyjmiemy system decyduje to, jak rozwiązuje on problemy i jakich odpowiedzi udziela. System jest dla nas raczej punktem dojścia, niż wyjścia²¹⁰.

Ale i proponowana przez nas interpretacja wydaje się, jak wspomnieliśmy, niezadowolająca. Bóg w swej pełni nie jest przedmiotem wiedzy²¹¹. Jest niepoznawalny i tajemniczy, wykracza poza ludzką racjonalność i tym samym nie jest w pełni ujmowalny teoretycznie²¹². Mimo to św. Tomasz czyni z Niego fundament swojego systemu, w tym etyki. Uznanie takiego rozwiązania wymaga wiary, a bez niej problem błędu naturalistycznego (między innymi) wciąż pozostaje nierozwiązany²¹³. Gdyby jednak dopuścić w teorii wiarę, wszelkie problemy można by rozwiązać za jej pomocą, a w wynikanie powinności z faktu czy bytu po prostu uwierzyć. Można też wciąż, wierząc w dobrego Boga, zadać pytanie: dlaczego Bóg za dobro uznaje to, a nie tamto? Takiego rozstrzygnięcia nie można uznać za rozwiązanie problemu.

Zarzut, że nierozwiązywalna zagadka staje się odpowiedzią, można rozszerzyć, jak się wydaje, na całą tradycyjną metafizykę i w ten sposób argumentować za sceptycyzmem: oto trudno przyjąć, że wszystkie byty są bytami przygodnymi (kwestia nieskończonego łańcucha pojawia się także w każdej z „pięciu dróg” Tomasza). Należy zatem przyjąć, że istnieje byt konieczny. Trudno przyjąć nieskończony łańcuch przyczyn – należy zatem przyjąć pierwszą przyczynę. Albo: Bóg to byt, którego istotą jest istnienie. Istnienie bytu koniecznego, pierwszej przyczyny, czy istnienie bytu, którego istotą jest istnienie (by wymienić tylko trzy z wielu możliwych przykładów) jest równie zagadkowe, jak istnienie samego problemu bez tych zagadkowych wyjaśnień. Problem, którego rozwiązaniem jest niepoznawalna zagadka (bo w jaki sposób można wyjaśnić istnienie pierwszej przyczyny tak, aby jej istnienie było bardziej zrozumiałe, niż istnienie nieskończonego łańcucha przyczyn?) w istocie nie jest rozwiązany, a jedynie przesunięty na tę właśnie „tajemnicę”, która staje się ostatecznym „rozwiązaniem” wszelkich

210 Można doprowadzić do absurdu takie stanowisko i przyjąć na przykład, wbrew całemu ludzkiemu doświadczeniu, jako punkt wyjścia tezę, że świata nie ma, tym samym unieważnić wszystkie problemy, jako bezzasadne na gruncie takiego systemu.

211 Por. np. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna...*, s. 141.

212 Por. np. S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 92: „O wiele więcej jest dookoła nas, a przede wszystkim w odniesieniu do Boga i do spraw Bożych, niewiadomego niż wiadomego”.

213 Lub, innymi słowy: odpowiedzią na problem jest niewiadoma.

problemów szczegółowych. Odpowiedzią (ale nie rozwiązaniem problemu) na sceptycyzm może być przyjęcie pewnego minimum założeń.

Człowiek, jako *imago dei* w koncepcji Tomasza jest wolny²¹⁴. Wolność ta sprawia, że jako jedyny byt jest człowiek zdolny do czynienia nowego rodzaju zła – zła moralnego/etycznego. Gdyby nie ta wolność, człowiek czyniłby jedynie zło konieczne, wpisane w naturę świata, w którym żyje i nie różniłby się od innych stworzonych bytów. Ponownie więc powraca kwestia podobna do poruszonej w naszej refleksji nad myślą Stagiryty: czy boski w tym przypadku dar wolność jest czymś więcej niż tylko możliwością uczynienia zła, które nie mogłoby zaistnieć bez tej wolności? Odpowiedzią zdaje się być „większe dobro”, które dzięki tej wolności może zaistnieć w świecie – a to wiadomo, jak się wydaje, wyłącznie dzięki wierze w Boski, nieprzenikniony plan.

Problemów z wolą i wolnością jest oczywiście więcej. Jeśli wola skierowana jest zawsze na dobro, a zło wynika z błędnego rozpoznania tego, co dobre, to przyczyną zła wydaje się ignorancja, a nie sama wola. To z kolei jest powrót do stanowiska starożytnych i poruszonych już wcześniej problemów. Jeśli przyczyną zła jest słabość, niedoskonałość woli, polegająca na wyborze czegoś innego niż to, co jawi się jako dobre, np. wówczas, gdy człowiek ulega popędowi silniejszemu niż wola, to albo przyczyną zła jest sam popęd, albo – jeśli w wyniku treningu cnót dałoby się tego zła uniknąć – brak tego treningu. To jednak, czy formułowane tu szczegółowe kwestie znalazły swoje rozwiązanie w filozofii Tomasza, nie jest tak ważne jak fakt, że główną i ostateczną odpowiedzią na problem zła (i dobra) pozostaje tajemnica Boga i Jego planu.

2.3.4. Podsumowanie

Powróćmy do możliwego zarzutu sformułowanego na wstępie tego podrozdziału: boga luk. Czy dotyczy on także św. Tomasza? Wydaje się, że nie. Błędem

214 Trudno określić, czym ta wolność jest. Jeśli została stworzona przez dobrego Boga, to jak może być źródłem zła? Ta i inne antynomie myśli chrześcijańskiej zob. A. Niemczuk, *Traktat o złu...*, s. 25.

byłoby uwzględnienie irracjonalnej z natury wiary w rozważaniach teoretycznych, a tego, jak się wydaje, Tomasz nie czyni – do tezy o istnieniu absolutu można dojść, jego zdaniem, dzięki przyrodzonemu rozumowi. Dopiero to, jaki jest absolut – Bóg – jest niemożliwe do uchwycenia dzięki samemu światłu rozumu. Wspominamy o tym by podkreślić, że wskazał on na konieczność określenia zakresu obowiązywania czy zasadności teologii i filozofii. Wskazał, że wiara uzupełnia rozum, że potrzebna i możliwa jest tam, gdzie rozum sięgnąć nie może.

Dwie wspomniane wyżej kwestie chcieliśmy wydobyć i na koniec szczególnie podkreślić ich istotne znaczenie dla naszych rozważań o filozofii praktycznej: pewien krytyczny rys w ujęciu wiary oraz dostrzeżenie, że dobro ma swoje uzasadnienie w wolnym podmiocie. Obie, tu przytoczone raczej jako inspirowane bogatym dziełem niż jako wykład poglądów Doktora Anielskiego²¹⁵, domagają się doprecyzowania. To, że u Tomasza jeden z podmiotów jest źródłem zła, a inny, wyjątkowy, jego zdaniem źródłem zła być nie może, albo to, czy wolna wola została wystarczająco jasno określona, pozostaje, podobnie jak inne szczegółowe kwestie, dla rozważanego podziału na filozofię teoretyczną i praktyczną problemami szczegółowymi, ważnymi, lecz drugorzędnymi.

Fundamenty wielkiego gmachu stworzonego przez Tomasza są oczywiste. Próba uzgodnienia przez niego absolutu filozoficznego z Bogiem religii i wynikające z niej problemy mogą odwrócić uwagę od kwestii dla Tomasza mniej istotnych, a, być może, cennych dla nowych rozważań dotyczących filozofii praktycznej. Podzielający wiarę św. Tomasza akceptują (afirmują) jego założenia, niewierzący je odrzucają. Łatwo pominąć ich krytyczną analizę i albo odrzucić całość jego dorobku, albo zatracić się w badaniu i podziwianiu geniuszu tego średniowiecznego architekta myśli. Jeśli jednak prowadzi nas problem, możemy odkrywać to, co dla jego rozwiązania istotne, odsuwając na bok to, co mogło być istotne dla Tomasza, a nie musi być takie dla nas.

Podsumowując: w ujęciu św. Tomasza w teorii istnieją nierozwiązywalne problemy i rozważania uzupełnione muszą być wiarą. Dobro, a więc to, co dla filozofii

²¹⁵ U Akwinaty trudno znaleźć jakikolwiek fragment, który otwarcie mówiłby o nieredukowalności dobra do własności naturalnej. Wręcz przeciwnie, jest sporo fragmentów dotyczących naturalistycznej koncepcji dobra. Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt...*, s. 189.

praktycznej ma kluczowe znaczenie, określa filozofia teoretyczna (metafizyka), ale i w niej nie znajdziemy zadowalającego, kompletnego uzasadnienia wartości. Filozofię teoretyczną należy uzupełnić teologią, docierając do kresu możliwości człowieka – wciąż jednak nie do pełnego zrozumienia. To, co u Arystotelesa mogło być interpretowane jako nieudana próba zerwania z dorobkiem Platona w celu wyraźnego rozdzielenia filozofii praktycznej od teoretycznej, u Tomasza ujęte zostało jako właściwe, a jego system taki stan rzeczy konstatuje i aprobuje. Wobec tego podział na filozofię praktyczną i teoretyczną ma jedynie charakter porządkowy. Normy postępowania opierają się na teorii (metafizyce i teologii). Na kluczowe pytanie: czy w teorii Tomasza można znaleźć zadowalające uzasadnienie wartości odpowiedź brzmi: nie.

2.4. Filozofia praktyczna Immanuela Kanta

2.4.1. Wprowadzenie

Uprzednie analizy ukazują w zarysie, że historyczny podział na filozofię praktyczną i teoretyczną miał raczej charakter deklarowany, porządkowy niż rzeczowy, w takim sensie, że mimo stwierdzanej różnicy przedmiotów, których dotyczyły filozofia praktyczna i teoretyczna, ostatecznie okazywał się podziałem w obrębie metafizyki (teorii). Deklarowana różnica przedmiotów obu dziedzin nie była konsekwentnie utrzymywana. Omawianym autorom podział wydawał się uzasadniony – ludzkie życie jawiło się jako coś różnego od fizykalnego procesu, jako coś, na co człowiek ma wpływ, może decydować i kierować się ku określonym celom. Temu niepomijalnemu rozpoznaniu nie towarzyszyło jednak ani inne instrumentarium, ani inna perspektywa, dzięki którym można byłoby ludzkie działania wyjaśniać inaczej, niż wyłącznie teoretycznie. W konsekwencji stosowania perspektywy i narzędzi służących do wyjaśniania bytu, praktyka na końcu okazywała się teorią, a wartości były zontologizowane²¹⁶.

Odrzucenie podziału na teorię i praktykę, czy to świadome, czy będące konsekwencją jedynie porządkowego, deklarowanego podziału, musi zaś, naszym zdaniem, prowadzić do porażki w próbach określenia dobra i wyjaśnienia ludzkiego działania. Szkicowo omówione historyczne próby wydają się pozostawać w zgodzie z tym rozpoznaniem. Jedynym słusznym, konsekwentnym stanowiskiem wydaje się, z punktu widzenia teorii, stwierdzenie, że wartości nie istnieją²¹⁷. Teoria pozostaje na nie ślepa, a ponieważ dotychczas omówione stanowiska osuwały się w teorię, musiały zawierać niedopuszczalne błędy i być niekonsekwentne.

216 „Gdy twoim jedynym narzędziem jest młotek, wszystko zaczyna ci przypominać gwoździe”, Abraham Harold Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, wyd. HarperCollins, 1966, s. 15.

217 Znajduje to wyraz w pozytywizmie logicznym i tezach takich, jak „Sens świata (który jest zbiorem faktów – PJ) musi leżeć poza nim”, czy „Etyki nie da się wypowiedzieć” itp. Zob. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, wyd. PWN, Warszawa 1997, s.80.

Zmiana przyszła wraz z Kantem. U niego właśnie rzeczony podział zyskał podmiotowy fundament. Zmieniła się perspektywa, w której podmiot praktyki spogląda na świat i w jakiej w nim działa. Ten sam rozum raz, ze względu na zadanie, jest rozumem teoretycznym, chwytającym elementy wszechświata, raz rozumem praktycznym, wolą, konstytuującą dobro i będącą przez dobro konstytuowaną.

2.4.2. Elementy stanowiska Immanuela Kanta

Władze poznawcze Kant dzieli na „dwie suwerenne dziedziny: dziedzinę pojęć przyrody i dziedzinę pojęcia wolności”²¹⁸. Stosownie do nich dzieli filozofię na teoretyczną i praktyczną. Rozum teoretyczny ma za zadanie poznać przedmiot, rozum praktyczny ma determinować wolę²¹⁹. Omawiany w niniejszej rozprawie podział na teorię i praktykę uzyskał u Kanta nową, podmiotową podstawę²²⁰ i stał się o wiele bardziej konsekwentny. Teoria dotyczyła tego, co jest, praktyka tego, co być powinno (różnica „przedmiotowa”), różniły się też akty skierowane na przedmiot i władze poznawcze podmiotu związane z tymi odrębnymi dziedzinami.

Dziedziny teorii i praktyki w ujęciu Kanta zajmują się ustalaniem apriorycznych praw rządzących w ich ramach. Dysponujemy wiedzą o świecie (co do tego Kant nie miał wątpliwości), pozostaje jedynie wyjaśnić, jak jest ona możliwa. Podobnie w dziedzinie praktyki: formułujemy oceny moralne, należy zatem wyjaśnić, jak możliwa jest moralność.

Dla teorii (rozumu teoretycznego) konieczne są idee regulatywne, a dla praktyki (rozumu praktycznego) postulaty²²¹. Rozum w zastosowaniu praktycznym dochodzi do skutku dzięki woli (determinuje wolę), a w zastosowaniu teoretycznym poznaje prawa

218 Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, wyd. PWN, Warszawa 1986, s. 16.

219 Zob. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, wyd. PWN, Warszawa 1984, s. 194.

220 Zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 171.

221 Postulaty występują także w filozofii teoretycznej Kanta, np. postulaty empirycznego myślenia w ogóle (postulaty możliwości, rzeczywistości i konieczności). Zob. Ludmiła Kreshtop, *Postulaty w filozofii Kanta*, przeł. T. Kupś, „*Studia z Historii Filozofii [online]*”, 2013, T. 4, nr 1, DOI 10.12775/szhf.2013.004, s. 72.

przyrody dzięki intelektowi. Teoria postulatów²²² (wolności, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga) jest w zasadzie nową metafizyką, którą Kant buduje po odrzuceniu – w *Krytyce Czystego Rozumu* – metafizyki dogmatycznej. Postulaty dotyczą tego, czego realność dowiedziona jest praktycznie i mogą być, jak się wydaje, przedmiotem operacji rozumu teoretycznego. Mimo, że sam rozum teoretyczny dowieść ich istnienia nie może (ani nie może zaprzeczyć ich istnieniu), to może uznać je za realne dzięki rozumowi praktycznemu i praktycznej wierze. W tym sensie rozum praktyczny i wiara praktyczna rozszerzają możliwości działania rozumu teoretycznego poza granice, które dostępne byłyby tylko dla samego rozumu teoretycznego²²³.

Suwerenność obu dziedzin – teorii i praktyki – stanowi, jak sądzimy, przyczynę zauważonych przez Hume'a niedostatków w dostępnych mu teoriach (które to niedostatki później określone zostały w piśmiennictwie jako *is/ought gap*), a także dla problemów Moore'a z określeniem dobra w ramach teorii. Jest jedynym znanym nam uzasadnieniem tego, że błąd teoretyzmu (nieprecyzyjnie zwany naturalistycznym) jest faktycznym błędem polegającym na tym, że „w perspektywie filozofii teoretycznej (lub teorii naukowej) próbuje się ująć i wytłumaczyć to – przede wszystkim wartości, ale nie tylko – co w tej perspektywie jest nieujmowalne i niewytłumaczalne”²²⁴.

Zrekonstruowane rozumowanie Kanta²²⁵ i dowód na niemożliwość teoretycznego ujęcia dobra jest następujący: w sferze faktów istnieją konieczne powiązania, a teoria ustala te fakty i powiązania. Powinność, czymkolwiek jest, jest różna od konieczności, a po stronie podmiotu warunkiem jej zaistnienia jest wolność – a więc brak koniecznego powiązania, możliwość dokonania wyboru. Podmiotowa wolność, jako coś spoza ciągu przyczynowego (lub pierwsza przyczyna ciągu) oraz powinność, jako coś niekoniecznego, są nieujmowalne teoretycznie. Zdania teoretyczne (o faktach i powiązaniach między faktami) nie mówią nic na temat powinności. Wolność i powinność leżą „poza światem” teorii.

222 O postulatach zob. np. Zbigniew Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej europy*, wyd. PWN, Warszawa 1989, s. 516 i n.

223 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 484.

224 A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna...*, s.14.

225 Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 23 i tenże, *Wolność egzystencjalna: Kant i Kirkegaard*, wyd. UMCS, Lublin 1995, s. 15-74.

Błąd teoretyzmu (naturalistyczny) polega na zniesieniu podziału na teorię i praktykę, który należy zachować. Innymi słowy, jeśli dostrzegamy problem błędu, to niepopelnienie go możliwe jest dzięki zachowaniu omawianego podziału. Jeśli błąd ten nie jest błędem i podział na teorię i praktykę można znieść, to wówczas należałoby wykazać, jak możliwe jest wyprowadzenie „powinien” z „jest”. W świetle zrekonstruowanych wyżej ustaleń Kanta wydaje się jasne, że próba wyjaśnienia praktyki za pomocą teorii musi eliminować to, co dla praktyki swoiste, tym samym czyniąc takie wyjaśnienie niemożliwym.

Jednym z charakterystycznych rysów kantowskiego transcendentalizmu jest przeniesienie punktu ciężkości stawianych pytań z przedmiotu (co to jest?) na warunki możliwości (jak jest możliwe?). Warunki te są podmiotowe (we właściwym sensie: subiektywne), a sam podmiot jest noumenem. Określenia takie jak rozum praktyczny, wola czy dobro mają związek właśnie noumenem i, jak się wydaje, z tego powodu stają się problematyczne dla teoretycznego ujęcia²²⁶. W poprzednich podrozdziałach trudne, właściwie niewykonalne w pełni, było omówienie osobno poszczególnych elementów filozofii poszczególnych myślicieli, ale dopiero u Kanta staje się jasne, dlaczego tak jest. Kiedy chcemy mówić o wolnej woli, jednocześnie musimy mówić o dobru.

Skoro ze zdań o faktach (zdań teoretycznych) nie można wyprowadzać powinności – a nie można, ponieważ prawo moralne musi być aprioryczne – Kant musiał znaleźć inną podstawę dla wyjaśnienia działania moralnego. Zrobił to wskazując na wolność: „Nigdzie w świecie, a nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”²²⁷. To słynne zdanie pozostaje w duchu transcendentalizmu. Nie stwierdza w nim Kant, że oto dobra wola istnieje i stanowi

226 Podobnie, jak się wydaje, w swojej krytyce Kanta odczytuje Schopenhauer: „twierdzi on [Kant – przyp. PJ] bowiem z naciskiem, że właśnie pierwiastek moralny, jaki w nas istnieje, pozostaje w najściślejszym związku z prawdziwą istotą rzeczy samych w sobie, a nawet, że ją bezpośrednio wyraża. Podobnie i w *Krytyce czystego rozumu* wszędzie, gdzie owa tajemnicza rzecz sama w sobie występuje wyraźniej, wszędzie tam można odgadnąć, że nie jest ona niczym innym, jak tylko naszą istotą moralną, tj. wolą”. Artur Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, wyd. Vis-a-vis, Kraków, 2015, s. 32. Schopenhauer widzi w tym nieścisłość, ponieważ pojęcia *a priori* mają dotyczyć wyłącznie fenomenów.

227 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 11.

podstawę moralności. Stwierdza jedynie, że nie sposób – poszukując takiej podstawy – pomyśleć innej niż „dobra wola”.

Nie ma u Kanta woli innej niż wolna. Samowola nie byłaby chceniem rozumnym, byłaby raczej nierozumnym pożądaniem, a więc faktem psychicznym. Wola pozostaje wolą (rozumnym chceniem) o ile jest skierowana na dobro. Dobro jest dobrem o tyle, o ile jest przedmiotem rozumnego chcenia²²⁸.

Dobra wola może być taką (precyzyjniej: może być dobrem samym²²⁹) tylko i wyłącznie wówczas, gdy nie jest zdeterminowana przez zewnętrzne czynniki. Tylko wówczas jest autonomiczna, a więc rzeczywiście wolna, niezależna od zewnętrznych determinacji. Z drugiej jednak strony twierdzi Kant, że rozum praktyczny determinuje wolę, przedstawiając jej prawo moralne. Wola, która postępuje w zgodzie z tym prawem jest wolą wolną i dobrą, natomiast taka, która wiedziona patologicznymi pragnieniami pochodzącymi z ludzkiej zmysłowości odstępuje od tego prawa, jest samowolą. Tylko więc wola postępująca zgodnie z nakazami ujmowanymi przez rozum jest rzeczywiście wolna. Imperatyw kategoryczny nie mówi „co” należy czynić, ale określa formę czynu. Należy mianowicie postępować tak, jak postąpiłby każdy inny człowiek, gdyby kierował się (powszechną) rozumnością. Ten formalny charakter imperatywu pozwala uniknąć zarzutu, że wola determinowana jest przez cel działania.

Wolność stanowi u Kanta podstawę dla wyznaczenia dziedziny filozofii praktycznej. Dla rozumu teoretycznego jest „pojęciem wprowadzić możliwym, dającym się pomyśleć, ale przecież pustym”²³⁰. Wolność, podobnie jak idee rozumu teoretycznego, nie jest możliwa do stwierdzenia w doświadczeniu, nie jest realna w takim sensie jak przedmioty doświadczenia pozostają dla rozumu teoretycznego. Inaczej niż one, nie jest faktyczna, ale jest możliwa.

W *Krytyce władzy sądu* Kant podkreśla wyjątkowość idei wolności:

„Rzeczą jednak szczególnie godną uwagi jest to, że wśród faktów znajduje się nawet pewna idea rozumowa (która sama w sobie nie może być przedstawiona

228 Zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 176.

229 Zob. tamże, s. 182.

230 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 93.

w naoczności, a tym samym też teoretycznie dowiedziona co do swej możliwości): jest to idea wolności; realność tej idei, jako szczególnego rodzaju przyczynowości (której pojęcie przekraczałoby z teoretycznego punktu widzenia granice poznania), daje się wykazać przez praktyczne prawa czystego rozumu i w zgodnych z tymi prawami rzeczywistych działaniach, a tym samym w doświadczeniu – [Jest to] jedyna pośród wszystkich idei czystego rozumu, której przedmiot jest faktem i musi być zaliczony do *scibilia*”²³¹.

Dziedziny przyrody i dziedziny wolności – twierdzi Kant – nie możemy pomyśleć inaczej, niż podlegających pewnym prawom i zmierzających do pewnego celu. Celem tym jest harmonia przyrody i moralności – *summum bonum*. Osiągnięcie tego celu w ludzkim życiu jest wątpliwe, jeśli nie niemożliwe, dlatego założenie realności takiego celu i samych praw wymaga postulowania Boga i nieśmiertelności duszy (co umożliwia nieskończony postęp moralny). Można zatem mówić o dwóch celach formułowanych przez Kanta: „[...] jeden – osobowy i pozaświatowy, cel moralny, który postuluje istnienie innego świata, gdzie cnota i szczęście będą pojednane, oraz drugi – cel całego gatunku, cel ziemski, dający się urzeczywistnić w toku historii, a polegający na ustanowieniu pokoju powszechnego tu, na ziemi”²³².

Kant przyjmuje, że tym, co skłania wolę do postępowania w zgodzie z imperatywem jest szacunek do prawa. Postępowanie motywowane szacunkiem do prawa prowadzi do samozadowolenia. Samozadowolenie jest uczuciem, ale uczuciem innym od wszystkich innych uczuć. Gdyby było takim samym uczuciem jak pozostałe, imperatyw pozostawałby jedynie hipotetyczny. Tymczasem czyn z szacunku dla prawa, mimo iż daje samozadowolenie, Kant uznaje za bezinteresowny.

Królewiecki myśliciel zdecydowanie odrzuca hedonistyczną koncepcję szczęścia jako możliwą podstawę etyki²³³. Szczęście nie może być motywem postępowania zgodnie z prawem moralnym. Celem, jaki człowiek może i musi sobie przedstawić, jest dążenie do najwyższego dobra. Nie odrzuca Kant szczęśliwości, traktuje ją jednak jako zmysłową motywację do działania. Działając ze względu na nią nie działamy

231 I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia...*, s. 483-484.

232 Jean Lacroix, *Historia a tajemnica*, przeł. Z. Więckowski, Warszawa 1989, s. 28.

233 Zob. A. Niemczuk, *Filozofia dobra...*, s. 203.

bezinteresownie. Najwyższe dobro (*summum bonum*) nie jest możliwe bez założenia trzech pojęć – Boga, nieśmiertelności duszy i, rzecz jasna, wolności (pojęcia te dzięki prawu praktycznemu uznane zostają za takie, którym rzeczywiście przysługuje obiektywna realność)²³⁴. W doskonałej harmonii świata przyrody i świata wolności cnota i szczęśliwość współistnieją²³⁵. Gwarantem tego zespolenia, jak twierdzi Kant, jest Bóg²³⁶ (dobrotliwy, ze „świętą wolą”) jako przyczyna zjawisk zmysłowych i istota usposobiona moralnie.

Człowiek, jako istota rozumna, może rozpoznać moralne prawo i jego wolność polega na postępowaniu w zgodzie z tym prawem, wyłącznie z szacunku do tegoż, a nie z powodu jakichkolwiek innych motywacji.

Wiara praktyczna

Kant musiał „[...] zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”²³⁷ i uznać, że te przedmioty, które koniecznie należy *a priori* pomyśleć dla użytku czystego rozumu praktycznego, a które zarazem przekraczają granice poznania, są przedmiotami wiary. Przykładem takiego przedmiotu jest najwyższe dobro w świecie. Prawa moralnego należy przestrzegać z szacunku do prawa, a nie ze względu na cel, jaki ono wskazuje. Cel ten jednak możemy pomyśleć i uznać za realny dla celów praktycznych, wraz z warunkami jego możliwości, właśnie dzięki wierze. Kant tak oto podsumowuje kwestię wiary: „Wiara (jako *habitus* a nie jako *actus*), jest moralnym sposobem myślenia rozumu w [jego] uznawaniu za prawdę tego, co dla poznania teoretycznego jest niedostępne. Jest ona więc stałą zasadą umysłu uznawania za prawdę tego, co musi się założyć koniecznie jako warunek możliwości najwyższego moralnego celu ostatecznego ze względu na obowiązek dążenia do niego, aczkolwiek ani jego możliwości, ani jego niemożliwości nie jesteśmy w stanie pojąć”²³⁸. Zdaniem Kanta dzięki wierze możemy swobodnie uznawać za prawdę to, „co przyjmujemy ze względu

234 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 215-216.

235 Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej europy...*, s. 517.

236 Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 202.

237 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Tom I..., s. 43.

238 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 488-489.

na pewien zamiar stosownie do praw wolności, ale nie tak, jak np. jakieś mniemanie bez dostatecznej podstawy, lecz jako ugruntowane w rozumie (choć tylko ze względu na jego praktyczne użytkowanie) w sposób wystarczający dla jego zamiaru”²³⁹.

2.4.3. Analiza krytyczna

Zachowanie odrębności filozofii teoretycznej i praktycznej pozwala faktycznie, jak twierdziliśmy wcześniej, uniknąć błędu teoretyzmu w jego podstawowej (Hume-Moore) interpretacji. Kantowska argumentacja prowadząca do sformułowania praktycznych praw niezależne od naoczności naszym zdaniem dowodzi też tego, że błąd teoretyzmu rzeczywiście jest błędem. Stanowi uzasadnienie dla teorii błędu sformułowane zanim błąd zyskał swoją nazwę.

Zarzuty wobec szczegółów stanowiska Kanta można oczywiście mnożyć, nam chodzi jednak o to, by tym szczegółom zanadto się nie poświęcać, ale raczej wydobyć zasadniczy rys kantowskiego stanowiska w badanej kwestii. Z obowiązku wymienimy tylko kilka możliwych zarzutów: powstanie materialnej etyki wartości (Scheller²⁴⁰, Hartmann²⁴¹) było odpowiedzią na kantowski formalizm – konsekwentny formalizm nie dostarcza żadnej treści dla rozumowań praktycznych. Trudno imperatyw kategoryczny wypełnić jakąkolwiek treścią szczegółową, która byłaby powszechnie akceptowalna, trudno więc zbudować w oparciu o niego jakąkolwiek etykę, która mogłaby rościć sobie prawo do bycia powszechną. Zdaje się także, że Kant nie pozostał do końca wierny swojej filozofii wprowadzając samozadowolenie jako motywację do postępowania zgodnie z imperatywem kategorycznym, co w istocie czyni z niego imperatyw hipotetyczny. A gdyby był rzeczywiście kategoryczny, czy nie znosiłby wolności?

Dla naszej pracy wydaje się problemem ważnym kwestia metody filozofii praktycznej. Skoro twierdzimy, że określić dobra nie da się (pod groźbą błędu

239 Tamże, s. 489.

240 Zob. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. I., wyd. Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997, s. 59 i n.

241 Zob. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności...*, s. 137 i n.

teoretyzmu) za pomocą filozofii teoretycznej, to należy wskazać JAK da się to zrobić za pomocą filozofii praktycznej. Sama zmiana perspektywy, którą opracował Kant, to, rzecz jasna, ogromny przełom, bo przecież wskazane zostało nowe pole do eksploatacji: przestrzeń wolności. Na tym polu pozostały jednak metody teoretyczne. Badania tymi teoretycznymi metodami mogą mieć w najlepszym razie status „teorii praktyki” i, jak się wydaje, taka teoria może wskazać warunki możliwości praktyki (wolność i racjonalność, a więc podmiotowość – tak, jak wskazał je Kant), ale jeśli będzie usiłowała określić treść praktyki, chybi celu – uwięździe się w sprzeczności i w gruncie rzeczy to także błędnie skutek błędu teoretyzmu.

Oto przykłady z filozofii Kanta, które pomogą nam tę myśl zobrazować. Jeśli wolność i dobro są noumenem, to mimo, że zdanie: „wola skieruje się ku dobru” zdaje się być sensowne, to przecież jeśli pojęcia te dotyczą „tego samego” i nic nie stoi na przeszkodzie, by je zamienić na tożsame (rzeczowo) mówiąc, że „dobro kieruje się ku rozumowi praktycznemu” – co brzmi już dość dziwacznie. Jeśli są tym samym, dodajmy, to cel jest tożsamy z podmiotem dążenia – zdanie to jest wątpliwe teoretycznie (choć, naszym zdaniem, zasadne praktycznie). Jaki status mają „sądy” praktyczne? Czy można orzec prawdziwie cokolwiek o wartościach, skoro nie istnieją (przynajmniej nie istnieją tak, jak byt)? U Kanta odpowiedzią na niektóre z tych pytań będzie uznawana przez niego (ale wykraczająca poza możliwość zrozumienia) jedność rozumu. Choć uznaje on prymat rozumu praktycznego²⁴², to, naszym zdaniem, uznaje również swego rodzaju prymat sposobów działania rozumu teoretycznego. Porządku teoretyczny i praktyczny nie zostały u Kanta zupełnie oddzielone²⁴³. Zupełnie od siebie oddzielone być nie mogą ze względu na jedność rozumu teoretycznego i praktycznego²⁴⁴.

242 Jakub Kloc-Konołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*, wyd. UW, Wrocław 2007, s. 12 i n.

243 O odwiecznym napięciu pomiędzy teorią a praktyką wspomina także np. Jacek Surzyn, zob. tenże, *Projekt Wieczystego Pokoju. Polityczne Marzenie Wielkiego Filozofa*, „Horyzonty Polityki”, 2020, 11 (34), s.30, [online:] <https://doi.org/10.35765/hp.1861>, dostęp: 24.08.2024.

244 Kwestia podziału na filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną, czy kwestia metody filozofii praktycznej musi pozostać przedmiotem dalszych, szczegółowych badań. W rozprawie wspominamy m. in. o niektórych problemach związanych ze statusem sądów normatywnych i ich uzasadnienia, tu o problemach widocznych w stanowisku kantowskim. Na inną różnicę pomiędzy dziedziną sądów praktycznych a teoretycznych wskazuje J. Searle: „Mogę chcieć być w Helsinkach o określonej godzinie w określony dzień, a jednocześnie chcieć być w innym miejscu o tej samej godzinie. Nie ma nic logicznie absurdalnego w posiadaniu sprzecznych pragnień, w świadomym posiadaniu sprzecznych pragnień, tak jak jest coś absurdalnego w świadomym posiadaniu sprzecznych

W istocie tym, co aktualne i znaczące u Immanuela Kanta są trafne rozważania metapraktyczne, a o ile tylko próbował zrobić coś ponad to, popełniał błąd teoretyzmu (ale nie błąd naturalistyczny). Owo uczynienie w ujęciu Kanta treści postulatów rozumu praktycznego dostępnymi dla rozumu teoretycznego jest teoretyczną próbą ujęcia treści swoistych dla praktyki, a nie jedynie warunków jej możliwości. Choć starał się podział utrzymać i w dziedzinie praktyki wskazać na odpowiednik przekonań, czym są maksymy²⁴⁵, to uczynienie z nich przedmiotu operacji identycznych jak w przypadku rozumowań rozumu teoretycznego (a różnicy w metodzie rozumowania Kant nie wskazuje) powoduje, że maksymy od przekonań są nieodróżnialne. Różni je, co prawda, geneza, ale przecież ta nie należy do ich treści. Tam, gdzie mamy do czynienia z sądami mamy, naszym zdaniem, do czynienia z teorią. Kant najpierw wprowadza podział, a następnie go znosi. Wyraźną egzemplifikacją tej niekonsekwencji jest choćby moment, w którym Kant analizuje, jego zdaniem nieuzasadnione, stanowisko, że pojęcia dobra i piękna różnią się co do formy, ale są jednakowe co do treści i pochodzenia: „[...] wówczas nie byłoby między nimi żadnej specyficznej różnicy, a sąd smaku byłby **tak samo sądem poznawczym, jak sąd, którym uznaje się coś za dobre** [podkr. PJ]; podobnie jak mówiąc o tym, że oszustwo jest czymś niegodziwym, człowiek prosty opiera swój sąd na mętnych, filozof zaś na wyraźnych zasadach, a w gruncie rzeczy jednak obaj na tych samych zasadach rozumowych”²⁴⁶. Otóż, naszym zdaniem, sąd o dobru nie jest sądem poznawczym (a właściwie nie jest w istocie sądem). Nie może nim być, jeśli dziedzina określenia dobra ma nie być teorią.

Wydaje się, że określenie warunków możliwości praktyki dzięki rozumowi teoretycznemu należałoby określić jako metapraktkę. Metapraktka wyznaczałaby przestrzeń praktyki od zewnątrz. Operowanie rozumem teoretycznym na pojęciach

przekonań. Jeśli mam sprzeczne przekonania, muszę zrezygnować przynajmniej z jednego z nich. Jeśli chodzi o racjonalne formy rozumowania praktycznego, jest całkowicie możliwe, że mam obowiązek wykonać czynność A i mam obowiązek nie wykonywać czynności A. Tak więc powinno być tak, że wykonuję A zgodnie z jednym zbiorem względów, a jednocześnie nie wykonuję A zgodnie z innym zbiorem względów. To martwi wielu ludzi. Myślą, że jest to w jakiś sposób logicznie absurdałne. Nie jest, to jest natura ludzkiego stanu”. J. R. Searle, *How to Derive „Ought” from „Is” Revisited...*, s. 12. Przekład własny.

245 Onora O'Neill, *Kant: Racjonalność jako rozum praktyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2004, 52 (4):125-145. s. 126.

246 I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia...*, s. 103.

postulatów, których treść jest realna dzięki wierze praktycznej, jest błędem teoretyzmu. Przykładem może być ontologizacja wartości. Są oczywiście pewne punkty graniczne między teorią i praktyką – takim jest wolność, która musi zostać uznana jako warunek możliwości – a więc przedmiot teorii, a jednocześnie praktyczny postulat – przedmiot praktyki. Jeśli filozofia praktyczna miałaby swój „przedmiot” (różny od przedmiotu filozofii teoretycznej), to nie jest wykluczone, że zarówno uzasadnienia sądów formułowanych w ramach filozofii praktycznej, status tych sądów, czy „poznanie” „przedmiotu” mogą odbiegać od tych znanych z filozofii teoretycznej²⁴⁷.

Powyżej cytowany fragment może posłużyć jako ilustracja także dla drugiego zarzutu, który chcemy postawić. Filozof, który, zdaniem Kanta, opiera się na zasadach rozumowych, w rzeczywistości opiera się na treści zawartej *implicite* w postulatach. To założona uprzednio treść (o niej dalej) umożliwia sformułowanie ostatecznego celu – *summum bonum* – i następnie ocenę tego, że właśnie ze względu na ten cel np. oszustwo jest czymś niegodziwym. Jeśli nie przyjmiemy niewypowiedzianych założeń, nie uda się też ustalić celu tak, jak zrobił to Kant. Utracimy przesłankę aksjologiczną umożliwiającą ocenę czynu. Idzie nam tutaj o to, że główną treścią założoną przez Kanta i, jak się wydaje, wynikającą z jego koncepcji podmiotu, jest powszechność zawarta w pojęciu „prawa”, także moralnego, oraz postulatów. Skąd wiadomo, że w dziedzinie moralności mamy do czynienia z (powszechnym) prawem? Może być przecież tak (i jest!) że to, co powinienem uczynić niekiedy nie powinno być prawem powszechnym²⁴⁸. Zakładanie, że istnieje prawo moralne determinuje to wspólnotowy charakter takiego prawa. Z niego wynika wprost pewien ideał ludzkiej społeczności i z takiego „dobra” można już wyprowadzać kolejne wartości. Postulaty wybrane (wybrane, nie: ustalone czy odkryte) przez Kanta są (czy: mogą być) rzeczywiście konieczne, ale jedynie dla uzasadnienia pewnej wybranej przez niego koncepcji.

Kiedy Kant formułuje postulaty Boga i nieśmiertelności duszy pada ofiarą marzycielstwa (w sensie, jaki sam temu terminowi nadał), które w filozofii teoretycznej słusznie usiłował odrzucić. Doskonała harmonia sfery przyrody i sfery wolności oraz

247 Różnice te staramy się sygnalizować wszędzie tam, gdzie w badanych stanowiskach udaje się je rozpoznać.

248 Popularny przykład to kłamstwo, którym można się posłużyć dla uratowania kogoś przed złoczyńcą.

doskonałe państwo celów (możliwe dzięki Bogu i nieskończonemu postępowi nieśmiertelnej duszy) są, naszym zdaniem, raczej wyrazem pięknego, indywidualnego pragnienia niż postulatami koniecznymi do przyjęcia przez wszystkie podmioty praktyki. Uznajemy je raczej jako pewną propozycję i przecież nie historycznie pierwszą tego rodzaju – religijne ujęcia proponują osiągnięcie wiecznego szczęścia dzięki Bogu i nieśmiertelności duszy. „Nadmiarowe” postulaty umożliwiają uzupełnienie imperatywu kategorycznego o ujęcia zawierające treści (człowieczeństwo jako cel oznacza, że człowieczeństwo jest dobre), a bez nich imperatyw kategoryczny można nieżyczliwie sparafrazować następująco: postępuj zgodnie z powszechnym prawem, które jest powszechnym prawem. Postulatem niepowątpiewalnym, bo warunkiem możliwości moralności, jest, naszym zdaniem, wolność. Sam Kant także jako taki go postrzegał, gdy pisał: „Do wejścia na drogę Oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniezgodliwszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”²⁴⁹. Także i w tym cytowanym fragmencie znalazł się wspólnotowy dodatek.

Kwestią pozostaje, czy da się zbudować filozofię praktyczną, która a) będzie oparta na postulatcie wolności (lub jeszcze innych, koniecznych postulatach); b) będzie wyjaśniała praktykę za pomocą innych lub tych samych (to właśnie zadanie dla krytyki: opracowanie „Rozprawy o metodzie praktycznej”) środków (pojęć, rozumowań), którymi wyjaśnia swój przedmiot filozofia teoretyczna i c) dostarczy pierwszej aksjologicznej przesłanki.

Błąd teoretyzmu, jak widzieliśmy, nie polega wyłącznie na 1) próbie teoretycznego ujęcia „przedmiotu” praktyki. Polega także na 2) próbie uwzględniania w teoretycznych rozważaniach treści praktycznych, np. uznanie za realne treści pojęć teoretycznych realnych treści pojęć praktycznych²⁵⁰. Podobny, tyle że odwrotny: „błąd

249 I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, J. Rolewski (red.), przeł. M. Żelazny i in., Toruń 1995, s. 54.

250 Idzie tu o to, że pewne pojęcia są swoiste dla praktyki i w praktyce przyjęte jako dane, „prawdziwe”, ale ten ich status nie daje się wprost przenieść na pojęcie teoretyczne. Dla przykładu: wolność jako postulat ma fundamentalne znaczenie dla praktyki, w niej uznajemy że jesteśmy wolni, a mimo to teoretycznie wolność pozostaje jedynie możliwa.

praktycyzmu” popełniany jest tam, gdzie 3) praktyka staje się kryterium prawdy, lub gdy teoria zawiera wartościowania. Dotyczy on nieuprawnionego przenikania się obu sfer tam, gdzie muszą one pozostawać niezależne.

Formalizm Kanta jest przykładem próby określenia granic filozofii teoretycznej i praktycznej. Wolność pomyślana przez rozum spekulatywny jest pojęciem pustym, imperatyw kategoryczny także nie zawiera (czy: nie może zawierać – bo u Kanta, jak sądzimy, powszechność prawa wśród podmiotów moralności wartościuje wspólnotowy charakter tego prawa i określa najwyższe dobro, które staje się pierwszą przesłanką aksjologiczną) treści. Próba nadania jakiegokolwiek treści ponad to, co wchodzi w zakres metapratyki, musi doprowadzić do nieprzewidywalnych aporii. Nie można jednocześnie utrzymać czystego formalizmu i dostarczyć niezbędnej przesłanki aksjologicznej. Imperatyw kategoryczny musi być pusty, a zatem nie jest żadnym imperatywem.

Teoria jedynie od zewnątrz może wyznaczyć granice praktyki, ale nie może uzasadnić sądów w tej przestrzeni. Teoretyczne prawa przyrody ograniczają przestrzeń praktyczną, bo działania mają miejsce w świecie fenomenów i muszą być niesprzeczne z tymi prawami, ale już nic nie mówią o treści praktyki. Jednocześnie zasady rządzące samą praktyką (działaniem) i filozofią praktyczną (która nie ma być teorią) mogą być różne od tych w sferze poznania i filozofii teoretycznej²⁵¹. Intuicję podobną widać w kantowskim ujęciu wiary praktycznej pozwalającej uznać za prawdę coś, czego możliwości i niemożliwości nie można dowieść teoretycznie. Innymi słowy: może być tak, że rozumowania praktyczne nie tyle są błędne teoretycznie, co sama ich ocena z punktu widzenia teorii jest błędem.

Kwestia szczęścia to kolejna kwestia problematyczna u Kanta. Odrzuca on hedonistyczną koncepcję tegoż, ale jednocześnie wprowadza samozadowolenie, „zadowolenie intelektualne”²⁵² pojawiające się, gdy postępujemy z szacunku do prawa moralnego²⁵³. To „uczucie” jest zupełnie różne od pozostałych uczuć. Wydaje się, że to,

251 Zob. A. Niemczuk, *Kolista struktura praktyki. Rozważania metapratyczne* [w:] tenże, *Filozofia praktyczna...*, s.125.

252 Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej europy...*, s. 517.

253 Zob. tamże.

co Kant nazywa samozadowoleniem mogłoby zostać bez szkody nazwane szczęściem – niehedonistycznym. To jednak w odniesieniu do jego systemu zarzut jedynie stylistyczny czy terminologiczny, a więc marginalny. Głównym zarzutem z tym związanym jest to, że trafnie rozpoznał Kant to „inne uczucie”, nierozzerwalnie związane z właściwym postępowaniem, a uwzględnienie go trudno pogodzić z zupełną bezinteresownością, tak dla Kanta ważną oraz z tezą, że szczęście nie liczy się w moralności – a to nie jest już zarzut stylistyczny, lecz zarzut sprzeczności.

2.4.3.1. Uwagi uzupełniające o wierze praktycznej²⁵⁴

Sceptyczna wiara czystego rozumu praktycznego²⁵⁵ jako (praktyczny) analogon (teoretycznego) poznania

Wiara praktyczna może uzupełnić rozum tam, gdzie on nie sięga. Nasze rozpoznania wynikają z pewnych podstawowych charakterystyk wiary praktycznej, dostarczonych przez historię filozofii, a także ograniczonej, fenomenologicznej analizy działania. Kwestia wiary, tym bardziej, że jest to ważne religijne pojęcie i jako takie już w punkcie wyjścia obciążone jest okazałym, irracjonalnym balastem, wymaga niewątpliwie dodatkowych badań. Uważamy, że jest to kolejne z podstawowych pojęć filozofii praktycznej, które historycznie zostały „zawłaszczane” przez inne dziedziny.

254 Rozważania dotyczące wiary praktycznej jako analogonu poznania teoretycznego z konieczności zawierają pewne uwagi dotyczące „przedmiotu” tejże wiary. Uwagi te niejako uprzedzają ustalenia dotyczące tegoż „przedmiotu” zaprezentowane w ostatnim rozdziale rozprawy. Uzasadnieniem tej kompozycyjnej niedoskonałości jest fakt, że to właśnie I. Kant zaproponował takie ujęcie wiary i nie chcieliśmy tego ważnego rozpoznania pominąć, natomiast ostatni rozdział rozprawy dotyczy „przedmiotu” (wartości), nie zaś jego poznania.

255 Termin ten, jak się wydaje, lepiej oddaje intencje Kanta niż przekład „czysta praktyczna wiara rozumowa”, ponieważ u Kanta kluczowym terminem jest m. in. czysty rozum praktyczny, tymczasem w polskim przekładzie czysta i praktyczna staje się wiara. Uwaga [za:] Marcin Sieńkowski, *Podmiotowy aspekt wiary według Immanuela Kanta*, „Studia Gilsoniana”, nr 3 (lipiec – wrzesień 2019), s. 726, [online:] <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-031332d3-db64-4d8b-8dd7-0b1638ae01bd/c/717-732-Sienkowski.pdf>, dostęp: 24.08.2024.

Wydaje się, że Kant przywrócił wierze jej podstawowe znaczenie, a samą moralność wyniósł niemalże do rangi religii²⁵⁶. Omawiając kwestię wiary zestawiał ją z wiedzą i mniemaniem, które są sposobami uznania czegoś za prawdę:

„Mniemanie jest uważaniem [czegoś] za prawdę ze świadomością, że jest ono niewystarczające ani podmiotowo, ani przedmiotowo. Jeżeli to uważanie za prawdę jest tylko podmiotowo wystarczające i uważa się je zarazem za niewystarczające przedmiotowo, to nazywa się wiarą. Wreszcie uważanie za prawdę zarówno podmiotowo, jak przedmiotowo wystarczające nazywa się wiedzą”²⁵⁷.

Od mniemania wiara różni się tym, że dla mniemania przedmiot jest nieznany, ale poznawalny. Nie dysponujemy wystarczającymi informacjami, ale ich zdobycie jest możliwe. Jako przykład Kant podaje eter fizyków czy istnienie inteligentnych istot poza Ziemią – w obu tych przykładach nie dysponowaliśmy odpowiednimi danymi, ale ich zdobycie byłoby możliwe. W przypadku wiary jej przedmioty pozostają niepoznawalne, a uznanie czegoś za prawdę ma miejsce dla celów praktyki, sama zaś wiara niczego nie dowodzi dla rozumu teoretycznego. W tym sensie przedmioty uznane za prawdziwe dla celów praktycznych nie mogą być uznawane za prawdziwe dla celów teoretycznych.

W ścisłym sensie przedmiotami wiary u Kanta są dobro najwyższe i jego warunki, trzy postulaty rozumu praktycznego:

„Przedmioty, które w odniesieniu do obowiązkowego użytku czystego rozumu praktycznego muszą (czy to jako następstwa, czy to jako racje) być a priori pomyślane, ale dla teoretycznego użytku rozumu przekraczają granice poznania, są jedynie przedmiotami wiary. Takim jest najwyższe dobro w świecie.

Pojęcie tego dobra nie może być co do swej obiektywnej realności dowiedzione

256 Maciej Chlewicki, *Kant i religia w obrębie samej etyki*, [w:] J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIII w.)*, Olsztyn 2008, s. 238: „Oczywiste jest, że to nie tradycyjne i jakże dramatyczne pytanie »skąd zło?« jest w tym przypadku głównym pytaniem Kanta. Królewiecki filozof i tym razem odwraca naturalny poniekąd w Europie porządek myśli i niby dokonując jeszcze jednego »kopernikańskiego przewrotu« stawia swą filozofią moralności pytanie zupełnie nowe, nowe zwłaszcza, jeśli pozna się i potrafi docenić całą jego głębię — pytanie »skąd dobro?« Zatem to sam fakt istnienia moralnego prawa, fakt, o którym Kant będzie pisał, iż jest dla rozumu i dla filozofii niepojęty, wprawia ludzki umysł w podziw godzien wyższej, nawet najwyższej sprawy; podziw budzący religijną cześć”.

257 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II..., s. 566.

w żadnym możliwym dla nas doświadczeniu, a więc w sposób wystarczający dla teoretycznego użytku rozumu; ale używanie tego pojęcia dla możliwie najlepszego urzeczywistnienia owego celu przecież nakazane jest przez praktyczny czysty rozum, a tym samym musi być przyjęte jako możliwe”²⁵⁸ i dalej: „Wiara (jako *habitus*, a nie jako *actus*), jest moralnym sposobem myślenia rozumu w [jego] uznawaniu za prawdę tego, co dla poznania teoretycznego jest niedostępne”²⁵⁹.

Aby Kantowska wiara rozumu praktycznego miała zastosowanie do prezentowanego w niniejszej pracy szkicu filozofii praktycznej, należałoby z filozofii praktycznej Kanta wyinterpretować jej sedno tak, by miało zastosowanie dla naszych celów. Modyfikacje są następujące: 1) podmiot traktujemy jako indywidualny, nie transcendentálny; 2) horyzontem jest życie człowieka, a nie nieskończoność; 3) ograniczamy się do dobra w horyzoncie życia, nie mówimy zaś o dobru najwyższym nieosiągalnym za życia. Nie są to modyfikacje dowolne – nadal mówimy, podobnie jak Kant, o dobru możliwym do osiągnięcia przez podmiot. Odrzucamy nadmiarowe postulaty przyjęte przez Kanta i korygujemy pod tym względem jego koncepcję. Nie mówimy już o nieosiągalnym dobru najwyższym w rozumieniu Kanta, lecz po prostu o dobru/wartości przyszłego bytu. Ponieważ byt ten (jeszcze) nie istnieje, a w swym zaistnieniu zależny jest od wolności podmiotu, nie zostają spełnione przedmiotowe warunki poznania – tak, jak w przypadku dobra najwyższego. Skoro więc przedmiotowe warunki nie mogą zostać spełnione, to „sąd” o wartości może być uznany jedynie na podstawie wiary:

„Wiara więc, która odnosi się do szczególnych przedmiotów, nie będących przedmiotami wiedzy lub mniemania (w tym wypadku musiałaby ona, szczególnie w [dziedzinie] historii, zwać się łatwowiernością, a nie wiarą), ma całkowicie charakter moralny. Jest ona swobodnym uznawaniem za prawdę nie tego, na co można znaleźć dogmatyczne dowody dla teoretycznie determinującej władzy sądzenia, ani tego, do czego uważamy się za obowiązanych, lecz tego, co przyjmujemy ze względu na pewien zamiar

258 Tenże, *Krytyka władzy sądzenia...*, s. 484.

259 Tamże, s. 488.

stosownie do praw wolności, ale nie tak, jak np. jakieś mniemanie bez dostatecznej podstawy, lecz jako ugruntowane w rozumie (choć tylko ze względu na jego praktyczne użytkowanie) w sposób wystarczający dla jego zamiaru. Bez takiej podstawy bowiem moralny sposób myślenia w wypadku uchybienia teoretycznemu rozumowi, domagającemu się dowodu (możliwości przedmiotu moralności), nie posiada trwałości i stanowczości, lecz waha się pomiędzy praktycznymi nakazami a teoretycznymi wątpliwościami²⁶⁰.

Oto Kant twierdzi, że są pewne założenia, które musimy przyjąć, uznać za prawdę, aby działać. W jego transcendentálním systemie takim założeniem jest dobro najwyższe, którego realność transcendentálny podmiot praktyczny musi uznać dla celów praktycznych. Uznanie to nie poszerza wiedzy spekulatywnej, nie jest poznaniem. W prezentowanej przez nas koncepcji mówimy o indywidualnym podmiocie, który także musi uznać za realne dobro tego, do czego zmierza – nie rozpatrujemy bowiem podmiotu nieśmiertelnego. Rozum teoretyczny domaga się poznania, ale w odniesieniu do wartości przyszłej poznanie teoretyczne jest niemożliwe. Możliwe jest natomiast uznanie wartości przyszłego bytu na podstawie wiary, która ma podstawy w rozumie. I tak oto cel, mimo że nie istnieje, staje się realnie dobry (dla celów praktycznych) dla podmiotu. Nie może to być np. wiara w dobro przedmiotu niemożliwego (np. nie można wierzyć w wartość posiadania pegaza), ani wykraczającego poza możliwości realizacji przez podmiot (np. nie można wierzyć w wartość umiejętności latania czy nieśmiertelności), bo tego typu cele nie mają podstaw w rozumie. Można natomiast wierzyć w to, do czego daje podstawy doświadczenie. Można np. wierzyć w wartość przeczytania w przyszłości danej książki, ponieważ książki tego autora/o tej tematyce zwiększały mój poziom szczęścia, a sama czynność w momencie uznania jej za dobrą dla celów praktycznych nie istnieje. Czytanie jest dobre ZANIM zostanie wykonane. Oczywiście taka wiara następnie zostaje odpowiednio skorygowana w konfrontacji z rzeczywistym uszczęśliwieniem, a rzeczywiste uszczęśliwienie stanowi daną dla przyszłej podstawy wiary.

260 Tamże, s. 489-490.

Jeśli wiara praktyczna jest sposobem uznania sądów o wartości za prawdziwe na potrzeby praktyki, to racjonalny rygor „poznania praktycznego” pozwala uczynić ją rzeczywiście rozumową, a nie naiwną – dać wspomniane przez Kanta ugruntowanie w rozumie. Należy też zauważyć, że w procesie podejmowania decyzji to właśnie ta wiara w wartość musiałaby być rdzeniem tego procesu, a dodatkowe narzędzia pozwalałyby jedynie dookreślać to, w co (precyzyjnie: w wartość czego) można racjonalnie wierzyć. Rozum stanowiłby ramy dla wiary z dwóch stron: dawałby jej podstawy przed działaniem i korygował ją po działaniu, czyniąc w ten sposób trafniejszymi jej przyszłe projekcje. Dla tego pierwszego zadania niezupełna indukcja wydaje się wystarczająca. Do drugiego wystarczające jest niepełne poznanie wartości.

Kant przychodzi nam z pomocą także w krytyce stanowiska autorów uparcie ograniczających się do zakresu teorii:

„Nie dowierzać znaczy hołdować maksymie niedawania w ogóle wiary świadectwom; niewierzącym natomiast jest ten, kto omawianym przez nas ideom rozumu, ponieważ brak im teoretycznego uzasadnienia ich realności, odmawia im z tego powodu wszelkiej ważności. Wydaje on zatem [swoje] sądy dogmatycznie. Dogmatyczna niewiara nie może jednak współistnieć z panującą w sposobie myślenia maksymą etyczną (rozum nie może bowiem nakazać dążenia do celu uznanego za czcze urojenie), może natomiast [współistnieć z nią] wiara sceptyczna (*Zweifelsglaube*), dla której brak przekonania opartego na spekulatywnym rozumie stanowi tylko taką przeszkodę, którą krytyczne wejrzenie w granice rozumu może pozbawić wpływu na postępowanie i w zamian za to ofiarować wierze tej przeważające praktyczne uznawanie jej za prawdę”²⁶¹.

Dowodem istnienia wiary praktycznej jest właściwie każde działanie podejmowane dla realizacji celu, którego efekt jest nie w pełni znany. Nie da się działać, a wcześniej podjąć decyzji, nie mając przekonania o wartości celu. Ponieważ działanie odbywa się już w świecie zjawisk, pozwala to uzyskać wiedzę o tym, w jakie wartości

261 Tamże, s. 490.

wierzą (uznają) ludzie, nadal jednak nie mówi to nic o tym, co jest rzeczywiście wartościowe – ani dla tych ludzi, ani dla mnie.

Wiara praktyczna wydaje się pozbawiona irracjonalnego obciążenia wiary religijnej (wydaje się, że jest nawet podstawą dla wiary religijnej), choć dla dogmatycznych teoretyków to koncepcja niedopuszczalna – jak zresztą niedopuszczalne dla nich jest istnienie filozofii praktycznej a wobec ideału epistemicznego (wiedzy w sensie nadanym temu pojęciu przez Kanta) zdaje się „gorszym” sposobem uznawania czegoś za prawdę. Ta słabość jest jednak pozorna. Fałszywy jest sąd, że poznanie wartości w sensie ścisłym byłoby dla celów praktycznych rzeczywiście lepsze. W takim wyidealizowanym przypadku pełna wiedza o świecie i o wartościowości, gdyby była możliwa, musiałaby wyeliminować wolność – także wówczas, gdyby wiedza i poznanie miały inny niż teoretyczny charakter (czyli również wtedy, gdy zachowalibyśmy różnicę co do przedmiotów teorii i praktyki, by nie popełnić błędu teoretyzmu w kwestii przedmiotu). Nie sposób pomyśleć decyzji – w swej istocie przecież racjonalnej – która nie byłaby wyborem najlepszej z dostępnych podmiotowi opcji, a więc tego, co w maksymalnym stopniu uszczęśliwia, *ergo*: wyborem najwyższej wartości. Człowiek czyni najlepiej, jak potrafi, a to „potrafi” oznacza zarówno spektrum możliwości, które mu się jawią, jak i „opanowanie”, polegające na przewyciężeniu determinacji popędów i skłonności w imię realizacji uszczęśliwiających go celów. Inna „decyzja” nie byłaby racjonalna, pozostałaby niezrozumiała. W takiej sytuacji szczęście podmiotu przy wszechwiedzy determinowałoby, jak się wydaje, jego działania, a więc pozbawiłoby go wolności²⁶². Bez wolności nie byłby podmiotem, a zatem nie mógłby też podejmować decyzji. Ścisła wiedza o wartości byłaby druzgocząca dla całej koncepcji filozofii praktycznej w takim samym sensie, jak rujnujące jest uznanie wartości za byt. W rzeczy samej poszukiwanie wiedzy o wartości jest epistemologiczną wersją błędu teoretyzmu.

262 Por. dyskusje o omniscjencji Boga i wolnej woli, np. Linda Zagzebski, *Foreknowledge and Free Will [online]*, „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2017. Jednym z argumentów na obronę kompatybilności wszechwiedzy Boga i wolnej woli człowieka jest konstatacja, że Bóg jest poza czasem. W przypadku człowieka jednak ten argument nie ma zastosowania. Człowiek nie jest poza czasem i pełna wiedza o wartościach i racjonalność podmiotu uniemożliwiałaby wybór. Mógłby czynić wyłącznie największe dobro, albo byłby irracjonalny. Jeśli byłby irracjonalny przestałby być podmiotem.

Wiara natomiast jest uznaniem czegoś za prawdę, a więc jej „efekt” jest dla podmiotu ten sam, co „efekt” wiedzy. Człowiek nadal podejmuje najlepszą wg niego decyzję, ale wobec tego, że nie jest ona pewna, musi zachować czujność, korygować swoje działania, zdobywać wiedzę, rozwijać się i dojrzewać. Doskonalić się. Doskonałość podmiotu, która można by scharakteryzować jako spojrzenie spoza czasu i przy pełnej wiedzy (a więc byłby to boski punkt widzenia), wyeliminowałaby problem praktyki, ponieważ *ens et bonum convertuntur*²⁶³.

Wiara praktyczna jako źródło błędu intuicjonistów

Zaproponowaliśmy wcześniej dodatkowe ujęcie błędu teoretyzmu: jako próby ujęcia w teoretycznych rozważaniach treści praktycznych, np. uznania za realne treści pojęć teoretycznych realnych treści pojęć praktycznych. Jeśli uznaję, że działam w sposób wolny, wolność jest dla celów praktyki realna, stanowi jej podstawę. Jako realna jawi się także wartość. Mimo to jednak ta praktyczna realność nie daje podstaw, aby z pojęcia wolności i wartości uczynić pojęcie teoretyczne, czyli uczynić z wolności i wartości przedmiot teorii. Próby czynienia tego mają charakter błędu kategoryjnego. Jeśli rozpoznanie to jest słuszne, próby tego rodzaju będą zawsze skazane na porażkę. Spór o wartości może być w istocie sporem o przedmioty wiary. Wiary nie da się narzucić, wymusić, zdeterminować – można dać jej jedynie racjonalne podstawy²⁶⁴ i one, rzecz jasna, podlegają racjonalnym operacjom. Sam zaś popularny, właściwie od zawsze i powszechnie głoszony sąd o tym, że ktoś rzeczywiście wie, co jest dobre, czy to dla siebie, czy dla innych, jest fałszem, „najwystępniejszym nadużyciem mowy”²⁶⁵.

Wiara praktyczna sprawia, że jako realna jawi się wartościowość konkretnego przedmiotu (faktu, bytu). Jawi się ona jako cecha bytu. Jeśli tak jest, to błąd intuicjonistów staje się zrozumiały – oto rozpoznawali oni jako pewne, niepowątpiewalne, oczywiste coś, co sami mocą praktycznej wiary w świecie umieścili.

263 Zob. A. Niemczuk, *Transcendentalia a podmiot...*, s. 43 i n. Por. także: koncepcja tożsamości wartości i istnienia w ostatnim rozdziale rozprawy.

264 Zdaje się, że ta cecha wiary w języku religijnym określana była jako dar czy łaska.

265 A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, przeł. A. Stogbauer, wyd. vis-a-vis, Kraków 2013, s. 33.

Podwójne ograniczenia wiary przez rozum

Z samej wartościowości bytu²⁶⁶ nie wynika, czy decyzja z nim związana była dobra, czy zła. O tym decyduje wysokość wartości. A zatem, wśród wielu możliwych wartości decyzja wybiera tę, która poziom szczęścia zwiększa maksymalnie. Prawidłowa ocena tego, co jest wartościowe bardziej, a co mniej i działanie w zgodzie z wartością daje maksymalny poziom szczęścia w życiu²⁶⁷. Ponownie jednak trzeba podkreślić, że prawdziwość (a więc i prawomocność) takiego sądu o wartości gwarantowałoby jedynie spojrzenie z końca życia podmiotu przy znajomości wszystkich, minionych już, faktów²⁶⁸.

Kiedy Hartmann rozważał problem poznania, słusznie zauważył, że nie mamy absolutnego kryterium prawdy. Mamy natomiast dwie instancje – poznanie *a priori* i *a posteriori* – które mogą wzajemnie się korygować i wytwarzać napięcie, które jest motorem rozwoju wiedzy.

Również w kwestii „poznania” wartości mamy do czynienia z brakiem dostępu do kryterium bezpośredniego. Posiadamy natomiast dwie instancje – praktyczną, rozumną wiarę, pozwalającą uznać za prawdę twierdzenie o wartościowości, i rozum (racjonalność praktyczną), który bilansowałby życie i rozpoznawał, co uszczęśliwiałoby (czyli dawałoby wierze podstawy i korygował ją). Bez wiary nie byłoby działania, a więc rozum nie miałby treści, na których mógłby operować. Bez rozumu wiara nie miałaby podstaw i ram, w których może się poruszać.

2.4.4. Podsumowanie

Naszym zdaniem tam, gdzie rozum praktyczny dostarcza teoretycznemu treści, formułowane sądy teoretyczne mają postać jedynie hipotez, pewnych możliwości,

266 Przy założeniu, że wszystko jest wartościowe.

267 W myśleniu religijnym droga życia, na której nastąpiłaby realizacja najwyższych wartości, a zatem maksymalizacja szczęścia podmiotu, mogłaby być nazwana wolą dobrego Boga wobec człowieka. Taki wzorec życiowej drogi nie może być dostępny poznaniu człowieka, ale jednocześnie jest możliwy do wyobrażenia.

268 Taka koncepcja, rozszerzona na wszystkie podmioty i do momentu końca czasu jest, jak się wydaje, w języku religijnym nazywana Sądem Ostatecznym.

których prawdziwość uznajemy indywidualnie w zależności od stopnia praktycznej wiary w przyjęte założenia (postulaty). Może być tak, że perspektywa poznawcza jest tylko jedna (a więc wiedza teoretyczna jest intersubiektywna), ale istnieje wiele perspektyw praktycznych – jeden podmiot wiedzy, ale wiele podmiotów moralności. Nie jest to więc subiektywizm, bo wolny podmiot działa w obiektywnym świecie zjawisk i pozostaje w relacji do niego, a sam jest również podmiotem empirycznym. Ale nie jest to też obiektywizm, bo wartości nie są cechą przedmiotów. Jest jednak tak, że podmiot praktyczny uznaje wartościowość za cechę obiektywnej rzeczywistości. To, co było dla Kanta prawdą na mocy jego własnej wiary praktycznej, wprowadził jako przedmiot rozumu teoretycznego (powszechnego). Indywidualny podmiot praktyczny – Immanuel Kant – uznał siebie za transcendentálny podmiot praktyczny, a swoje postulaty za postulaty każdego człowieka (i nie tylko człowieka) i w tym popełnił zasadniczy błąd. Jest to, jak sądzimy, fiasko kantowskiego ujęcia i zarazem miejsce, w którym (jeśli mamy rację) Hartmann widziałby postęp poznania pomimo fiaska systemowego ujęcia myśliciela z Królewca.

2.5. Komentarz końcowy

Przeprowadzone analizy, czyniące w bardzo ograniczonym zakresie zadość postulatowi N. Hartmanna dotyczącego opracowania historii problemów, zdają się potwierdzać, że historyczne stanowiska można z korzyścią rozpatrywać w kontekście współczesnych problemów. W naszym przypadku tego rodzaju analizy muszą zogniskować się tam, gdzie ogniskuje się problem rozważanego przez nas błędu naturalistycznego: w umocowaniu dobra/wartości czy uzasadnieniu sądów normatywnych.

Ani stanowisko Arystotelesa, ani św. Tomasza nie stanowią zadowalającego rozwiązania problemu błędu naturalistycznego. Arystoteles wyjaśnia dobro, opierając je na ujmowalnej teoretycznie naturze człowieka. Tomasz zaś opiera dobro na Bogu, co

prawda teoretycznie nieujmowalnym w pełni, jednak pozostającym poza możliwościami ludzkiego pojmowania. Pierwsze wyjaśnienie może być interpretowane jako błąd teoretyzmu, drugie właściwie nie jest wyjaśnieniem. Stanowisko I. Kanta natomiast unika problemu rzeczzonego błędu i dostarcza argumentacji, która zakazuje wnioskowania o powinności ze zdań opisowych. Wydaje się, że – m. in. po odrzuceniu nadmiarowych postulatów, korekcie użytego przez Kanta, hedonistycznego pojęcia szczęścia, a także modyfikacji koncepcji podmiotu – stanowisko to może posłużyć za podstawę do opracowania zadowalającego sposobu określenia dobra/wartości.

Zanim jednak przystąpimy do formułowania pozytywnej koncepcji filozofii praktycznej, przeprowadzimy analizy trzech współczesnych stanowisk związanych z analizowanym problemem.

Rozdział III

Próby uniknięcia błędu naturalistycznego a kwestia praktyki

3.1. Uwaga wstępna

Krytyczny przegląd stanowisk historycznych, nawet w tak skondensowanej formie jak niniejszy, nie byłby zadowalający bez analizy współczesnych prób uniknięcia błędu naturalistycznego. Rzeczony błąd jako problem filozoficzny pojawił się w literaturze dopiero w XX wieku, a zatem dopiero od czasów publikacji pracy Moore'a spodziewać się można wysiłków zogniskowanych na jego ominięciu. Należy zbadać, czy próby te okazały się skuteczne, a więc: czy istnieje możliwość uniknięcia błędu naturalistycznego. Wydaje się, że w granicach poznania teoretycznego błędu tego nie da się przewyciężyć. Ta niemożliwość oznacza jednak nihilizm. Możliwą alternatywą może być jednak – inna od teoretycznej – perspektywa filozofii praktycznej jako właściwa droga wytłumaczenia dobra. Aby tak twierdzić należy wskazać wyraźną, istotną różnicę, jaka miałaby istnieć pomiędzy perspektywą teoretyczną i praktyczną.

Różnica ta polega na tym, że perspektywa wolności to perspektywa zaangażowanego podmiotu. Jest to spojrzenie na świat zupełnie różne od spojrzenia znikąd, do którego stara się dążyć teoria. Hipotezę tę potwierdza fakt, że zarówno w stanowisku teoretycznym J. Woleńskiego, jak i J. R. Searle'a odnajdujemy niemożliwy do wyeliminowania, a jednocześnie niemożliwy do zadowalającego wyjaśnienia teoretycznego akt wolnej decyzji.

Wybraliśmy do naszej analizy trzech filozofów – Jana Woleńskiego, Johna R. Searle'a i Thomasa Nagela. Wszyscy trzech wskazują na znaczenie podmiotu dla normatywności, choć język i problematyka, której dotyczą, są różne. Od różnych stron podchodzą do interesującego nas zagadnienia błędu naturalistycznego – J. Woleński i J. R. Searle od strony języka próbują problem błędu naturalistycznego rozwiązać, T. Nagel zaś analizuje dane fenomeny i stara się wykazać, że obiektywna, trzecioosobowa perspektywa (perspektywa teoretyczna, jak my ją nazywamy) jest niewystarczająca do pełnego opisu rzeczywistości. Chociaż więc Nagel nie analizuje problemu błędu naturalistycznego wprost, przytaczamy jego stanowisko ze względu na, jak sądzimy, bardzo czytelny wykład związany z nieredukowalnością pierwszoosobowej

perspektywy, na bazie którego chcemy scharakteryzować różnicę między perspektywą praktyczną (pierwszoosobową) a teoretyczną (widokiem znikąd). Wszyscy trzej wymienieni filozofowie w swoich analizach wskazują na znaczące problemy z normatywnością. Wszyscy trzej usiłują problemy te rozwiązać lub co najmniej precyzyjnie scharakteryzować, wnosząc cenne obserwacje. Wreszcie wszyscy trzej ponoszą porażkę²⁶⁹.

Analizując stanowisko Searle'a przytoczymy także zbliżone do niego stanowisko Hilarego Putnama, który twierdził, że dychotomia fakt-wartość powinna zostać porzucona tak, jak porzucona została dychotomia sądy analityczne–sądy syntetyczne. Twierdzenie takie na podstawie niewątpliwego faktu, że pewne pojęcia są nieprecyzyjne zdaje się być równie zasadne, jak uznanie za nieistniejącej miniętej na ulicy osoby z powodu tego, że nie potrafimy precyzyjnie określić jej nazwiska.

Wielokrotnie i ponownie ujawni się w dalszych analizach problem terminologiczny zauważony także przez Putnama. Błąd teoretyzmu, jak go rozumiemy, uniemożliwia charakterystykę wartości, normy czy powinności w terminach opisowych. Wobec tego już samo pytanie „CZYM jest wartość?” zawiera pewne założenie, które jest w najwyższym stopniu wątpliwe: że wartość jest „czymś”. Pytanie w ten sposób sformułowane ze względu na całą tradycję filozoficzną narzuca się jednak z taką mocą, że niezwykle trudno jest je uchylić lub zastąpić innym (w gruncie rzeczy cała niniejsza praca jest, obok głównego celu, próbą jego uchylecia) i nieustannie największe umysły usiłują na takie błędnie sformułowane pytanie odpowiadać.

Wobec tak fundamentalnego zarzutu analiza krytyczna musi więc przede wszystkim ustalić, czy to im się nie udaje. Gdyby precyzyjna odpowiedź na to pytanie była możliwa i padła, oczywiście teza o tym, że pytanie jest niewłaściwie postawione (opiera się na błędnym założeniu) zostałaby sfalsyfikowana. Jeśli jednak rzeczywiście istota błędu jest tak fundamentalna, prawdopodobnie nie da się wprowadzać korekt do krytykowanych stanowisk. Może to sprawiać wrażenie, jak mówił Hartmann, krytykanctwa, a nie krytyki. Nie idzie nam jednak o samo tylko odrzucenie omawianych

269 Jeśli zapytamy, czy prezentowane koncepcje rozwiązują problem błędu naturalistycznego, odpowiedź musi być negatywna.

stanowisk. Zamierzamy uniknąć takiego oskarżenia dzięki próbie sformułowania pozytywnej, ale radykalnie różnej od omawianych, propozycji rozwiązania problemu wartości, ale z uwzględnieniem tego, co jest w zasadniczo błędnych, analizowanych stanowiskach jednak prawidłowe. Kiedy wybitne umysły pracują nad jakimś problemem, to pomimo wielu błędów, które daje się wykazać i porażki systemu jako całości, obok błędów pojawiają się treści, które stanowią trwały dorobek filozofii. Na ich odnalezieniu zależeć nam będzie najbardziej.

Błędne koło w dowodzeniu?

Czy przystępując do analizy stanowiska naturalistycznego możemy argumentować, że stanowisko to popełnia błąd naturalistyczny i przez to jest błędne?

Wydaje się, że nie. Z analogicznym problemem, ale w dziedzinie teorii poznania mamy do czynienia, gdy chcielibyśmy zakwestionować stanowisko Rorty'ego, który twierdzi, że prawda rozumiana klasycznie nie istnieje. Zarzut, że jego koncepcja jest nieprawdziwa jest wówczas czymś, co w żadnym razie nie obala jego stanowiska (w gruncie rzeczy właśnie to Rorty twierdzi). Przekona on jedynie zwolennika klasycznej koncepcji prawdy, ale nie samego Rorty'ego. Aby uporać się z taką kwestią należy albo wskazać, że analizowane stanowiska nie rozwiązują istotnych problemów, albo wskazać ich wewnętrzne problemy. Przy podstawowej niezgodności co do założeń przyjmowanych jako oczywiste – a taka niezgodność istnieje w omawianych przykładach – stawianie zarzutów pozbawione jest sensu. Należy zakwestionować same te założenia i/lub wykazać błędy stanowiska bez odwoływania się do założeń, które go nie dotyczą.

Jeszcze inaczej: jeśli ktoś, kto chciałby uchodzić za kłamcę mówi „ja teraz kłamię”, to zarzucenie mu kłamstwa nie stanowi dla niego żadnego problemu. W istocie jedynie koroboruje jego stanowisko i nie jest żadnym zarzutem. Jeśli natomiast wykaże mu się na podstawie jego stanowiska, że jednak mówiąc „ja teraz kłamię” nie kłamię, to wykażemy mu, że w istocie był w błędzie, mylił się i on sam zmuszony będzie uznać, że stanowisko które głosił jest błędne.

W analizowanej przez nas sytuacji naturalista z założenia nie uznaje różnicy między faktami i wartościami. Dlatego zarzut błędu naturalistycznego nie będzie miał mocy. Należy zatem wykazać błędy samego naturalizmu, jego nieadekwatność wobec poruszanej problematyki. Dopiero na tym tle zarzut błędu naturalistycznego wobec naturalizmu będzie sformułowany zasadnie.

Teza o tym, że wartości są czymś nienaturalnym jest potencjalną odpowiedzią – jeszcze nie doprecyzowaną, ale stale obecną w tle rozważań – na pytanie: „jaka teoria, jeśli nie naturalizm?”. Sama ta odpowiedź nie jest jednak argumentem przeciw naturalizmowi. Błąd teoretyzmu (naturalistyczny) jest błędem jedynie wówczas, gdy teoria okazuje się niewystarczająca w kwestii wartości.

Jeśli natomiast ktoś ogłasza, że rozwiązał problemy związane z błędem naturalistycznym i twierdzi, jak np. Searle, że go nie popełnia, a tymczasem udaje się wykazać, że błąd jest stale obecny w jego rozważaniach, choć skrupulatnie ukryty, to zdaje się to być wystarczające do stwierdzenia fiaska takiej próby rozwiązania problemu.

Jeśli naturalista, jak np. J. Woleński, twierdzi, że norma jest faktem, a udaje się wykazać, że takie stanowisko odziera przedmiot rozważań z istotnych fenomenów, które udaje się jasno scharakteryzować, to jest to argument za tym, że naturalizm w kwestii normatywności jest nieuprawnionym redukcjonizmem.

Negatywna część rozważań, będąca istotnym elementem prezentowanej analizy krytycznej, nie jest oczywiście rozwiązaniem problemu. Mamy jednak nadzieję, że na tle nieudanych prób jego rozwiązania – wybraliśmy takie, które nie ignorują problemów związanych z błędem naturalistycznym – oraz uwzględniając ustalenia z którymi się zgadzamy, uda nam się przedstawić część pozytywną.

3.2. Jana Woleńskiego naturalistyczna koncepcja norm i wypowiedzi performatywnych

3.2.1. Wprowadzenie

Jan Woleński, znany polski filozof analityczny, w swojej teorii naturalistycznej koncepcji norm i wypowiedzi performatywnych, proponuje nowe podejście do zrozumienia normatywności, odrzucając jej lingwistyczne ujęcie. Przedstawienie jego teorii rozpoczniemy od omówienia kluczowych elementów jego propozycji.

Woleński naturalizm i antynaturalizm uważa za jedną z najważniejszych opozycji filozoficznych, konsumujących starsze opozycje, np. materializm i idealizm czy empiryzm i racjonalizm²⁷⁰. Jako opozycja ogólna obejmuje ona ontologię, epistemologię i aksjologię. W każdej z tych dziedzin filozofii stanowiska dają się określić bądź to jako naturalistyczne, bądź jako antynaturalistyczne. Minimalny warunek naturalizmu, zdaniem Woleńskiego, to uznanie, że „istnieje tylko to, co należy do rzeczywistości mającej współrzędne czasowe i przestrzenne”²⁷¹. W innym miejscu naturalizm charakteryzuje Woleński za pomocą trzech głównych tez: „(a) istnieją tylko przedmioty naturalne, tj. zlokalizowane w czasie i przestrzeni; (b) przedmioty naturalne są poznawane i oceniane (wartościowane) za pomocą zwyczajnych czynności mentalnych, do których należą również procedury naukowe; (c) należy mieć zaufanie do poznania i wartościowania jako procesów naturalnych i skutków oddziaływania ze strony środowiska, ponieważ są one narzędziami przetrwania biologicznego”²⁷².

Woleński zakłada naturalizm umiarkowany, który „rozumie fakty szerzej i zalicza do nich np. umysły, treści mentalne czy dzieła sztuki nie rozstrzygając, czy mają one naturę fizykalną czy nie”²⁷³. Jest to stanowisko podobne do tego, które przyjmuje

270 J. Woleński, *Hume i naturalizm...*, s. 89.

271 Tenże, *Próba naturalistycznej interpretacji norm i ocen*, „Etyka”, 2015, 50, s. 30.

272 Tenże, *Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezależnej: społecznego opiekuna*, 2006, „Etyka”, 39, s. 8.

273 Tenże, *Próba naturalistycznej interpretacji norm...*, s. 31. Analizę niniejszą opieramy przede wszystkim na stanowisku wyrażonym w artykule, o którym sam Woleński twierdzi, że jest „z jednej

W. V. O. Quine, który również zalicza do faktów nie tylko zjawiska fizyczne, ale także umysłowe. Aby przytaczane przez Woleńskiego poglądy D. Hume'a i H. Poincarego, nie były trywialne, imperatywom musi przysługiwać wartość logiczna prawdy lub fałszu. W przeciwnym razie – jako nie-zdania – imperatywy nie mogą wynikać ze zdań o faktach na mocy definicji wynikania logicznego.

3.2.2. Elementy stanowiska Jana Woleńskiego

Argumentując przeciw antynaturalizmowi²⁷⁴ Woleński:

1. twierdzi, że: antynaturalista uważa, że oceny i normy odnoszą się do jakiejś rzeczywistości ponadempirycznej;
2. zakłada, że: poznanie wartości i powinności wymaga bezpośredniego kontaktu z nimi polegającego na więzi przyczynowej (uczymy się tego, co dobre i tego, co obowiązkowe przez bezpośredni kontakt z czymś);

a więc:

3. jeśli wartości i powinności są bytami ponadempirycznymi, np. abstrakcyjnymi, warunek uczenia się o nich nie jest i nie może być spełniony;

wreszcie:

4. Z jednej strony, efektywnie uczymy się więc o tym, co dobre i co powinno być, a z drugiej strony jest to niemożliwe.

Możliwą linię obrony antynaturalistycznego stanowiska widzi Woleński w tym, że poznanie norm i powinności może odbywać się pośrednio, np. przez tekst świętej księgi, ale wówczas musi być poparte autorytetem pozaempirycznym, bo nie może zostać sprowadzone do faktów. To, zdaniem Woleńskiego, zbyt wysoki koszt ontologiczny i epistemologiczny. Woleński uważa, że problem tkwi w statusie norm i ocen i że „kognitywizm naturalistyczny, kognitywizm antynaturalistyczny

strony podsumowaniem, a z drugiej rozwinieniem” innych jego prac. Zob. tamże, przypis 3, s. 30.
274 Tamże, s. 38.

i nonkognitywizm naturalistyczny przyjmują lingwistyczną koncepcję norm i ocen". Proponuje odrzucenie tej koncepcji i zastąpienie jej przez nielingwistyczną koncepcję norm i ocen (NKNO).

Prezentację swojego stanowiska rozpoczyna od czterech prostych argumentów²⁷⁵ za tym, że normy nie są bytami językowymi²⁷⁶:

1. Przestrzeganie lub łamanie norm nie odnosi się bezpośrednio do wypowiedzi językowych ani ich znaczenia.
2. Podobna sytuacja występuje w przypadku stwierdzeń o obowiązywaniu norm.
3. Analogiczne rozumowanie dotyczy twierdzeń o skutkach społecznych norm oraz ich przyczynach. Lingwistyczne podejście do norm może prowadzić do błędu kategorialnego.
4. Gramatyka rozróżnia zdania stwierdzające, pytające i imperatywne, ale nie normatywne.

Następnie Woleński proponuje swoją nielingwistyczną koncepcję norm i ocen (NKNO), która nie neguje istnienia norm i ocen, ale oferuje alternatywne wyjaśnienie ich natury. W jego ujęciu, normy są zlokalizowane w czasie i przestrzeni oraz rozpoznawalne na podstawie normalnych czynności poznawczych. Według Woleńskiego, **normy to konkretnie decyzje historycznych normodawców, indywidualnych lub zbiorowych, które miały miejsce gdzieś i kiedyś**²⁷⁷. Tak więc każda norma ma swojego empirycznego normodawcę.

Woleński zwraca również uwagę na społeczną funkcję norm, która wymaga, aby były one komunikowane za pomocą wypowiedzi językowych o schemacie performatywnym. Wprowadza rozróżnienie między performatywami (działaniami) a wypowiedziami performatywnymi. Twierdzi, że skuteczność orzekamy nie o wypowiedziach, ale o działaniach, a prawdziwość wypowiedzi performatywnej zależy od spełnienia warunków skuteczności danego działania.

275 Niektóre z tych argumentów wydają się mieć swoje korzenie w pracach takich filozofów jak J. L. Austin i J. Searle, którzy również zwracali uwagę na to, że język nie jest jedynym źródłem normatywności i że normy mogą istnieć niezależnie od języka.

276 J. Woleński, *Próba naturalistycznej interpretacji norm...*, s. 39.

277 Tamże.

Na koniec Woleński twierdzi, że wypowiedzi performatywne są „oznajmieniami wypowiedzianymi w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub jakoś inaczej, ale zawsze tak, że markuje identyfikowalnego normodawcę”²⁷⁸. Proponuje, aby pierwotne wypowiedzi performatywne traktować jako pierwotne wypowiedzi normatywne, a ich prawdziwość lub fałszywość warunkować skutecznością performatywów²⁷⁹.

Podejście Woleńskiego do performatywnych wypowiedzi normatywnych wydaje się zgodne z analizowaną dalej koncepcją Johna Searle'a, który argumentował, że wypowiedzi performatywne tworzą nowe fakty społeczne, takie jak obowiązki i prawa.

Naturalistyczna koncepcja norm i wypowiedzi performatywnych Jana Woleńskiego ujawnia jego oryginalne podejście do zagadnienia normatywności. Stara się on wyjść poza tradycyjne lingwistyczne ujęcia proponując oparte na decyzji podejście do tego zagadnienia. Jego teoria koresponduje z innymi naturalistycznymi podejściami do normatywności, takimi jak teorie J. L. Austina, J. R. Searle'a i P. Pettita, ale wprowadza również unikalne elementy, takie jak koncepcja norm jako historycznych decyzji.

3.2.3. Analiza krytyczna

Jan Woleński, jak się wydaje, dostrzega pewien „normatywny naddatek” (sam, rzecz jasna, nie nazwałby tej niewiadomej w ten sposób) związany ze zdaniem normatywnym. Coś jednak różni zdania opisowe od zdań normatywnych. Z dwóch możliwych dróg wyjaśnienia tego X-a: przesunięcia go ze zdania w inny obszar lub wyjaśnienia jego obecności w zdaniu, Woleński wybiera możliwość pierwszą. Zdanie normatywne nie zawiera, według niego, „normatywnego naddatku” – norma jest poza zdaniem, które nazywa wypowiedzią performatywną.

Woleński twierdzi, że „przestrzeganie lub łamanie norm nie odnosi się bezpośrednio do wypowiedzi językowych ani ich znaczenia” oraz że „podobna sytuacja

²⁷⁸ Tamże, s. 42.

²⁷⁹ Tamże.

występuje w przypadku stwierdzeń o obowiązywaniu norm”. Rozumiemy przez to, że zdaniem Woleńskiego normą nie jest np. wyrażenie „nie zabijaj”, ani jego znaczenie, a coś innego – decyzja podmiotu, która następnie wyrażona jest zdaniem performatywnym „nakazuję, aby nie zabijać”. Zabijając nie naruszamy zdania, lecz normę tym zdaniem wyrażoną. Takie postawienie sprawy wydaje się wysoce kłopotliwe, czy wręcz niemożliwe do konceptualizacji. Analogicznym rozumowaniem byłoby stwierdzenie, że mówiąc „pada deszcz” kiedy deszcz pada, nie mówię prawdziwego zdania „pada deszcz”, a jedynie wyrażam prawdziwą myśl, z którą to zdanie jest związane. Czym konkretnie jest wówczas ta myśl? Konceptualizacja zakłada pewien sposób wyrażenia normy (czy analogicznie: myśli). Nie da się pomyśleć normy (myśli) niewyrażonej w języku. Każda decyzja musi jakoś brzmieć – jak każdy fakt, tak i każda decyzja ma przecież językowe określenie.

Argument nasz nie jest dyskwalifikujący dla koncepcji Woleńskiego. Choć Woleński oddziela normę od zdania, nie wyklucza, że norma jest wyrażana za pomocą języka. Woleński twierdzi, że norma jest wyrażana przez zdanie performatywne, które jest aktem mówienia, a nie tylko opisem stanu rzeczy. W tym sensie, norma jest „wyrażona” w języku, ale nie jest „zawarta” w zdaniu normatywnym. Chodzi nam tu o to, że chociaż pewne zdania mogą wyrażać normy (jak np. wspomniane „nie zabijaj”), to w wielu sytuacjach samo zdanie wypowiedziane jest nie po to, aby normę wyrazić. Wypowiedź nie jest koniecznie związana z normą. W analogicznym przywołanym przez nas przykładzie: prawdziwa myśl może być wyrażona na wiele różnych sposobów. Jeśli jednak – ściśle rzecz biorąc – wypowiedź nie jest prawdziwa / nie jest normą – to zdaje się to mieć daleko idące konsekwencje i powinno być przedmiotem dalszych badań.

Związek zdania z normą dla rozważanego przez nas problemu jest jednak drugorzędny. Oto drugi i, jak się wydaje, znacznie poważniejszy problem: w ujęciu Woleńskiego każdy podmiot zdaje się być potencjalnym normodawcą – kryterium tego, co jest normą jest jedynie skuteczność performatywu. Z koncepcji Woleńskiego naszym zdaniem wynika, że jeśli surowy i dysponujący możliwością egzekwowania nadanych praw dyktator coś postanowi, to na pytanie, czy powinienem realizować to

postanowienie odpowiedź brzmi: tak. A przecież w pytaniu o powinność nie pytamy o skuteczność dyktatora. Zdaje się, że pytamy o coś zupełnie innego.

Podobne wątpliwości wyraża W. J. FitzPatrick, analizując pewien wariant naturalistycznego stanowiska, w którym to za dobre uznaje się spełnienie jakiegoś znaturalizowanego standardu S, np. faktycznie istniejącego kodeksu norm, psychologicznej koncepcji szczęścia, wiedzy ewolucyjnej. Twierdzi on, że wobec tego rodzaju naturalistycznych ujęć można posłużyć się otwartym pytaniem aby wskazać na to, że czegoś w nich brakuje:

„Tak, rozumiem, że S wymaga ode mnie poparcia tej polityki, ale dlaczego powinienem się przejmować spełnianiem oczekiwań S? Czy S naprawdę stanowi odpowiednie kryteria do kierowania moim życiem? Czy rodzaj szczęścia proponowany przez omawianą teorię psychologiczną, czy też wynikająca stabilność społeczna, są naprawdę dobre w taki sposób, który daje mi zdecydowany powód do ich promowania? A nawet jeśli tak, czy istnieją inne dobra, które mogą konkurować z nimi, i jak można by je ocenić? Czy właściwym sposobem promowania takiego szczęścia zawsze jest po prostu czynienie tego, co maksymalizuje sumę takiego szczęścia, nawet jeśli prowadzi to do większej stabilności społecznej?”²⁸⁰

Zdaniem FitzPatricka oprócz znaturalizowanego opisu standardów potrzebowalibyśmy także znaturalizowanego „faktu normatywnego” N: „S jest zbiorem standardów, w których my, nasze działania, praktyki i instytucje, na przykład, powinny być właściwie oceniane, tak że S to to, co odpowiednio rozstrzyga pytania oceniające lub normatywne, które pojawiają się dla nas jako autonomicznych racjonalnych agentów zajmujących stanowisko deliberatywne”²⁸¹.

Bez dostarczenia tego, co FitzPatrick nazwał „faktem normatywnym” (Searle, jak się wydaje, próbował to osiągnąć wprowadzając „fakt instytucjonalny”) tego rodzaju pytania zawsze pozostaną zasadne, a naturalistyczne koncepcja niezadowolające.

280 W. J. FitzPatrick, *Open Question Arguments...*, s. 152. Przekład własny.

281 Tamże, s. 151. Przekład własny.

Możemy już wyrazić zasadnicze pytanie: czy naturalistyczne stanowisko Woleńskiego nie jest redukcjonizmem, rozumianym jako pominięcie ważnego elementu normatywnego? Innymi słowy: czy to, co Woleński określa jako normę, wyraża powinność? Czy normy w ujęciu Woleńskiego zawsze POWINNO SIĘ przestrzegać? Jeszcze inaczej: czy koncepcja Woleńskiego jest odporna na argument otwartego pytania Moore'a?

Woleński ani nie mówi o wolności, ani nie wyjaśnia ponadnaturalnego naddatku czy jakościowej różnicy między zdaniami normatywnymi a opisowymi²⁸² – jako naturalista (i wyłącznie z tego powodu) je odrzuca. Ale chybił w ten sposób celu – mimo że w jego koncepcji „zdanie normatywne” może wynikać z opisowego, to „zdanie normatywne” nie mówi nic o „rzeczywistej” powinności, nie jest więc normatywne w sensie, o jaki nam chodzi. Skąd wiadomo, że powinno się (jest dobre) to, co jest nakazane przez normę (ustaloną i egzekwowaną przez szalonego dyktatora, albo powstałą w procesie historycznym)?

Jest prawdą, że uczymy się ustalonych w tradycji „norm”, nie jest natomiast jasne, czy są to normy, których powinniśmy przestrzegać. Bliżej koncepcji „norm” Woleńskiego do biurokratycznej regulacji o której nie wiadomo, czy wyraża rzeczywistą normę.

Naturalistyczne ujęcie decyzji jako czegoś, co zachodzi w ciełe proponuje Woleński jedynie na mocy ogólnego stanowiska naturalistycznego i nie wskazuje żadnego argumentu za tym stanowiskiem²⁸³. Uważamy to za na tyle istotne, że proponowane rozwiązanie uznajemy za pozorne – w istocie przesuwając jedynie główny problem w inne rejony i nie proponując rozwiązania. Zdaje się, że to potwierdza zarzut

282 Zob. J. Woleński, *Naturalizm: blaski i cienie*, „Nauka”, 2015, 4, s. 25: „W przedstawionej konstrukcji nie ma nic niezgodnego z naturalizmem. Mamy normy jako decyzje i systemy normatywne. Jedne i drugie są faktami, które można nazwać normatywnymi. Jeśli prawnik chce ustalić, jakie normy obowiązują, eksploruje sferę faktyczności, a nie transcendentalnej powinności”.

283 Podobny problem wskazuje Michał Barcz w swoich analizach koncepcji Edwarda Jonathana Lowe'a i Timothy O'Connor'a którzy twierdzą, że wolne działanie jest zjawiskiem naturalnym, ale również, jak Woleński, nie uzasadniają swojego stanowiska w sposób zadowalający. Zob. M. Barcz, *Mechanika działań, Filozoficzny spór wokół przyczynowej teorii działania*, wyd. PWN, Warszawa 2020, s. 176. Zob. także: T. O'Connor, *Person and Causes. The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2000; E. J. Lowe, *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008.

nieuprawnionej redukcji. Warunkiem tego, co chcemy nazywać decyzją jest, naszym zdaniem, wolność. A skoro proces, o którym mowa zachodzi bez wolności, nie jest tym, co określamy decyzją. Naturalizm, jak się wydaje, nie radzi sobie z problemem wolnością – nie może jej dopuścić w ramach swoich założeń²⁸⁴.

Oto, co, naszym zdaniem, mówi koncepcja Woleńskiego: zdania performatywne mogą być prawdziwe lub fałszywe; stanowi o tym zaistnienie pewnych empirycznych okoliczności, które świadczą o skuteczności decyzji podmiotu. Sama ta decyzja także jest pewnym empirycznym zdarzeniem. Poza tym, że Woleński oddzielił decyzję od zdania performatywnego, nie powiedział jednakże niczego o tym, czym właściwie taka decyzja miałaby być. Zredukował ją jedynie do faktu.

Należy zgodzić się z Woleńskim, że oto kiedyś (dotyczy to także teraźniejszości i przyszłości) władcy podejmowali decyzje, zachodziły warunki ich skuteczności, a zatem były to obowiązujące normy. Taki sprawozdawczy charakter zupełnie eliminuje z rozważań to, co jest najbardziej problematyczne, a jednocześnie najistotniejsze w pytaniu o normy. Stanowisko takie stanowić może ważny wkład w dziedzinę etyki opisowej, ale nie odpowiada (bo, jako takie, nie może) na zasadnicze kwestie etyki normatywnej i metaetyki.

Można wyrazić się radykalnie: przyjęcie stanowiska naturalistycznego oczywiście wyklucza wyjaśnienie czegoś, co jest ponadnaturalne, bo jako takie pozostaje dla naturalisty niewidoczne. A zatem to, co stanowiło faktyczny problem w punkcie wyjścia jest jedynie usunięte z pola widzenia i wśród tego, co pozostało nie ma właśnie tego, co należy wyjaśniać. To przed taką postawą badawczą przestrzegał N. Hartmann gdy pisał, że określone stanowisko filozoficzne powinno być punktem dojścia, nie zaś punktem wyjścia przy rozwiązywaniu problemów.

284 Zgadza się z Mieczysławem A. Krąpcem, który (tu akurat w jego analizach stanowiska kantowskiego) twierdzi, że „bez wolności musiałby runąć cały świat moralny”. Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 101.

Dostęp epistemiczny

Argument przeciwko platonizmowi w matematyce jest często nazywany „problemem dostępu epistemicznego”. Platonizm w matematyce to stanowisko, które twierdzi, że obiekty matematyczne, takie jak liczby, figury geometryczne czy funkcje, istnieją w jakimś abstrakcyjnym, nieempirycznym świecie – są one „realne” w pewnym sensie, ale nie są częścią fizycznego świata, który znamy z doświadczenia. Woleński wskazuje na podobny problem z normami, jeśli rozumiane są nienaturalistycznie.

Problem dostępu epistemicznego jest w istocie problemem tego, jak możemy mieć jakąkolwiek wiedzę o tych abstrakcyjnych obiektach, jeśli nie mamy do nich bezpośredniego dostępu za pomocą naszych zmysłów. Jak możemy „dotrzeć” do tego abstrakcyjnego świata i dowiedzieć się czegośkolwiek o tym, co zawiera? W kontekście etyki możemy zadać pytanie, jak jesteśmy w stanie nauczyć się, co jest dobre i co powinno być, jeśli te normy i wartości są w jakiś sposób abstrakcyjne lub nieempiryczne. Jeśli normy moralne nie są czymś, co można dosłownie zobaczyć, dotknąć czy zmierzyć, w jaki sposób jesteśmy w stanie dowiedzieć się, jakie one są?

Woleński zdaje się ten problem rozwiązywać sprowadzając normę do faktu. W takim ujęciu problem dostępu epistemicznego nie pojawia się, ale tylko dlatego, że norma przestała być normą, a została zinterpretowana jako fakt. Problematyczne pozostaje jednak samo to ujęcie. Z takim redukcjonizmem, jaki proponuje Woleński nie sposób więc się zgodzić.

Skoro decyzja, zdaniem Woleńskiego, jest aktem różnym od wypowiedzi ją komunikującej, to należałoby wyjaśnić, czym rzeczywiście jest i jaki jest do tego aktu epistemiczny dostęp. Jeśli tego wyjaśnienia brak, to samo uznanie decyzji za fakt i jedynie na tej podstawie uznanie, że mamy do niej dostęp epistemiczny nie jest rozwiązaniem zadowalającym²⁸⁵.

Mimo to chcemy podkreślić, że Woleński słusznie wskazuje rozwiązanie tego problemu. Proponuje on, jak rozumiemy, żeby normy pojmować jako coś, co jest

285 Zob. Bartosz Majchrowicz, Juliusz Doboszewski, Tomasz Placek, *Droga donikąd? Co pozostało z eksperymentów Libeta nad wolną wolą*, „Filozofia Nauki”, 2016, Nr 2(94), [online:] <https://bibliotekanauki.pl/articles/966870.pdf>, dostęp: 10.02.2024.

„wyrażane” przez język i żeby przez ich „skuteczność” rozumieć ich wpływ na nasze zachowanie. Jeśli, a tak twierdzimy, normą byłaby nie-naturalistycznie rozumiana, bo rozumiana jako wolna, decyzja komunikowana za pomocą języka, to nawet, jeśli nie zgodzimy się z Woleńskim co do istoty samej decyzji, wydaje się, że problem dostępu epistemicznego został przez Woleńskiego (dzięki wyrażeniu i skuteczności) rozwiązany. Do własnej decyzji (rozumianej czy to jako fakt, czy jako wolny akt) mamy dostęp bezpośredni i nikt inny takiego dostępu nie ma. Pośrednio natomiast dostęp do niej ma każdy dzięki temu, że decyzja jest komunikowana. Woleński musiałby zgodzić się z nami, bo rozumowanie to jest analogiczne do przedstawianej przez niego samej możliwej obrony antynaturalistycznego stanowiska – tyle, że zamiast o tekście świętej księgi mówimy o wyrażonej, zakomunikowanej decyzji. Jeśli zatem ktoś podejmuje decyzję i uczciwie ją komunikuje, to odbiorca takiego komunikatu może tę decyzję poznać. Może ją też poznać po zachowaniu podmiotu, o ile założy, że zachowanie to jest skutkiem wolności, a nie automatyzmów biologicznych.

3.2.4. Podsumowanie

Trudność związana z koncepcją Jana Woleńskiego polega na tym, naszym zdaniem, że wśród wielu trafnych rozpoznań (np. że decyzja może być źródłem norm, że decyzje są komunikowane i w ten sposób poznawalne i możliwe do racjonalnej obróbki, czy trafnych empirycznych obserwacji tego, jak pewne prawa powstają i obowiązują) nie ma wyjaśnienia tego, co stanowi o specyfice normy i co rzeczywiście odróżnia zdania normatywne od zdań opisowych. A więc, mimo wszystkich tych cennych spostrzeżeń omija problem, który jest dla nas najistotniejszy. Jeśli stanowisko Woleńskiego miało być w zamierzeniu czymś więcej, niż wnioskami z analizy historii moralności – a przecież miało być koncepcją norm – to trzeba skonkludować, że Woleński nie mówi o tym, o czym mówi, że mówi.

Podsumowując: Woleński zmierza do tego, by zdanie o powinności ująć jako zdanie w sensie logicznym i – w konsekwencji – żeby mogło wynikać z innych zdań.

W tym celu tak ustala znaczenia używanych w charakterystyce powinności terminów, że osiąga swój cel. Zdanie dotyczące normy (wypowiedź performatywna) jest prawdziwe, jeśli decyzja, którą to zdanie wyraża, jest skuteczna. Niestety jednak, ani decyzja rozumiana tutaj jako fakt²⁸⁶, ani norma rozumiana jako wyrażona przez zdanie opisowe, nie stanowią zadowalającego wyjaśnienia jądra poruszanego przez Woleńskiego problemu.

3.3. Johna R. Searle'a koncepcja faktów instytucjonalnych

3.3.1. Wprowadzenie

John Searle, jeden z najbardziej wpływowych w XX wieku filozofów umysłu i języka, podjął problem wyprowadzenia „powinien” z „jest” i twierdził, że znalazł jego rozwiązanie. Przeanalizujemy jego klasyczny artykuł w tej kwestii i przedstawimy dodatkowe elementy jego teorii uzupełniające wyjściowy tekst. Następnie postaramy się wykazać, że ani wyjściowa argumentacja Searle'a, ani też rozszerzona o istotne tezy z jego dorobku nie rozwiązuje problemu błędu naturalistycznego.

Bogaty i inspirujący dorobek Searle'a prezentuje się jako niezmiernie trudny w analizie i niekoherentny. Do tego stopnia nasycony jest niejasnościami, że nie wydaje się możliwa jego korekta. Tym samym stanowisko (choć z wymienionych powodów słowo to wydaje się nieco na wyrost) Searle'a niestety nie może posłużyć nam jako baza do wypracowania rozwiązań. Nie oznacza to jednak, że jego analizy problemów są bezwartościowe – wręcz przeciwnie, wiele z jego obserwacji wydaje się trafna i może być uznana za niezwykle cenny wkład w fenomenologię problemów, ze względu jednak na uprzedzenia autora zostają błędnie zinterpretowane, a próby rozwiązania

286 Gonzalo Munévar broniąc naturalistycznego stanowiska twierdzi, że mózg może podjąć decyzję, która podlega ocenie moralnej. Jest to, naszym zdaniem, klasyczny przykład wywodzenia wartości z faktu, a więc błąd naturalistyczny. Zob. tenże, *Naturalistyczne wyjaśnienie wolnej woli (I)*, przeł. R. Plato, „Filozoficzne Aspekty Genezy”, 2013, t. 10, s. 131.

problemów, m. in. problemu błędu naturalistycznego czy gilotyny Hume'a, okazują się nieudane.

3.3.2. Elementy stanowiska Johna R. Searle'a

Klasyczny argument Searle'a

Searle argumentuje, że w pewnych kontekstach, „powinien” może być wyprowadzony z „jest”, a kluczem do zrozumienia, jak to jest możliwe, jest jego teoria aktów mowy i koncepcja „faktów instytucjonalnych”.

W swoim klasycznym tekście *„How to Derive »Ought« From »Is«*²⁸⁷ Searle przedstawia pięć twierdzeń, które są ze sobą powiązane. Jego zdaniem, powiązanie to można wzmocnić do wynikania logicznego, dodając przesłanki, które nie zawierają wartościowań. Przykład Searle'a jest następujący:

„Rozważmy następujący szereg twierdzeń:

1. Jones wypowiedział słowa: »Niniejszym obiecuję ci, Smith, zapłacić 5 dolarów«.
2. Jones obiecał zapłacić 5 dolarów Smithowi.
3. Jones wziął na siebie (podjął) zobowiązanie zapłacenia 5 dolarów Smithowi
4. Jones jest zobowiązany zapłacić 5 dolarów Smithowi.
5. Jones powinien zapłacić 5 dolarów Smithowi.”²⁸⁸

W ten sposób ze zdań stwierdzających fakty Searle wyprowadza zdania dotyczące powinności.

287 J. R. Searle, *How to Derive „Ought” From „Is”*, „The Philosophical Review”, 1964, Vol. 73, nr 1, s. 43-58, [online:] <https://www.jstor.org/stable/2183201>, dostęp: 24.08.2024.

288 Przekład w języku polskim: tenże, *Jak wywieść „powinien” z „jest”*, „Etyka”, 1978, 16, s. 163-77, [online:] <https://doi.org/10.14394/etyka.302>, dostęp: 24.08.2024.

Searle argumentuje, że istnieją pewne konteksty, w których zdania normatywne mogą być wydedukowane ze zdań o faktach (opisowych). Jego głównym argumentem jest twierdzenie, że istnieją pewne fakty, które nazywa „faktami instytucjonalnymi” i które „zawierają” w sobie zobowiązania. Na przykład, kiedy ktoś składa obietnicę, twierdzi Searle, powstaje zobowiązanie do jej spełnienia. Z tego punktu widzenia, zdania stwierdzające takie instytucjonalne fakty mogą prowadzić do wniosków o powinności.

Omówimy dalej krótko teorię aktów mowy Searle'a, która jest kluczowa dla zrozumienia jego podejścia do problemu wyprowadzania „powinien” z „jest”.

Teoria aktów mowy Searle'a i fakty instytucjonalne

Teoria aktów mowy Searle'a jest rozwinięciem twierdzeń zawartych w pracach J. L. Austina. Searle rozróżnia dwa główne typy aktów mowy: konstatacje i performatywy. Konstatacje to wypowiedzi, które opisują stan rzeczy i są oceniane pod kątem prawdy lub fałszu. Performatywy zaś to wypowiedzi, które nie tylko opisują, ale również zmieniają stan rzeczy w świecie, tworząc nowe fakty społeczne.

Searle zwraca także uwagę na to, że akty mowy mogą mieć różne konsekwencje w zależności od kontekstu społecznego i kulturowego, w którym są wypowiedane. Wprowadza pojęcie „mowy konstytutywnej” (*constitutive speech*), która jest szczególnym rodzajem performatywy. Mowa konstytutywna tworzy nowe fakty instytucjonalne poprzez samo wypowiedzenie. Na przykład, kiedy sędzia mówi „skazuję cię na pięć lat więzienia”, tworzy nowy fakt instytucjonalny – skazanie osoby – który nie istniał przed wypowiedzeniem tych słów. Podobnie w przypadku ceremonii. Na przykład wypowiedzenie – w ustalonych warunkach społecznych – formuły „ogłaszam was mężem i żoną” jest tego rodzaju wypowiedzią, która nie tylko opisuje świat, ale również go zmienia. Searle podkreśla, że mowa konstytutywna wymaga istniejących struktur społecznych i prawnych, co pozwala prostym wypowiedziom stać się aktami o znaczeniu prawnym i społecznym. Musi istnieć instytucja (instytucja jest zbiorem

reguł konstytutywnych) skazywania, małżeństwa itp., aby kogoś skazać czy sprawić, że staną się mężem i żoną.

W analizowanym przez nas kontekście kluczowe dla Searle'owskiej teorii aktów mowy jest to, że mowa konstytutywna tworzy fakty instytucjonalne (społeczne)²⁸⁹, które zawierają wewnętrzne normy. Są one nieodłączną częścią danego faktu społecznego. W przypadku skazania wewnętrzną normą jest to, że skazany powinien spędzić pięć lat w więzieniu.

Fakty instytucjonalne, podzbiór faktów społecznych, to centralny element teorii społecznej Searle'a. Są to fakty, które istnieją dzięki naszym wspólnym przekonaniom i praktykom społecznym, a nie dzięki naturalnym prawom świata fizycznego. Searle kontrastuje fakty instytucjonalne z faktami surowymi, które istnieją niezależnie od naszych przekonań i praktyk społecznych. Podkreśla, że teoria faktów instytucjonalnych może pomóc w zrozumieniu, jak struktury społeczne i prawne wpływają na nasze codzienne życie i jak są one utrzymywane przez zbiorowe przekonania i działania.

Na przykład fakt, że pewien kawałek metalu jest monetą, jest faktem instytucjonalnym. Istnieje jako moneta tylko dlatego, że wszyscy zgadzamy się traktować go jako taką. Bez naszych wspólnych przekonań i praktyk, byłby to po prostu kawałek metalu – fakt „surowy” (*brute*). Searle wskazuje na kluczową rolę, jaką odgrywa kolektywna intencjonalność w kreowaniu i utrzymywaniu faktów instytucjonalnych. Owego „MY uważamy” (coś za monetę) nie można, zdaniem Searle'a, zredukować do indywidualnych intencjonalności.

Fakty instytucjonalne są kluczowe dla argumentu Searle'a dotyczącego wyprowadzania „powinien” z „jest” właśnie ze względu na zawarte w nich normy. Na przykład, fakt instytucjonalny, że pewna osoba jest prezydentem, niesie ze sobą normę, że powinna być traktowana z odpowiednim szacunkiem i posłuszeństwem.

289 Główne prace Searle'a związane z tematem rzeczywistości społecznej to: *Speech Acts* (Cambridge 1969, wyd. polskie: *Czynności mowy*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987), *Intentionality An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge 1983), *Minds, Brains and Science* (Cambridge 1984, wyd. polskie *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Warszawa 1995), *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge Mass-London 1992, wyd. polskie *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa 1998).

Wyprowadzanie „powinien” z „jest” według Searle'a

Searle argumentuje, że w kontekście faktów instytucjonalnych „powinien” może być wyprowadzony z „jest”. Kluczowym elementem tego argumentu jest to, że fakty instytucjonalne mają wewnętrzne normy, które są nieodłączną częścią ich istnienia jako faktów społecznych.

Rozważmy przykład skazania na karę więzienia, który już wcześniej omówiliśmy. Gdy sędzia wypowiada słowa „skazuję cię na pięć lat więzienia”, tworzy nowy fakt instytucjonalny: skazanie osoby. Ten fakt instytucjonalny zawiera wewnętrzną normę, że skazany powinien spędzić pięć lat w więzieniu. W tym sensie, „powinien” jest wyprowadzany z „jest”: z faktu, że osoba jest skazana (jest), wynika, że powinna spędzić pięć lat w więzieniu (powinien).

Podstawowe koncepcje wprowadzone przez Searle'a są więc następujące. Wypowiedzenie pewnych słów w pewnych warunkach jest obietnicą. Ta konkretna wypowiedź staje się faktem instytucjonalnym, fakty instytucjonalne zaś są podzbiorem faktów społecznych. Fakty instytucjonalne powstają dzięki istnieniu instytucji opartej na zbiorowej intencjonalności (my wierzymy, że krążek metalu jest monetą), funkcji statusu (krążek metalu służy jako środek wymiany) i regułom konstytutywnym (krążek metalu liczy się jako moneta, jeśli wprowadził go NBP). Fakty społeczne są ontologicznie subiektywne (ich istnienie zależy od podmiotu), natomiast epistemologicznie obiektywne. Instytucjonalne fakty można charakteryzować za pomocą zdań opisowych, a mimo to zawierają w sobie normę. Zdaniem Searle'a więc ze zdań opisowych dotyczących tych faktów można wyprowadzać zdania o powinności. Ogólne stanowisko Searle'a na temat rzeczywistości jest natomiast takie, że istnieje wyłącznie jedna rzeczywistość składająca się z cząstek fizycznych w polach energetycznych.

W kolejnej części przedstawimy niektóre z głównych punktów krytyki wobec stanowiska Searle'a. Przyjrzymy się szczegółowo elementom jego stanowiska i spróbujemy pokazać jego problematyczność.

3.3.3. Analiza krytyczna

Przedstawione tu argumenty Searle'a są niewątpliwie innowacyjne i pozostają wpływowe, spotkały się również z istotną krytyką.

Po pierwsze, można kwestionować, czy wewnętrzne normy faktów instytucjonalnych są naprawdę normami w znaczeniu etycznym. Zasadne wydaje się twierdzenie, że choć fakty instytucjonalne mogą nieść ze sobą pewne oczekiwania co do zachowania, nie musi to oznaczać, że te oczekiwania mają moralny lub etyczny wymiar. Na przykład fakt, że ktoś jest prezydentem może oznaczać, że oczekuje się od niego i wobec niego pewnego rodzaju zachowania, ale niekoniecznie oznacza to, że moralnie dobre jest, by on sam tak się zachowywał, czy wobec niego w określony sposób się zachowywano.

Po drugie, można argumentować, że Searle nie rozwiązuje problemu Hume'a, ale go omija. Nawet, jeśli uznamy, że pokazuje on, jak „powinien” może wynikać z „jest” w kontekście społecznym, to jednak nie pokazuje, jak „powinien” może być wyprowadzony z „jest” w sensie ogólnym. Innymi słowy, Searle nie tłumaczy, jak normy mogą być wyprowadzone z faktów niezależnie od kontekstu społecznego.

Po trzecie, posługując się terminologią Searle'a można wykazać, że w jego rozważaniach pojawia się błąd naturalistyczny w nieco innej postaci. Mamy więc do czynienia z próbą rozwiązania problemu, która jedynie bardziej efektownie go maskuje niż efektywnie rozwiązuje.

Po czwarte wreszcie, znaczna część analiz Searle'a, a przede wszystkim wątki dotyczące wywodzenia „powinien” z „jest”, są, jak sam twierdzi, analizą słów i ich wzajemnych stosunków. Dopiero później Searle formułuje tezy ontologiczne. Ten fakt, jak się wydaje surowy, posłuży nam później do sformułowania ogólnego zarzutu metodologicznego. Na razie pozostaniemy jednak przy słowach.

Filozofia języka

Słowo „obietnica”, jeśli odpowiednio ją zdefiniujemy, może zawierać w sobie zobowiązanie, czy nawet powinność. Może tak być również wówczas, gdy spróbujemy rozpoznać sposoby jego użycia. Nawet jednak, jeśli zgodzimy się z Searlem, że zdanie o powinności można wyprowadzić ze zdania opisowego, to nadal można zasadnie wątpić, czy powinność wynika z faktu. Searle nie rozwiązał tego problemu, ba, nawet nie próbował. Czym więc jest to zobowiązanie czy powinność, którymi Searle się zajmuje? Wyłącznie słowem? Nie wydaje się, aby Searle'owi o to chodziło. Próbuje on raczej opowiedzieć o jakiejś rzeczywistości, mimo że się od tego kategorycznie odcina. Nawet zresztą, gdyby nie próbował o niej mówić to, naszym zdaniem, i tak jego tezy pozostają w relacji z rzeczywistością. Searle mówił o rzeczywistości, gardził ontologią i twierdził, że mówi wyłącznie o słowach. O tym, że tak właśnie było pisał – i podkreślał to ostro i wielokrotnie – wiele lat po opublikowaniu wyjściowego artykułu:

„Przede wszystkim, muszę powiedzieć coś o historycznej sytuacji, w której artykuł [Jak wywieść »powinien« z »jest« – przyp. PJ] został pierwotnie napisany i opublikowany. To były czasy świetności tzw. »filozofii języka potocznego« (*“Ordinary Language Philosophy”*). Pytanie, czy »powinno się« można wydedukować z »jest«, oczywiście wywodzi się od Hume'a, który według standardowej interpretacji jego prac twierdził, że taka dedukcja jest niemożliwa. Szersza kwestia pierwotnie dotyczyła metafizycznej różnicy między faktem a wartością. Czy istnieje w rzeczywistości i ontologii różnica między faktami a wartościami? Ważne jest podkreślenie, że w Oksfordzie w latach 50. i 60. tradycyjne zagadnienia były traktowane z pogardą. Uważano, że pytanie o relację pomiędzy faktami a wartościami jest zbyt niejasne, by było warte omawiania, a prawdopodobnie nawet pozbawione sensu. Filozofia nie dotyczyła zagadnień metafizycznych, faktów i wartości, i wszystkich tych rzeczy, lecz słów. Filozofia polegała prawie wyłącznie na badaniu języka. Wielka debata wewnątrz filozofii toczyła się między tymi, którzy uważali, że najlepszym narzędziem dla filozofii jest logika matematyczna, a tymi, którzy uważali, że potoczny język jest użyteczny zarówno jako narzędzie badawcze, jak i jako

przedmiot studiów sam w sobie. Podkreślenie tego jest tak ważne, ponieważ o to właśnie chodzi w artykule. Nie dotyczy on faktów i wartości, choć omówię implikacje artykułu dla tego zagadnienia. Dotyczy on pewnego modalnego czasownika pomocniczego »powinno się« i jego relacji do pewnego rodzaju innych słów.

Należy powtórzyć, bo to ważne: w latach 50. i 60. istotne kwestie filozoficzne dotyczyły czasowników i przysłówków, ponieważ filozofia była całkowicie lub prawie całkowicie związana ze słowami, językiem. Na przykład, problem wolnej woli dotyczył głównie wyrażen przysłówkowych, takich jak »swobodnie«, »dobrowolnie«, »z zamiarem« i innych podobnych wyrażen. Koncepcja filozofii, którą mieliśmy, była, jak powiedział Wittgenstein, »jedną z dziedziczek dziedziny, która kiedyś była nazywana filozofią«. Tradycyjne pytania filozoficzne były traktowane z pogardą i drwiną, podobnie jak wielu tradycyjnych sławnych filozofów. A interesujące pytania były postrzegane jako właściwie mające wyłącznie naturę konceptualną. Rozmawialiśmy o słowach i ich użyciu, oraz o logicznych implikacjach między różnymi rodzajami wypowiedzi.»²⁹⁰

Dla naszego problemu rozwiązanie kwestii językowej, nawet gdyby było zadowalające, pozostaje drugorzędne. Postawiliśmy hipotezę, że problem językowy jest jedynie pewnym objawem sygnalizującym głębszy problem około-ontologiczny. Mówimy tutaj o Searle’u, ponieważ on sam też to, jak sądzimy, zauważa i przechodzi do rozważań problemu takiego, jakim go widzimy. Nie zgadzamy się z Searlem gdy twierdzi, że mówił wyłącznie o języku.

Fakty instytucjonalne

Przyjrzymy się teraz koncepcji faktów instytucjonalnych. Searle twierdzi, że w obietnicy, która jest pewnym faktem (innym od innych faktów), zaszyta jest norma mówiąca o tym, że obietnice należy spełniać. Norma ta nie jest dodatkową przesłanką,

290 J. R. Searl, *How to Derive „Ought” from „Is” Revisited...*, s. 4, przekład własny.

dodaną do faktu obietnicy, ale zawarta jest w tym, czym obietnica jest. Inaczej mówiąc nie ma obietnicy bez zawartej w niej normy nakazującej jej spełnienie.

Wydaje się, że w celu wykazania wyłącznie językowego charakteru rozważań można przedstawić ogólną formułę. Wyobraźmy sobie zdanie opisowe p, np. „John złożył obietnicę”, i zdanie²⁹¹ normatywne q, np. „Obietnice powinno się spełniać”. Jaki charakter będzie miało zdanie²⁹² $z = p \wedge q$? Jeśli uznamy je za opisowe (co jest niedorzeczne), np. za zdanie opisujące fakt instytucjonalny, to z takiego zdania być może będzie można wyprowadzić powinność. Chociaż dla Searle'a tego rodzaju rozważania były istotą rozważanego w latach 60-tych problemu, dla nas istotą jest to, czy stwierdzona przez zdanie q powinność daje się wyprowadzić z jakiegoś „surowego faktu” czy, niech będzie, zdania o nim. Istotne jest, skąd możemy wiedzieć o powinności i jak ją wyprowadzić z tego, o czym wiemy, że istnieje obiektywnie – z bytu, faktów czy zjawisk. Skrajnie ostro rzecz ujmując: nawet, jeśli istnieje coś takiego, jak fakt instytucjonalny zawierający normę, to istotą problemu jest, czy normę daje się wywieść z faktu surowego, nie zaś z instytucjonalnego!

Problematyczne jest także rozumienie „powinności” u Searle'a. Przeanalizujmy zdanie: „Jeśli ktoś został skazany przez sąd, powinien trafić za kratki”. „Powinność” wyrażona w tym zdaniu wydaje się czymś różnym od powinności w rodzaju: „Powinno się mówić prawdę”. Drugie z tych przykładowych zdań mówi, że prawdomówność jest dobra, podczas gdy pierwsze zdanie nie mówi, że trafiać za kratki jest dobre (a z całą pewnością nie jest dobre w takim samym sensie jak w zdaniu drugim). Pierwsze zdanie mówi jedynie tyle, że jako ludzie ustaliliśmy pewne reguły i zamierzamy ich przestrzegać, a także wyciągać konsekwencje wobec tych, którzy ich nie przestrzegają. W obu przypadkach mówimy o pożądanym stanie rzeczy, ale tylko drugi przykład jest związany z powinnością w sensie etycznym. Nie jest oczywiście wykluczone, że wymiar etyczny tego, że ktoś ma trafić za kratki da się wykazać (innymi słowy że to trafienie za kratki jest dobre w podobnym sensie, jak dobra jest prawdomówność), jednak

291 Jest wysoce wątpliwe, czy w przypadku „zdań” normatywnych mowa rzeczywiście o zdaniach w ścisłym sensie. Niestety trudno o inny termin, który pozostanie wystarczająco jasny. Z problemem tym borykamy się w całej pracy.

292 Za ten przykład dziękuję znakomitemu Rafałowi Dzierwie.

Searlowi, jak się wydaje, wystarcza dla jej uzasadnienia wskazanie na wyrok sądu jako fakt instytucjonalny. Tymczasem wygląda na to, że sytuację związaną z wyrokiem sądu daje się opisać wyłącznie w terminach opisowych, a zatem nie muszą zawierać powinności.

Searle odpira podobne zarzuty następująco:

„Fakt, że można skonstruować analogiczny wywód, który nie jest w stanie podważyć rozróżnienia między faktami i wartościami nie dowodzi, że proponowany przeze mnie wywód też nie jest w stanie tego zrobić. W istocie, analogiczny wywód nie ma żadnego związku z moim wywodem”²⁹³.

Pomijając to, że takie stanowisko zdaje się niezgodne z brzytwą Ockhama (skoro do opisu rzeczywistości wystarcza pojęcie faktu, to po co wprowadzać pojęcie faktu instytucjonalnego?), trzeba zauważyć, że Searle, twierdząc w ten sposób stracił z oczu istotę problemu. Taką mianowicie, że wywodzenie powinności z faktu jest znaczącym problemem właśnie dlatego, że powinność (normy, wartości itp.) są nieeliminowalną i nieredukowalną do faktów częścią ludzkiego doświadczenia, a zatem – nie dają się wyjaśnić w tradycyjny (opisowy, teoretyczny) sposób. Jeśli X daje się wyczerpująco wyjaśnić bez użycia terminów wartościujących, oznacza to, że normy w X nie ma. Searle tymczasem twierdzi, że norma w X jest, mimo że można skonstruować wyczerpujący wywód, który jej nie stwierdza. Nie jest więc tak, że równoległy, czy analogiczny opis nie ma nic wspólnego z opisem, którego dostarcza Searle. Oba nie mogą być prawdziwe, bo jeden wyklucza drugi²⁹⁴.

293 J. Searle, *Jak wywieść...*, s. 171.

294 J. P. Smit, Filip Buekens i Stan du Plessis przedstawiają natomiast argumentację, że fakty instytucjonalne redukują się do faktów naturalnych. Proponują zastąpienie heurystyki Searle'a 'X liczy się jako Y w C' na 'S jest zmotywowany do działania w sposób Z wobec X'. Autorzy artykułu twierdzą, że obiekty instytucjonalne, takie jak pieniądze, granice czy własność, mogą być w pełni zrozumiane w kategoriach działań i motywacji. Zatem aparatura Searle'a, która rozwiązuje nieistniejący problem, nie jest konieczna do zrozumienia takich rzeczy jak pieniądze czy granice. Zob. J. P. Smit, F. Buekens, S. du Plessis, *What is Money? An Alternative to Searle's Institutional Facts*, „Economics and Philosophy”, 2011, 27(01), 1–22. doi:10.1017/s0266267110000441.

Gilotyna Searle'a – główny zarzut wobec stanowiska Searle'a

John Searle w swoich rozważaniach napotyka trudność w klarownym wykazaniu przejścia od faktów do powinności oraz odwrotnie. Przyjrzyjmy się próbie powiązania faktów instytucjonalnych z faktami surowymi. Powstanie faktu instytucjonalnego ma miejsce w wyniku nałożenia na pewien obiekt funkcji statusowej przez zastosowania reguły konstytutywnej o schemacie 'X liczy się jako Y w kontekście C', np. takie oto kawałki papieru liczą się jako banknoty PLN, jeśli zostały wyemitowane przez NBP. Jeśli zarówno X, jak i C byłyby wyłącznie faktami surowymi i udałooby się to jasno wykazać, byłby to przykład przejścia od jest do powinien. Każdy fakt instytucjonalny zdaje się jednak wymagać do jego zdefiniowania innych faktów instytucjonalnych²⁹⁵. Groźby regresu można uniknąć jedynie poprzez oparcie struktury faktów instytucjonalnych na fakcie surowym. Oto, co twierdzi Searle:

„Logiczny priorytet surowych faktów nad faktami instytucjonalnymi

Trzecia widoczna cecha, którą musimy wyjaśnić, dotyczy pierwszeństwa surowych faktów nad faktami instytucjonalnymi. Podobnie jak w przypadku cechy drugiej, można to wyjaśnić strukturą reguł konstytutywnych. Struktura faktów instytucjonalnych jest strukturą hierarchii postaci *X liczy się jako Y w kontekście C. Hierarchia ta musi sięgać dna w zjawiskach, których istnienie nie jest kwestią ludzkiej zgody. Jest to po prostu inny sposób powiedzenia, że tam, gdzie na coś jest nałożona funkcja statusu, musi istnieć coś, na co jest ona nałożona. Jeśli zostanie nałożona na inną funkcję statusu, w końcu trzeba dotrzeć do czegoś, co samo w sobie nie jest żadną formą funkcji statusu. Tak więc, na przykład, jak powiedziałem wcześniej, pieniędzmi mogą być różne rzeczy, ale musi istnieć jakaś fizyczna realizacja, jakiś surowy fakt – nawet jeśli jest to tylko skrawek papieru lub plamka na dysku komputera – na którym możemy narzucić naszą instytucjonalną formę funkcji statusu. Tak więc nie ma faktów instytucjonalnych bez faktów surowych.

295 Zob. David-Hillel Ruben, *John Searle's The Construction of Social Reality*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1997, (2), s. 445.

[...] Nie może być tak, jak utrzymują niektórzy antyrealiści, że wszystkie fakty są faktami instytucjonalnymi, że nie ma surowych faktów, ponieważ analiza struktury faktów instytucjonalnych ujawnia, że są one logicznie zależne od surowych faktów. Założenie, że wszystkie fakty są instytucjonalne spowodowałoby nieskończony regres lub zapętlenie w opisie faktów instytucjonalnych. Aby niektóre fakty były instytucjonalne, muszą istnieć inne fakty, które są surowe. Wynika to z logicznej struktury faktów instytucjonalnych”²⁹⁶.

To zrozumiałe, że fakt instytucjonalny musi mieć jako swe podłoże fakt surowy. Searle skupia się tutaj na kwestii ontycznej budowy takiego faktu, ale nie to jest głównym problemem, który w tym miejscu rozważań Searle'a widzimy. Mamy tutaj do czynienia z searlowskim wariantem problemu gilotyny Humea: jak wywieść fakt instytucjonalny z faktu surowego? Na to pytanie Searlowi nie udaje się odpowiedzieć, a jego najważniejszy przykład, czyli pieniądz, definiowany jest, jak się wydaje, przy użyciu faktów instytucjonalnych²⁹⁷.

Jeśli fakty instytucjonalne tworzą strukturę hierarchiczną i do ich zdefiniowania trzeba posłużyć się innym faktem instytucjonalnym, to istota zagadnienia przesuwana się do pierwszego faktu instytucjonalnego. Dopiero w tym logicznie pierwszym fakcie instytucjonalnym (czyli fakcie, który ma wartość) pojawiłaby się po raz pierwszy norma oparta na fakcie surowym. W tym miejscu należałoby szukać rozwiązania problemu błędu naturalistycznego, problemu wywodzenia „powinien” z „jest”. Tego jednak Searle nie robi²⁹⁸ i zrobić, jak się wydaje, nie może. Gdyby próbował, w istocie mógłby dotrzeć do pierwszej normatywnej przesłanki, a mówiąc precyzyjniej – mógłby wskazać, gdzie ona się pojawia. Być może dostrzegłby także, że poza faktem surowym niezbędna jest jeszcze decyzja (owo „liczy się”), i to ona pozwala przeskoczyć z „jest” do „powinien”. Robi to natomiast, choć już w innym kontekście, w 2010 roku²⁹⁹, jednak to stwierdzenie

296 J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, wyd. Free Press, Nowy Jork 1995, s. 55-56.

297 Zob. Karol Chrobak, *O faktach instytucjonalnych*, „Diametros”, 2011, nr 28, s. 27, [online:] <https://diametros.uj.edu.pl/diametros/article/view/435>, dostęp: 24.08.2024.

298 Por. tamże.

299 J. R. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, 2010, s. 10.

z kolei nie zgadza się z jego twierdzeniem o tym, że istnieje wyłącznie świat fizyczny. Wcześniej natomiast, w 2005 roku zmienia swoje stanowisko dotyczące tego, że musi być coś, jakiś obiekt fizyczny, na który nałożona jest funkcja statusu. Twierdzi mianowicie, że:

„to, że posiadam tysiąc dolarów, nie wynika z posiadania w ręku zwitka banknotów, ale z posiadania pewnych deontycznych mocy. Mam teraz prawo, czyli władzę, kupować rzeczy, których nie miałbym, gdybym nie miał pieniędzy. W takich przypadkach prawdziwym nosicielem deontologii jest uczestnik transakcji gospodarczych i gracz gry. Obiekty fizyczne, takie jak szachy i banknoty dolarowe, są jedynie znacznikami ilości mocy deontycznej, jaką posiadają gracze”³⁰⁰.

Louis Larue, analizując korektę Searle'a dotyczącą jego własnych koncepcji wskazuje (argumentacja wydaje się słuszna), że Searle myli fakt instytucjonalny z funkcją statusu, a więc główne elementy własnej teorii, i zmienia pogląd na błędny ³⁰¹.

Nasza propozycja rozwiązania tego problemu jest następująca, choć w prezentowanej tu formie niepełna: należy wskazać na taki X, którego podmiot nie może zasadnie nie uznać za dobry. Ten wymóg zaś należy rozumieć w sensie kantowskim – wolność pozwala X nie uznać za dobry, ale bez tego uznania nie ma pierwszej, fundamentalnej przesłanki i nie można wznieść gmachu racjonalnej etyki³⁰². Nie można tej decyzji czy wiary skierować na dowolny przedmiot, bo prowadzi to do absurdów. Musi być on wybrany racjonalnie – w istocie taką próbę wskazania przedmiotów wiary jako fundamentów etyki podjął Kant. Ponieważ jednak mamy tu do czynienia z (wolną) decyzją, w najwyższym stopniu wątpliwe i wprowadzające w błąd jest nazywanie tej „prainstytucji” faktem czy wpisywanie wartości w faktyczność.

300 Tenże, *What is an institution?*, „Journal of Institutional Economics”, 2005, 1(1), s. 16, [online:] <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-institutional-economics/article/abs/what-is-an-institution/3675101CE15BE2A7681CD5783C01F6D0>, dostęp: 24.08.2024, .

301 Louis Larue (nadchodzący), *John Searle's ontology of money, and its critics* [w:] Joseph Tinguely (red.), *The Palgrave Handbook of Philosophy and Money*, Basingstoke: Palgrave-Macmillan, s. 9; [online:] <https://philpapers.org/rec/LARJSO>, dostęp: 24.08.2024.

302 Związek między wolnością, koniecznością i racjonalnością wyraża I. Kant np. w tym fragmencie: „Pojęcie wolności jest kamieniem obrazy dla wszystkich empirystów, lecz jest również kluczem do najwznioślejszych praktycznych zasad dla krytycznych moralistów, którzy dzięki niemu pojmują, że koniecznie powinni postępować racjonalnie”. Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 23.

Konstrukcja Searle'a jest pozbawiona tak określonego fundamentu, a także kryterium (racjonalność), dzięki któremu można by go wskazać. Woleński normą nazywał decyzję normodawcy, a samą decyzję rozumiał jako fakt. Searle również nie rozpoznaje wolności jako źródła jakościowej różnicy między „faktem instytucjonalnym” a „faktem surowym”³⁰³. Zamiast tego stawia wóz przed koniem i fakty instytucjonalne traktuje jako niezbędne do operowania wolnością. Podobnie jednak jak u Woleńskiego, u Searle'a także da się znaleźć rozpoznania, które ocierają się o rozwiązanie, ale z powodu narzuconych sobie ograniczeń pozostają przez autorów niezauważone. Mają je przed oczyma, ale nie traktują ich jak rozwiązanie.

Ujmując rzecz w pewnym uproszczeniu, Searle uważa, że z powodu wolności potrzebujemy faktów instytucjonalnych aby działać i podejmować decyzje. To tylko część prawdy, bo przecież podjąć wolną decyzję i działać możemy ze względu np. na przyjemność czy szczęście, które nie są faktami instytucjonalnymi. To zredukowanie wartości czy racji do faktów instytucjonalnych nie pozwala Searle'owi dostrzec, że można ustanowić instytucje np. po to, aby być szczęśliwym albo po to, żeby nie być głodnym. Jeśli jest tak jak twierdzimy, to wolność może być źródłem „pierwszej” instytucji pomimo tego, że istnieją sytuacje, w których ich rzeczywiście potrzebuje.

Oto dwa fragmenty, które zdają się potwierdzać nasze powyższe rozpoznanie:

„Istnieją zatem co najmniej trzy luki, a raczej trzy części ciągłej luki w intencjonalnym działaniu pomiędzy zjawiskami intencjonalnymi na dowolnym etapie a kontynuacją do następnego etapu: luka między powodem a decyzją (tworzenie się wcześniejszego zamiaru), luka między decyzją a początkiem działania (zamiarem w działaniu), a w przypadku działań złożonych – luką między początkiem działania a kontynuacją aż do jego zakończenia. W filozofii istnieje tradycyjna nazwa tej luki: nazywa się ją »wolnością woli«. Czy nam się to podoba, czy nie, w naszych kontaktach ze światem zmuszeni jesteśmy zakładać wolność woli. Poniższy diagram ilustruje położenie przejawów luki. Luka w dobrowolnym działaniu jest ciągła, ale ma trzy szczególne miejsca, w których się objawia, jak pokazuje wykres.

303 Por. A. Niemczuk, *Błąd teoretyzmu...*, s. 44.

Powody działania (przekonania, pragnienia, obowiązki, potrzeby itp.) → (Luka)
Decyzja → (Luka) Rozpoczęcie działania → (Luka) Kontynuacja do zakończenia

Próbowałem podkreślić, że doświadczamy wolności w tym sensie, że zazwyczaj nie postrzegamy naszych racji jako determinujących decyzję, decyzji jako determinujących działanie lub początku działania jako determinującego jego kontynuację aż do zakończenia. Muszę jednak podkreślić, że fakt, że mamy te doświadczenia, nie gwarantuje, że rzeczywiście mamy wolną wolę. Otwartym pozostaje pytanie, czy te doświadczenia są iluzoryczne, czy też nie”³⁰⁴.

Searle słusznie wymienia pośród powodów działania np. potrzeby czy, zapewne instytucjonalne, obowiązki. Wskazuje tym samym, że obok powodów instytucjonalnych jest szereg innych powodów, które umożliwiają wolne działanie. Natomiast dalej w *Making the Social World* autor twierdzi, że instytucje są do wolnego działania niezbędne:

„Tradycyjną nazwą tej luki w filozofii jest »wolna wola«. Bardzo niechętnie używam tego wyrażenia, ponieważ wiąże się ono z bardzo obciążającą historią. [...] Teza, którą przedstawię i zbadać zamierzam, brzmi następująco. Możliwości życia są znacznie większe, jeśli dysponujesz rodzajami struktur instytucjonalnych, które opisałem; ale co ważniejsze, biorąc pod uwagę nasze świadome doświadczenie luki, inne rodzaje struktur, które można sobie wyobrazić, są niewystarczające. Będę argumentować, że bez luki — czyli bez świadomości wolności — instytucjonalne struktury są bez znaczenia; ale z luką, są one niezbędne. Jest całkiem możliwe, że luka jest iluzją, ale to nie ma znaczenia dla tego argumentu. Musimy zakładać lukę, kiedy podejmujemy decyzje, więc nawet jeśli luka jest iluzją, to taką, której nie możemy się pozbyć”³⁰⁵.

W obu fragmentach pojawia się problem wolności. Jak słusznie zauważa Ingvar Johansson: „w ostatnim zdaniu jest coś dziwnego. Struktura zdania »nie ma wolnej woli, ale ja w to nie wierzę« jest taka sama, jak zdania »pada deszcz, ale ja w to nie wierzę«. To ostatnie zdanie nazwano zarówno »paradoksem Moore’a« (Wittgenstein),

304 J. Searle, *Making the Social World...*, s. 44. Przekład własny.

305 Tamże, s. 133. Przekład własny.

jak i »przekonaniem doksastycznie nie do obrony« (Hintikka)»³⁰⁶. Jeśli nie traktuje się wolności poważnie, to nie można jej uznać za źródło wartości w faktach instytucjonalnych. Nie może być przecież tak, że iluzja jest źródłem faktu.

Tego rodzaju problemy, braki, nieścisłości czy sprzeczności sprawiają, że tym, co w koncepcjach Searle'a widzimy jako wartościowe, jest – mówiąc językiem Hartmanna – fenomenologia problemu i aporetyka (choć ze względu na nieuporządkowanie – raczej ich namiastki). Próby rozwiązań uznajemy za niezadowalające i, być może, przedwczesne.

Searle, jak się wydaje, miał przed oczyma rozwiązanie problemu. To wolna decyzja ustanawia instytucje i jest źródłem zobowiązań które się w nich zawierają³⁰⁷. To decyzja, aprobatą podmiotu dla obyczaju wywiązywania się z obietnicy, czyni z normy zwyczajowej normę etyczną. Jest oczywiście kwestią do zbadania, czy taka norma wpisuje się w racjonalny system etyczny³⁰⁸ i czy taki system w ogóle istnieje – by to stwierdzić, należałoby wskazać pierwszą normatywną przesłankę i związek pomiędzy obietnicą (i innymi potencjalnymi normami) a tą przesłanką. Niczego takiego jednak Searle nie robi, a gdyby zrobił, odkryłby, że to nie z faktów (instytucjonalnych) można wywodzić powinności, ale z norm czy wartości określonych przez wolność.

Dodatkowe zastrzeżenia wobec koncepcji Searle'a

Powyższe jest naszym głównym zarzutem do omawianego stanowiska, wskazujemy też właściwą, naszym zdaniem, drogę do rozwiązania problemu. Dalsza analiza wykazuje jedynie inne nieścisłości w proponowanych przez niego koncepcjach. Ich przedstawienie wydaje się konieczne, po pierwsze, jako uzupełnienie kwestii związanych z zarzutem głównym, po drugie zaś, jako tło dla sformułowania poważnego zarzutu metodologicznego w dalszej części tekstu.

306 Ingvar Johansson, *John Searle in the Year 2010—Reviews*, „Int Ontology Metaphysics” 2011, 12, s. 81, [online:] <https://doi.org/10.1007/s12133-010-0073-z>, dostęp:24.08.2024. Zob. także: Robert Poczobut, *Sprzeczności doksastyczne a zagadnienie racjonalności przekonań*, „Filozofia Nauki”, 1999, Rok VII, Nr 3—4 (27—28), s. 61-84.

307 W 2010 roku J. R. Searle twierdził, że fakty instytucjonalne istnieją dzięki umowie lub akceptacji. Zob. J. R. Searle, *Making the Social World...*, s. 10.

308 Jeśli się nie wpisuje, to ustanowienie wartości jest błędem.

Decyzja

Jeśli zaniechamy poszukiwań pierwszej przesłanki normatywnej (pierwszego faktu instytucjonalnego) i rozważymy dowolny fakt instytucjonalny, to okazuje się, że w formule „X liczy się jako Y w kontekście C” zawsze obecna jest pewna zgoda czy akceptacja (owo „liczy się”) – a więc decyzja – podmiotów. Ktoś kiedyś uznał, zdecydował, że ten oto konkretny fakt surowy stanie się faktem instytucjonalnym.

Searle uważa, że indywidualny sprzeciw wobec takiej decyzji nie ma znaczenia dla powinności. Jeśli jednostka nie zgadza się co do tego, że obietnic należy dotrzymywać, mimo to powinna jej dotrzymać. Jak zatem ustalić, kiedy zachodzi „liczenie się”, czyli kiedy mamy do czynienia z tym, co jest „zbiorową intencjonalnością³⁰⁹”? To wyraźny i nierozwiązywalny problem demarkacyjny. Są dwa punkty graniczne takiej próby: na jednym biegunie jest decyzja jednostki. Możliwość tę Searle odrzuca. Na drugim decyzja wszystkich jednostek (społeczeństwa). Ta druga sytuacja w rzeczywistości nie zachodzi, a nawet gdyby zaszła, to sprzeciw jednostki zniósłby ją. Jeśli nie przyjmie się jako uprawomocnienia powinności decyzji jednostek, to nie da się zadowalająco ustalić innego punktu na tej skali. Czy powinność istnieje (czy obietnica jest wiążąca itp.), gdy jest o tym przekonanych, akceptuje ją 51% osób? I czy tego rodzaju ustanowienie mówi nam cokolwiek na temat tego, czy coś jest dobre?

Tego rodzaju rodzaju twierdzenia wydają się prowadzić do dyskusji, które nie mogą być konkluzywne. Jeśli jest czy było tak, jak twierdzimy: że ktoś swoją decyzją może ustanowić fakt instytucjonalny, to jednocześnie musi „panować” nad kontekstem, w którym to się dzieje. To wydaje się analogiczne do skuteczności u Woleńskiego. Tego rodzaju empirycznie ustalanie „powinności” są akceptowane lub zanikają w społeczności i decyzja jednostki innej niż władca (*resp.* osoba panująca nad kontekstem) rzeczywiście nie ma wpływu na ich „obowiązkiwanie”. Podobnie jednak jak u Woleńskiego, możemy mówić tu jedynie o pewnych zwyczajowych czy prawnych normach, nie zaś o normach etycznych. To, że da się wywieść zwyczaje z faktów (czy

309 Pojęcia „intencjonalności”, w tym „zbiorowej intencjonalności”, „reguł konstytutywnych” oraz „nadawania funkcji” są głównymi pojęciami związanymi z koncepcją rzeczywistości społecznej Searle'a.

zdania o zwyczajach ze zdań o faktach) wiadomo zaś zapewne od czasu, kiedy pierwsi ludzie nauczyli się polować.

Fakt wiary jako kryterium prawdy

Z wywodów Searle'a przedstawionych w innym miejscu³¹⁰ można wywnioskować, że on sam definiuje obietnicę w terminach opisowych. Otóż kiedy charakteryzował fakt społeczny, którego fakty instytucjonalne są podzbiorem, nazwał faktem społecznym to, w co ludzie wierzą³¹¹, że jest prawdziwe³¹². Skoro jest tak, że obietnica jest pewnym faktem społecznym, to zobowiązanie w niej zawarte niesie ze sobą powinność, w którą ludzie wierzą. Ta koncepcja wydaje się mieć związek z Kanta trzema sposobami uznania czegoś są prawdę (wiarą, mniemaniem i wiedzą), gdzie w przypadku wiary spełnione są wyłącznie podmiotowe, nie zaś przedmiotowe warunki poznania. Tyle, że u Kanta wiara w postulaty rozumu praktycznego jest konieczna dla możliwości sformułowania etyki, jest racjonalna, a postulaty są możliwe. U Searle'a nie ma, jak się wydaje, dodatkowych warunków dookreślających wiarę, bez nich zaś łatwo sprowadzić taką koncepcję do absurdu. Gdyby wszyscy ludzie uwierzyli w istnienie smoków, olimpijskich bogów czy filozofów³¹³, to wciąż nie byłoby to wystarczające kryterium do uznania ich istnienia.

Z faktu, że ludzie – nawet wszyscy – wierzą w to, że obietnica niesie ze sobą powinność, nie wynika to, że ta powinność (w sensie ścisłym) rzeczywiście jest obowiązująca. Nie oznacza także, oczywiście, że jej nie ma. Wyraźnie widać to na dowolnym przykładzie imperatywu hipotetycznego. Jeśli ktoś będąc chorym chce być zdrowym, a leczenie eliminuje chorobę, to nawet jeśli wszyscy ludzie przestaną wierzyć, że powinno się leczyć, ten ktoś powinien się leczyć. Ludzie (niektórzy lub wszyscy) mogą się mylić w rozpoznaniu powinności i niesłusznie w nią wierzyć. Analogicznie: z faktu, że ludzie wierzą, że zdanie X jest prawdziwe, nie wynika to, że jest ono prawdziwe. Może

310 J. Searle, *The Construction of Social Reality...*, s. 26 i n.

311 Searle nazywa taką zbiorową wiarę kolektywną intencjonalnością.

312 Por. Lech J. Żukowski, *Prawo jako fakt społeczny*, „Studia Prawnicze”, 2017, Zeszyt 1 (209), Warszawa, 7-22, s. 7-8.

313 Wiara ludzi w istnienie filozofów nie jest przecież wystarczająca aby uznać, że istnieją (nawet, jeśli istnieją).

być oczywiście tak, że istnieje jakaś społeczna presja na to, aby spełniać dane obietnice, ale nadal nie dowodzi to istnienia powinności i nie wykracza poza terminy faktyczne. Tym, co może być z takim faktem związane, jest psychologiczna „presja normatywna” – społeczeństwo może wymagać czy wręcz wymuszać przestrzeganie pewnych norm. Nadal jednak mamy do czynienia z faktem, który nie może być, a w każdym razie Searle nie wyjaśnia tego, jak miałby być prawomocną racją powinności³¹⁴. Istniejąca w grupach społecznych (np. przestępczych) czy całych społeczeństwach presja na wykonywanie pewnych czynności nie mówi nic o tym, czy czynności te są dobre.

Zwyczaj czy powinność etyczna?

Searle popełnia błąd podobny do tego, na który wskazywaliśmy analizując stanowisko Woleńskiego. Nie zauważa, że pytanie o powinność (czy, jak u Woleńskiego: o normę) nie jest pytaniem o prawo stanowione, tradycyjne czy inne. Nie jest pytaniem o to, czy ludzie ustalili, że należy spełniać obietnicę (powołali instytucję). Ważne pytanie o powinność jest pytaniem idącym krok dalej. Jest ono pytaniem również o to, czy i dlaczego powinno się spełniać takie tradycyjne czy ustanowione „powinności”. O to, co i czy coś za nimi stoi. Może obietnic nie powinno się spełniać? Jak to ustalić? Jak wykazać, że obietnica zawiera w sobie powinność, jeśli nie przyjąć tego jako oczywistość wynikającą z indywidualnego doświadczenia czy socjalizacji? Jak wyjaśnić, dlaczego obietnice POWINNO SIĘ spełniać? Searle odpowie na to pytanie twierdząc, że ta powinność jest wbudowana w obietnicę, a ludzie wierzą, że tak jest. Gdyby szukać genezy takiej „powinności”, okazałoby się, że to rodzaj umowy społecznej lub

314 Jeśli normę społeczną scharakteryzujemy np. tak: zob. Henryk Piętka, *Wstęp do nauki prawa*, wyd. Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa: „[...] Chodzi tu o proces psychiczny, odbywający się na gruncie wzajemnego komunikowania sobie przez ludzi ich własnych przeżyć, wskutek czego w społeczności ścierają się ze sobą różne oceny indywidualne, aby stopniowo wytwarzać wartości społeczne, będąc poniekąd rezultatem podświadomego plebiscytu społecznego oraz źródłem przeciętnych ocen o powtarzających się powszechnie faktach życia indywidualnego. Zdarzenia korzystne dla większości członków społeczeństwa zyskują w tym plebiscycie dodatnie wartości, gdy to, co przynosi szkodę dla większości społecznej, bywa uważane za rzecz społecznie szkodliwą, chociaż dla mniejszości społecznej dana rzecz może być korzystna (np. kradzież). W swym rozwoju historycznym ocena społeczna początkowo może być błędna, gdyż opiera się na mniejszym doświadczeniu zbiorowości, jednak zawsze będzie ona lepsza od sądów indywidualnych, ulegających złudzeniom i błędom osobistym” to przecież wciąż możemy zapytać, czy to, co jest korzystne dla społeczeństwa jest rzeczywiście dobre?

wykształcona w społecznych praktykach zasada. I to rzeczywiście sprawia, że taka zasada nie wykracza poza sferę faktów. Natomiast pytanie o rzeczywistą powinność jest w tym kontekście następujące: jak na podstawie faktu, że ludzie wypracowali jakieś zasady współżycia wyprowadzić wniosek, że powinno się (we właściwym sensie) je stosować?

Prowizoryczna ontologia

Główną tezą ontologiczną Searle'a dotyczącą wartości jest twierdzenie, że instytucjonalne zobowiązania są ontologicznie subiektywne, ale mogą być epistemologicznie obiektywne. Ontologiczna subiektywność to zależność od obserwatora – gdyby ludzie nie istnieli, nie istniałaby kolektywna intencjonalność, nie istniałyby wartości. Ale ponieważ ludzie istnieją, istnieją też wartości, o których można formułować zdania obiektywne. Oto, co Searle twierdzi na ten temat:

„Wartości są związane z obserwatorem i zawierają zatem element ontologicznej subiektywności. Jednak pytanie, jak wydedukować „powinno się” z „jest”, pozostaje otwarte, ponieważ, i to jest najważniejsze, istnienie ontologicznie subiektywnego komponentu w dziedzinie opisywanego zjawiska nie wyklucza możliwości formułowania epistemologicznie obiektywnych stwierdzeń dotyczących tej dziedziny. I to wydaje mi się właściwe. Możemy formułować obiektywnie prawdziwe twierdzenia o wartości, nawet jeśli dziedzina wartości jest ontologicznie subiektywna. Powtórzmy jeszcze raz wcześniej wyrażony punkt: ontologiczna subiektywność nie wyklucza epistemologicznej obiektywności”³¹⁵.

Z ontologiczną subiektywnością, a więc pewną konieczną relacją normy/wartości i podmiotu związane jest to, co Searle nazywa kierunkiem dopasowania. Twierdzi mianowicie, że:

„Celem przekonań i typowych twierdzeń jest reprezentowanie rzeczywistości, ale celem pragnień i innych form wypowiedzi nie jest reprezentowanie tego,

315 J. R. Searl, *How to Derive „Ought” from „Is” Revisited...*, s. 11-12, przekład własny.

jaka jest rzeczywistość, lecz jaką zamierzamy ją uczynić, jaką chcemy, aby była, jaka powinna być. Nie odzwierciedlają one niezależnie istniejącej rzeczywistości, ale są reprezentacjami możliwych stanów rzeczy. Bardzo ważne jest zrozumienie, że mogą istnieć ważne, ale sprzeczne reprezentacje dotyczące tego samego stanu rzeczy. [...] Nie ma nic logicznie absurdalnego w posiadaniu sprzecznych pragnień, w świadomym posiadaniu sprzecznych pragnień, tak jak jest coś absurdalnego w świadomym posiadaniu sprzecznych przekonań. Jeśli mam sprzeczne przekonania, muszę zrezygnować przynajmniej z jednego z nich. Jeśli chodzi o racjonalne formy rozumowania praktycznego, jest całkowicie możliwe, że mam obowiązek wykonać czynność A i mam obowiązek nie wykonywać czynności A. Tak więc powinno być tak, że wykonuję A zgodnie z jednym zbiorem względów, a jednocześnie nie wykonuję A zgodnie z innym zbiorem względów. To martwi wielu ludzi. Myślą, że jest to w jakiś sposób logicznie absurdalne. Nie jest, to jest natura ludzkiego stanu”³¹⁶.

Wynika z tego, że jeśli obiecuję, to nie mam do czynienia z faktem rozumianym jako istniejący stan rzeczy, a raczej z pewnym postulatem, że w przyszłości stan rzeczy wyrażony w obietnicy zaistnieje. A zatem w obietnicy zawarta jest nie norma czy powinność, lecz postulat w rodzaju zdania „jutro zrobię X”, podobnego do zdania „jutro spadnie deszcz”. Gdy mamy do czynienia z wolnym podmiotem, to prawdziwość i fałszywość tego typu zdań stanie się określona jasne dopiero wówczas, gdy minie termin realizacji wyrażonego w obietnicy postulat – zaistnieje bądź nie konkretne zdarzenie. W przypadku zdarzeń nie-wolnych z góry można określić prawdziwość zdań o nich mówiących na podstawie praw rządzących światem. W powyższym nie ma słowa o normatywności, ani o wartościach. Nie wykraczamy poza fakty i twierdzenia o faktach.

Gdy Searle rozważa język, odstawia na bok realną rzeczywistość. Dla niego, jak się wydaje, dopóki nie podejmujemy ontologicznego dochodzenia, nie musimy martwić się o to, jak wypowiedzi dotyczące „rzeczywistości społecznej” czy „faktów instytucjonalnych” odnoszą się do świata realnego. Gdy jednak Searle,

316 Tamże, s. 14, przekład własny.

nieusatisfakcjonowany wynikami językowych analiz, postanowił ponownie zająć się kwestią rzeczywistości, z szafy wypadł tętniący życiem „trup” ontologii, którego analitycy pochopnie w niej zamknęli. A przynajmniej usiłowali zamknąć, bo mimo radykalnej próby odcięcia się od ontologii³¹⁷, tezy analityczne jakoś się do rzeczywistości miały. To zaś oznacza, że wprowadzając choćby pojedynczą tezę ontologiczną, która ma być odpowiedzią na jakieś pytanie, Searle naraża się na niezliczoną ilość problemów ontologicznych.

I tak też się dzieje. Wprowadzona przez Searle'a ontologiczna subiektywność staje się nową, zagadkową kategorią, która miała ułatwić zrozumienie problemu, ale wprowadzenie jej prowadzi do szeregu komplikacji.

Oto tylko kilka z nich. Po pierwsze, nie wiadomo, które aspekty rzeczywistości należy uznać za subiektywnie istniejące, a które za obiektywnie istniejące. Kwestia granicy pomiędzy subiektywną a obiektywną sferą rzeczywistości jest płynna i kontrowersyjna.

Po drugie, jeśli przyjmiemy, że pewne elementy rzeczywistości są ontologicznie subiektywne, pojawia się natychmiast pytanie o kryteria, według których te subiektywne konstrukcje są uznawane za „realne” lub „istniejące”. Czy istnienie takich faktów zależy wyłącznie od ludzkiej akceptacji i uznania, czy też istnieją one niezależnie od naszych przekonań, zasadniczo kształtując nasze społeczne działania? Jak one istnieją? W jednym miejscu twierdzi Searle, że istnieje wyłącznie świat opisywany przez fizykę i chemię³¹⁸, w innym, że rzeczywistość społeczna istnieje dlatego, że wierzymy, że istnieje³¹⁹.

Po trzecie, problemem jest także trwałość i zmienność ontologicznie subiektywnego istnienia. Fakty społeczne i instytucjonalne mogą ewoluować i zmieniać się w czasie w wyniku zmieniających się przekonań i praktyk społecznych. Jak zatem definiować istnienie tych faktów w kontekście ich zmienności i zależności od kontekstu?

317 Zob. tamże, s. 4.

318 Zob. tenże, *The Construction of Social Reality...*, s. 7: „Żyjemy w świecie składającym się wyłącznie z cząstek fizycznych w polach siłowych”. Przekład własny.

319 Por. tenże, *Making the Social World...*, s. 10: „Fakty instytucjonalne są zazwyczaj obiektywnymi faktami, ale co dziwne, są one faktami tylko dzięki ludzkiej umowie lub akceptacji”. Przekład własny.

Chociaż, zdaniem Searle'a, społeczne czy instytucjonalne fakty i związane z nimi zobowiązania są ontologicznie subiektywne, można o nich formułować zdania obiektywne³²⁰. Wydaje się jednak, że ta instytucjonalna czy społeczna normatywność zawsze jest zależna od zbiorowej lub indywidualnej intencjonalności, co uniemożliwia przedstawienie jej opisu niezależnie od tych intencji. A zatem późniejsze tezy Searle'a przeczą tezom wcześniejszym³²¹.

Zarzut metodologiczny

Nie jest wykluczone, że na te i inne wątpliwości da się zasadnie odpowiedzieć. Sama idea tego, że wartość musi mieć związek z relacją świata do podmiotu wydaje się słuszna. Chodzi nam przede wszystkim o to, że coś, co wprowadzane jest jako rozwiązanie problemu, czy odpowiedź na jakieś pytanie, samo jest problemem i nie wiadomo nawet, jaka jest treść tego problemu³²². Czy możemy zatem mówić o rozwiązaniu?

Wprowadzanie nowych kategorii ontologicznych nie może służyć jedynie jako sposób na 'łatanie' teoretycznych luk. Wydaje się, że takie postępowanie jest próbą dostosowania świata do języka (czy do teorii powstałych na podstawie analizy języka), kiedy to język i teoria powinny odpowiadać światu.

Jako podsumowanie niech posłuży nam jeden z cytatów Searle'a, w którym, naszym zdaniem, potwierdza nasze rozpoznania i, jeśli spojrzeć na to, co w istocie wyraża, może służyć za doskonały autokomentarz do analiz Searle'a nie tylko w kwestii wolnej woli:

„Problemy filozoficzne mają skłonność do trzymania się razem. Aby rozwiązać czy bodaj sformułować pojedynczy problem, często trzeba sobie poradzić

320 Jeśli coś może być ontologicznie subiektywne, to interesującą kwestią, która należałoby wyjaśnić, jest problem fałszu.

321 Por. Frank Hindriks, *Institutional Facts and the Naturalistic Fallacy. Confronting Searle (1964) with Searle (1995)*, „ProtoSociology”, 2002, Vol. 16, s. 170-192.

322 Analogiczny przykład widzieliśmy w poprzednio analizowanym stanowisku: Woleński rozwiązał badany problem wprowadzając „decyzję normodawcy”. Decyzja rozumiana naturalistycznie jest czymś tak niejasnym, że nie może być rozwiązaniem. Wolna decyzja natomiast nie jest zgodna z naturalizmem, który reprezentuje Woleński, a zatem, jak się wydaje, taką koncepcję decyzji odrzuca.

z całym szeregiem innych problemów. Kwestia wolnej woli jest szczególnie uderzającym przykładem tego zjawiska. Chcąc postawić problem wolnej woli, musimy najpierw ustosunkować się do natury świadomości, przyczynowości, wyjaśnień naukowych i racjonalności. A najgorsze jest to, że kiedy już odpowiednio przeanalizujemy wymienione kwestie i wyjaśnimy sobie ich związek z problemem wolnej woli, okaże się, iż wprawdzie rozumiemy już nasz zasadniczy problem, lecz jego rozwiązania wciąż ani śladu – a przynajmniej ja osobiście nie potrafię go znaleźć. Wszystko więc, co mogę czytelnikowi obiecać w niniejszym rozdziale, to analiza zasadniczych wymiarów problemu i prezentacja obszaru jego możliwych rozwiązań. Generalny wniosek, jaki wyciągam z rozważań [...] brzmi tak, że jeszcze wiele musimy się dowiedzieć o funkcjonowaniu mózgu, zanim zaproponujemy rozwiązanie problemu wolnej woli, pod którym z czystym sumieniem będziemy mogli się podpisać”³²³.

Nasz generalny wniosek jest zaś taki, że nie należy być przywiązany do metod, które nie prowadzą do rozwiązań. Ani do tych, które do rozwiązań prowadzą.

3.3.4. Podsumowanie

Teoria błędu zwanego naturalistycznym nie została przez Searle'a ani obalona, ani ominięta. Jego teoria wyjaśnia, jak normy mogą wynikać z faktów instytucjonalnych, ale nie wyjaśnia, dlaczego te normy są obowiązujące inaczej, niż tylko zwyczajowo czy prawnie. Czy obowiązek spełnienia obietnicy wynika tylko z faktu, że obietnica została złożona i ludzie wierzą w powinność z tym związaną, czy też z jakiegoś głębszego moralnego imperatywu?

Searle nie dostarcza spójnej teorii faktów instytucjonalnych. Jakie są kryteria, które decydują, czy dany fakt jest faktem instytucjonalnym? Czy istnieją jakieś granice dla tego, co może stać się faktem instytucjonalnym? W jaki sposób fakt instytucjonalny może powstać na bazie faktów surowych?

323 J. R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, DW Rebis, Poznań 2010, s. 217.

Searle konstruuje ontologię, która jest odpowiedzią na deficyty poprzedniej teorii języka. Nie oznacza to, że ontologia taka musi być błędna, ale naraża takie filozofowanie na wszelkie problemy filozofii systemowej, ponieważ nie „zachowuje w punkcie wyjścia neutralności wobec wszelkich stanowisk filozoficznych”³²⁴. W istocie może to być filozofia systemowa, sprawiająca wrażenie systematycznej, a więc skrajne wypaczenie idei filozofii problemowej postulowanej przez Hartmanna. To natomiast prowadzi do istotnych błędów i niejasności, które staraliśmy się wskazać.

Jeśli zaś potraktować filozofię Searle'a jako pewien rodzaj fenomenologii problemu, to – naszym zdaniem – da się u niego dostrzec, prawidłowe rozwiązanie problemu. Norma czy wartość są pochodną wolnej decyzji podmiotu. Świat wartości rzeczywiście istnieje wyłącznie dlatego, że istnieją ludzie (a precyzyjniej wolność, czy podmioty). Jednak te rozpoznania nie są traktowane przez Searle'a jako jądro odpowiedzi na zagadnienie. Zdecydowanie lepsze są pod tym względem koncepcje utrzymane w duchu Kanta, który w centrum problemu praktyki słusznie stawia wolność.

Fakty instytucjonalne Searle'a a splątanie faktów i wartości u Putnama

Koncepcja Searle'a, dotycząca rozszerzenia pojęcia faktu na także fakty instytucjonalne koresponduje z argumentacją Hillarego Putnama, który pisał o splątaniu wartości i faktów³²⁵.

Twierdził mianowicie Putnam, że samo pojęcie faktu, kluczowe dla dychotomii fakt-wartość jest niejasne, zaś tam, gdzie bywało określone precyzyjnie, okazywało się niewystarczające. Wobec tego, twierdził Putnam, sama dychotomia fakt-wartość pozostawała niejasna. Jako dodatkowy argument wskazywał, że pojęcia takie jak np. „okrutny” nie dają się przyporządkować do jednej z kategorii opisowy-normatywny. Zdaniem Putnama należy odejść od tej dychotomii podobnie, jak odeszliśmy dzięki Quine'owi od dychotomii sądów analitycznych i syntetycznych.

324 Zob. A. J. Noras, *O potrzebie filozofii systematycznej...*, s. 118.

325 Hilary Putnam, *The collapse of the fact/value dichotomy* [w:] tenże, *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, wyd. Harvard University Press, Cambridge, Londyn, 2002, s. 7-27.

Zgadza się z tezą Putnama, że pojęcie faktu (ale także wartości) jest bardzo trudne do precyzyjnego określenia. Także w niniejszej pracy posługujemy się terminami takimi jak fakt, wartość, normatywność, dobro w sposób, któremu daleko do analitycznej precyzji. Niedoskonałość języka (czy to naszego, czy ogólnie: języka wypracowanego dzięki badaniom filozoficznym) dowodzi jedynie tego, badania należy kontynuować i cyzelować pojęcia, nie zaś tego, że problem który próbujemy ująć za pomocą nieprecyzyjnych pojęć nie istnieje. W istocie przecież problem nieprecyzyjnego języka jest problemem zupełnie różnym od problemu dychotomii fakt-wartość. Gdyby było inaczej i tak, jak chciałby tego Putnam, to należałoby porzucić wszelkie problemy filozoficzne i naukowe, ponieważ nie istnieje pojęcie, co do którego nie można podnieść wątpliwości.

Problem splątania faktów i wartości podobny jest natomiast do problemu faktów instytucjonalnych i w tej kwestii nie możemy zgodzić się z Putnmem. Przykład, którym posłużył się w argumentacji to m. in. okrucieństwo, które trudno uznać za wyłącznie opisowe lub wyłącznie normatywne. Wydaje się, że formułowana przez Putnama argumentacja ma zastosowanie do każdego pojęcia pejoratywnego. Splątanie, o którym pisał Putnam w przypadku okrucieństwa jest tak mocne, że dla przykładu lepiej wybrać inny termin. Kiedy mówimy o czymś w znaczeniu pejoratywnym, np. o redukcjonizmie naturalistycznym, to sam termin ma charakter opisowy, natomiast jego negatywne zabarwienie pochodzi skądinąd. Jeśli uznajemy, że taki redukcjonizm pomija istotne elementy rzeczywistości, to podnoszenie go do rangi zasadnego stanowiska dotyczącego rzeczywistości jest błędne. I z uznania tego błędu pochodzi negatywne zabarwienie wyjściowego terminu. To, że okrucieństwo jest złe w podobny sposób pochodzi od uprzedniego uznania go za złe. Nazwanie kogoś okrutnym jest opisowe (jeśli okrucieństwo jakoś zdefiniujemy) a komponent wartościujący uznawany jest dodatkowo, nie jest zawarty w samym terminie opisowym. Ponieważ wyrządzanie krzywdy innym jest w zasadzie paradygmatycznym przykładem złego postępowania, a uznanie okrucieństwa za zło jest tak powszechne, może być trudno to zauważyć. Gdyby jednak zastosować wobec tego zła test otwartego pytania kwestionując

oczywistość to okaże się, że uzasadnienie tego zła jest problematyczne – w zasadzie ostatnim punktem oparcia dla tego uzasadnienia może być wolna decyzja podmiotu.

Postulaty porzucenia problemów ze względu na niedoskonałą terminologię z nimi związaną nie wydają się jednak zasługiwać na bardziej wnikliwą analizę w kontekście błędu naturalistycznego.

3.4. Thomas Nagel – Pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem

3.4.1. Wprowadzenie

Wszelkiego rodzaju „-izmy”, jak naturalizm, antynaturalizm, subiektywizm, obiektywizm (także inne, ale te mają dla dalszego wywodu znaczenie), poza ich charakterem porządkowym czy katalogowym dla poszczególnych stanowisk filozoficznych, mogą być, jak słusznie zauważył Hartmann, źródłem poważnych błędów, kiedy stanowią punkt wyjścia rozważań, a nie punkt dojścia. Jeśli ktoś, rozpoczynając rozważania deklaruje się jako naturalista i pozostaje wierny tej deklaracji, już na początku musi stracić z oczu wszystko to, co wykracza poza naturalizm. Tymczasem kwestia tego, czy istnieje w badanym problemie coś, co poza naturalizm wykracza, w punkcie wyjścia nie jest jasna, bo przecież badamy problem dlatego, że wszystkiego o nim nie wiemy.

Chcemy teraz to rozpoznanie Hartmanna zastosować nie do pojedynczych stanowisk („-izmów”), a do znanych, najbardziej podstawowych filozoficznych dystynkcji „-izm – anty-izm”³²⁶. Wydaje się to niezbędne z dwóch powodów. Po pierwsze: błąd naturalistyczny uznajemy za nierozwiązywalny problem występujący na styku subiektywnego a obiektywnego ujęcia rzeczywistości, a jego rozwiązanie widzimy w przyjęciu podziału na filozofię praktyczną i teoretyczną. Po drugie: chcemy przy okazji rozważanego dalej stanowiska Nagela wskazać nie tylko błędy czy niedoskonałości

³²⁶ Przyjęcie takiej opozycji stanowisk jest przecież w istocie (meta)stanowiskiem.

w tym konkretnym stanowisku, ale też na to, co uniemożliwia ich rozwiązanie, a jest poza nim. Problem, o którym tu mowa, jest zewnętrzny wobec pojedynczych stanowisk i jest niedostrzegalny podczas ich analizy, nie da się do niego dojść z wnętrza pojedynczego stanowiska, ale jego świadomość pozwala nieco inaczej spojrzeć na przyczyny fiaska prawdopodobnie niedostrzegane przez autorów analizowanych koncepcji. Problem ten dotyczy także rozważanych poprzednio refleksji współczesnych i historycznych, ale jak się wydaje, filozofia Nagela jest jego najlepszą ilustracją.

Kiedy Moore opracowywał koncepcję błędu naturalistycznego, jako naturalne rozumiał te własności, którymi zajmują się nauki, w tym psychologia oraz metafizyka. To, rzecz jasna, bardzo szerokie i kontrowersyjne ujęcie naturalizmu. Omawiając stanowisko Woleńskiego i Searle'a również obcowaliśmy ze stanowiskami naturalistycznymi, na których podstawie wciąż trudno o precyzyjną definicję ogólnego pojęcia naturalizmu.

Kłopot z jasnym zdefiniowaniem naturalizmu³²⁷ wydaje się problemem zewnętrznym i nieistotnym dla naszych rozważań. Rzeczywiście, mogliśmy stwierdzić, że omówione przez nas stanowiska nie rozwiązują problemu błędu naturalistycznego bez względu na to, gdzie i jak się je klasyfikuje. Chcemy jednak zwrócić uwagę na fakt, że nie robią tego nie tyle z powodu drobnych niedoskonałości konkretnych teorii czy błędów badaczy, które można by próbować eliminować, ale z powodu fundamentalnych, nierozwiązanych (i wydaje się, że niemożliwych do rozwiązania³²⁸) w ramach naturalizmu problemów – takich jak problem wolności w koncepcjach redukujących wszystko, co istnieje, do faktów³²⁹. Tego rodzaju wiedza ułatwia

327 David Papineau, *Naturalism* [w:] Edward N. Zalta, Uri Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edycja jesień 2023), [online:] <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>, dostęp: 24.08.2024. „Termin »naturalizm« nie ma we współczesnej filozofii zbyt precyzyjnego znaczenia”, przekład własny.

328 Próby pogodzenia wolności z naturalizmem są i będą oczywiście podejmowane. Por. np. G. Munévar, *Naturalistyczne wyjaśnienie wolnej woli...*, s. 111-137. Próby te raczej zmierzają do wyjaśnienia działania czy decyzji bez udziału wolności (zob. np. Daniel Dennett, *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Warszawa, 1997), niż do ujęcia jej samej, podobnie jest w przypadku pozytywizmu logicznego, ale też innych stanowisk, które nazywamy teoretycznymi. Por. M. Schlick, *Zagadnienia etyki...*, s. 42: „centralnym problemem etyki jest przyczynowe wyjaśnienie postępowania moralnego”.

329 Jest to egzemplifikacja starego problemu, który jak się wydaje po raz pierwszy znalazł wyraz w sporze pomiędzy parmenidejskim, paradygmatycznym „byt jest, a niebytu nie ma” a platońską próbą przyjęcia relatywnego istnienia niebytu. Zob. Platon, *Sofista*, *Polityk*, przeł. W. Witwicki, wyd.

lokalizowanie problematycznych obszarów poszczególnych teorii. Podobnie rzecz ma się z innymi stanowiskami, czy dystynkcjami, np. obiektywizm-subiektywizm.

Teoria Woleńskiego jest obiektywistyczna – normy mają swoje źródło w decyzjach, które zapadają „gdzieś, kiedyś” i są normami tak długo, jak normodawca ma empiryczne możliwości egzekwowania tych norm. Wszystko wymienione jest zdarzeniami czy faktami stwierdzalnymi obiektywnie. Koncepcja Searle'a jest trudniejsza do zaklasyfikowania – fakty instytucjonalne istnieją dzięki wierzeniom ludzi, co wydaje się rysem subiektywnym. Jeśli dana wspólnota wierzy w pewien fakt instytucjonalny, to dla niej istnieje, ale czy istnieje dla innych wspólnot wyłącznie na mocy tej wiary? Searle próbuje udoskonalić swoją koncepcję twierdzeniem, że coś może być ontologicznie subiektywne, ale epistemologicznie obiektywne. Takie udoskonalenia, które zobaczymy także u Nagela, spowodowane są tym, że ani sam tylko subiektywizm, ani sam obiektywizm nie są stanowiskami pomocnymi w poszukiwaniu rozwiązania problemu błędu naturalistycznego. Subiektywizm (np. emotywizm) jest relatywizmem, a w istocie nihilizmem w dziedzinie wartości. Obiektywizm grozi determinizmem aksjologicznym i eliminacją wolności, a więc również nie dostarcza narzędzi do rozwiązania problemu działania³³⁰. Takie jednostronne spojrzenie na problematykę widać na przykładzie naturalizmu Jana Woleńskiego. Ale wydaje się też, że próba uzupełnienia jednego stanowiska o elementy stanowiska w istocie przeciwnego również, jak u Johna Searle'a, nie daje zadowalających efektów.

Jeszcze bardziej radykalnym mediatorem pomiędzy subiektywnym a obiektywnym jest Thomas Nagel który twierdzi wprost, że obiektywistyczny obraz świata nie jest obrazem kompletnym i należy go uzupełnić o perspektywę pierwszoosobową. Lata rozważań prowadzą Nagela do stanowiska, które nazywa naturalizmem teleologicznym. Jako trzecie rozważymy stanowisko właśnie tego autora.

Antyk, Kęty 2002, s. 62. Zob. także: Marian Przełęcki, *O tym, czego nie ma (Na marginesie „Sofisty” Platona)*, „Filozofia Nauki”, 1993, Rok I, Nr 2-3, s. 325-334.

330 Szerzej o innych problemach subiektywizmu, obiektywizmu zob. A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna...*, s. 50-53.

Próba przewyciężenia naturalizmu, ale także próba przewyciężenia obiektywizmu przy jednoczesnym trwaniu przy dystynkcjach, które noszą znamiona paradygmatu, przyjmowania milczących założeń w rodzaju: całość rzeczywistości da się opisać w kategoriach subiektywne-obiektywne, wydaje się skazana na porażkę, skoro programowo każda z nich nie dopuszcza elementów opozycyjnego stanowiska, ani nie wypracowała zadowalających rozwiązań problemu decyzji, wolności czy wartości. Rozwiązaniem może nie być ani porzucanie obiektywizmu na rzecz subiektywizmu (lub odwrotnie), ani uzupełnianie obiektywizmu o subiektywizm (lub odwrotnie). Rozwiązaniem może być porzucenie tej dystynkcji jako nieodpowiedniej dla ujęcia całości rzeczywistości.

Zdajemy sobie sprawę, że nie formułujemy dowodu, że tak właśnie jest. Zamiast tego spróbujemy wskazać, dlaczego takiego dowodu sformułować się nie da. W istocie, jeśli można tego rodzaju dystynkcje traktować jako paradygmatyczne, to są one czymś w rodzaju podstawowych i oczywistych twierdzeń o świecie, których krytyka musi zdawać się nieakceptowalna, czy wręcz niezrozumiała. W ocenie zasadności krytyki dużą rolę może odgrywać jej zgodność z paradygmatem, który to przecież jest przez tę krytykę kwestionowany. Trudno więc o dowód na nieprawidłowość czegoś, co milcząco jest przyjęte jako założenie. Taki paradygmat musiałby zostać zastąpiony przez inny, podstawowy i oczywisty zbiór podstawowych pojęć czy twierdzeń, ale nawet gdyby taki istniał, wciąż psychologiczne względy nie pozwalałyby stać mu się oczywistym. Jedyny sposób, i to staramy się czynić w tej pracy, to wykazanie, że omawiane paradygmaty myślenia (poza kantowskim) wydają się być niewystarczające do ujęcia całej rzeczywistości. To zaś jest wystarczającym uzasadnieniem dla poszukiwania innego paradygmatu. Błąd zwany naturalistycznym może mieć swoje źródło w przyjęciu niewłaściwego paradygmatu opisu rzeczywistości i być rodzajem błędu przesunięcia kategoryalnego³³¹.

Sednem wspomnianego na początku zarzutu Hartmanna jest bezkrytyczne przyjmowanie tez o badanej rzeczywistości w punkcie wyjścia. Tu zaś, gdy mówimy o opozycyjnych czy komplementarnych stanowiskach, mamy do czynienia

331 Mianowicie: Usiłujemy wyjaśnić przy pomocy pewnych kategorii coś, co poza nie wykracza, ale nie możemy inaczej, ponieważ w punkcie wyjścia uznaliśmy, że kategorie te ujmują wszystko.

z postępowaniem podobnym, w formie znacznie trudniej uchwytnej, bo formują one nasze myślenie o rzeczywistości zanim przystępujemy do analizy konkretnego problemu. W radykalnym ujęciu zarzut ten uderza, jak się wydaje, w najbardziej podstawowe problemy filozoficzne (pierwsza przesłanka – regres ad infinitum, kontyngentny – konieczny itp.), ale nam nie jest potrzebna tutaj tak radykalna jego forma. Chodzi raczej o to, że przyjmując omawiane dystynkcje, przyjmujemy w punkcie wyjścia stanowisko wobec rzeczywistości, a jest to postawa badawcza, którą można kwestionować³³². Możemy sądzić, że jesteśmy otwarci, że oto wiemy, że są różne koncepcje np. wartości – może są subiektywne, a może obiektywne, może naturalne, a może nienaturalne – i w tych ramach staramy się opracować zadowalające rozstrzygnięcia. Jednak same te ramy są już pewnym stanowiskiem, jak staramy się wykazać, najczęściej w analizowanych przez nas przypadkach – teoretyzmem³³³. Szczęśliwie terminy takie jak „naturalizm” są tak mętne, a dystynkcje tak nieostre, że w ich zbyt wąskich ramach nadal można twierdzić wszystko, niekiedy nawet prawdę.

Cała nasza rozprawa jest próbą spojrzenia na znane stanowiska z nieco innej perspektywy. Punktem kluczowym dla naszej perspektywy jest problem znany jako błąd naturalistyczny – naszym zdaniem jest to punkt, który czyni lub ujawnia dystynkcję na teorię i praktykę³³⁴. Wspominamy o niej w całej pracy i proponujemy tę inną perspektywę przyjąć także przy analizie stanowiska T. Nagela, którego zabiegi można odczytać jako próbę wprowadzenia elementów praktyki (czy filozofii praktycznej) do teorii (filozofii teoretycznej). Naszym zdaniem rozpoznanie, a często także precyzyjne ujęcie elementów praktyki w koncepcji Nagela jest niezwykle cenne, ale jego

332 Hartmann twierdził, że jest to błąd, jednak tym przypadku nie da się uniknąć posługiwania tak podstawowymi kategoriami czy pojęciami. A zatem także nowy paradygmat może nie być odporny na ten sam zarzut, a na styku teorii i praktyki mogą występować takie problemy, których nie da się rozwiązać w tym paradygmacie. Skazani byłibyśmy wówczas na nieskończony ciąg następujących po sobie paradygmatów, z których każdy byłby niezadowolający, albo uznanie, że w istocie mamy do czynienia z jednością rzeczywistości bytu i wartości, o której jednak nie dałoby się nic powiedzieć (z powodu, jak się wydaje, braku dostępu do boskiej perspektywy).

333 Rzecz jasna są też stanowiska, które można by nazwać praktycyzmem. Elementów, czy schematów praktycyzmu należałoby poszukiwać wśród tych, w których centralną rolę w wyjaśnieniu świata odgrywa podmiot (lub po prostu człowiek). Historycznie pierwszym przykładem byłoby zapewne sofizm, ale też Fichte, Hegel, czy reprezentanci egzystencjalizmu lub pragmatyzmu.

334 Sformułowany zarzut nie odnosi się jednak do naszego stanowiska. Po pierwsze, nie jest to paradygmat, a w najlepszym wypadku dopiero próba jego szkicowego opisanie, po drugie próba ta musi być pełna niedoskonałości, bo nie jest prowadzona znikąd, ale raczej z innego paradygmatu. W efekcie raczej stanowisko będzie punktem dojścia niż punktem wyjścia.

rozważania zyskują właściwą zasadność dopiero na poziomie dystynkcji teoria-praktyka. Bez takiego ujęcia i odpowiedniego rozdzielenia obu porządków, łączenie ich elementów jest próbą godzenia tez sprzecznych. Jest bardzo możliwe (wynika tak, jak się wydaje, z naszej analizy, jednak pełne potwierdzenie tej hipotezy wymagałoby osobnych studiów), że przyjęcie dystynkcji teoria-praktyka spowodowałoby, że zdecydowana większość formułowanych przez Nagela tez byłaby do utrzymania. W paradygmacie, w którym dotychczas pracuje Nagel jest zaś nie do utrzymania, co spróbujemy dalej wykazać.

Nagel wyraża, naszym zdaniem słuszne, wątpliwości co do kompletności redukcyjnego spojrzenia na rzeczywistość, podkreślając, że obecne teorie naukowe nie są odpowiednio wyposażone, aby wyjaśnić takie zjawiska jak świadomość czy intencjonalność. Zaznacza, że jego naturalizm teleologiczny nie jest powrotem do podejść metafizycznych czy religijnych. Zamiast tego, proponuje on rozszerzenie naukowego zrozumienia życia o elementy, które mogą się wydawać poza zasięgiem tradycyjnych naukowych metod. Nie podważa przy tym ich zasadności, ale ogólne stanowisko teoretyczne próbuje uzupełnić o to, czego jego zdaniem w nim brakuje. Jego teoria jest wyrazem krytyki wobec dominującego materializmu i determinizmu w naukach przyrodniczych jako próby ujęcia całości rzeczywistości i otwiera nowe perspektywy na rozumienie człowieka i podmiotowości w naturalnym świecie.

Jak słusznie zauważa Marek Pyka, „Nagel narusza przyczynowy paradygmat wyjaśniania”³³⁵ i ten zarzut przeciwnicy jego teorii uważają za decydujący. W istocie jest to, naszym zdaniem, zarzut decydujący i z tego powodu rozwiązania Nagela są nieakceptowalne. Ale to nie jedyny problem z koncepcją Nagela. Koncentrując swoją i czytelnika uwagę na racjach, pozornie nie popełnia błędu naturalistycznego, jednak analiza krytyczna jego poglądów wskazuje, że jedynie konsekwentnie unika sformułowań, które narażałyby go na zarzut popełnienia błędu naturalistycznego, a tam, gdzie chwilowo porzuca tę swoją strategię, używane przez niego określenia wskazują raczej na całkowitą bezsilność. Na błąd naturalistyczny wskazują zaś implikacje jego twierdzeń.

335 Marek Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 379.

W dalszej części krótko omówimy jego koncepcję uzupełnienia obiektywnego obrazu świata o perspektywę pierwszoosobową, a także przedstawimy zarys jego koncepcji racji, na której opiera się jego stanowisko etyczne.

3.4.2. Elementy stanowiska Thomasa Nagela

Centralnym elementem myśli Nagela jest przekonanie o fundamentalnej nieprzekształcalności pewnych aspektów doświadczenia pierwszosobowego na desygnaty języka obiektywnego. Perspektywa pierwszosobowa, jak rozumie ją Nagel, odnosi się do naszego subiektywnego doświadczania rzeczywistości, natomiast perspektywa obiektywna jest widokiem znikąd, w którym widzimy świat bezosobowo. Ta druga jest raczej pewnym wyidealizowanym celem, do którego mamy zdolność zmierzać w procesie obiektywizacji.

Nagel słusznie zauważa, że proces obiektywizacji musi być nieco inny, kiedy tworzymy naukowy obraz świata zewnętrznego – wówczas rzeczywiście możemy usiłować spojrzeć na świat zupełnie obiektywnie, bez osobistych wtrętów. Sytuacja zmienia się, kiedy obiektywizujemy to, co swoiście ludzkie: świadomość, podmiotowość, racje czy wartości. Wówczas nie możemy zupełnie wyeliminować tego, co subiektywne. Docelowy obraz świata, aby był kompletny, musi uwzględniać indywidualne perspektywy wszystkich jednostek, a przynajmniej pozostawiać na nie miejsce.

Jego słynny przykład z nietoperzem³³⁶ służy jako ilustracja tezy o istnieniu fenomenów, które są nieuchwytnie naukowo. Nietoperze, jako stworzenia korzystające z echolokacji, mają unikalne doświadczenia sensoryczne, które są dla nas, ludzi, fundamentalnie nieosiągalne. Chociaż możemy obiektywnie opisać mechanizmy echolokacji i zachowania nietoperza związane z tym zmysłem, nie jesteśmy w stanie w pełni zrozumieć, jakie to jest doświadczenie z perspektywy nietoperza. To zaś prowadzi do wniosku, że istnieją pewne aspekty rzeczywistości, które są niedostępne

336 Thomas Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, wyd. Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219.

dla obiektywnego opisu, niezależnie od postępów nauki a mimo to trudno zakwestionować ich istnienie.

Nagel podkreśla, że chociaż możemy zbliżyć się do zrozumienia pewnych aspektów doświadczenia innych istot, nigdy nie będziemy w stanie w pełni ich zrozumieć, ponieważ zawsze będziemy ograniczeni naszą własną perspektywą pierwszoosobową. Stanowi to wyzwanie dla wielu współczesnych teorii umysłu, które dążą do pełnego zrozumienia świadomości w obiektywnych terminach.

Nieprzekształcalność perspektywy pierwszoosobowej nie oznacza jednak, że jest ona mniej rzeczywista lub mniej ważna niż perspektywa obiektywna. Wręcz przeciwnie, dla Nagela jest to kluczowy i pierwotny aspekt naszego doświadczenia rzeczywistości, który wymaga uznania na własnych, niezredukowanych warunkach. Choć nauka jest niezwykle potężnym narzędziem poznania, istnieją pewne granice tego, co może osiągnąć, zwłaszcza w kontekście zrozumienia subiektywnego doświadczenia. Co więcej, te niepoznawalne naukowo fenomeny są częścią rzeczywistości, a więc jakkolwiek obraz rzeczywistości pomijający pierwszoosobową perspektywę musi być obrazem niekompletnym.

Aby rozwiązać problem uwzględnienia pierwszoosobowych perspektyw w pełnym obrazie świata autor *Widoku znikąd* twierdzi, że należy zmodyfikować nasze pojęcie obiektywności tak, aby pozostała w niej przestrzeń na te subiektywne doświadczenia, które, jego zdaniem, nie są mniej rzeczywiste niż np. obiekty świata fizycznego. Jego twierdzenia są radykalne: „Subiektywność świadomości jest nieredukowalną cechą rzeczywistości, bez której nie moglibyśmy uprawiać fizyki ani niczego innego, i musi zajmować równie podstawowe miejsce w każdym wiarygodnym obrazie świata jak materia, energia, przestrzeń czas i liczby”³³⁷. Uznanie świadomości za podstawową cechę świata doprowadza Nagela do naturalizmu teleologicznego, w którym naturalny porządek obejmuje sferę zjawisk fizycznych, zjawisk mentalnych, sferę sensów normatywnych i sferę sensów logicznych, a „każdej z tych sfer przysługuje specyficzny charakter i żadna z nich nie może być sprowadzona do pozostałych. Każdej

337 Tenże, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, wyd. Aletheia, Warszawa 1997, s. 12.

przysługuje odmienny rodzaj obiektywności oraz odmienne kryterium prawdziwości, każda wymaga innych i specyficznych metod badawczych”³³⁸.

Podsumowując, Nagel argumentuje, że perspektywa pierwszoosobowa jest nie tylko nieuchwytna dla obiektywnego języka nauki, ale jest również fundamentalnym aspektem naszego doświadczenia rzeczywistości. Jego analiza podkreśla, że choć nauka może dostarczyć nam wiele odpowiedzi na pytania dotyczące świata zewnętrznego, istnieją pewne aspekty ludzkiego doświadczenia, które pozostają poza jej zasięgiem.

Pluralizm racji

Obok rozpoznania, że poza tym, co tradycyjnie uważane było za obiektywne, istnieją aspekty rzeczywistości, które wymykają się temu klasycznemu obiektywistycznemu ujęciu, kluczowym pojęciem, na którym Nagel opiera całą swoją koncepcję etyczną, są „racje”. Nagel uważa je za dane pierwotne, które „jawią się podmiotom działającym z ich własnych punktów widzenia”³³⁹. Te racje (dla przykładu wymienia Nagel chęć zażycia aspiryny gdy boli go głowa) podlegają – przynajmniej część z nich – procesowi obiektywizacji, w którym podmiot wypracowuje rację podmiotowo neutralną, słuszną dla każdego podmiotu³⁴⁰. Istnienie podmiotowo neutralnych racji jest warunkiem przewyciężenia solipsyzmu.

Racje, według Nagela, nie mają charakteru dowolnego i podlegają argumentacji, są również korelatami wartości. W stosunku do nich używa terminu „system racji”, ale nazywa w ten sposób raczej pewną sferę racji, nie zaś logicznie uporządkowaną całość. Racje nie mogą tworzyć ściśle rozumianego systemu, ponieważ pomiędzy nimi dochodzi do konfliktów. Wojtanowska zauważa, że stanowisko Nagela może być rozumiane jako relacjonizm³⁴¹. Nagel jest normatywnym realistą, który to realizm rozumie jako „pogląd, zgodnie z którym zdania podające racje naszych działań mogą być prawdziwe lub fałszywe niezależnie od tego, co nam się wydaje, i możemy mieć

338 M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 386-387.

339 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 182.

340 Tamże, s. 172.

341 Weronika Wojtanowska, *Filozofia moralna Thomasa Nagela a współczesna etyka cnót*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2019, s. 113.

nadzieję, że odkryjemy prawdę wykraczając poza zjawiska i poddając je krytycznej ocenie”³⁴².

Thomas Nagel w swoim podejściu nazwanym przez M. Pykę „pluralizmem racji” wprowadza rozróżnienie między racjami neutralnymi i względnymi wobec podmiotu. Racje neutralne, konsekwencjonalistyczne, reprezentują zewnętrzną perspektywę, skupiając się na ogólnych wynikach działań. Racje względne natomiast dzielą się na racje autonomii, deontyczne i obowiązku. Racje deontyczne dotyczą moralnych roszczeń innych osób, ograniczając nasze działania w służbie wartości bezosobowych lub autonomicznych. Racje obowiązku odnoszą się do specjalnych zobowiązań wynikających z osobistych relacji, a racje autonomii wyrażają indywidualne interesy i pragnienia, które nie zobowiązują innych do ich promowania³⁴³. Ta koncepcja łączy się z dystynkcją obiektywizmu (widok znikąd) i subiektywizmu (pierwszoosobowa perspektywa), ponieważ pokazuje, że moralność nie jest ani całkowicie obiektywna, ani całkowicie subiektywna, ale obejmuje elementy obu tych perspektyw.

Stanowisko Nagela jest, rzecz jasna, zdecydowanie bardziej zniuansowane, niż tu przedstawiliśmy. Dla naszej pracy najistotniejszy pozostaje problem ugruntowania wartości i/lub racji, ponieważ właśnie w tym miejscu może dojść do popełnienia błędu naturalistycznego. Bez względu na dalsze bogactwo trafnych spostrzeżeń Nagela, wydaje się, że ten fundamentalny problem nie został zadowalająco rozwiązany.

Próba wzbogacenia obiektywnego punktu widzenia o elementy perspektywy podmiotu jest ważna jako rodzaj stanowiska, które przynajmniej deklaratywnie powinno być zbliżone do postulowanego przez nas podziału na teorię i praktykę. Daje to nadzieję, że przynajmniej część obserwacji i rozstrzygnięć Nagela da się wykorzystać w próbie sformułowania pozytywnego stanowiska w ostatnim rozdziale pracy. Aby to stwierdzić, konieczne należy przeanalizować jego koncepcję racji i związaną z nią koncepcję wartości.

342 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 170.

343 Zob. W. Wojtanowska, *Próba analizy typologii racji Thomasa Nagela z uwzględnieniem kategorii archetypu*, „Logos i ethos”, 2018, 2(48), s. 122-124, [online:] <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos/article/view/2788/3117>, dostęp: 24.08.2024.

3.4.3. Analiza krytyczna

W perspektywie badawczej naszej pracy zdecydowanie najbardziej intrygujące w rozważaniach Nagela pozostaje to, czego w nich niemal nie ma, a mianowicie problematyka wartości. Jego lawirowanie wokół tego zagadnienia, spychanie tematu na margines rozważań tak bliskich przecież problematyce wartości jest tak konsekwentne, że, naszym zdaniem, nie należy uznawać tego procederu za nieistotny i jedynie go konstatować, jak czynią to niektórzy badacze³⁴⁴. Marginalna obecność problematyki wartości w dziełach Nagela nie ma znaczenia marginalnego, ma znaczenie kluczowe. Tak oszczędne gospodarowanie stwierdzeniami w kwestii fundamentalnej, także przecież dla jego koncepcji racji, postrzegamy raczej jako świadomą strategię niż uchybienie.

Tam, gdzie nieopatrznie Nagel jednak wyraża się o wartościach wprost, widać, że nie rozwiązał istotnego problemu ich ugruntowania. Ten kategoryczny sąd należy jednak opatrzyć uwagą: na płaszczyźnie rozważań, na której porusza się Nagel rozwiązanie jest niezadowolające, natomiast jeśli przyjmie się postulowany przez nas (w istocie kantowski) podział na teorię i praktykę, stanowisko Nagela jawi się jako możliwe do adaptacji i wykorzystania w formułowaniu nowego stanowiska.

Przedstawimy kilka przykładów ilustrujących to, że gdy Nagel z tym instrumentarium, które ma do dyspozycji, w granicach nakreślonych przez subiektywność i obiektywność, mówi cokolwiek pozytywnego o wartościach, jest to druzgoczące dla etyki ogólnie, a więc także tej, którą usiłuje formułować. Pomimo tego, że Nagel trafnie rozpoznaje, że obiektywizm jest niewystarczający dla ujęcia zagadnień etycznych, pozostając w siłach przyjętej dystynkcji musi sięgnąć po „coś” subiektywnego. Musi „subiektywizować” albo „obiektywizować”, a w konsekwencji – same wartości albo znieść (unicestwić), albo zontologizować. Godzenie subiektywizmu z obiektywizmem, bez względu na rozmach, z jakim jest przez Nagela przeprowadzone, w efekcie da nową teorię, co ostatecznie nie pozwoli mu sformułować zadowolającego stanowiska.

344 M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 265.

Twierdził on mianowicie, że wartości mają charakter obiektywny i nie można ich zredukować do „innego rodzaju obiektywnych faktów. Muszą być obiektywnymi wartościami, a nie czymś innym”³⁴⁵. Odrzuca jednak koncepcje mówiące, że wartości „wymagałyby zapelnienia świata dodatkowymi bytami, własnościami lub relacjami, przypominającymi Platońskie formy lub Moorowskie własności nienaturalne” i jako kontrprzykład przedstawia „obiektywne zło bólu [które] nie jest żadną tajemniczą, dodatkową własnością, którą posiada wszelki ból, ale po prostu faktem (podkr. PJ), że każdy, kto umie spojrzeć obiektywnie na świat, posiada dobrą rację aby pragnąć, by ból ustał”³⁴⁶. To jeden z przykładów negatywnej i pozytywnej charakterystyki wartości, przy czym ta druga jest całkowicie nieakceptowalna.

Przykład bólu (i przyjemności) Nagel wykorzystuje kilkakrotnie i jest dla niego kluczowy: „jeżeli silnie boli mnie głowa, to sądzę, że ból głowy jest nie tylko nieprzyjemny, ale również zły. Nie tylko nie lubię bólu, ale jestem także przekonany, że mam powód, aby próbować się go pozbyć. Trudno sobie wyobrazić, że to przekonanie mogłoby być iluzją, jeśli jednak idea zła ma w ogóle sens, wcale nie musi to być złudzenie, a prawdziwe wyjaśnienie mojego wrażenia może być bardzo proste: bóle głowy są złe, a nie tylko nielubiane”³⁴⁷. Powyższa charakterystyka nie jest, naszym zdaniem, oczywista. Jeśli drugie z przytoczonych zdań ma być wyjaśnieniem kategorycznej tezy zawartej w zdaniu pierwszym, to zupełnie go nie wyjaśnia. Możemy mieć powód pozbycia się np. nielubianego smaku gorzkiego i przy tym wyłącznym powodem będzie jego nielubienie, a nie jego zło. Podobnie może być z bólem, a jeśli jest inaczej, różnicę należy wykazać.

Jako obiektywnie złą Nagel uznaje (i twierdzi, że każdy prawidłowo rozumujący człowiek uzna) koncepcję z przykładu Hume'a, w której ktoś woli, by świat uległ zagładzie niż zadrapać się we własny palec. Broni tezy radykalnej: „przyjemność jest bezosobowo dobra, a przykrość bezosobowo zła; to człowiek, który w to wątpi, potrzebuje argumentów, a nie ktoś, kto w to wierzy”³⁴⁸. W innym miejscu wydaje się

345 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 169. Stwierdzenie to jest najlepszą, naszym zdaniem, charakterystyką wartości u Nagela.

346 Tamże, s. 176.

347 Tamże, s. 179.

348 Tamże, s. 198.

jednak kwestionować powyższe: „prawie każdy uznaje w bardzo prosty sposób unikanie bólu i poszukiwanie przyjemności za subiektywne racje swoich działań; nie wspierają ich żadne dodatkowe racje. Z drugiej strony, jeśli ktoś poszukuje bólu lub unika przyjemności, to jest to środek do jakiegoś celu, albo kryją się za tym jakieś inne, mroczne racje, jak poczucie winy lub masochizm”³⁴⁹. A zatem ból jest, według Nagela, obiektywnie zły, ale niektórzy mają racje, aby go poszukiwać. Konsekwencją takiego ujęcia jest, że można robić to, co jest obiektywnie złe i czynienie tego jest dobre czy właściwe. A może niektórych ludzi intuicyjne rozpoznanie prawdziwości racji zwodzi i dlatego poszukują bólu? Jeśli intuicja może zawodzić, jak stwierdzić, kto ma rację? Skąd możemy wówczas wiedzieć, że ból rzeczywiście jest zły? Formułujemy te przykładowe pytania (można by je mnożyć) aby pokazać, że to, co Nagel uznaje za oczywiste, wcale oczywiste nie jest.

Analogicznie nieposzukiwanie zmysłowej przyjemności wydaje się w koncepcji Nagela złe, a zatem, na przykład czynienie wysiłku zrozumienia jego koncepcji obiektywnego zła bólu zamiast rozkoszowania się dobrym jedzeniem, również wydaje się błędne. Za to heroinista poszukujący kolejnej dawki narkotyku czyni słusznie i to podwójnie: unika bólu i poszukuje przyjemności. Wydaje się, że taki tragiczny przykład falsyfikuje koncepcję Nagela – w nim żadne dodatkowe racje nie grają roli. Absurdy takiej koncepcji można mnożyć³⁵⁰.

Nagel zapewne nie przyjąłby tej krytyki, ponieważ tylko wówczas, gdy zestawimy pojedyncze racje, dojdziemy do absurdalnych wniosków. Na tego rodzaju zarzut mógłby odpowiedzieć, że nigdy nie mamy do czynienia z pojedynczymi racjami i, jak w powyższym przykładzie, wybieramy próbę zrozumienia jego koncepcji choć jest to wyjątkowo nieprzyjemne (podobnie jak masochista decyduje się na ból), ponieważ inne racje ku temu przeważają³⁵¹. Tyle, że to przecież sam Nagel proponuje taką

349 Tamże, s. 191.

350 Często udaje się wprost wskazać na błąd, który jest ich źródłem: nie ma przejścia od zjawiska czy odczucia bólu do jego wartości. Nie ma też przejścia od faktu, że ktoś uważa, że powinien unikać bólu do tego, że powinno się unikać bólu. Nagel jednak zdaje się uniknąć takiego błędu opierając się na intuicji: jedynie wówczas, gdy ktoś słusznie rozpoznaje jako prawdziwy sąd, że powinien unikać bólu, powinien unikać bólu, a ból jest zły – zło nie wynika z nieprzyjemności. Intuicyjnie rozpoznajemy prawdziwość sądu związanego z wartością.

351 Jeśli inne racje przeważają, to chyba trzeba nazwać takie masochistyczne postępowanie słusznym.

ekstrakcje pojedynczej racji i wartości, podając przykład bólu jako czegoś złego – i to właśnie próbujemy sprowadzić do absurdu.

Nie wiadomo też, skąd Nagel ma pewność, że rozpoznał rację najbardziej podstawową związaną z bólem w zawsze obecnym konglomeracie racji. Być może to nie ból i przyjemność są tymi pierwszymi wartościami, a np. istnienie podmiotu, które owe podstawowe sygnały wysyłane przez organizm pozwalają właśnie chronić (zdaniem Nagela podobne przykłady są szalone)³⁵²? Słuszna wydaje się koncepcja poszukiwania pierwszej normatywnej przesłanki, ale taka jej redukcja do fizjologicznych odczuć przyjemności i bólu nie wydaje się akceptowalnym rozwiązaniem. Nagel próbuje rozwinąć swoją koncepcję (zobiektywizować to, co subiektywne), by uchronić ją przed zarzutami znanymi z krytyk koncepcji hedonistycznych³⁵³. Ostatecznie jednak musi na czymś oprzeć to swoje podstawowe rozpoznanie i opiera swoją koncepcję na intuicyjnym rozpoznaniu prawdziwości racji mówiącej o tym, że bólu należy unikać.

Jeśli rozważymy dowolną rację, np. „należy dbać o zdrowie”, to w oczywisty sposób z tego twierdzenia wynika, że zdrowie jest wartościowe. W tym prawidłowym wnioskowaniu nie mamy jednak jeszcze, niestety, wiedzy o prawdziwości zdania pierwszego, a zatem nie wiemy także, czy drugie jest prawdziwe. Skąd wiadomo, że zdrowie jest wartościowe (test otwartego pytania Moore'a)? Nie wiadomo i dotyczy to zarówno wartościowości zdrowia, jak i słuszności racji „należy dbać o zdrowie”. Intuicja, że należy dbać o zdrowie, niczego nie może rozstrzygnąć – wskazaliśmy przykład, w którym to ból, jako informujący o zagrożeniu dla istnienia, może być uznany za dobry i w takim przykładzie mamy rację, aby wyeliminować jego przyczynę jako złą. Jeśli intuicja Nagela podpowiada mu inaczej, to uważamy, że się myli i nie ma żadnej możliwości uzyskania porozumienia, ponieważ nie ma instancji, do której możemy się odwołać. Racja bez uzasadnienia w postaci wartości (czy wartościowości X-a, którego dotyczy) pozostanie, jak się wydaje, zawsze niedostatecznie uzasadniona, chyba że uzasadniona jest za pomocą normatywnej przesłanki, a wówczas cały problem przesuwają się jedynie na tę przesłankę. Jeśli zaś wartość nie jest generowana przez

352 Zob. T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 192.

353 Takich, jak problem altruizmu, relatywizmu, pewnej krótkowzroczności związanej z poszukiwaniem natychmiastowych przyjemności kosztem długotrwałych korzyści itp.

przekonanie (jak w stanowiskach konstruktywistycznych), to z samego przekonania nie można wnioskować o istnieniu wartości.

Omawiany przez Nagela przykład³⁵⁴ wydaje się być dobrym przykładem raczej heurystyki moralnej niż trafnego rozpoznania racji dzięki intuicji³⁵⁵. Jak postępuje w tej sytuacji Nagel?

Przedstawione wątpliwości nazywa szalonymi³⁵⁶ i uznaje ból za zły! Co więcej, ostatecznie ból uznaje za zły obiektywnie, niezależnie od podmiotu, który go doświadcza. Odrzuca przy tym platonizm i nie uznaje, że zło jest jakąś dodatkową własnością rzeczy.

Nie wiadomo, czym dokładnie jest to zło bólu (ani dobro przyjemności). Jedyną podstawą, na której, jak się wydaje, stwierdza wartość jest intuicyjnie rozpoznana prawdziwość racji. Jakkolwiek przebiegałby dalszy proces obiektywizacji³⁵⁷, „nasze pierwotne dane to racje”³⁵⁸. Mamy więc do czynienia z uznaniem istnienia(?)

354 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 182.

355 Por. Maciej Juzaszek, *Moral intuitions in the moral luck discourse*, „Archiwum filozofii prawa i filozofii społecznej”, 2015, 1(10), s. 43, [online:] <https://doi.org/10.36280/afpifs.2015.1.41>, dostęp: 24.08.2024: „często nie staramy się odpowiedzieć na pytanie: »Czy pijany kierowca jest moralnie winien zabicia człowieka w wypadku?« ale raczej odpowiadamy na inne – to, które dotyczy naszego poczucia oburzenia, bo odpowiedź na pierwsze pytanie jest zazwyczaj niedostępna epistemicznie (tzn. nie wiemy, czy pieszy wbiegł na ulicę, czy zepsuły się hamulce w samochodzie, a może trzeźwy kierowca nie zapobiegłby wypadkowi). Nawet jeśli założymy, że niektóre dylematy moralne mają obiektywne odpowiedzi (nie musi to oznaczać żadnych założeń metafizycznych), to trzeba przyznać, że są one wysoce niedostępne. Zapewne z tego właśnie powodu do wydawania sądów moralnych używamy heurystyk moralnych, nawet jeśli używamy narażają nas na ryzyko niepowodzenia”. Przekład własny. Por. także: W. Sinnott-Armstrong, L. Young, F. Cushman, *Moral intuitions* [w:] J.M. Doris and the Moral Psychology Research Group (red.), *The Moral Psychology Handbook*, Nowy Jork 2010, s. 255: „Wielu ludziom wydaje się, że mają łatwy i bezpośredni dostęp do zła moralnego. Twierdzą, że widzą, że czyny są złe. Jednak ludzie tak właśnie myślą, gdy mają pewność, że Tom będzie raczej studiował bibliotekoznawstwo niż anglistykę, ponieważ jest bardziej reprezentatywny dla pierwszego typu absolwentów. Bezpośredni dostęp do atrybutu docelowego (takiego jak prawdopodobieństwo) może być trudny, nawet jeśli wydaje się łatwo dostępny dla osób, które myślą go z łatwo dostępnym atrybutem heurystycznym. Analogicznie, wszelkie wrażenie, że możemy łatwo uzyskać dostęp do zła moralnego za pomocą bezpośredniej intuicji moralnej, można wytłumaczyć jako pomieszanie atrybutu docelowego z jego heurystyką. Zatem pozorna dostępność nie może pokazać, że zło moralne jest rzeczywiście dostępne. Aby ustalić, czy zło moralne jest naprawdę dostępne, musimy zadać sobie pytanie, czym jest dostępność i czym jest zło moralne”. Przekład własny.

356 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 192.

357 Zob. M. Pyka, *Aspekty metodologiczne* [w:] tenże, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 162 i n.

358 Pelen fragment brzmi następująco: „Nasze pierwotne dane to racje, które jawią się podmiotom działającym z ich własnych punktów widzenia. Początkowo w jakimś stopniu aspirują one zwykle do obiektywności, podobnie jak zjawiska postrzeżeniowe. Kiedy odnoszę wrażenie, że dwa przedmioty mają tę samą wielkość, to przynajmniej na początku wyglądają tak, jak gdyby miały tę samą

zagadkowej wartości na podstawie sądu (racje mają wartość prawdy i fałszu), o którego wartości logicznej wiemy dzięki intuicji³⁵⁹. W ten sposób, jak się wydaje, unika Nagel problemu ontologizacji wartości i związanych z nią problemów, do których fenomenologów prowadziła naoczność, ale jednocześnie nie potrafi przedstawić pozytywnej charakterystyki wartości.

Należałoby się zgodzić, że jeśli sąd „X jest dobre” jest prawdziwy, to X jest dobre. Cechy X-a nie mogą zależeć od sądu, jeśli nie mamy do czynienia ze stanowiskiem konstruktywistycznym, a takie stanowisko Nagel porzuca. Racja jest daną pierwotną, ale jest wtórna wobec wartości. Intuicja rozpoznaje prawdziwość racji. A jeśli jest prawdziwa, znamy też wartość. Czy zatem Nagelowi udało się rozwiązać problem błędu naturalistycznego? Wydaje się, że nie, że jednak popełnia błąd naturalistyczny, choć w bardzo nietypowej formie.

Nagel nie wyprowadza wartości przedmiotu z faktu istnienia pewnych przekonań. To byłby klasyczny przykład błędu naturalistycznego. Wyprowadza ją z prawdziwości racji (zdania normatywnego). Błędu naturalistycznego nie popełnimy, jeśli ze zdania normatywnego będziemy wnioskować o wartości – wówczas można powiedzieć, że to z normy wynika (oczywiście jedynie wynika, a nie: w niej ma swoje źródło) egzystencjalny sąd o wartości przedmiotu. Innymi słowy: zdanie normatywne pozwala nam twierdzić, że przedmiot ma taką wartość, jaką wskazuje to zdanie. Problematyczna natychmiast staje się owa normatywność, którą stwierdzamy intuicyjnie. Być może, gdyby intuicja była bezbłędna, dałoby się takiego stanowiska bronić. Wówczas dysponowalibyśmy zdolnością, która pozwalałaby nam stwierdzać prawdziwość pewnych sądów na temat rzeczywistości właściwie bez kontaktu z tą rzeczywistością³⁶⁰. By uznać, że tak jest, należałoby skonfrontować wynik takiego

wielkość. Kiedy chcę zażyć aspirynę, żeby uśmierzyć ból głowy, to wierzę (przynajmniej na początku), że jest to powód przemawiający za wzięciem aspiryny”. Zob. T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 182.

359 W innym miejscu, dyskutując z Johnem L. Mackiem twierdzi, że skoro wartości są rzeczywiste, to nasze „twierdzenia dotyczące wartości i racji ludzkich działań mogą być prawdziwe lub fałszywe niezależnie od naszych przekonań i skłonności”. Zob. T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 176. To zdaje się sugerować, że uprawdziwicielem zdania jest jednak realna wartość. Jeśli racja mówi, że powinienem zrobić („promować”) coś rzeczywiście dobrego, wówczas jest to racja prawdziwa. Por. także: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 164.

360 Zdolność ta nakierowana jest przeciw na sądy, a nie na rzeczywistość.

intuicyjnego poznania z poznaną inną drogą wartością. Rozbieżności co do intuicji moralnych są jednak na tyle duże, że w skuteczność takiej władzy należy wątpić.

Mniej wątpliwe wydaje się natomiast podejrzenie, że „telepatyczna”³⁶¹ zdolność, o której mówi Nagel i którą nazywa intuicją, nie jest niczym więcej, niż biologicznym instynktem, ewentualnie w bardziej rozwiniętej formie zbiorem przekonań nabytych w procesie socjalizacji. Rzeczywiście jest przecież tak, że żywe organizmy, w tym ludzie, unikają tego, co boli i poszukują tego, co przyjemne. Tego rodzaju fakty czy zjawiska biologiczne (lub socjologiczne) nie mogą jednak stanowić instancji normatywnej. Jeśli według Nagela rzeczywiście stanowią, to popełnia on błąd naturalistyczny. Używając mętnego określenia „intuicja” nadaje takim naturalnym zjawiskom (czy ogólnie heurystyce) moc poznawczo-normatywną. Zamaskowawszy ten problem, może oddać się niuansowaniu typologii racji. Z faktu, że ktoś, a nawet wszyscy, coś uznają, nie wynika, że jest takie, jak sądzą³⁶².

Nie podzielamy zaufania Nagela do intuicji, bo właściwie zupełnie nie wiadomo, co miałyby być adresatem takiego zaufania, jeśli nie wskazane przez nas zjawisko (biologiczne, psychologiczne, kulturowe itp.). Nagelowi, jak się wydaje, koncepcja intuicji pozwala uniknąć kłopotliwego regresu w uzasadnianiu i dostarcza pewnego podstawowego zestawu rozpoznań, na których – naszym zdaniem prowizorycznie – opiera się jego, mimo wszystko niezwykle interesująca, koncepcja. Opierając swoją konstrukcję na aktualnie popularnym, powszechnym przekonaniu w rodzaju „wszyscy nie lubimy i unikamy bólu, więc jeśli cokolwiek jest złe, to właśnie ból”³⁶³, świadomie bądź nie utrudnia nieco krytykę, czyniąc z niej atak na pozorną oczywistość. Taki pozór oczywistości utrudnia także dostrzeżenie problemu podczas analiz jego stanowiska.

Jeszcze wyraźniej widać problematyczność proponowanego przez Nagela podejścia, jeśli posłużyć się jego poznawczym przykładem (pomijając pleonazm w nim

361 Telepatyczna dlatego, że mówi o świecie operując na przekonaniach podmiotu.

362 Nie wynika także, że nie jest. A zatem zakwestionowanie uzasadnienia dla wartości nie musi pociągać za sobą konieczności ich odrzucenia. Por. A. Niemczuk, *Poznanie wartości w kontekście tradycji, czyli epistemologiczny argument za konserwatyzmem umiarkowanym*, [w:] tenże, *Filozofia Praktyczna...*, s. 98 i n.

363 Wystarczy zamienić w tym przykładowym wyrażeniu „ból” na „dzikich”, „obcych”, jakąś narodowość czy mniejszość aby dostrzec wyraźnie, dlaczego należy takie uzasadnienie odrzucić.

zawarty): „Kiedy odnoszę wrażenie, że dwa przedmioty mają tę samą wielkość, to przynajmniej na początku wyglądają tak, jak gdyby miały tę samą wielkość”³⁶⁴. Źródłem wiedzy o wartości logicznej dla sądu o tej samej wielkości przedmiotów byłaby po prostu ludzka zdolność widzenia, lub heurystyka w rodzaju „zwykle to co jest widziane jest takie, jakim jest widziane”. Tymczasem cała historia ludzkiej refleksji każe powątpiewać w dane zmysłowe i jest zbiorem procedur, które są niezbędne dla ich weryfikacji. Dane, o których wspomina Nagel, mogą stanowić raczej punkt wyjścia i wymagają dodatkowych procedur, które pozwolą stwierdzić prawdziwość sądu. Procedury zaś nie polegają na zebraniu opinii innych ludzi na temat wielkości, ani na próbie zdystansowania się od tego pierwotnego subiektywnego spostrzeżenia w refleksji, ale raczej na odpowiednich pomiarach i porównaniu danych, a więc na konfrontacji z informacją pochodzącą z innego źródła. Zbiorczo wszystkie te procedury, lepsze czy gorsze, nazywamy nauką. W dziedzinie etyki i aksjologii nie mamy odpowiednika nauki, co nie oznacza, że należy uzasadnienie wartości opierać na biologicznych instynktach czy kulturowych uwarunkowaniach.

Nagel twierdzi, że rozpoczynając od niedoskonałego i częściowego poglądu, staramy się następnie spojrzeć na nasze racje z obiektywnego punktu widzenia i w ten sposób doskonalić nasze spojrzenie na świat³⁶⁵. Pozostaje tutaj optymistą – uważa, że rozpoznanie w kwestii tego, jak powinniśmy żyć, nie wykracza poza nasze możliwości. Jeśli jednak – co wydaje się poglądem ze wszech miar słusznym – mamy doskonalić swoje początkowe rozpoznania, to jak to się ma do intuicyjnego rozpoznania prawdziwości racji dotyczącej unikania bólu, a w konsekwencji zła bólu? Jeśli intuicja jest niedoskonała, omylna, to skąd wiadomo, że w przypadku bólu się nie myli, i że ból jest zły? Jeśli natomiast chcemy uzyskać sąd wartościujący w drodze argumentacji (a więc spróbować uzyskać informację z „innego źródła”), to w rozważaniach musi pojawić się przesłanka normatywna. Jeśli początkowe rozpoznanie, jakoby ból był zły, miałoby się zmienić poddane refleksji, to owo pierwotnie rozpoznane zło musiałoby zostać zniesione przez jakieś dobro zawarte w dodatkowych przesłankach. Dopiero określenie pierwszej przesłanki byłoby rozwiązaniem problemu. Jeśli odrzucimy

364 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 182.

365 Tamże, s. 171.

koncepcje nieomyślności intuicji, to niestety Nagel proponuje jedynie argument *ad populum* – raz odwołuje się do subiektywnej awersji wobec bólu, innym razem do powszechności tej awersji. To, z przyczyn oczywistych, uznajemy za nieakceptowalne.

Ogólny, zewnętrzny i wspomniany we wstępie problem ze stanowiskiem Nagela jest, naszym zdaniem, następujący: Nagel wykonał ruch nieakceptowalny na poziomie paradygmatu, w którym się porusza, ale konieczny, jeśli spojrzeć nań z poziomu bardziej ogólnego. Usiłował wprowadzić do naturalizmu celowość, a do obiektywizmu perspektywę pierwszoosobową. W obu przypadkach są to elementy, od których wskazane stanowiska programowo się dystansują, czy wręcz muszą je wyeliminować, aby być tym, czym są. Sposób, w jaki Nagel usiłuje udoskonalić te stanowiska, w istocie podważa ich zasadność i jest dla nich druzgoczący.

Jeśli jednak nawet przyjmimy, że stanowisko wypracowane w ten sposób jest odporne na powyższą krytykę, to ostatecznie nadal jest stanowiskiem teoretycznym, czyli, jak je rozumiemy, takim, które zawiera sądy odnoszące się do rzeczywistości obiektywnie istniejącej, niezależnie od podmiotu. Stanowisku takiemu zawsze będzie bliżej do stanowiska, które Nagel nazywa obiektywnym. Sam Nagel daje temu wyraz, gdy próbuje raczej uzupełniać o treści subiektywne stanowisko obiektywne, a nie np. odwrotnie – uzupełniać o treści obiektywne stanowisko subiektywne. Co więcej, człowiek istnieje, a działanie podmiotu odbywa się właśnie w takiej obiektywnej, chwytej przez teorię, rzeczywistości, a tym, co wykracza poza obiektywne ujęcie, są jedynie treści związane z podmiotowością (świadomość, wolność, decyzja, wartość itp.) a więc te, które wchodzą w tradycyjny zakres badań filozofii praktycznej. Są tylko dwie możliwości teoretyczne: można próbować je opisać tak, jak wszystko inne, czyniąc z nich jeden z elementów wszystkiego innego: fakt, byt, zjawisko. Można, i jak się wydaje Nagel przyjął tę strategię, pozostać przy pustej charakterystyce (wartość to wartość) i omijać zagadnienie. Drugi wariant jest tymczasowy, bo udaje się wykazać – co właśnie czynimy – że jest tylko niedopowiedzianym wariantem pierwszym.

Niestety Nagel usiłuje rozwinąć zastany paradygmat myślenia zamiast go porzucić, przez co jego słuszne rozpoznania narażone są na nieustanną i uzasadnioną krytykę właściwie z każdej strony, a próba jej odparcia skazana jest na porażkę. Słusznie

uznaje on, że obiektywny opis rzeczywistości nie obejmuje jej całej, a mimo to usiłuje ująć wartości dokładnie tymi samymi metodami teoretycznymi. Ponieważ jest głęboko przekonany, że wartości jakoś „istnieją”, nie może zaakceptować faktu, że na teoretycznej płaszczyźnie rozważań, a więc tej, na której się porusza, wartości po prostu nie ma³⁶⁶. Teoretyczne zdanie „wartości nie istnieją” jest prawdziwe.

Problem ten Nagel usiłuje rozwiązać zgodnie ze swoim twierdzeniem, że jeśli teoria jest niezgodna z intuicją, to zwykle oznacza, że coś jest nie w porządku z teorią³⁶⁷ i za wszelką cenę usiłuje wykazać, że wartości jednak istnieją, przez co musi popełniać błędy. Jeśli do tego fundamentalnego błędu dodamy problemy terminologiczne wynikające z faktu, że opis rzeczywistości uwzględniający podział na filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną, mimo kantowskich czy arystotelesowskich źródeł, pozostaje stanowiskiem, które nie wypracowało zadowalającej terminologii, nie dziwią u Nagela zdania w rodzaju *„wartości są sądami wygłaszanymi z perspektywy zewnętrznej wobec nas samych, które mówią nam, jak mamy postępować i jak żyć”*³⁶⁸. Status wartości pozostaje niejasny i wyraźnie widać, że Nagel ma z nim ogromną trudność. Dlatego, być może, unika tego zagadnienia, jeśli tylko jest to możliwe. I chociaż zdarzały mu się wypowiedzi w duchu stanowiska konstruktywistycznego, a wartości były pochodną racji³⁶⁹ (takie pojawiają się w *The Possibility of Altruism*), to późniejsze prace każą jednak interpretować racje jako pochodne obiektywnych wartości³⁷⁰. Takie teoretyczne ujęcie wartości nie pozwala uniknąć błędu teoretyzmu. Kamufluje go jednak, nie precyzując, czym wartości są.

W pierwszej części rozdziału szumnie zatytułowanego „Wartości” Nagel charakteryzuje krótko metodę obiektywizacji, a o prawdzie etycznej mówi, że jest efektem tego poprawnie przeprowadzonego procesu, po czym dodaje „zdaję sobie sprawę, że jest to pusta charakterystyka” oraz, że „być może da się skonstruować bogatszą metafizykę moralności, nie wiem jednak, jak miałyby ona wyglądać”³⁷¹.

366 Świadom tego zagrożenia Nagel uzupełnia koncepcję obiektywności o elementy subiektywne. Zob. tamże, s. 179.

367 Tenże, *Pytania ostateczne...*, s. 6.

368 Tenże, *Widok znikąd...*, s. 165.

369 Zob. M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 266.

370 Por. Tamże, s. 267.

371 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 170

Niestety jednak nie da się skonstruować takiej metafizyki, ani bogatszej, ani nawet tak skromnej, jaką usiłuje zaproponować Nagel.

Najsensowniejszym twierdzeniem o wartościach, które znajdujemy u Nagela, a które jest jednocześnie wyrazem całkowitej bezsilności teorii, jest twierdzenie, że obiektywne wartości nie są innego rodzaju bytami – są po prostu wartościami³⁷². Przypomina to stwierdzenie Moore'a: „Na pytanie to [co to jest „dobry” – przyp. PJ] odpowiadam mianowicie, że dobry jest dobry i że jest to cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie 'dobry', odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można; oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia”³⁷³. Ani Moore, ani Nagel nie mogą powiedzieć niczego więcej bez wpadania w znane pułapki.

3.4.4. Podsumowanie

Mimo powyższych uwag, ogólna myśl Nagela jest słuszna. Uznanie argumentacji Nagela i słuszności wprowadzanych przez niego antytez powinna jednak prowadzić nie do udoskonalania stanowiska teoretycznego, ale do syntezy w postaci nowego ujęcia poruszanej problematyki. Za taką syntezę uznajemy najbardziej fundamentalny podział opisu rzeczywistości na teorię i praktykę³⁷⁴. Niepowodzenie Nagela jest jednak, w naszej ocenie, mniej istotne, niż samo wskazanie problemu niekompletności dotychczasowych ujęć rzeczywistości. Nagel stanął wobec ogromnego wyzwania i należy zgodzić się z Alanem Thomasem, że „w czasie, gdy wąska specjalizacja stanowi normę, Nagel wnosi ważny wkład do całej filozofii”³⁷⁵.

Nagela próba pogodzenia porządku subiektywnego i obiektywnego, ale też dualizmy, jak kartezjański, mają, jak się wydaje, to samo źródło: rozpoznanie, choć nie zawsze wyrażone wprost, że podmiotowość człowieka nie jest możliwa do wyjaśnienia

372 Tamże, s. 169.

373 G. E. Moore, *Zasady etyki...*, s. 10.

374 Por. A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna...*, s. 54.

375 Alan Thomas, *Thomas Nagel*, Acumen, Stocksfield 2009, s. ix [za:] M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 400.

w sposób teoretyczny. Dotychczasowe (wymienione w tej pracy, ale także przecież inne) próby rozwiązania tego problemu zwykle pozostają teoretyczne. Na ile da się opracować swoistą terminologię i metodę badań zagadnień z obszaru – jak ją tutaj nazywamy – filozofii praktycznej, pozostaje zagadnieniem otwartym.

Jeśli dotychczas rzeczywistość była opisywana i badana metodami aspirującymi do, używając sformułowania Nagela, spojrzenia znikąd, to na tę samą rzeczywistość każdorazowo spogląda i jest w nią zaangażowany podmiot. Podmiot, jego zaangażowanie i relacje z rzeczywistością widzianą znikąd tworzą przestrzeń badań filozofii praktycznej. W przestrzeni tej możemy mówić, jak chciałby Nagel, o celach, teleologii bez boga, o wartościach, działaniu, wolności, decyzjach, praktycznej wierze i wielu innych swoistych zjawiskach. Opracowanie takiej dziedziny jest zadaniem przerastającym możliwości nie tylko pojedynczej pracy, ale i jednego autora. Nie jest jednak, jak się wydaje, zadaniem niewykonalnym. Tematyka ta, problemy i ich rozwiązania są powszechne, obecne w życiu każdego człowieka. Obecne są też w rozważaniach filozoficznych od początku ich istnienia.

Dotychczas w tej pracy rozważaliśmy pojedynczy taki problem i zamierzaliśmy przedstawić jego historię w duchu Hartmanna (w drastycznie ograniczonej, szkicowej formie). Poza tym, że nie udało nam się znaleźć zadowalającego rozwiązania problemu błędu naturalistycznego, potwierdziliśmy, jak się wydaje, że badania historii problemu mogą rzucić nieco światła na zagadnienie podziału na teorię i praktykę.

3.4. Komentarz końcowy

Błąd naturalistyczny oraz gilotyna Hume'a odnoszą się do problemu wywodzenia wartości, norm czy powinności z czystych faktów. Hume argumentował, że nie możemy logicznie przejść od tego, co „jest”, do tego, co „powinno być”. Współczesne debaty filozoficzne, w których uczestniczą Woleński, Searle i Nagel, dostarczają nam głębszego zrozumienia tego problemu, zwłaszcza w kontekście roli podmiotu i pierwszoosobowej perspektywy.

Jan Woleński jako naturalista uznaje normy za fakty, będące wynikiem konkretnych decyzji historycznych normodawców. Chociaż Woleński czyni z norm fakty, nie twierdzi, że powinności wynikają bezpośrednio z tych faktów. W jego koncepcji kluczowa jest decyzja podmiotu, jego aktywna rola w ustanawianiu norm. Stanowisko takie podkreśla, że normatywny charakter norm wynika z aktywnego udziału podmiotu w ich tworzeniu. Niestety, wyjściowe założenie naturalizmu nie pozwala wyjaśnić wolności, która, jak sądzimy, jest koniecznym założeniem praktyki – jeśli nie ma wolności, nie możemy mówić o jakiegokolwiek powinności, a jedynie o konieczności czy przypadkowości. Nie możemy też właściwie ująć decyzji, która rozumiana jako fakt historyczny zdaje się tracić podmiotowy, istotowy charakter. Sama norma, ujęta jako fakt jest raczej prawem, o którym nie wiadomo, czy powinno się je uszanować.

John Searle, wprowadzając koncepcję faktów instytucjonalnych, również podkreśla rolę podmiotu. Fakty instytucjonalne, choć zawierają w sobie normy, istnieją tylko dzięki zbiorowym systemom wierzeń i praktyk społecznych. Searle wskazuje, że nie możemy po prostu „odczytać” powinności z faktów; potrzebujemy pewnego rodzaju zbiorowego uznania i akceptacji. Tego zbiorowego uznania nie można jednak rozumieć jako aktu jakiegoś ponadjednostkowego bytu. Zawsze będzie to uznanie wykonane przez indywidualny podmiot, a zatem będzie pewną decyzją jednostki. Takie spojrzenie zbliża koncepcję Searle'a do koncepcji Woleńskiego. W obu przypadkach kluczowa jest decyzja indywidualnego podmiotu.

Thomas Nagel idzie jeszcze dalej, argumentując, że pewne aspekty ludzkiego doświadczenia, takie jak perspektywa pierwszoosobowa, są niewyjaśnialne w obiektywnych terminach naukowych. Dla Nagela, to subiektywne doświadczenie jest kluczowe dla zrozumienia powinności, ale należy je zobiektywizować, aby rozwiązać problem solipsyzmu w etyce. Nie możemy po prostu wywieść powinności z obiektywnych faktów, ale możemy polegać na własnej intuicji i racjonalnej argumentacji. Stanowisko Nagela wskazuje na ten aspekt rzeczywistości, który pomijany jest w obiektywistycznych stanowiskach. Powinność, wartość, norma – czymkolwiek są – nie dają się wyjaśnić z pominięciem podmiotowej perspektywy.

Wszyscy trzej filozofowie, choć w różny sposób, dają wyraz temu, że nie możemy po prostu wywieść „powinien” z „jest”. Woleński i Searle opisują to, co w problemie normatywności jest faktyczne, Searle stara się tę faktyczność przekroczyć wprowadzając nowy rodzaj faktu, ale jedynie przesuwając problem w inne miejsce. Choć fakty mogą dostarczyć nam pewnych informacji o świecie, potrzebujemy czegoś więcej, aby zrozumieć powinność. Nagel trafnie diagnozuje źródło tych niepowodzeń, jednak sam nie proponuje zadowalającego rozwiązania, próbując łączyć dwie sprzeczne, ale też niezadowalające koncepcje. Przede wszystkim jednak zarówno Woleński, Searle jak i Nagel we właściwy sobie sposób wskazują na kluczową rolę podmiotu, jego decyzji i pierwszoosobowej perspektywy w ustanawianiu i rozumieniu norm.

Podsumowując, choć naturalizm czy obiektywizm (a naszym zdaniem po prostu: teoria) dostarczają nam ważnych narzędzi do zrozumienia świata, istnieją pewne aspekty ludzkiego doświadczenia, które pozostają poza ich zasięgiem. Woleński, Searle i Nagel przypominają, choć nie zawsze taki jest ich cel i nie zawsze czynią to wprost, że potrzebujemy głębszego zrozumienia praktyki.

Rozdział IV

Praktyczność dobra jako warunek uniknięcia błędu naturalistycznego

4.1. Rekapitulacja uwag metodologicznych

Kiedy mówimy o praktyczności dobra musimy posługiwać się pewnym wykształconym już językiem. Możemy pytać: czym jest dobro? Jak poznajemy dobro? Co wiemy o dobru? Jednak wszystkie te pytania, wykorzystując znaną i rozumianą konstrukcję, mają jednak zupełnie inną treść, niż pytania: czym jest byt, jak go poznajemy, co o nim wiemy. Aby uściślić język, którego używamy moglibyśmy dodawać do każdego zaczerpniętego z filozofii teoretycznej terminu przymiotnik „praktyczny” dla jego odróżnienia. Taki techniczny zabieg utrudniałby jednak, zamiast ułatwiać, wyrażenie i tak już bardzo trudnej tematyki. Przyczyną tego jest problem pewnego zawłaszczenia terminologii przez filozofię teoretyczną. Tego rodzaju zabiegi służą raczej do dookreślania pojęcia, np. poznania jako takiego – po prostu poznania, które domyślnie jest teoretyczne. I tak mamy np. poznanie zmysłowe, intuicyjne, *a priori*, *a posteriori* i wiele innych. Poznanie praktyczne byłoby więc kolejnym obok tych wymienionych. Takie rozumienie poznania praktycznego byłoby całkowicie niezgodne z naszą intencją. Podział, na zachowaniu którego nam zależy, jest podziałem najbardziej podstawowym.

Kiedy mówimy o poznaniu dobra, mówimy o czymś, co musi być analogiczne do poznania teoretycznego, ale chodzi nam o inną dziedzinę, tak fundamentalną, jak sama teoria (ontologia, metafizyka) czy epistemologia. Kiedy zapytamy „czym jest X?”, to odpowiedź, że „jest bytem”, musi zawsze, ściśle rzecz biorąc, być prawdziwa. Ale na pytanie „czym jest dobro” odpowiedź taka prawdziwa być nie może – zachodzi więc sprzeczność. Szczęśliwie, sprzeczność ta jest jedynie pozorna. Z braku innej, używamy jedynie formuły pytania teoretycznego, które tradycyjnie musi dotyczyć bytu, a samo pytanie, dla uniknięcia sprzeczności, musiałoby być wyrażone inaczej, choć trudno powiedzieć jak. Taki język z pewnością da się wypracować³⁷⁶ i staramy się wyrażać precyzyjnie, niemniej jednak wszędzie tam, gdzie pojawia się terminologia filozofii teoretycznej w kontekście praktyki, należy mieć na uwadze, że choć zapewne istnieją

376 Podstawowe pojęcia konieczne do myślenia o praktyce wymienia A. Niemczuk: wolność, cel, wartość, racja praktyczna, szczęście, powinność. Zob. tenże, *Teoria a praktyka wolności* [w:] tenże, *Filozofia praktyczna...*, s. 115 i n.

podobieństwa w treści, którą używane pojęcia mają przekazać, pojęcia te nie muszą oznaczać dokładnie tego samego, co w filozofii teoretycznej. Podobieństwo wynika z tego samego, realnie istniejącego świata, do którego się odnoszą i rozumu, który obcuje z tym światem. Różnice wynikają z różnych perspektyw, które wobec tego samego świata przyjmuje człowiek, czy ściślej – podmiot (rozumny).

Terminologiczny problem pojawia się także, z innych powodów, w kwestii samego określenia „dobro”. Ujmując rzecz chronologicznie, filozofia mówiła najpierw o dobru, później o wartości i powinności, a współcześnie najczęściej o normatywności. W istocie jednak rdzeń rozpatrywanych pojęć i problemy z nimi związane były i są tymi samymi problemami³⁷⁷. Właśnie dzięki temu – czyli stałej treści problemów pomimo zmienności terminologii stosowanej do ich charakterystyki – problemowe analizy w duchu N. Hartmanna były możliwe. Poszukujemy więc pierwszej przesłanki, pozwalającej uzasadnić dobro/wartość/powinność czy normatywność. Pozostawiamy więc na boku problem pojęć odnoszących się do wartości, zakładając, że w istocie mówią one to samo, a ich użycie przez nas będzie jasne. Skoncentrujemy się na problemie głównym.

Zadanie – opracowanie filozofii praktycznej – jest ogromne i być może nieskończone. Trudno uznać, że po 2500 lat opracowywanie filozofii teoretycznej zostało już zakończone, nie mówiąc o tym, że wiele razy zapowiadano jej koniec czy unieważnienie. Dlatego w tej pracy cel jest znacznie skromniejszy: skoro błąd teoretyzmu wyklucza logiczne wyprowadzanie dobra z treści wyłącznie teoretycznych (negatywna część naszego stanowiska), to spróbujemy zaprezentować pewien szkic takiej koncepcji, dzięki której określenie dobra jest możliwe. Badania w tej kwestii wciąż należy postrzegać jako wstępne i pionierskie, a zatem w większym stopniu narażone na błędy. Tym bardziej, że filozofia teoretyczna może służyć jedynie za pewną analogię dla filozofii praktycznej, a z jej historii należy pieczołowicie odzyskać to, co niesłusznie bywało jej przedmiotem. Gdyby w proponowanej tu pozytywnej propozycji rozwiązania problemu pojawiły się błędy, a mimo to ukazałoby się możliwości określenia

377 A. Niemczuk, *Szczęście w strukturze normatywności (część I – Normatywność)*, „Kultura i Wartości”, 2020, 29, s. 6, [online:] <https://journals.umcs.pl/kw/article/view/10892>, dostęp: 24.08.2024.

dobrych/wartości w dziedzinie praktyki, to tym samym cel pracy zostałby osiągnięty: okazałoby się, że można uniknąć błędu naturalistycznego w ten właśnie sposób, natomiast jak dokładnie go uniknąć, pozostałoby zadaniem otwartym.

W pierwszej kolejności omówimy dwie perspektywy – praktyczną i teoretyczną. Dają się one dostrzec, rzecz jasna, u Kanta, ale także można poszukiwać związanych z nimi charakterystyk w filozofii Thomasa Nagela czy w nurcie fenomenologicznym. Wskażemy, że w naturalnym nastawieniu, obok fundamentalnej przesłanki o istnieniu świata, może istnieć także fundamentalna przesłanka aksjologiczna – o wartości istnienia podmiotu i świata³⁷⁸. Jej przeoczenie skutkować musi „ontologizmem” – czyli próbą ujęcia świata i wartości z teoretycznego tylko punktu widzenia. Przesłanka ta obecna jest w każdej decyzji.

Choć w gruncie rzeczy cały problem błędu naturalistycznego prowadzi do poszukiwań pierwszej przesłanki aksjologicznej, samo wskazanie na nią jest o tyle niewystarczające, że samo ewentualne dobro świata (i podmiotu) jest niekonkluzywne dla praktyki – jeśli wszystko jest po prostu dobre, to w oparciu o to nie można podejmować decyzji. Dlatego wskazujemy na szczęście, które jest konieczne dla określania wysokości wartości, podkreślając jego holistyczny charakter – ma ono związek z całością życia człowieka. To wykroczenie poza samo wskazanie pierwszej przesłanki uważamy za istotne, bo jeśli tego nie zrobimy, będziemy w sytuacji analogicznej jak teoretyk (rozum spekulatywny w ujęciu Kanta) wobec problemu wolności: wskazuje na jej możliwość, ale nie ukazuje, że ta możliwość to podstawa sfery podlegającej racjonalizacji.

Zajmujemy się także kwestią poznania wartości i staramy się uzasadnić, że niezbędnym jego komponentem jest wiara praktyczna. Ponownie chcemy podkreślić problem irracjonalnego balastu semantycznego związanego z pojęciem wiary

378 Na marginesie warto wspomnieć, że także psychologiczne teorie wskazują na empiryczne (jeśli tak traktować psychologię) manifestacje elementów praktyki. Np. stadia rozwoju człowieka wg Eriksona: w 1 stadium rodzi się przekonanie o wartości życia. W 2 rozwija się wola, w 3 ukierunkowanie aktywności na określony cel, w 4 kompetencje, w 5 tożsamość (jako nieosiągalny ideał); w 6 miłość, w 7 przekazywanie wartości innym i w 8 mądrość. Zob. Dariusz Buksik, *Wybrane psychologiczne teorie rozwoju człowieka*, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, 1997, 13, s. 148 i n. [online:] <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-df152c09-386b-4b85-9401-a4d521cafafa>, dostęp: 24.08.2024.

i przestrzec przed nim – w naszym ujęciu wychodzimy od elementarnego znaczenia, które wierze praktycznej nadał Kant.

Uznanie dwóch perspektyw nie musi oznaczać podwojenia świata. Jeśli uznajemy, że w wyniku pradecyzji podmiot i świat są wartościowe, to wartość musi być „czymś”, co „przysługuje” wszystkiemu. A ponieważ nie jest bytem, ani teoretycznie chwytaną jakością czy własnością, może być tylko istnieniem. Istnienie w perspektywie praktycznej to jedyne możliwe określenie wartości.

Drogę, którą staramy się przejść, można opisać krótko w ten sposób: poszukujemy pierwszej przesłanki aksjologicznej ze względu na błąd teoretyzmu, który zakazuje czerpania jej z teorii. Odnajdujemy ją w pradecyzji³⁷⁹ afirmującej istnienie podmiotu, dostrzegalnej także w poprzedzającym refleksję filozofii praktycznej i teoretycznej naturalnym nastawieniu. Charakteryzujemy następnie konieczne i podstawowe pojęcia dla najogólniej pojętej praktyki – pojęcie szczęścia (związane z wysokością wartości umożliwiające wolność pozytywną) oraz pojęcie poznania wartości (nierozzerwalnie związane z racjonalnym działaniem) oraz samą wartość.

4.2. Pozorna aporia dwóch perspektyw

Oto więc stajemy naprzeciw świata i widzimy go z perspektywy teoretycznej, jako dyskretny i wyostrzony, ale matowy i wyjałowiony. Znany lub możliwy do poznania. Taki jest świat opisywany przez teorię, możliwy do wyjaśnienia w linearnym, przyczynowo-skutkowym porządku. Ale wzory i równania, sądy czy fizyczne siły nie mogą poruszać ducha. Kiedy jednak to JA stoję w tym samym świecie, rzeczy wokół mnie „przyciągają” lub „odpychają”, są mniej lub bardziej wartościowe. Nie mogę uczciwie pozostać obojętny wobec blasków i cieni świata. Świat ten widzę nie „znikąd”, ale z centrum, po bardzo nieodległym horyzont czasu i przestrzeni. Sama teoria zdaje mi się ważna, chwyтана przez nią prawda staje się wartością³⁸⁰. Daje mi mapę tego świata,

379 Zob. A. Niemczuk, *Traktat o złu...*, s. 85 i n.

380 Por. Robert Kublikowski, *Prawda i normatywność. Czy prawda jest normą oceny twierdzeń?*, „Roczniki Filozoficzne”, 2023, Tom LXXI, nr 4, s. 43-58, [online:] <https://doi.org/10.18290/rf23714.3>,

ale nie wykona za mnie ani jednego kroku. Nie powie, co warto zobaczyć i dokąd powinienem zmierzać.

Problemów, które pojawiają się gdy próbujemy godzić te porządki, jest więcej: gdy spoglądam wstecz, mam za sobą uporządkowane w teorię fakty – jako takie, bez wartości. Gdy spoglądam przed siebie, widzę – oprócz skutków minionych faktów – wartości, ale nie mam precyzyjnych narzędzi, by się w nich rozeznąć. Czy te minione fakty są w sposób obiektywny uporządkowane, czy to tylko działanie mojej psychiki – usprawiedliwianie zamiast wyjaśnień? Czy to, co przede mną, jest wartościowe, czy to jedynie marzycielstwo i naiwna wiara? Problemy, z którymi przychodzi mi się zmierzyć, w skali całego świata nie mają większego znaczenia. Są zawsze jednostkowe, indywidualne. Ze swoimi własnymi problemami mierzą się też inni. Czy każdy z nas skazany jest na samodzielną refleksję i błędzenie w tym samym przecież świecie? Przecież te indywidualne problemy często bywają właśnie najważniejsze, większe niż te, które mają znaczenie dla świata. To, co w teoretycznej perspektywie jest niczym, w mojej perspektywie praktycznej jest wszystkim.

To położenie jest tragiczne³⁸¹. Wiara w to, że myślenie teoretyczne odkryje kiedyś przede mną sens życia, zdaje mi się już naiwna. Nie mam niczego, co miałoby rangę podobną do wiedzy mówiącej o świecie, a co mówiłoby, jak mam żyć. O tym, że wiedza nie spełni tej obietnicy, już się przekonałem – zakazuje tego błąd teoretyzmu. Obserwacje T. Nagela są podobne: „pogląd zewnętrzny podsuwa nam zatem nadzieję na prawdziwą autonomię, aby za chwilę sprzątnąć ją nam sprzed nosa”³⁸², a „stanowisko obiektywne wywołuje w nas apetyt, którego nie można zaspokoić”³⁸³. Rozbudzonego apetytu jednak nie sposób porzucić, a myślenie teoretyczne,

dostęp: 24.08.2024.

381 Nagel w samoświadomości i samotranscendencji widzi źródło doświadczenia absurdów życia, które należy, jego zdaniem, zaakceptować. Zob. T. Nagel, *The Absurd*, „The Journal of Philosophy”, 1971. Vol. 68, No. 20, s. 716-727. Albert Camus radzi raczej gardzić tym losem: „Bezsilny i zbuntowany Syzyf, proletariusz bogów, zna własny los w całej pełni: o nim myśli, kiedy schodzi. Jasność widzenia, która powinna mu być udręką, to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przezwycięży pogarda”. Albert Camus, *Mit Syzyfa* [w:] tenże, *Dwa eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1991, s. 109. Por. także: „Mój drogi przyjacielu — teoria jest szara, a złote drzewo życia wiecznie jest zielone”. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, przeł. E. Zegadłowicz, s. 51, [online:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/goethe-faust.pdf>, dostęp: 24.08.2024.

382 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 144.

383 Tamże, s. 145.

obiektywne ujęcie przedmiotu refleksji, wydaje się właściwą, lepszą od naturalnego nastawienia, formą porządkowania rzeczywistości. Teoria wydaje się ukoronowaniem racjonalności. W myśleniu tym jestem tak mocno zakorzeniony, że z największym wysiłkiem mogę jedynie próbować się od niego zdystansować. Niestety, żadne wzięcie w nawias myślenia teoretycznego nie usuwa faktu istnienia perspektywy teoretycznej ze świadomości. Nie da się zrobić kroku wstecz. Błąd teoretyzmu zakazuje natomiast przejścia z myślenia teoretycznego do praktycznego i dyskwalifikuje próby uzgodnienia ze sobą obu tych porządków. Na tym, jak sądzimy, polega tragizm sytuacji.

Właściwą refleksję nad praktyką możemy realizować jedynie w pierwszoosobowej perspektywie wolności. Sądzimy jednak, że filozofia praktyczna może próbować uchwycić te treści, które są wspólne dla podmiotów, mimo każdorazowo różnego ich położenia, różnej indywidualnej charakterystyki. Kant uważał, jak się wydaje, że zdolni jesteśmy do ustalenia jedynie formalnych imperatywów. Mylił się – zarówno, co do treści samych imperatywów, jak i co do wspomnianego, ogólnego ustalenia. Uważamy, że da się wykroczyć poza formalizm.

Nagel staje przed tym samym, co my, problemem: „jak zmieścić w świecie, który po prostu istnieje i nie posiada żadnej centralnej perspektywy, następujące zjawiska: (a) samego siebie; (b) własny punkt widzenia; (c) podobne i niepodobne punkty widzenia innych jednostek; (d) przedmioty różnego rodzaju sądów, które wydają się typowe dla poszczególnych perspektyw?”³⁸⁴. I słusznie zjawiska te uważa nie za prywatne, ale za (w jakimś sensie) obiektywne – tyle, że nie dające się ująć w fizykalnej koncepcji obiektywności³⁸⁵.

Czy i jak można mówić o racjonalności pozateoretycznej, którą można by stosować w filozofii praktycznej jako intersubiektywną – która byłaby czymś więcej niż zbiorem osobistych refleksji i przekonań? Aby uniknąć błędu naturalistycznego, należy sformułować filozofię praktyczną (rzecz jasna – racjonalną), niezależną od teorii. A zatem należy ukazać, że racjonalność nie jest tożsama z teorią, czyli przedstawić

384 Tamże, s. 35.

385 Tamże, s. 34-35.

choćby zarys takiej przestrzeni refleksji, która może być racjonalna, i co do której istnieją argumenty za tym, że nie jest to przestrzeń teoretyczna.

Wydaje się, że zarówno dystynkcja na nastawienie naturalne i transcendentalne (Husserl), jak i rozróżnienie na perspektywę pierwszoosobową i „widok znikąd” (Nagel), są próbami rozwiązania tego samego problemu, który rozważał Kant, a który wyrażony jest najlepiej właśnie w podziale na teorię i praktykę. Husserl poucza o konieczności wzięcia w nawias tezy generalnej, Nagel usiłuje godzić oba porządki, Kant wyraźnie je rozgranicza. Próby pogodzenia obu tych perspektyw lub odrzucenia jednej z nich³⁸⁶ – choć nieco inaczej przez filozofów ujmowane, ale w swej istocie podobne – są źródłem absurdu, paradoksów i/lub błędu naturalistycznego.

Nagel problem ten opisuje tak:

„Kiedy patrzymy na działanie z obiektywnego lub zewnętrznego punktu widzenia, dzieje się coś szczególnego. Wygląda na to, że pod obiektywnym spojrzeniem znikają pewne najistotniejsze aspekty działania. Wydaje się, że poszczególne działające podmioty przestają być źródłami działania. Działanie staje się składnikiem strumienia zdarzeń w świecie, którego częścią jest również działający podmiot. Najłatwiej jest wywołać taki skutek myśląc, że wszystkie działania są przyczynowo zdeterminowane, ale to nie jedyny sposób. Trudność bierze się w istocie stąd, że uznajemy osoby oraz ich działania za część porządku natury, bez względu na to, czy są one zdeterminowane czy też nie. Jeśli upieramy się przy takiej koncepcji, zaczynamy odnosić wrażenie, że mimo wszystko nie jesteśmy podmiotami naszych działań – jesteśmy bezradni i nie odpowiadamy za to, co robimy. Przeciwno tej opinii buntuje się jednak wewnętrzny, podmiotowy pogląd. Pytanie polega na tym, czy może on stawić czoła niszczycielskim skutkom naturalistycznej perspektywy”³⁸⁷.

Gdy Nagel pisze o „porządku natury”, chodzi mu, jak sądzimy, o to, co dla nas jest przedmiotem teorii. Nie ma znaczenia, jakiego to rodzaju byty.

386 Takich prób było z pewnością więcej. Można za jedną z nich uznać np. pragmatyzm.

387 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 135.

Tymczasem wolność jest spoza „porządku natury”, o którym traktuje teoria. Kantowskie uzasadnienie postulatu wolności wydaje się właściwe. Wolność, z perspektywy teoretycznej tylko możliwa, jest koniecznym warunkiem możliwości praktyki. Jeśli chcemy racjonalnie ująć dziedzinę normatywności, nie możemy zrobić tego bez założenia wolności. Wszelkie naturalistyczne wyjaśnienia, które wpisują wolne działanie człowieka w porządek przyczynowy, muszą ostatecznie wyeliminować jakąkolwiek powinność/wartość.

Uznajemy za trafną argumentację Kanta dotyczącą wolności i stajemy przed takim oto problemem: wolność jest pewną luką w teoretycznym obrazie świata. Jeśli ma działać w świecie – a żadna inna koncepcja wolności nas nie interesuje – to wywołuje ona w świecie pewne zjawiska. Oddziałuje na świat przyczyn i skutków jako dodatkowa przyczyna. To, w jaki sposób, jest zagadnieniem oddzielnym (problem psychofizyczny, jak się wydaje, nie doczekał się zadowalającego rozwiązania). Ta luka w ujęciu teoretycznym nie może zostać wyjaśniona – ani sama luka, ani to, co ma w niej swoje źródło. Pierwsza przyczyna praktyki jest niedostępna dla teorii.

Najkrócej rzecz ujmując, wolność – jako niewyjaśnialną – możemy usiłować odrzucić wraz z całą sferą normatywności. Konsekwencją takich prób, wobec niemożliwych do wyeliminowania doświadczeń decyzji, planów, wyborów, musi być życie oparte o przekonania, o których twierdzimy (wiemy), że są fałszywe. Życie w najwyższym stopniu irracjonalne³⁸⁸.

Jeśli pominiemy perspektywę praktyczną, wszystko to, co w niej dostrzegalne i obecne, w perspektywie teoretycznej musi zostać uznane za nieistniejące, za iluzję właśnie. Konieczność tej rzekomej iluzji natomiast bierze się z nieredukowalności perspektywy praktycznej do teoretycznej. Zamiast upierać się przy takim irracjonalnym

388 Taką perspektywę proponuje nam np. Jacek Dobrowolski, por. tenże, *Życie w fikcji. Życie jako opowiadanie* [w:] tenże, *Czy wola jest wolna?*, wyd. Scholar, Warszawa 2022, s. 179 i n. Wątpliwości co do wolności i wolnej woli wyraża także Ben G. Yacobi, przytaczając (nie bezkrytycznie) eksperyment Libeta i inne argumenty, konkludując jednak, że bez koncepcji wolności i wolnej woli życie ludzkie byłoby nie do zniesienia. Zob. Ben G. Yacobi, *Human Freedom and Free Will. Necessary Illusions*, „Journal of Philosophy of Life”, 2020, Vol.10, No.3:164-170. Wydaje się, że dorobek neuronauki nie jest rozstrzygający w kwestii wolnej woli. Zob. także: Stephen G. Morris, *The Impact of Neuroscience on the Free Will Debate*, „Florida Philosophical Review”, 2009, Vol. IX, Issue 2, s. 56-78 [online:] <https://cah.ucf.edu/fpr/wp-content/uploads/sites/3/2019/11/morris-1.pdf>, dostęp:24.08.2024.

stanowisku³⁸⁹ możemy irracjonalność usunąć, przyjmując wolność jako warunek możliwości praktyki (konieczny postulat praktycznego rozumu), a praktykę starać się wyjaśnić niezależnie od teorii, co jest nieakceptowalne teoretycznie, ale zgodne z całością ludzkiego doświadczenia. Praktyczność dobra/wartości pozwalałaby uniknąć błędu naturalistycznego.

Pierwsze rozwiązanie każe nam sądzić, że wszystko to, co jawi się jako ważne, sensowne, wartościowe, jest jedynie jakąś formą niedającego się wyeliminować złudzenia³⁹⁰. Drugie każe podjąć wysiłek racjonalnego uporządkowania tej kwestii, a więc w konsekwencji wskazuje na przestrzeń refleksji niedostępną dla teorii, na co żaden przesadnie konsekwentny teoretyk nie przystanie. Pytanie, które się nasuwa, brzmi: czy to nasze wyjaśnienia mają odpowiadać światu, czy świat mamy przyciąć tak, aby pasował do naszych wyjaśnień? Wybieramy to pierwsze, i przyjmujemy jako daną wolność, będącą warunkiem możliwości praktyki. Jeśli to się uda, teoretycy nam wybaczą. Przychylamy się tym samym do postulatu Nagela przytoczonego przez Pykę: „jeżeli jakaś »intuicja« trwa pomimo dokładnego sprawdzenia i istnienia obalających ją teorii, to tym, co należy zrewidować, są raczej teorie”³⁹¹.

Spojrzenie z zewnątrz na wolne działanie daje nam dostęp jedynie do fenomenów, nie zaś do pierwszoosobowej, zaangażowanej perspektywy wolności – z punktu widzenia teorii tę drugą można nazwać noumenalną. Wszystko to, co dostrzegamy z perspektywy zewnętrznej, możemy słusznie uznawać za możliwe do wyjaśnienia teoretycznie. A jednak narzuca się nam przekonanie, że życie nasze jest czymś więcej, czymś innym niż tylko jednym z wielu skutków wielkiego wybuchu³⁹².

389 Jürgen Habermas zauważa (m. in.), że pozytywistyczne zredukowanie tego co racjonalne wyłącznie do tego, co twierdzą nauki empiryczne spowodowało pewną konieczną do wypełnienia przestrzeń, którą wypełniła mitologia: „Jeśli jednak problemy praktyczne, wyeliminowane z poznania zredukowanego do nauk empirycznych, zostaną w ten sposób całkowicie usunięte poza zakres władzy racjonalnych rozważań [...] to nie może budzić zdziwienia ostatnia, rozpaczliwa próba, aby przez powrót do zamkniętego świata mitycznych obrazów i sił instytucjonalnie z góry zagwarantować społecznie wiążące rozstrzygnięcie kwestii praktycznych [...] Jak pokazali Horkheimer i Adorno, to dopełnienie pozytywizmu przez mitologię nie jest pozbawione logicznej konsekwencji, której głęboka ironię tylko dialektyka może przemienić w wybuch śmiechu”. Zob. J. Habermas, *Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej* [w:] tenże, *Teoria i praktyka*, wyd. PIW, Warszawa 1983, s. 384.

390 Zob. T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 139.

391 Tenże, *Pytania ostateczne...*, s. 6-7 [za:] M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 149.

392 *Nota bene* wyjaśnienia przyczynowe załamują się w pierwszym zdarzeniu, które jest przyczyną

Widok znikąd (perspektywa noetyczna) nie jest jedynym, do którego jesteśmy zdolni. Jest wręcz przeciwnie: moja perspektywa jest czymś mi danym „jasno i wyraźnie”, natomiast widoku znikąd nie umiem w pełni osiągnąć. Jest on raczej pewną regulatywną ideą niż tym, na co mogę się zdobyć. Nawet jeśli może to zrobić teoria (nauka, filozofia teoretyczna), to nie może tego w pełni zrobić teoretyk. Pomimo tego, wzniesienie się ponad indywidualną perspektywę, wyeliminowanie indywidualnych zniekształceń, wydaje się lepszym punktem widzenia, a jeśli to się udaje (a fakt istnienia nauki potwierdza, że to się udaje), to nie da się usunąć wrażenia, że jest to punkt widzenia bardziej wiarygodny od osobistych przekonań. Niewątpliwe sukcesy nauki (teorii), w porównaniu z ograniczeniami potocznych przekonań, „chłopskiego rozumu”, zdają się stawiać ją w roli wyroczni choćby tylko dla garstki tych, którzy jeszcze uważają się za racjonalnych. „Chłopski rozum” lub teoria – alternatywa taka, jak twierdzimy, jest fałszywa.

Usiłując pogodzić obie perspektywy, Nagel ostatecznie daje wyraz swojej bezsilności w kwestii wolności:

„Znamy ten rodzaj niepokoju, jeśli natknęliśmy się na problem wolnej woli w związku z hipotezą determinizmu. Czujemy, że dokonało to w nas pewnego wyłomu, nasze reakcje są jednak ambiwalentne, gdyż rozstrojone postawy nie znikają: narzucają się naszej świadomości, choć straciły swe uzasadnienie. Filozof traktujący o tym zagadnieniu musi zająć się takimi zaburzeniami równowagi duchowej, a nie tylko ich słownym wyrazem.

Zmieniam zdanie za każdym razem, kiedy myślę o problemie wolnej woli, nie mogę więc wypowiadać się z pewnością siebie, choćby nawet umiarkowaną. Jestem jednak obecnie przekonany, że nie przedstawiono do tej pory żadnego poglądu, który mógłby być rozwiązaniem. Nie jest to przypadek, w którym mamy kilka alternatywnych propozycji, lecz nie wiemy, która z nich jest słuszna. Rzecz raczej w tym, że podczas szerokiej, publicznej dyskusji,

wszelkich innych zjawisk.

dotyczącej tej kwestii, nikt (o ile wiem) nie zaproponował żadnego wiarygodnego poglądu [podkr. PJ]”³⁹³.

Otóż twierdzimy, że nie może być wiarygodnego poglądu godzącego determinizm i wolność w takim sensie, że byłyby obiektami jednej charakterystyki świata. Nagel jest niekonsekwentny, bo jeśli są tylko te dwie perspektywy, to aby je pogodzić, jedna musiałaby wchłonąć drugą. Mówiąc jego językiem, pogodzenie widoku znikąd z perspektywą pierwszoosobową wymagałoby albo usunięcia jednej z nich, albo dodatkowego „widoku skądinąd”, który obejmowałby obie perspektywy, a ponieważ determinizm wyklucza się z wolnością, ani wchłonięcie inne niż wyeliminowanie jednego z wykluczających się elementów, ani „widok skądinąd” nie jest do pomyślenia. Warunkiem takiego „widoku skądinąd” byłaby tożsamość dobra i bytu³⁹⁴.

Rzecz jasna, Nagel podejmuje wysiłki zmierzające do choćby złagodzenia tej niezgodności. Twierdzimy jednak, że jego charakterystyki są wyłącznie teoretyczne, tj. uprawia „teorię teorii” i „teorię wolności” usiłując godzić wodę z ogniem. Wyraża się to w chwiejności jego stanowiska: „Istotną funkcją obiektywnej woli – oceniającej, akceptującej, odrzucającej i tolerującej bezpośrednie impulsy – jest rozpoznawanie i tworzenie wartości, w przeciwieństwie do zwykłych preferencji”³⁹⁵. Wyrażając te swoje wahania, używa zarówno terminów poznawczych, jak i pojęć praktycznych związanych z wolą. Jako dziedziny odmienne, praktyka i teoria (u Nagela: perspektywa pierwszoosobowa i obiektywna), operujące innymi wyjaśnieniami, nie mogą zostać opracowane jako jedna dziedzina. Warto jednak podkreślić, że chociaż rozwiązania przez niego proponowane są nieakceptowalne (zdaje się, że także dla niego samego), to jego fenomenologia, choć sam tak by zapewne tego nie nazwał, problemów towarzyszących obu perspektywom i konfliktowi, który powodują, jest niezwykle trafna i cenna.

Aporia pomiędzy dwiema perspektywami, którą Nagel akceptuje jako nieusuwalną, jest jednak pozorna. Jej źródłem jest owo pragnienie odkrycia „teorii wszystkiego”, jednego punktu widzenia, najwyraźniej widoczne w wielkich systemach

393 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 137.

394 O zaletach teorii transcendentaliów zob. A. Niemczuk, *Transcendentalia a podmiot...*, s. 43 i n.

395 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 164. Zob. także: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość...*, s. 151.

filozoficznych czy XIX wiecznym scjentyzmie, ale też kusząca tych, którzy mają świadomość jej złudności (daje się jej uwieść Nagel i Hartmann, każdy we właściwym sobie kontekście). Nagel trafnie zauważa, że:

„filozofia zaraziła się również ogólniejszym fenomenem współczesnego życia intelektualnego: scjentyzmem. Scjentyzm jest szczególną formą idealizmu, gdyż przyznaje pewnej formie ludzkiego poznania władzę nad wszechświatem i wszystkim, co można powiedzieć o wszechświecie. W swojej najbardziej krótkowzrocznej wersji stanowisko to głosi, że wszystko co istnieje musi dać się zrozumieć dzięki jakiejś teorii naukowej, przypominającej nasze teorie – fizyka i ewolucyjna biologia są teraz paradygmatycznymi przykładami – tak jak gdyby współczesna era nie była po prostu jedną z wielu epok”³⁹⁶.

Zauważając konkretne przejawy niekorzystnego zjawiska, sam pada jego ofiarą. Wadą fizykalizmu, ewolucjonizmu, ogólnie scjentyzmu, ontologizmu czy – najbardziej ogólnie – teoretyzmu, jest to, że nie dostrzegając niczego poza własnym obszarem badawczym (to jeszcze nie wada, bo przecież mają zajmować się tym, do czego są powołane), wysuwają roszczenia do uznawania ich jurysdykcji poza ich własnym terytorium. Matematyk, zajmując się „liczbami”, nie twierdzi przy tym, że świat poza obszarem jego badań (np. materialny) jest złudzeniem, którego należy się pozbyć. „Matematyzm” byłby szalonym pomysłem. A tak właśnie postępuje teoretyk, który uważa, że istnieje wyłącznie to, co jest przedmiotem teorii.

Drugą stroną tej samej monety są poszukiwania absolutnych początków myślenia. Tymczasem teoria, jeśli ma być dobra, to jest taka jedynie dla kogoś, kto widzi prawdę jako wartość. Praktyka, jeśli nie ma być błędzeniem po omacku, potrzebuje wiarygodnej teorii (choć być może wyłącznie prawdy, niekoniecznie precyzyjnie opracowanej), mapy świata. Oba pojęcia, obie perspektywy są dla siebie komplementarne. Akceptacja obu perspektyw znosi aporię wymarzonej, jednej perspektywy. Jednoczą się one w podmiocie, który z obu spogląda na świat i w nim działa.

396 T. Nagel, *Widok znikąd...*, s. 14.

Celna metafora spojrzenia z różnych perspektyw proponowana przez Nagela jest atrakcyjna dla zilustrowania omawianego problemu nawet wówczas, gdy potraktować ją bardziej dosłownie. Człowiek ma przecież zdolność dostrzeżenia dwóch różnych obrazów tego samego przecież świata – perspektywa obu oczu jest różna. Właśnie w człowieku jednoczą się one w jeden pełny obraz świata. Nie jest kwestią, czy jeden z dostarczanych obrazów jest lepszy od drugiego. Żadnego z nich nie chcemy eliminować. Możliwe, że zagadką pozostaje, jak są one jednoczone, ale ani fakt ich istnienia, ani jednoczenia nie wydaje się wątpliwy. Niewątpliwie też nie widzimy dwóch różnych światów, raczej nikt nie uważa tego za niedoskonałość itd. Jest raczej odwrotnie, obie perspektywy pozwalają nam dostrzegać głębię, lepiej szacować odległość, słowem: lepiej poruszać się w świecie. Tymczasem postawa ontologizmu, z założeniem pojedynczego pojęcia bytu i teorii, która obejmie całość wszechświata, a poza którą (wyłącznie na mocy takiego założenia – a nie na mocy tego, jak świat się jawi!) nie ma nic, jest próbą eliminacji danych fenomenów. Można wylupić sobie oko i dostrzec świat prostszy. Można pozbawić się innych zmysłów, żeby zadanie jeszcze bardziej uprościć. Aż do skrajnego przypadku samobójstwa, po którym sfera tego, co ma znaczenie przestanie dla konkretnego podmiotu istnieć. Ontologizm, owo uparte trwanie przy przekonaniu, że nie można racjonalnie ująć tego, co nie jest bytem, jest właśnie taką duchową próbą okaleczenia człowieka.

Tymczasem **jeśli, obok teorii, praktyka jest również właściwym rozwinięciem naturalnego nastawienia, a koncepcja błędu teoretyzmu zakazuje wyprowadzania przesłanek praktycznych z teorii, to należy widzieć ją jako dziedzinę autonomiczną, z właściwym jej początkiem w naturalnym nastawieniu, a tym samym – widzieć dobro jako właściwy jej przedmiot.** Nie rozpoczynamy refleksji znikąd – raczej rozpoczynamy ją w przygodnym miejscu, z bagażem lepiej lub gorzej uzasadnionych przekonań i z takim czy innym systemem wartości. Rzecz polega nie na odnalezieniu absolutnego fundamentu dla jednej teorii wszystkiego, lecz na odnalezieniu najlepszych możliwych fundamentów dla rozumowań. Jeśli uda nam się właściwie wskazać ten fundament i określić warunki możliwości praktyki, sama filozofia praktyczna może

okazać się właściwą dziedziną określania dobra, a więc tą dziedziną, w której poszukiwać będzie można odpowiedzi na najważniejsze dla człowieka pytania.

Wówczas, jak się wydaje, będziemy dysponować zadowalającą (w sensie dostarczenia spójnych wyjaśnień) alternatywą, komplementarną wobec teoretycznego obrazu świata w dziedzinie wartości: perspektywą subiektywną nie w znaczeniu indywidualnej i stronniczej, ale w znaczeniu podmiotowym – perspektywą wolności.

Filozofia-jako-epistemologia wobec problemu istnienia a filozofia-jako-teoria wobec problemu wartości.

Rozpoczęty przez Kartezjusza przewrót kopernikański w filozofii w centrum zainteresowania postawił podmiot i warunki poznania. Kryła się za tym niewypowiedziana obietnica, że oto ustalając niewzruszone podmiotowe warunki poznania, otrzymamy pewną wiedzę o świecie. I chociaż dorobek kilkuset lat panowania takiego paradygmatu filozofii jest olbrzymi, to filozofia-jako-epistemologia nie dostarczyła dowodu na istnienie świata.

Rozwiązaniem tego problemu nie wydaje się odrzucenie istnienia świata jawiącego się jako oczywiste i poszukiwanie nań dowodu, lecz przyjęcie go jako danego w punkcie wyjścia, jako pierwotnego.

Filozofia-jako-teoria popełnia podobnego rodzaju błąd w sferze wartości. Kwestionując „istnienie” wszystkiego, co pozostaje poza zakresem jej metod, musi także wartości potraktować jako nieistniejące fikcje lub złudzenia, albo – jeśli traktuje je jak istniejące byty – wchłonąć tę sferę i ostatecznie wyeliminować normatywność ze świata. Odziera tym samym świat z doświadczeń podmiotowych, które są dane (lub mogą być dane) właściwie każdemu z nas jako w sporym zakresie intersubiektywne doświadczenia. A ponieważ ten subiektywny charakter należy do ich istoty, nie da się z niego zrezygnować tak, jak w przypadku przedmiotów teorii. Owo „wszystko”, którym zajmuje się filozofia-jako-teoria, jest w najwyższym stopniu niewystarczające, bo nie mówi niczego o sprawach najwyższej wagi w życiu człowieka.

Mimo tego, że różnice pomiędzy perspektywą praktyczną a perspektywą teoretyczną musiały jawić się badaczom nawet wówczas, gdy nie zostały odpowiednio nazwane, filozofia praktyczna jako droga ujęcia wartości, nakreślona najpierw przez Arystotelesa, a później przez Kanta, została zepchnięta na margines filozofii przez aksjologię, która w istocie była filozofią teoretyczną, bo usiłowała wyjaśnić wartości z punktu widzenia bezstronnego obserwatora³⁹⁷. Wolność i wartości wraz z całą sferą praktyki „istnieją” w moim świecie, ale też w świecie innych ludzi, innych podmiotów. Nie istnieją tylko z poza-podmiotowej perspektywy. Jest oczywiście założeniem, że są to „istności” zbliżone co do swojej „istoty”, nie ma jednak dobrego powodu, aby z tego założenia rezygnować w imię założenia przeciwnego. Tym bardziej nie ma takiego argumentu w świetle teorii błędu naturalistycznego, która ukazuje, że nawet pełna wiedza o świecie nie dostarczy podstaw dla określenia wartości.

Zamiast tę przestrzeń odrzucać wbrew całemu osobistemu doświadczeniu i wyłącznie ze względu na ograniczone możliwości teorii, można, jak to określił Kant, dzięki „krytycznemu wejrzeniu w możliwości rozumu”, próbować zadowalająco ją wyjaśnić poza teoretyczną perspektywą niezaangażowanego obserwatora. Aby to zrobić, należy wskazać na dane fenomeny, które, nawet jeśli nie dowodzą bezspornie, to przynajmniej potwierdzają możliwość filozofii praktycznej, a także należy przedstawić kluczowe pojęcia, które stanowić mogą zręby filozofii praktycznej.

4.3. Określenie pierwszej przesłanki aksjologicznej

Błąd teoretyzmu pozbawia możliwości oparcia rozumowań dotyczących praktyki na przesłankach wyłącznie teoretycznych (czego nie ma w przesłankach, nie może być we wniosku). Każda przyjęta przesłanka normatywna pozostaje zawieszona w próżni – na pytanie, dlaczego powinno się respektować normatywność w takiej dowolnej przesłance, nie można udzielić zadowalającej odpowiedzi, dopóki nie wskaże się pierwszej przesłanki aksjologicznej. Jej określenie należy do najbardziej

397 Zob. A. Niemczuk, *Podmiot w filozofii praktycznej...*, s. 69-70.

fundamentalnych zadań filozofii praktycznej i, technicznie rzecz ujmując, właśnie jej wskazanie będzie realizacją celu głównego pracy. Przestanka ta bowiem, jeśli nie jest teoretyczna, umożliwia określenie dobra poza dziedziną teorii, a zatem rozumowania na niej oparte unikają błędu teoretyzmu (błędu naturalistycznego).

4.3.1. Argumentacja główna

Wartościowość istnienia podmiotu jako warunek innych wartości

Rozważmy racjonalną decyzję poprzedzającą jakieś działanie podmiotu, najlepiej taką, która ma znaczący wpływ na kształt jego życia (jak np. wybór szkoły, miejsca zamieszkania, pracy, o założeniu rodziny itp.³⁹⁸). Decyzja taka zakłada zawsze istnienie świata, podmiotu oraz wartość³⁹⁹. Jeśli odrzucimy w tym schemacie wartość i wolny podmiot, pozostanie nam jedynie zdarzenie będące skutkiem przyczyn, nie zaś decyzją. Racjonalna decyzja⁴⁰⁰ musi założyć wartość, jest zawsze wyborem czegoś, co przez wybierający podmiot zostało uznane za lepsze. Trwanie tej decyzji zależy od istnienia podtrzymującego ją podmiotu, a także od trwania świata, którego elementem jest zarówno przedmiot decyzji, jak i sam podmiot. Racjonalna decyzja musi zakładać także możliwość osiągnięcia zamierzonego celu, a także wartość wszystkiego tego, co jest warunkiem osiągnięcia wartościowego celu⁴⁰¹. Powyższe, rzecz jasna, nie pozwala rozstrzygnąć, czy zaproponowane założenia, choć wydają się oczywiste, *in concreto* nie są efektem działania „demonia zwodziciela”⁴⁰². Bez względu jednak na to, czego ta podejmowana decyzja miałaby dotyczyć, jaki jest status świata i bez względu także na

398 Wydaje się, że nie musi chodzić wyłącznie o tego rodzaju decyzje kluczowe dla ludzkiego życia. Może chodzić o wszystkie decyzje.

399 Wydaje się, że nie jest niezbędne dla poprawności proponowanej argumentacji rozstrzygnięcie statusu świata, podmiotu czy wartości – będzie ono poprawne także wówczas, jeśli jesteśmy np. mózgami w naczyniu.

400 Decyzja musi być racjonalna, inaczej nie byłaby decyzją. Niemniej jednak, racjonalność jest istotna w dalszej argumentacji, dlatego ją dodatkowo podkreślamy.

401 Instrumentalną wartość środków i warunków koniecznych przyjmujemy tu jako oczywistą, jeśli jednak istnieje możliwość zasadnego jej zakwestionowania, to obalaloby to prezentowany argument.

402 Idzie nam tu o to, że decyzja zawsze jest podejmowana w pewnych okolicznościach, każdorazowo innych. Założenie dotyczące tego, że aby decydować należy założyć jakąś wartość nie mówi nic o tym, czy założona, konkretna wartość nie została założona błędnie.

to, czy wartość została określona prawidłowo⁴⁰³, decyzja ta zawiera w sobie, jako warunek najbardziej fundamentalny i konieczny, (pra)decyzję o kontynuowaniu przez podmiot jego własnego istnienia. Istnienie świata nie zależy bowiem od decyzji podmiotu, ale jego własne istnienie zależy – podmiot, jako jedyny byt może zdecydować o własnym istnieniu bądź nieistnieniu. Jeśli podmiot podejmuje dowolną decyzję z zamiarem jej realizacji, jednocześnie decyduje zawsze, że będzie kontynuował swoje istnienie⁴⁰⁴, a zatem, że jego istnienie jako podmiotu jest wartościowe.

Wybór kontynuowania istnienia i realizacji swoich zamiarów (zamiast ich przerwania), oznacza, że istnienie jest uznane przez podmiot za bardziej wartościowe niż nieistnienie⁴⁰⁵. Nawet gdyby przyjąć (my odrzucamy to założenie, czyniąc z samej pradecyzji kryterium dla oceny decyzji pozostałych), że istnieje jakieś kryterium pozwalające ocenić taką pradecyzję jako błędną⁴⁰⁶ (niesłuszną), a więc, że istnienie podmiotu nie miałoby wartości, to błąd ten zawarty byłby we wszystkich innych, kolejnych decyzjach (konieczne założenie każdej innej decyzji byłoby błędne) czyniąc je irracjonalnymi. Jeśli jednak w tej logicznie pierwszej decyzji uznamy pierwszą wartość, to zaczynamy dysponować kryterium dla innych decyzji. Chcąc zachować spójność swoich wartościowań, nie możemy uznać za wartościowe tego, co z pradecyzją jest sprzeczne.

Krótko mówiąc, bez względu na stanowisko reprezentowane w kwestii wartości, żadna racjonalna decyzja nie byłaby możliwa, jeśli istnienie podmiotu nie miałoby wartości, bo podmiot musi ją i tak założyć, aby w sposób wolny trwać⁴⁰⁷. Albo więc

403 Wydaje się, że także w sytuacji, w której podmiot popełnia niezawiniony błąd można uznać, że postępuje racjonalnie.

404 Jedynym wyjątkiem jest, jak się wydaje, decyzja o zakończeniu swojego istnienia, choć i tutaj podmiot musi istnieć do czasu jej realizacji.

405 Można wyobrazić sobie pewne wyjątkowe przypadki, kiedy to podmiot nie chce istnieć, ale nadal istnieje, ze względu na instynkt samozachowawczy, czy inne, „zewnątrzne” wobec samej decyzji czynniki. Wówczas jednak, jak się wydaje, prowadzi to do konieczności uznania wszystkich innych wyborów za irracjonalne.

406 Ktoś, np. teoretyk, może uznać, że skoro teoria nie może ująć wartości, to ich nie ma, a zatem podmiot także jest bezwartościowy. Jednocześnie ten sam teoretyk decyduje się nadal trwać i podejmować różne decyzje, zawierające w sobie założenie o jego własnej wartości, co on sam uznaje za błąd.

407 Podobną, jak się wydaje, strategię argumentacyjną przyjmuje Karl-Otto Apel. Wyprowadza mianowicie fundamentalną normę współodpowiedzialności na podstawie refleksji nad zadawaniem pytań, nad sytuacją komunikacyjną. Samo uczestnictwo w takiej sytuacji implikuje uznanie podstawowych norm. U nas podjęcie decyzji implikuje uznanie pierwszej przesłanki aksjologicznej.

podmiot ma wartość i jego decyzje mogą być racjonalne, albo nie ma wartości i wszystkie jego rozumowania praktyczne są błędne, decyzje niemożliwe, a życie jest w najwyższym stopniu irracjonalne. Jeśli natomiast jakakolwiek decyzja jest możliwa, to istnienie podmiotu ma wartość. O tym, że jestem podmiotem, świadczy to, że decyduję, a skoro decyduję, to zakładam lub współwybieram wartość bycia podmiotem⁴⁰⁸.

Powyższa argumentacja nie pozwala odeprzeć całkowicie sceptycyzmu w dziedzinie wartości. Nadal można wątpić w istnienie wartości, a tym samym kwestionować możliwość podejmowania decyzji. Sceptycyzm jednak podważa całość doświadczenia człowieka i w tej kwestii to raczej sceptyk powinien dowodzić swojego stanowiska. Konsekwentny sceptyk musiałby powstrzymać się od decydowania (perypetie Kartezjusza są świetną ilustracją tego, że można zawiesić swoje przekonanie o prawdziwości, ale jakąś „moralność tymczasową” koniecznie trzeba przyjąć, by móc funkcjonować). Jeżeli zaś chcemy twierdzić, że prowadzimy nasze życie racjonalnie, lub choćby niektóre z podejmowanych decyzji są decyzjami racjonalnymi, to nie możemy tego czynić bez uznania wartości własnego istnienia jako podmiotu. Co więcej, nawet jeśli podmiot błędnie określił wartość w konkretnym przypadku, to i tak musiał założyć wartość samego siebie. Przyjąwszy wartość swojego istnienia jako podmiotu uzyskujemy tym samym kryterium, które działania „demona zwodziciela” mocno ogranicza: dysponujemy koniecznym założeniem, pierwszą przesłanką aksjologiczną, z którą żadna decyzja nie powinna być sprzeczna. Samo zaś istnienie podmiotu, skoro już uznamy je za wartościowe, czyni wartościowymi swoje warunki, pozwala więc od samej tylko wartościowości podmiotu wyjść poza podmiot do świata (co najmniej do pewnych jego elementów), bez odwoływania się do instancji zewnętrznej, jak to czynił Kartezjusz.

Pradecyzja ma jeszcze jedną, istotną cechę, która wyróżnia ją na tle innych decyzji: ona sama zawarta jest jako warunek każdej kolejnej decyzji, ale sama nie

Zob. K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, przeł. Z. Zwoliński, „Etyka”, 1996, NR 29, s. 9-20, s. 25. [online:] <https://etyka.uw.edu.pl/index.php/etyka/article/view/776/729>, dostęp: 6.06.2024.

408 Można to sformułować także w następujący sposób: jeśli cokolwiek jest wartościowe, to podmiot musi być wartościowy.

zawiera, jako koniecznych warunków, innych decyzji. Dlatego można o niej twierdzić, że jest decyzją logicznie pierwszą, a ustanowioną i określoną w niej wartość uznać za przedmiot pierwszej przesłanki aksjologicznej.

Na marginesie dodać można, że wartość środków czy też warunków koniecznych, pochodna od wartości celu (tego, co zostało wybrane w decyzji), uwidacznia trafność (w pewnym zakresie) rozpoznania błędu naturalistycznego w ujęciu Moore'a. Jeśli przyjęlibyśmy, że wartość jest tożsama z inną jakością, to tę jakość musiałyby posiadać wszystkie środki i warunki konieczne wybranego X-a⁴⁰⁹ (co jest niedorzeczne), albo ich wartość musiałaby być czymś innym od przyjętej jako wartości jakości, co z kolei jest sprzeczne z wyjściową tezą o wartości tożsamej z inną jakością.

4.3.2. Analiza fenomenologiczna naturalnego nastawienia

4.3.2.1. Rekonstrukcja pojęcia „naturalnego nastawienia”

Tej samej, fundamentalnej przesłanki aksjologicznej można poszukiwać tam, gdzie ma swoje źródła każda refleksja – w naturalnym nastawieniu.

Naturalne nastawienie jest pojęciem nieostrym. Fenomenologia ze swoim radykalnym projektem filozofii bezzatożeniowej nakazywała redukcję transcendentálną, polegającą na „wykluczeniu wszelkich transcendentnych uznań w bycie”⁴¹⁰, wzięcie w nawias tego, co nazywano tezą naturalnego nastawienia: „nietematyzowane przekonanie o istnieniu świata”⁴¹¹. Husserl ujmując to następująco: „Znajduję stale obecną (*vorhanden*), jako coś, co mam naprzeciw siebie, przestrzenno--czasową rzeczywistość, do której sam należę tak, jak wszyscy inni ludzie znajdujący się w niej

409 Jeśli np. wartość=przyjemność, a posiadanie samochodu jest wartościowe (przyjemne), to sam samochód jest przyjemny. Przyjemna jest także opona i fabryka, w której samochód został wyprodukowany itd.

410 Edmund Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, wyd. PWN, Warszawa 1990, s. 13.

411 Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, wyd. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013, s. 51.

i w podobny sposób się do niej odnoszący. »Rzeczywistość« tę [...] zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą”⁴¹².

Nastawienie to, zdaniem Husserla, jest niewystarczające i należy się od niego zdystansować:

„Na początku fenomenolog żyje takim paradoksem, że to, co samo przez się zrozumiałe, musi widzieć jako problematyczne, jako zagadkowe oraz że odtąd nie może mieć żadnego innego problemu naukowego poza tym, by uniwersalną samą przez się zrozumiałość istnienia świata — która dla niego jest największą ze wszystkich zagadek — przemienić w zrozumiałość [rzeczywistą]”⁴¹³.

Husserl zauważa, że przekonanie (a jego zdaniem przesąd) o istnieniu świata utrzymuje się w życiu człowieka. Ten fundamentalny przesąd nazywa tezą generalną naturalnego nastawienia:

„Teza generalna, mocą której realny świat otaczający jest nie tylko w ogóle ujęciowo uświadamiany, lecz uświadamiany jako istniejąca »rzeczywistość«, polega naturalnie nie na jakimś osobnym akcie, na jakimś artykułowanym sądzie o istnieniu. Jest ona wszak czymś trwale utrzymującym się przez cały okres trwania tego nastawienia, tj. podczas naturalnego przytomnego życia. To, co za każdym razem spostrzegane, jasno lub niejasno uobecnione, krótko: wszystko z naturalnego świata, co jest uświadamiane doświadczeniowo i przed wszelkim myśleniem, posiada w swej całości i we wszystkich wyodrębnionych członach charakter [czegoś] »tu [istniejącego]« (»da«), czegoś »obecnego [pod ręką]« (»vorhanden«); charakter, na którym z istoty da się oprzeć wyraźny (orzekający) sąd egzystencjalny z nim zgodny. Jeżeli wypowiadamy ten sąd, to przecież wiemy, żeśmy w nim jedynie uczynili tematem i ujęli orzekająco to, co nietematycznie, niepomyślane, nieorzeczone już tkwiło jakoś w pierwotnym

412 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, wyd. PWN, Warszawa 1975, s. 87.

413 E. Husserl, *Wybór pism*, przeł. S. Walczewska [w:] Krystyna Świącicka, *Husserl*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 188.

doświadczeniu, *resp.* w tym, co doświadczone, tkwiło jako charakter czegoś »istniejącego« (*des »Vorhanden«*)”⁴¹⁴.

Piotr Łaciak twierdzi, że „sam termin »generalna teza nastawienia naturalnego« jest niefortunnym wyrażeniem, bo wywołuje konotacje związane z sądem, podczas gdy, według Husserla, teza generalna nie jest sądem, lecz poprzedzającym wszelkie sądy i w nich założonym niewyrażonym uznaniem istnienia”⁴¹⁵. Nie ma jednak racji, ponieważ o ile istnieje jakkolwiek sąd w nastawieniu naturalnym (a jakieś sądy niewątpliwie istnieją – choćby sąd wyrażający to, co Łaciak określa jako „uznanie istnienia”), zawiera w sobie tę tezę generalną. I to właśnie tezę generalną, zdaniem Husserla, należy zawiesić.

Hartmann podchodzi do zagadnienia nieco inaczej, bardziej umiarkowanie. Jest jasne, że sceptyk może zakwestionować realność świata. Ale ponieważ to przekonanie o jego realności jest stale obecne i trudno wyobrazić sobie konsekwentne przyjęcie przekonania przeciwnego, które musiałoby nieustannie kwestionować całość potocznego doświadczenia, Hartmann uważa, że to na sceptyku ciąży obowiązek udowodnienia tezy o nieistnieniu świata. Przyjmuje on więc realność świata jako daną.

Wypowiada się także w kwestii wolności, której istnienia nie można w sensie ścisłym ani dowieść, ani obalić. „Poczucie oraz aprioryczny wymóg wolności są wprowadzić jej wskaźnikami, lecz nie są dowodami jej rzeczywistości. Wiara w jej realność pozwala sensownie przypisać wszystkim odpowiedzialność moralną, gdyż oznacza wolność zarówno wobec uwarunkowań biologiczno-organicznym i w pewnym stopniu społecznych, jak i wobec determinacji aksjologicznej, tzn. wobec apelu wartości etycznych, które »domagają się« urzeczywistnienia”⁴¹⁶.

Hartmann zauważa także fenomen, który określa tragiczną ludzką kondycję: wolność jest ciężarem, ale i warunkiem godności (jako istoty moralnej)⁴¹⁷ i związane z tym dwie przeciwstawne tendencje: „1. dążenie do poszerzenia i pogłębienia wolności

414 Tenże, *Idee czystej fenomenologii...*, s. 88.

415 Piotr Łaciak, *Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2015, 51, 4, s. 137.

416 Zbigniew Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaja Hartmanna*, wyd. PWN, Warszawa 1974, s. 327.

417 Tamże, s. 312.

nie tylko wewnętrznej, lecz także zewnętrznej, obywatelskiej, politycznej itd. i przeciwstawne mu dążenie do 2. poszukiwania zewnętrznych autorytetów i suwerenów, co objawia się w szukaniu oparcia w transcendentnych prawodawcach etycznych i kodeksach norm. [...] Fakt ten tłumaczy Hartmann niechęcią lub nawet niezdolnością do dźwigania ciężaru odpowiedzialności moralnej za swe postępowanie”⁴¹⁸.

Fenomenem, który zdaniem Hartmanna potwierdza istnienie wolności, jest poczucie winy moralnej: „wiemy, że postąpiliśmy tak, chociaż mogliśmy postąpić inaczej. Przeżycie to odsłania naszą wolność decyzji moralnej”⁴¹⁹. Choć Hartmann ma rację, że poczucie winy ukazuje naszą wolność, to trzeba zauważyć, że nie jest ono jedynym momentem, w którym samo poczucie wolności występuje. Wydaje się, że poczucie wolności ujawniające się za pośrednictwem poczucia winy jest raczej pochodną poczucia wolności wyboru w momencie podejmowania decyzji. I to właśnie ciężar decyzji jest tym, z dźwigania którego wielu ludzi rezygnuje.

4.3.2.2. Uwagi krytyczne o naturalnym nastawieniu

Pozostawiając na boku spory dotyczące *epoche*, gdy mówimy o naturalnym nastawieniu, idzie nam (i nie wydaje się nadużyciem stwierdzenie, że Hartmannowi również) o pewną otwartą na najlepsze możliwe rozwiązania postawę zmierzającą do zrozumienia świata⁴²⁰.

Naturalne nastawienie, zwane przez Hartmanna ontologicznym, prowadzi jego samego do rozstrzygnięcia realistycznego⁴²¹, choć przecież w punkcie wyjścia nie chce on przyjmować jakiegoś stanowiska, jakiegoś -izmu. Stanowisko takie, jego zdaniem, powinno być nie początkiem, a końcem rozważań. To pewna, kluczowa dla nas, nieścisłość w poglądach Hartmanna, bo przyjęcie nastawienia ontologicznego

418 Tamże.

419 Tamże, s. 311.

420 Taki początek odrzucał R. Ingarden. Zob. A. J. Noras, *Stosunek Nicolai Hartmanna do postulatów filozofii bezzałożeniowej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1992, 28/1, s. 149.

421 A. J. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, wyd. UŚ, Katowice 1998, s. 59.

w punkcie wyjścia, nawet w charakterze roboczego założenia, nie może doprowadzić do rozstrzygnięcia innego niż ontologiczne. Sformułowanie problemu w znacznym stopniu określa jego rozwiązanie. Uczyniwszy to, Hartmann ograniczył się do ontologii – choć sam wielokrotnie przestrzegał przed ograniczaniem perspektywy i, ostrzegając przed -izmami, sam padł ofiarą „ontologizmu”, a precyzyjniej: teoretyzmu. Postąpił wbrew swojej maksymie: maksimum danych, minimum metafizyki.

Jego dalsze rozpoznania, subtelne, często trafne i ważne, konsekwentnie wpisywane są właśnie w teoretyczny porządek (uznał wartości za byty idealne⁴²², za przedmiot teorii⁴²³), w rezultacie czego wikła się on w te same problemy, co inni popełniający ten błąd.

Nastawienie ontologiczne prowadzi Hartmanna następującą drogą: rozważa poznanie i ontologię, niejako wbrew dominującemu prądowi filozofii-jako-epistemologii. Skupiony na tym, opracowane wyniki stara się zastosować do całości świata. Świat przycina do ontologii i jako jej część widzi fenomeny, które jednak dane są już wcześniej, w naturalnym nastawieniu. Prowadzi go to do uznania wartości za jakiś rodzaj bytu, istniejącego niezależnie od podmiotu i możliwego do poznania. Aktywność praktyczna podmiotu, źródłowo różna od aktywności poznawczej, zostaje przez Hartmanna interpretowana już w określonej i (zbyt) ograniczonej perspektywie.

Jest niezwykle trudno, poza samą nieefektywnością ujęcia teoretycznego, wskazać na konkretne, ogólne błędy, inne niż właśnie nierozwiązywalne antynomie. Skrupulatny teoretyk, a takim niewątpliwie jest Hartmann, robi wszystko, co w mocy narzędzia, którego użył aby wyjaśnić wartość. Mimo to efekt zdaje się nieadekwatny tak, jak nieadekwatną, niezadowalającą, mimo że teoretycznie poprawną odpowiedzią na pytanie, czym jest człowiek, może być formuła, iż jest on „chmurą fizycznych cząstek”.

Przyjąwszy szersze rozumienie „naturalnego nastawienia” widzimy, że Hartmann, który analizował poznanie, słusznie przyjął ontologiczny realizm – istnienie

422 J. Galarowicz, *Nicolai Hartmann. Etyka wartości*, wyd. Petrus, Kraków 2022, s. 30.

423 Z. Zwoliński także pisał „pierwszym założeniem ontologii Hartmanna było przekonanie o istnieniu dwóch rodzajów bytu: realnego i idealnego” by na kolejnej stronie pisać: „[...] określenia stanowiska ontologicznego Hartmanna jako postawy realizmu[...]”. Zob. tenże, *Byt i wartość...*, s. 21-22.

bytów niezależne od podmiotu (a więc i tego, czy są poznawane, czy nie). Niesłusznie jednak ograniczył się wyłącznie do teorii poznania i ontologii. Jego rozpoznanie dotyczy wyłącznie poznania i bytów, natomiast w samym naturalnym nastawieniu obecne są także fenomeny, które sam Hartmann widzi – niepoznawczy (u niego: emocjonalny) stosunek do czegoś, co nie jest bytem realnym, czyli do wartości. Dopiero ten niepoznawczy stosunek do owego zagadkowego czegoś, poddany jest poznaniu przez – znów wyjątkową, bo przecież inną od „zwykłego” poznania – intuicję, a precyzyjniej: dwa rodzaje intuicji.

Naszym zdaniem Hartmann (i nie tylko on przecież) słusznie dostrzegał, że wartości mają odmienny (u niego) od innych bytów charakter i za pomocą dość niejasnego w stosunku do nich pojęcia „bytu idealnego” (który skłania, czy apeluje do podmiotu, by je zrealizować) starał się, podobnie jak Moore ze swymi jakościami nienaturalnymi, problem rozwiązać. Podobnie jednak jak w przypadku Moore’a, całe instrumentarium wyjaśniania wartości pozostało u Hartmanna teoretyczne, czego ostatnią konsekwencją jest konieczność przyjęcia determinizmu aksjologicznego. Wolność, zdaniem Hartmanna, przejawia się w tym, że w gruncie rzeczy stajemy przed wyborem jedynie źródła determinacji – albo przyrodniczej, albo innej od niej determinacji przez wartości. Pomiędzy warstwami bytu realnego (a takim jest człowiek), a więc także pomiędzy warstwą psychiczną a duchową, istnieje „irrationalna przepaść», nie dająca się teoretycznie analizować”⁴²⁴. Jak stwierdza Zwoliński, Hartmann „w końcu przyznaje, że aporia między wartościami a wolnością jest nierozwiązywalną antynomią metafizyczną – co w jego filozofii oznacza, iż jej rozwiązanie przekracza możliwości rozumu ludzkiego”⁴²⁵.

Takie stanowisko jest błędne co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, determinizm w sferze wartości jest zabójczy dla etyki. Nie można oceniać kogoś za podjęcie zachowań zdeterminowanych przez transcendentny byt⁴²⁶. Po drugie, ten determinizm (i intelektualizm etyczny) nie jest częścią doświadczenia – determinacja,

424 Tamże, s. 51.

425 A. Niemczuk, *O poznaniu wartości*, [w:] tenże, *Filozofia praktyczna...*, s. 72.

426 Zob. Tamże, s. 71–74.

czy raczej źródło tej siły koniecznej w działaniu, jawi się jako obecne właśnie w podmiocie działania, a nie w przedmiocie idealnym (apelowanie wartości)⁴²⁷.

Przed tym zarzutem Hartmann broni się uznając różne rodzaje determinacji działające w różnych warstwach. Słusznie zauważa, że gdyby „w świecie istniał tylko jeden rodzaj determinacji, wolność byłaby niemożliwa”⁴²⁸. Oczywiście tak jest, ale właśnie to stanowi problem – czym miałyby być i jak działać ta „nieco inna” determinacja? Mamy więc „nieco inne” byty idealne – wartości, poznawane „nieco inaczej” bo intuicyjnie, „nieco inaczej” determinujące ducha. Ta „nieco inna” przyczynowość nakłada się w zagadkowy sposób na determinacje przyrodnicze⁴²⁹.

Powyższa karykaturalna charakterystyka, zupełnie nie przystająca do naszej pozytywnej oceny ogółu rozważań Hartmanna (także w dziedzinie wartości), służy nam jedynie wyostrzeniu konsekwencji popełnienia błędu na samym początku rozważań i uznaniu wartości za byt. Oto, bez względu na to, czy mamy do czynienia z analitycznymi rozważaniami G. E. Moore’a, czy zniuansowaną ontologią N. Hartmanna, naturalizmem J. Woleńskiego, głębokimi analizami T. Nagela czy J. R. Searle’a, okazuje się, że jeśli wartości są bytem, to innym od pozostałych, poznawanym inaczej, determinującym inaczej itp. W konsekwencji rozważania stają się niezwykle mętne, bo nie sposób na tę „nieco inną” sferę przenieść uprzednie ustalenia i tym samym trudno uznać takie rozważania za zadowalające rozwiązanie problemu. Ostatecznie przecież wyjaśnienie teoretyczne polega na podaniu przyczyn. I także z tego powodu wartości nie dają się ująć teoretycznie.

Jeśli jednak – a naszym zdaniem właśnie tak do problemu należy podejść – wartości nie są przedmiotem teorii, pojęcie naturalnego nastawienia należy nieco zmodyfikować.

427 Por. Tamże, s. 72.

428 Z. Zwoliński, *Byt i wartość...*, s. 317.

429 Owo „nieco inne”, na które zdaje się wskazywać otwarte pytanie Moore’a, pojawia się w każdej formie redukcji praktyki do teorii: u Moore’a mieliśmy do czynienia z „nieco inną” jakością (nienaturalną), u Searle’a z „nieco innym” faktem (instytucjonalnym), u Nagela z „nieco innym” obiektywizmem (obejmującym też subiektywizm) i naturalizmem (ujmującym celowość). Woleński zaś uniknął „nieco inności”, traktując problem źródła norm tak bardzo lokalnie, że opierając normy na decyzji pominął zupełnie problem wolności, która to z podmiotu decydującego czyni „nieco inny” byt.

Obok naturalnego, realistycznego nastawienia poznawczego czy ontologicznego, istnieje równie naturalne nastawienie praktyczne. O ile to pierwsze nastawione jest na poznanie świata, a rozwinięte i przemyślane prowadzi do powstania teorii, o tyle to drugie nastawione jest na wprowadzanie zmian w świecie, a refleksja nad nim jest filozofią praktyczną. Sfery te nie są rozłączne, i choć filozofia praktyczna musi operować swoistymi dla dziedziny praktyki pojęciami, to jednak działanie rozpięte jest między podmiotem a światem zewnętrznym, i pewne jego aspekty mogą, a nawet muszą być analizowane również teoretycznie.

4.3.2.3. Korekta pojęcia „naturalnego nastawienia”

Pra-teza jako fundamentalna przesłanka teoretyczna i pra-decyzja jako fundamentalna przesłanka praktyczna

Ma rację Hartmann co do tego, że „świat naturalny», świat doświadczeń przeciętnego człowieka jest fenomenem pierwotnym (*Urphänomen*) – podstawowym teoretycznym faktem dalszego poznania”, stanowiącym „*exemplum crucis* wszystkich teorii naukowych i filozoficznych”⁴³⁰. Zamiast brać w nawias tezę generalną naturalnego nastawienia, przyjmuje ją on jako daną.

Obok niej jednak równie podstawową jest afirmacja przez byty świadome (przez ludzi) własnego istnienia jako wolnych podmiotów w świecie⁴³¹, czyli – inaczej mówiąc – praktyczna, pozytywna odpowiedź na pytanie „czy kontynuować w sposób wolny swój udział w rzeczywistości, czy nie?” Ponieważ pytanie nie jest teoretyczne, toteż odpowiedź na to pytanie nie może być żadnym twierdzeniem ani argumentem. Tą odpowiedzią może być tylko decyzja praktyczna: albo chcę istnieć, albo nie!”⁴³². Pradecyzja, „owa pierwsza decyzja, która ustanawia wartościowość samego istnienia i odróżnia dziedzinę wartości od dziedziny neutralnego bytu”⁴³³, wydaje się

430 Cyt. [za:] Z. Zwoliński, *Byt i wartość...*, s. 51.

431 Świat jest koniecznym warunkiem istnienia człowieka jako wolnego podmiotu, a zatem, na mocy wartościowości określonej w pradecyzji także jest wartościowy.

432 A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna...*, s. 164.

433 Tenże, *Traktat o złu...*, s. 85.

praktycznym analogonem teoretycznie fundamentalnej pra-tezy o istnieniu świata – podobnie jak teza generalna rozpatrywana jako samoistna nie jest, ściśle rzecz biorąc, tezą (jak zauważa P. Łaciak), ponieważ nie istnieje samoistnie, ale jako „podłoże” innych tez o świecie i dzięki ich istnieniu jest tezą właśnie (E. Husserl dobrał więc właściwe pojęcie), tak pradecepcja samoistnie nie byłaby decyzją (żaden podmiot nie zdecydował świadomie o swoim własnym istnieniu), ale ponieważ występuje ona jako podłoże wszelkich innych decyzji i dzięki nim ma taki właśnie charakter (A. Niemczuk również zastosował właściwe pojęcie).

Rzecz jasna, takie sformułowanie tego praktycznego, naturalnego nastawienia i pradecepcji, podobnie jak pra-tezy o istnieniu świata, możliwe jest dzięki pogłębionej refleksji⁴³⁴, podczas gdy w naturalnym nastawieniu dany jest zarówno fakt kontynuowania własnej, wolnej egzystencji, jak i realność świata⁴³⁵ i jego wartościowość⁴³⁶.

Uświadomienie sobie tezy generalnej zmusza albo do jej uznania, jak zrobił to Hartmann, albo do jej zakwestionowania, jak uczynił Husserl⁴³⁷. Tak samo też

434 Analogicznie jak w przypadku poznania jego warunki są pierwsze logicznie, ale niekoniecznie są poznawane jako pierwsze: „To co logicznie podstawowe, jest z pewnością pierwszym warunkiem poznania, ale nie tym, co najpierw poznane, nie „*cogitatione prius*”. Zob. N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania...*, s. 303.

435 Mowa, rzecz jasna, o zdrowym człowieku. Fenomenologia depresji zdaje się opisywać stan chorobowy, w którym człowiek istnieje, mimo że nie chce. Charakteryzuje się m. in. utratą zainteresowania tym, co wcześniej sprawiało przyjemność, odczuwaniem niewielkiej satysfakcji z wykonywanych zadań. „Ludzie w depresji zazwyczaj negatywnie myślą o sobie samych, o swoim otoczeniu i o przyszłości”, „Jednostka może się czuć niezdolna do kierowania swoim życiem i do rozwiązywania problemów. Może spostrzegać swoje życie i swoją przyszłość jako szare i pozbawione przyjemności, czując, że zmiana tej sytuacji jest nie tylko bezcelowa, ale i, w gruncie rzeczy, nieosiągalna. U ludzi dotkniętych depresją powszechne są przekonania, które odzwierciedlają brak nadziei dotyczący własnej zdolności osiągnięcia upragnionych celów, a wynikająca z tego rozpacz może doprowadzić do myśli o śmierci czy nawet odebrania sobie życia”, „Z powodu swej apatii i obniżonej motywacji, osoby w depresji często wycofują się z aktywności społecznej i ograniczają swoje typowe zachowania”, „Niejednokrotnie unika interakcji społecznych, głównie z powodu utraty motywacji i zainteresowania światem”. Zob. Constance Hammen, *Depresja*, przeł. M. Trzebiatowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 13-17.

436 Podobną uwagę czyni M. A. Krąpiec, z tym zastrzeżeniem, że uznaje on za Św. Tomaszem z Akwinu tożsamość dobra i bytu. Korektę tezy o tożsamości dobra i bytu przeprowadzimy w dalszej części rozprawy. Krąpiec twierdzi: „Poznanie bytu realnie istniejącego, analogicznego, słowem – bytu jako bytu, budzi pożądanie tego bytu, bo on istniejąc jako bogato w sobie uposażony – jest przez to dobrem samym”. Zob. tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 41.

437 Zob. P. Łaciak, *Husserl a problem istnienia świata*, „Folia Philosophica”, 2014, 32, s. 136, [online:] https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Folia_Philosophica/Folia_Philosophica-r2014-t32/Folia_Philosophica-r2014-t32-s129-156/Folia_Philosophica-r2014-t32-s129-156.pdf, dostęp:

uświadomienie sobie pradecyzji zmusza do jej uznania, albo do jej odrzucenia (co oznaczałoby samobójstwo).

Ściśle więc rzecz ujmując – wolna może być właśnie decyzja, nie człowiek. Możliwość decydowania dana jest w naturalnym nastawieniu, a jej koniecznym warunkiem jest wolność (noumenalna, wolność od, niezależność od przyczyn) i leżąca u podstaw każdej decyzji pradecyzja afirmująca własne istnienie jako podmiotu, a zatem także warunków istnienia własnego, a więc świata⁴³⁸.

Zastanawiające jest, dlaczego Hartmann pomija perspektywę wolności w naturalnym nastawieniu. Z jednej strony widzi wyraźnie kondycję człowieka: „duch ludzki zmuszony zostaje do twórczego poszukiwania rozważań i przewyższania konfliktów. Zostaje wezwany (*heraufgefordert*) do samodzielności, zmuszony do wolności. Dzieje się tu podobnie jak w życiu jednostki, która także nie wybiera sobie sytuacji, lecz w nią »wpada« (*Sie »gerät« in sie*), a dostawszy się w nią, zmuszona zostaje do wolnej decyzji. Tu i tam mamy do czynienia z przymusem z zewnątrz, ale ani tu, ani tam nie mamy wskazówek, co czynić. Nadawanie sensu pozostawione zostaje człowiekowi”⁴³⁹. Z drugiej jednak strony stara się wyłącznie ontologicznie wyjaśnić zarówno człowieka, jak i wartości.

Dla różnicy między perspektywą teoretyczną a praktyczną istotna jest – jak się wydaje – (w dużym uproszczeniu) „aktywność” i „receptywność” podmiotu. W przypadku poznania, gdy stajemy naprzeciw świata, staramy się go ująć. Tak powstaje teoria. Swój punkt ciężkości ma ona w przeszłości, bada zaistniałe zależności i w przyszłość wkracza dlatego, że prawa, które odkrywa, są niezależne od czasu. Praktyka przeciwnie – aktywność podmiotu w świecie, wprowadzająca w nim zmiany, skierowana jest w przyszłość. Ze względu na praktyczną aktywność ludzi teoria stanowi dla nas większą wartość, niż sama prawda. Obie postawy można nazwać naturalnym nastawieniem, na wskroś ludzkim. Obie postawy są naturalnie naiwne, obie wydają się

24.08.2024.

438 Jak wskazuje A. Niemczuk, możliwa jest obrona średniowiecznej formuły *ens et bonum convertuntur*, a wartości są tożsame z bytem rzeczowo, ale różne pojęciowo. Zob. A. Niemczuk, *Transcendentalia a podmiot...*, s. 43 i n.

439 N. Hartmann, *Kleinere Schriften, Band I – Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, red. Frida Hartmann, Berlin 1955, s. 276 [za:] Z. Zwoliński, *Byt i wartość...*, s. 320.

nieredukowalne do siebie. W perspektywie poznawczej mogę poznać, w perspektywie praktycznej – zdecydować i działać. Pomimo tego, że jestem niesiony prądem historii, mogę, choćby w niewielkim zakresie, skorzystać z rozumu i wolności.

Charakteryzowane przez nas rozpoznanie nie wydaje się być odosobnione. Do podobnych wniosków może prowadzić analiza stanowiska analitycznego Thomasa Nagela – nie bez podobnych jak uprzednio korekt.

4.4. Szczęście jako warunek wolności pozytywnej

Wolność, owa luka w teoretycznym obrazie świata, z wnętrza której byt jawi się jako wartościowy w wyniku pradecepcji, taka, jak ją dotychczas scharakteryzowaliśmy, musi pozostać bezczynna, a więc jako taka nie byłaby wolnością⁴⁴⁰. Aby dokonać jakiegokolwiek wyboru, w świecie musi być zróżnicowanie wartości. Innymi słowy: jeśli wszystko jest (tak samo) dobre, to nie można nic wybrać. Podmiot musi zapewnić sobie warunki własnego istnienia, jeśli chce istnieć, ale nie wiadomo właściwie, dlaczego miałby chcieć istnieć.

Niezbędne jest kryterium wyboru. Fenomenologia starała się problem kryterium wyboru rozwiązać dzięki pojęciu „wysokości” obiektywnych wartości, którą uważano za jeden z przedmiotów poznania aksjologicznego. Ewentualne spory o wysokość wartości wynikały zdaniem fenomenologów z niepełnosprawności poznawczej (ślepoty aksjologicznej) konkretnych ludzi. Odrzucając to stanowisko jako przykład

440 Zabawna przypowieść Fredry o ośle, który nie mógł zdecydować o tym, co skosztować, może być interpretowana jako sytuacja, w której brak odpowiedniego kryterium wyboru. Przytaczamy ją z dwóch powodów: 1) wolność, która ma wybrać pomiędzy dwoma dobrami, ale nie dysponuje kryterium wysokości wartości, nie może wybrać niczego, coż to więc za wolność?; 2) opowieśćka zwięźle ilustruje ważny problem, którym nie możemy się tutaj szczegółowo zająć, mianowicie: to, co zdaje się być „konfliktem wartości” w istocie swoje źródło może mieć właśnie w braku takiego kryterium. Brak kryterium dla podjęcia decyzji zaś, nawet w sytuacji braku ograniczeń (wolność od), pozbawia w istocie „wolności do” (a u Fredry kończy się tragicznie). Zob. Aleksander Fredro, *Dzieła*, T. IV, wyd. Gebethner i Wolff, Kraków 1880, s. 182. Analizę problemu rzekomych „konfliktów wartości” zob. A. Niemczuk, *Konflikty wartości a racjonalność praktyczna (czy Bóg napotyka konflikty wartości?)*, „Kultura i Wartości”, 2023, nr 35, s. 81-103, [online:] https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_17951_kw_2023_35_81-103, dostęp: 24.08.2024.

ontologizmu⁴⁴¹, kryterium, o którym mowa, wstępnie można scharakteryzować inaczej. Nie może być ono poza podmiotem, bo, jak powiedzieliśmy wcześniej, podmiot swoją decyzją określa, co jest wartościowe. Wysokość wartości jest wtórna wobec decyzji podmiotu. Kryterium nie może być też faktem, np. psychicznym, uczuciem itp. (przedmiotem teorii).

Kryterium takim może być, naszym zdaniem, szczęście. Pojęcie to stanowiło część filozofii praktycznej Arystotelesa i Kanta i w ich ujęciu zostało omówione w poprzednich rozdziałach. Tutaj przedstawimy jedynie najważniejsze jego aspekty, niezbędne, jak się wydaje, dla filozofii praktycznej.

Podmiot w swoich decyzjach kieruje się zasadą maksymalizacji szczęścia, rozumianego jako zadowolenie z całości (minionego, obecnego i dającej się przewidzieć przyszłości) życia⁴⁴². Różni się więc od uczuć, które stanowią odpowiedź na bodźce zewnętrzne, jest także znacznie stabilniejsze, niż uczucia same. Choć sama ocena kompozycji życia jest faktem (czynność taką trzeba przeprowadzić), a efektem jest towarzyszące temu pozytywne lub negatywne uczucie, to treścią – tym, co uczucia te wywołuje – jest raczej pojęciowe ujęcie przedmiotu niż sam przedmiot. Żaden podmiot nie może stanąć naprzeciw całości własnego życia, by to ono wywołało pozytywne lub negatywne uczucie.

Takie ujęcie szczęścia pozwala stwierdzić, że po pierwsze: szczęście jest stopniowalne. Da się wskazać takie okresy w indywidualnym życiu, kiedy przeprowadzona refleksja nad całością życia dawała w efekcie bardziej lub mniej pozytywne jego oceny⁴⁴³. Zmienność ta może być wynikiem faktu, że poszczególne zdarzenia składające się na bilans życia uzyskują nowy kontekst wśród innych zdarzeń, z biegiem czasu ujawniają się nowe zależności i skutki minionych decyzji, a zatem ten sam fakt może być oceniany w różnych momentach życia nieco inaczej.

441 Wolfgang Stegmüller zarzut błędu naturalistycznego, który tu nazwaliśmy ontologizmem, formułuje wobec materialnej etyki wartości, zob., tenże, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1965, s. 134 [za:] Z. Zwoliński, *Byt i wartość...*, s. 441.

442 W. Tatarkiewicz, *Definicja szczęścia*, [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, s. 134-140.

443 Por. A. Niemczuk, *Traktat o złu...*, s. 103-104.

Po drugie: ponieważ jednak bilans taki prowadzony jest zwykle z wykorzystaniem niedoskonałej i zawodnej pamięci, a dodatkowo zawsze jest pewną interpretacją zapamiętanych faktów, jest w pewnym (a być może w dużym) stopniu plastyczny i można nań wpływać⁴⁴⁴. Interpretacja taka odbywa się w konkretnym, określonym momencie życia i stan samego podmiotu w danej chwili może mieć wpływ na formułowaną przez niego ocenę. Wydaje się, że w stosunku do tego rodzaju empirycznie zakłóconych ocen można by stosować termin „poczucie szczęścia”, w odróżnieniu od szczęścia samego, które byłoby doświadczane przez niedoświadczający żadnych dodatkowych, rozpraszających bodźców podmiot, dysponujący wszechwiedzą o swoim życiu (minionym i przyszłym). Jest to o tyle kłopotliwe, że realny podmiot nie ma i mieć nie może dostępu do tak precyzyjnie, doskonale określonego szczęścia, a w zakresie jego możliwości pozostaje jedynie skrupulatne, choć niedoskonałe przeprowadzenie takiego bilansu. Jedynym narzędziem, pozostającym w dyspozycji człowieka wobec braku jakiegoś wzorca szczęścia jest racjonalność.

Wymienione (i niewymienione) zakłócenia w prowadzonym bilansie można starać się wyeliminować, jednak sam fakt, że treścią do racjonalnej obróbki pozostają fakty i ich wzajemne relacje w życiu poszczególnych ludzi, a także emocjonalny komponent szczęścia, sprawiają, że można o szczęściu sporo powiedzieć, a mimo to pozostanie ono nieporównywalne pomiędzy poszczególnymi podmiotami. Nie da się, ściśle rzecz biorąc, sensownie powiedzieć, że ktoś jest bardziej szczęśliwy od kogoś innego. Nie da się też wnioskować z czyjegoś szczęścia o szczęściu innych – jeśli dane zdarzenie uszczęśliwia jeden podmiot, nie wiadomo, czy uszczęśliwi kogoś innego. Nie daje się tak wnioskować nawet w ramach jednego podmiotu – jeśli nawet pewne zdarzenie podwyższyło mój poziom szczęścia, to nie wiadomo, czy to samo zdarzenie podwyższy ten poziom ponownie – wszak będzie miało nowe miejsce w kompozycji mojego życia, a oceniana będzie cała kompozycja. Ani więc ilość składowych tej kompozycji, ani ich różnorodność, choć stanowią ocenianą treść, nie determinują wprost samego szczęścia.

444 Np. poprzez terapię.

Pomimo tych wstępnych uwag, a także zastrzeżeń, o których wspomnimy w dalszej części wywodu, szczęście (takie, jakim ujął je W. Tatarkiewicz) uważamy za możliwe kryterium wysokości wartości.

4.5. Określenie dobra⁴⁴⁵

4.5.1. Wprowadzenie

Jeśli potraktować pytanie „czym jest wartość?” jako precyzyjne, odpowiedź na nie mogłaby brzmieć: niczym. Dobro (wartość) nie istnieje⁴⁴⁶. Nie istnieją też normy rozumiane inaczej, niż przedstawił to J. Woleński, jako ustanowione przez kogoś, kto

445 W niniejszym wywodzie staramy się skupić nie tylko na krótkiej historii aksjologii traktującej o wartościach, ale także wniknąć w poprzedzającą ją refleksję nad powinnością oraz jeszcze wcześniejszą refleksję nad dobrem. Każdy z tych historycznych terminów, gdyby został użyty do określenia tego, co wspólne i obecne we wszystkich analizowanych stanowiskach, można by zakwestionować jako zbyt ograniczony wobec owej zagadkowej „cechy”, odróżniającej byty obojętne od afirmowanych. Gdy na tę poszukiwaną niewiadomą, cechującą całą sferę tego, co cenne, istotne, godne pożądania czy moralnie zobowiązujące, chcemy wskazać, terminów „dobro” i „wartość” używamy synonimicznie. Mimo to właśnie „dobro” (choć dalej pojęcia „wartość” będziemy oczywiście używać), jako klasyczną kategorię filozoficzną, postanowiliśmy wyróżnić w tytule pracy oraz podtytule tego rozdziału. „Dobro” zdaje się dobrze oddawać naszą intencję badania zagadkowej, fundamentalnej „cechy”, obecnej w różnorodnych ujęciach filozoficznych, niezależnie od ich historycznej i teoretycznej odmienności. O „dobru” mówili starożytni na początku refleksji filozoficznej, również wtedy, gdy pojawiła się dla nas ważna koncepcja filozofii praktycznej. O nim, po wiekach, mówił także Moore, którego stanowisko związane z kluczowym dla rozprawy błędem naturalistycznym analizowaliśmy na początku pracy. „Dobro” pojawiło się również w refleksji chrześcijańskiej, obok istotnego dla filozofii praktycznej pojęcia wolnej woli. Problem z pojęciem dobra polega jednak na tym, że służy ono zarówno do określenia przedmiotu (wartościowego), jak i dobra w ogólności. Ze względu na tradycję filozoficzną zawsze można też pytać, jakie dobro ma się na myśli. Być może należałoby zamiast „dobro” używać słowa „dobroć”, jednak to pojęcie jest stosowane głównie w odniesieniu do człowieka (np. dobroć serca), natomiast w odniesieniu do przedmiotów używa się go prawie wyłącznie w fizyce, jako wielkości charakteryzującej układ rezonansowy. Dzisiaj wygodniej jest posługiwać się pojęciem wartości (a być może pojęcie „wartościowości” byłoby bardziej odpowiednie), tym bardziej warto więc podkreślić „dobro”, aby wskazać, że nie o tę czy inną teorię wartości tutaj chodzi, lecz o to, czego one wszystkie (i nie tylko one) poszukują. Wielokrotnie podkreślaliśmy za Hartmannem, że to problem powinien nas prowadzić, nie zaś zmienna terminologia. Konsekwentnie trwamy przy tej wskazówce. Użyte pojęcia mają więc charakter roboczy i są drugorzędne wobec samego problemu. Staramy się, rzecz jasna, aby to, jak używamy pojęć w tekście, było maksymalnie czytelne (stąd wiele uwag metodologicznych czy doprecyzowań w przypisach). Jeśli uda się uchwycić istotę problemu lub zaproponować jego zadowalające rozwiązanie, będzie można wówczas opracować stosowną, zapewne lepszą i bardziej precyzyjną, terminologię.

446 Zob. A. Niemczuk, *O nieistnieniu i normatywności wartości*, „Kultura i Wartości”, 2019, nr 28, s. 99-130, [online:] <https://journals.umcs.pl/kw/article/view/9889>, dostęp: 24.08.2024.

dysponuje mocą ustanawiania takich norm. Przedstawione przez Searle'a instytucje są przykładem tego rodzaju bytu ustanowionego przez ludzi: pewnym zdarzeniom, przedmiotom, instytucjom właśnie nadaliśmy moc ustanawiania pewnych praw, nakładania obowiązków, których jako członkowie społeczności zobowiązani jesteśmy przestrzegać. Ale odpowiedź na owo pytanie o wartość mogłaby także brzmieć: wartość jest wszystkim (bytem) i byłaby równie zasadna. Taką odpowiedź proponuje św. Tomasz. Ujęcia takie są skrajnie różne i musi tkwić w nich jakiś błąd, który sprawia, że pewne prawomocne ujęcia prowadzą do takiej, a inne równie prawomocne do biegunowo różnej odpowiedzi. Problem nie jest trywialny. Nie chodzi o niewspółmierność systemów, w których rozstrzygnięcia są formułowane. Chodzi o niewłaściwe (przed)rozumienie tego, co próbuje się określić. *Falsum sequitur quodlibet*. Spróbujemy zaproponować takie określenie wartości, które jednocześnie ujawnia ten błąd i usuwa powyższe sprzeczności, stanowiąc poniekąd syntezę trafnych rozpoznań zawartych w tych skrajnych rozstrzygnięciach.

W perspektywie teoretycznej uprawniony jest sąd, że wartości nie istnieją. Konsekwentnie przemyślane stanowiska teoretyczne prowadzą do nihilizmu i są prawdziwe. A jednak, podobnie jak w przypadku otwartego pytania Moore'a, z ogromną mocą narzuca się myśl, że nie o taką odpowiedź chodzi w przypadku pytań o wartość, dobro, czy związaną z nim powinność lub normę. Nawet jeśli w perspektywie teoretycznej nie istnieją, nadal obowiązują – podejmujemy decyzje, snujemy plany, oceniamy czyny. Praktyczna aktywność podmiotu, wobec fiaska teorii w kwestii określenia wartości, stanowi wystarczające uzasadnienie dla próby uchwycenia całości rzeczywistości w dwóch perspektywach. Stanowi dowód, że teoria nie wystarczy⁴⁴⁷.

Choć nieprecyzyjne, bo sformułowane z niewłaściwej perspektywy teoretycznej, pytanie takie można spróbować życzliwie zinterpretować i poszukiwać na nie odpowiedzi. Spróbujemy przedstawić trzy warianty takiej odpowiedzi. Pierwsze dwa są nieprecyzyjne jak samo pytanie, ale pozostają próbą odpowiedzi na nie. Uważamy je za niewłaściwe, dlatego poświęcimy im niewiele miejsca, podkreślając jedynie, że zmierzają one do ujęcia wartości w kategoriach teoretycznych, podobnie jak stanowiska

447 Gdyby jednak uznać, że wystarczy, sferę praktyki, a w raz z nią całość życia podmiotu należałoby uważać za irracjonalną. Por. przypis 388.

omawiane w poprzednich rozdziałach pracy. Trzecia odpowiedź jest pewną propozycją określenia dobra, która – jak się wydaje – wyjaśnia, dlaczego pierwotne pytanie jest źle sformułowane i może być wyjaśnieniem błędów popełnianych w dotychczasowych próbach określenia dobra. Nie jest oderwana od tradycji filozoficznej, ale czerpie z niej, zasadnie modyfikując jej ustalenia. Otwiera przestrzeń badań nad wartością dla analogicznych ustaleń teoretycznych i nie podwaja świata. O ile w przypadku pierwszych dwóch, jako ujęć w istocie teoretycznych, powiedziano już w niniejszej pracy tyle, że nie wymagają dodatkowego komentarza, o tyle trzecie ujęcie jest takim, o którym precyzyjnie powiedzieć coś jest niezwykle trudno. Mimo to sądzimy, że takie jak proponujemy określenie dobra zgadza się z poprzednimi ustaleniami i dzięki analogii umożliwia dalsze badania, a także rzuca nowe światło na dotychczasowe niepowodzenia w określeniu dobra.

4.5.2. Suplement do błędnych określeń dobra

Własność praktyczna

Jeśli wartościowe jest to, co uszczęśliwia podmiot, to samą wartość można starać się pojąć jako praktyczną własność bytu, np. własność „uszczęśliwiania”. Takie ujęcie jest oczywiście problematyczne. Własność taka musiałaby być subiektywna w tym sensie, że jawiłaby się jedynie w relacji praktycznej podmiotu do przedmiotu. Ale byłaby też obiektywna w takim sensie, że o wartości decyduje zarówno struktura samego bytu i podmiotu – a ponadto także miejsce tego bytu w racjonalnie sporządzonym bilansie życia. Żadna ze znanych własności nie ma takich cech i nie wiadomo jak taką, w perspektywie teoretycznej niewidzialną, własność rozumieć.

Naszym zdaniem jest tak, że gdyby podmiot dysponował wszechwiedzą (dotyczącą własnej konstrukcji i konstrukcji świata, ale też całości swojego życia), to mógłby bezbłędnie określać wartość każdego przedmiotu i stopień tej wartości. Ale nigdy nie dostrzegłby samej wartości. To, że jakiś X uszczęśliwia podmiot, nie jest żadną dodatkową, osobną własnością danego X-a. Przedmiot, jeśli uszczęśliwia podmiot, to tylko i wyłącznie dzięki swojej ontologicznej budowie, a nie dodatkowej nieuchwytej cesze, której pozbawienie go sprawiłoby, że przestałby uszczęśliwiać. Jeśli więc wprowadzimy pojęcie własności praktycznej (albo np. nienaturalnej), to będzie to jedynie sztuczny zabieg pojęciowy, a samo pojęcie pozbawione będzie desygnatu, ale też nie będzie mogło być pojmowane analogicznie do innych własności.

Jeśli określenie wartościowego przedmiotu jako takiego, który uszczęśliwia podmiot jest słuszne, ale nie istnieje własność, która przedmiot czyni właśnie takim, to wszystkie teorie (w rozumieniu: teoretyczne ujęcia) wartości muszą być fundamentalnie błędne, a rozpoznania przez nie dostarczone mogą służyć jedynie jako poszerzenie fenomenologicznej analizy problemu wartości. Niektóre z takich błędów wykazywaliśmy w niniejszej pracy. Rozważania Moore'a stanowią doskonały tego przykład. Uznając, że coś jest wartościowe, Moore sądził, że wartość musi być jakością/własnością przedmiotu. Własność tę potraktował jako dostępną teoretycznie.

Próbując zaś uchwycić ją teoretycznie, musiał ostatecznie stracić ją z oczu. W samym przedmiocie nie mógł jej uchwycić. W perspektywie praktycznej przedmiot nadal jawił się jako wartościowy, w perspektywie teoretycznej poszukiwana jakość znikwała. Nie mogąc poczynić rozróżnienia na perspektywy teoretyczną i praktyczną, w tej pierwszej uznał postulowaną jakość za niedefiniowalną, prostą, i – ponieważ inne własności nie „zachowują się” w ten sposób – za nienaturalną. To pozorne „migotanie” wartości, wynikające z dostępnych człowiekowi (podmiotowi) dwóch perspektyw, uniemożliwiało mu uznanie, że dobro nie istnieje, bo przecież – mógł pomyśleć – musiało jakoś istnieć, skoro przedmioty bywają dobre. Co więcej, dobroć przedmiotu w perspektywie praktycznej jawiła mu się dość wyraźnie. Praktyczne poznanie wartości, którego nie potrafił określić, nazwał intuicją. Słowem, to, co jawiło mu się w perspektywie praktycznej, usiłował dostrzec i ująć w perspektywie teoretycznej. To był zasadniczy błąd.

Kiedy wartość próbuje się ująć jako jakość, jakość ta zawsze określana jest (niekoniecznie tymi słowy) jako nieco inna od pozostałych. Tyle, że nieco inne od siebie są wszystkie własności, co umożliwia ich rozróżnienie. Różnica między dobrem a wszystkimi innymi jakościami jest natomiast zasadnicza: dobra w żaden ze sposobów, w jaki chwytemy inne jakości uchwycić się nie da. Zasadnicza różnica między dobrem a innymi jakościami sprawia, że jeśli nawet uznamy, że jest to wyjątkowa „jakość praktyczna”, pojęcie to nic nam nie powie. Pozostanie równie zagadkowe, jak samo pojęcie dobra.

Relacja

Przedmiot, który kogoś uszczęśliwia, pozostaje do tego kogoś w relacji. Można więc spróbować uznać, że to właśnie ta relacja jest dobrem. Takie ujęcie jednak zmusza nas do rozstrzygnięcia, czy taka relacja jest bytem czy nim nie jest. Jeśli jest bytem, to można ująć ją teoretycznie, a wtedy nie wiadomo, dlaczego jest dobrem. Innymi słowy, gdy byt tej relacji uznamy za dobro, to popełniamy błąd naturalistyczny. Skoro zaś błąd naturalistyczny nie doczekał się zadowalającego przezwyciężenia w dziedzinie teorii, należy więc uznać takie ujęcie za niewłaściwe. Jest raczej tak, że konsekwentna teoria

musi prowadzić do nihilizmu. Uznajemy że błąd naturalistyczny (teoretyzmu) rzeczywiście błędem jest, a wartość nie jest bytem. A zatem relacja, o której mowa, jeśli miałaby być wartością, bytem być nie może. To, że bytem nie jest, można próbować uzasadnić w ten sposób, że jest to relacja przedmiotu do wolności, a skoro jeden biegun relacji (wolność podmiotu) bytem nie jest, to trudno mówić o tym, że relacja taka jest bytem. Jeśli uznamy, że dobro jest taką wyjątkową relacją, to wprowadzimy nadzwyczajną kategorię relacji – inną od wszystkich innych, zrozumiałych relacji. Wyjaśnimy nieznane przez nieznane. Ponownie będziemy dysponowali nowym, ale zupełnie tajemniczym pojęciem, które nie poszerzy naszej wiedzy, podobnie jak koncepcja własności nienaturalnej.

Podkreślmy raz jeszcze: Pytanie „czym jest x” zakłada, że x jest „czymś”. Jeśli owo „coś” rozumiemy jako przedmiot teorii – byt, fakt, zjawisko etc., to już na wstępie rozważań popełnimy błąd teoretyzmu, który w taki czy inny sposób da o sobie znać w dalszych rozważaniach. Przedstawione w niniejszej pracy stanowiska są ilustracją tej konstatacji.

4.5.3. Prawidłowe określenie dobra

Modyfikacja formuły „*ens et bonum convertuntur*”

Wielokrotnie krytykowaliśmy przesąd mówiący, że teoria jest w stanie ująć wszystko. Naszym zdaniem nie może ująć sfery praktycznej. Za tym przesądem jednak stać może prawdziwy sąd o jedności świata. Koncepcja różnych perspektyw nie przeczy tej tezie. Jeśli jednak świat jest jeden, wówczas to, co postrzegane w perspektywie praktycznej, musi być czymś, co jest dostrzegane (choć inaczej) w perspektywie teoretycznej. Zrozumiałe, choć błędne, są zatem próby określenia dobra jako jakiejś konkretnej jakości. Najdalej w tej kwestii poszedł św. Tomasz, który uznał, że dobro i byt są zamienne. Gdyby chcieć uratować koncepcję Akwinaty, należałoby powiedzieć, że dobro jest bytem widzianym w perspektywie praktycznej. To jednak nadal nie jest zadowalające. Perspektywa praktyczna nie abstrahuje zupełnie od perspektywy teoretycznej. Ta druga jest wręcz konieczna dla praktyki. To właśnie byt postrzegamy

w perspektywie praktycznej jako wartościowy, wartość (i to, jak się wydaje, było zasadniczą przyczyną wielu błędów) zdaje się być „czymś”, co w jakimś niezrozumiałym do końca sensie „przysługuje” bytowi. Przyjmując perspektywę praktyczną muszę dysponować wiedzą⁴⁴⁸ o tym bycie i właśnie określoność tego bytu widzę jako wartościową. Nawet w perspektywie praktycznej to byt (z jego jakościami) jest wartościowy, nie zaś: byt jest wartością czy któraś z jakości jest wartością.

To, co poszukiwane musi w jakimś sensie „przysługiwać” wszystkim bytom, a jednocześnie nie być ani nową jakością (zupełnie niezrozumiałą), ani znaną jakością (otwarte pytanie Moore'a), ani samym bytem (o którym wartość się orzeka). Tym, co spełnia te wymagania i może być wartością, a jednocześnie jest „przedmiotem” teorii – przy czym nie jest to ani byt, ani istota czy jakość – jest **istnienie**⁴⁴⁹. Istnienie i dobro są zamienne.

Dyskusja (konfrontacja z poprzednimi ustaleniami, rozważenie niektórych konsekwencji ujęcia)

Gdy mówimy o dwóch perspektywach – praktycznej i teoretycznej – nie podwajamy świata. Ten sam świat i konkretne przedmioty w pierwszoosobowej perspektywie praktycznej są wartościowe, a widziane znikąd, w perspektywie teoretycznej, zdają się być wartości pozbawione. Słuszne wydaje się jednak uznanie, że wszystko to, co widziane jest w praktycznej perspektywie musi mieć swój odpowiednik teoretyczny. Nawet jeśli „coś” widziane jest w obu perspektywach inaczej, to musi być to coś tożsame przedmiotowo. Zmiana perspektywy niczego do świata nie dodaje.

Obie nieudane próby odpowiedzi na pytanie, od których rozpoczęliśmy, ale także inne, z których kilka przedstawialiśmy w niniejszej pracy, wydają się być ilustracją powyższej myśli, próbą uchwycenia czegoś, co odpowiada wartości. Są próbą uchwycenia istoty wartości. Takiej właśnie odpowiedzi oczekujemy, gdy pytamy: „co to jest x”, „czym jest x” i podobnie. Jeśli odpowiednikiem wartości uczynimy to, co jest w pełni wyjaśniane teoretycznie (własność, byt, relacja itd.), w konsekwencji zawsze

448 Ściśle rzecz ujmując chodzi raczej o prawdę, niż uporządkowaną wiedzę w postaci prawdziwych i uzasadnionych sądów.

449 Por. A. Niemczuk, *Wartościowość jako praktyczny analogon istnienia* [w:] tenże, *Stosunek wartości do bytu...*, s. 249 i n.

zredukujemy sferę praktyki do teorii. Klasyczna metafizyka dostarcza jednak pojęcia, które może być teoretycznym analogonem wartości. Obok pojęcia istoty używane jest przecież także pojęcie istnienia, wobec którego, gdyby zapytać „co to jest istnienie?” pojawiłyby się problemy podobne, jak w przypadku pytania o wartość⁴⁵⁰.

Najbardziej fundamentalne zdanie metafizyki brzmi: byt istnieje. Zdanie to jest równoważne zdaniu „byt jest istniejący”, w którym to słowo „jest” pełni rolę spójnika. To drugie, nieco bardziej dziwne zdanie, formułujemy po to, aby wyraźnie pokazać, że zdania w przypadku użycia pojęć tak fundamentalnych jak „istnienie” mogą być bardzo zbliżone do zdań o własnościach bytu⁴⁵¹. Jeśli spróbujemy wyjaśnić czy określić istnienie tak (lub podobnie), jak czynimy to z własnościami, natrafimy na szereg paradoksów (np. broda Platona⁴⁵²). Rozumienie istnienia jako czegoś, co przysługuje bytom, trafnie zakwestionował, jak się wydaje, Kant w swojej krytyce dowodu ontologicznego.

Istnienie nigdy nie przejawia się samo i jako takie, ale wyłącznie przez mnogość bytów, a ogólne pojęcie istnienia pozbawione jest desygnatu. Gdyby Moore próbował ująć istnienie jako jakość (podobnie, jak czynił z wartością) zapewne nazwałby je własnością nienaturalną, prostą, nieanalizowalną i poznawaną intuicyjnie. Pojęcie istnienia wydaje się analogiczne do pojęcia wartości – ona także nie jawi się jako taka (nikt nigdy nie widział dobra samego), ale w postaci wartościowych przedmiotów. Mówimy tu o analogicznych pojęciach, ale nie dostrzegamy niczego, co mogłoby świadczyć przeciw przedmiotowej tożsamości wartości i istnienia. Nie idzie nam tu, podkreślamy to raz jeszcze, o podwojenie świata, a jedynie o dwie perspektywy, z których ten sam świat widzimy. W perspektywie teoretycznej mamy do czynienia z bytem istniejącym, w praktycznej – z bytem wartościowym. Rzecz jasna, praktyczna perspektywa musi uwzględnić także perspektywę teoretyczną, nie abstrahuje ona od wiedzy o świecie⁴⁵³ – byt wartościowy „również” istnieje.

450 Zob. Andrzej L. Zachariasz, *Czy i jak możliwa jest refleksja nad istnieniem?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2016, (2), s. 529–537. Zob. także: tenże, *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, wyd. UR, Rzeszów 2004.

451 Tenże, *Istnienie...*, s. 124 i n.

452 Willard Van Orman Quine, *O tym co istnieje*, przeł. B. Stanosz, [online:] https://sady.up.krakow.pl/fil.quine.co_istnieje.htm, dostęp: 11.02.2023.

453 Może być tak, że wiedza o świecie nie może także zupełnie abstrahować od dorobku filozofii praktycznej, np. w socjologii czy psychologii. Jak uwzględnić ten dorobek, aby nie pozostawał w sferze nieuświadomionych założeń, a jednocześnie nie zaburzał ujęcia teoretycznego pozostaje, jak się wydaje, zadaniem otwartym.

Pojęcie wartości dla filozofii praktycznej jest tak fundamentalne i graniczne, jak pojęcie istnienia dla filozofii teoretycznej. Wymienione analogie (i konsekwencje wspomniane dalej) sprawiają, że wartość może być istnieniem w perspektywie praktycznej – a istnienie wartością widzianą w perspektywie teoretycznej. Tożsamość „przedmiotowa” w takim ujęciu nie powodowałaby problemów takich, jakie ujawniają się wtedy, gdy traktujemy wartość jak byt lub jakość. Uznanie jej pozwalałoby natomiast czerpać poprzez kolejne analogie nową wiedzę praktyczną z ustaleń filozofii teoretycznej i, być może w miarę rozwoju filozofii praktycznej, odwrotnie. Takie określenie wartości nie jest zadowalającą odpowiedzią na pytanie „czym jest dobro?”, ale wydaje się, że innej odpowiedzi być nie może. Utożsamienie dobra z jakością czy bytem musi ostatecznie wyeliminować sferę normatywności. Sądzymy, że pytanie o istotę wartości jest analogiczne (i analogicznie błędne) do pytania o istotę istnienia. Problematyczność tego pytania nie jest wyłącznie kwestią nieprecyzyjnego języka, ale przede wszystkim wynika z problematyczności tego, na co pytanie to jest kierowane.

Oczywistą konsekwencją takiego ujęcia dobra/wartości jest m. in. to, że jeśli byt istnieje, to byt jest wartościowy. To zaś zgadza się z poprzednimi ustaleniami: podmiot uznający wartość swojego istnienia uznaje jednocześnie wartość świata, bez którego nie mógłby istnieć. I odwrotnie, jeśli coś nie istnieje (np. pewien założony cel), wartościowe nie jest. Pomimo tego, że decyzje i działania skierowane są w przyszłość, a cele dopiero zaistnieją, mogą zostać uznane za wartościowe dzięki praktycznej wierze – uzasadnionemu przekonaniu podmiotu o tym, że coś, co ma zostać urzeczywistnione będzie wartościowe. Przypomnijmy, że Kant, od którego zaczerpnęliśmy to pojęcie twierdził, że wiara jest sposobem uznania za prawdę wystarczającym podmiotowo, ale nie wystarczającym przedmiotowo.

Wspominaliśmy wcześniej, że pierwsza przesłanka aksjologiczna ustanawiana jest przez podmiot w pradeccyji i, w konsekwencji, świat jest wartościowy „dzięki temu”, że wartościowy jest podmiot. Teraz zaś twierdzimy, że byt istniejący jest bytem wartościowym i dla tego stwierdzenia – pozornie – nie jest ważne to, czy podmiot uznał swoją wartość. Twierdzenie takie może sprawiać mylne wrażenie, że wartość „istnieje” obiektywnie, niezależnie od podmiotu. To sprzeczność pozorna – istnienie jest

wartościowością w perspektywie praktycznej, ta zaś konstytuuje się właśnie dzięki pradecyzji i uznaniu przez podmiot własnej wartościowości. Jeśli podmiot nie uznałby własnej wartości, nie miałby zdolności do postrzegania bytu jako wartościowego. Obiektywne (w sensie: niezależne od podmiotu) istnienie bytów nie oznacza, że każdy byt byłby wartościowy nawet wtedy, gdyby nie było podmiotów. W takiej sytuacji (miała już miejsce zanim pojawił się człowiek) nie byłoby kogoś, kto istniejący byt widziałby w perspektywie praktycznej i mógłby to istnienie widzieć jako wartościowość przedmiotu. Jeśli nie istnieje podmiotowy, praktyczny punkt widzenia, jedyną możliwą do pomyślenia⁴⁵⁴ perspektywą pozostaje widok znikąd. Gdy mówi się cokolwiek o wartości, zawsze zakłada się podmiot, który może dostrzec tę wartość.

Oto przykład korzyści płynących z przyjęcia proponowanej koncepcji. Teoretyczne rozumienie istnienia może mieć znaczenie dla odpowiedzi na pytanie, czy można mówić o pluralizmie wartości. Przyjęcie formułowanej tu koncepcji oznacza, jak się wydaje, że rozstrzygnięcie jednego z tych problemów musi pociągać za sobą rozstrzygnięcie w kwestii drugiego. Jeśli uznamy pluralizm wartości, musimy, jak się wydaje, przyjąć koncepcje różnych sposobów istnienia, korespondujących z różnymi wartościami. Wówczas staniemy przed problemem tego, co dla tych różnych sposobów istnienia i korespondujących z nimi wartości jest wspólne. Ujęcie, które proponujemy, pozwala twórczo wykorzystać dorobek filozofii praktycznej w dziedzinie aksjologii i – w przeciwieństwie do ujęć ontologizujących wartość – nie redukuje jej do sfery bytu.

Ujęcie wartości jako istnienia „widzianego” w perspektywie praktycznej zgadza się także z omówioną uprzednio korektą koncepcji naturalnego nastawienia. Jeśli, co powtórzyliśmy za Hartmannem, przyjmujemy istnienie świata jako dane, to uznanie jego wartości w naturalnym nastawieniu (nasza korekta), w perspektywie praktycznej można ocenić jako prawidłowe. Wartość, którą uznaliśmy, ma teraz określoną, egzystencjalną podstawę. Pierwsza przesłanka, którą za A. Niemczukiem omówiliśmy, pozwala uzasadnić wartościowanie. Samo zaś wartościowanie, jako element praktycznej aktywności, miało miejsce niezależnie od wiedzy podmiotu o tej pierwszej

454 Można ją pomyśleć, ponieważ mamy zdolność do wychodzenia poza własną perspektywę. O zdolności tej pisał Nagel w *Widoku znikąd*. Choć możliwa do pomyślenia, nie wiadomo, kto miałby ją przyjąć, kto byłby podmiotem wiedzy.

przesłance i umiejętności uzasadnienia. Można rozpoznać wartość przedmiotu, nie mając świadomości wartości podmiotu i nie mając świadomości, że u podstaw wszelkiego wartościowania leży konstytuująca perspektywę praktyczną pradecepcja. Tyle tylko, że takie wartościowanie będzie pozbawione uzasadnienia, co nie znaczy przecież, że musi być błędne. Nie jest tak, że uznana w pradecepcji wartość podmiotu „udziela się” światu analogicznie, jak istnienie boga udziela się bytom w ujęciu św. Tomasza. To, czy podmiot uznaje swoją wartość, dzięki czemu w praktycznej perspektywie może dostrzec inne wartości, jest dla świata obojętne, niczego w nim nie zmienia. Jeśli istnienie jest wartością, to świat jedynie (i aż) daje możliwość dostrzeżenia wartości, jeśli tylko podmiot przyjmie praktyczną, zaangażowaną perspektywę.

Powyższe uwagi pozwalają sądzić, że ujęcie wartości jako istnienia wydaje się interesującą perspektywą badawczą, pomimo tego (choć może właśnie dzięki temu), że oba pojęcia są niezwykle problematyczne.

Kiedy na pytanie: czy wartość istnieje? odpowiadamy, że „nie istnieje”, chodzi wyłącznie o to, że istnieją byty, a wartość bytem nie jest. Pytanie i odpowiedź formułowane są „wewnątrz” perspektywy teoretycznej, w której istnienie przysługuje wyłącznie bytom. Jeśli coś nie jest bytem – nie istnieje. Odpowiedź i samo pytanie są jednak o tyle nieprecyzyjne, że pojęcie istnienia (i nieistnienia) nie odnosi się po prostu do wartości. Pytania takie i odpowiedzi można zadać w stosunku do istnienia samego, aby dostrzec ten problem wyraźnie. Czy istnienie istnieje? Czym jest istnienie? Czy wartościowość jest wartościowa? Stopień trudności omawianej w niniejszej pracy tematyki dodatkowo komplikuje fakt, że nie daje się z wnętrza teorii ściśle argumentować za tym, że istnieje sposób widzenia świata inny niż ten, który już z założenia ma obejmować cały świat. Dla teoretycznego pytania akceptowalną odpowiedzią jest odpowiedź teoretyczna. Takiej, w kwestii wartości, poza wskazaniem na jej tożsamość z istnieniem, udzielić nie można. Można natomiast formułować propozycje, które, jak się wydaje, lepiej ujmują świat.

Istnienie można uczynić przedmiotem refleksji⁴⁵⁵, która może stanowić teoretyczną bazę dla rozważań w filozofii praktycznej (wskazaliśmy na przykład sposoby istnienia i ich możliwy związek z kwestią pluralizmu wartości). Tutaj jednak chcemy

455 Zob. Piotr Labenz, *Definicje istnienia*, „Filozofia Nauki”, 2001, Rok IX, nr 1(33), s. 77-88.

postawić jedynie ten pierwszy krok i wskazać najlepsze, naszym zdaniem, określenie wartości: wartość jest istnieniem w perspektywie praktycznej. Byt istniejący to byt wartościowy. Choć jest to jedynie propozycja, jako jedyna, jak się wydaje, nie powoduje problemów, które powodują teoretyczne próby ujęcia wartości.

4.5.4. Podsumowanie

Próbowaliśmy – hipotetycznie – wartość określić jako własność praktyczną, a następnie jako relację. Moore nazwał ją jakością nienaturalną, Searle twierdził, że coś może istnieć w sposób ontologicznie subiektywny, Nagel mówił o uwzględnieniu subiektywności w obiektywności, o poszerzeniu kategorii obiektywności, św. Tomasz zaś utożsamiał ją z bytem. Takie ujęcia obrazują trudności w próbach identyfikacji wartości, ale wszystkie one są błędne. Najbliżej wyrażenia błędu, o którym tu mówimy, był, jak się wydaje Nagel, choć błędu nie dostrzegał: wszystkie tego rodzaju pojęcia czy ujęcia mają sens wyłącznie jako poszerzanie sfery teorii. Jeśli jednak wartość nie jest przedmiotem teorii, a tak twierdzimy, zadanie to jest skazane na porażkę. Użyte w odpowiedzi na teoretyczne pytanie pojęcie jest w najgorszym wypadku zupełnie pozbawione znaczenia, w najlepszym zaś może być jedynie pewną metaforą, analogią – nigdy nie będzie precyzyjne. Odpowiedź na pytanie „czym jest wartość”, potraktowane jako precyzyjne, jest fundamentalnie błędna. Jeśli jednak potraktować je życzliwie, jako poszukiwanie określenia wartości, to podstawowej wskazówki dostarczają ustalenia filozofii praktycznej, mianowicie uznanie w pradeuczni, że wszystko jest wartościowe. Jednak wartość nie jest tożsama ze „wszystkim”, nie jest tak, że wszystko jest wartością. Analogia dla istnienia wydaje się czytelna: wszystko istnieje, ale przecież nie: wszystko jest istnieniem. Kant twierdził, że istnienie nie jest własnością, ale jest uznaniem, które wyraża się w myśleniu o przedmiocie jako bezwzględnie danym⁴⁵⁶. Św. Tomasz uważał dobro za równozakresowe i zamienne z bytem, ale jednocześnie twierdził, że dobro

456 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II..., s. 339 i n.

„dorzuca coś do bytu”⁴⁵⁷, że jest własnością bytu⁴⁵⁸. Takie ujęcie kwestionujemy: byt jest dobry nie dzięki relacyjnej własności dobroci, polegającej na odpowiedniości wobec woli jako władzy pożądawczej rozumnego podmiotu, ale w perspektywie praktycznej przyjętej przez podmiot. Nic do bytu nie dodajemy. Wartość (analogicznie do kantowskiego ujęcia istnienia) może być uznaniem, które wyraża się w myśleniu o przedmiocie jako wartościowym.

Nie chcemy też podwajać świata – nie jest tak, że istnieje równoległy świat wartości obok świata bytu. Dlatego sądzimy, że pojęcie wartości musi mieć swój odpowiednik w perspektywie teoretycznej.

Dla samej praktyki, dla podjęcia decyzji, dla rozpoznania tego, co rzeczywiście uszczęśliwia, co jest dobre, dostarczenie uzasadnienia dla określenia dobra nie jest niezbędne⁴⁵⁹. Podstawowe pytanie metaetyki jest więc drugorzędnym pytaniem dla samej etyki⁴⁶⁰. Podobnie jak nauka może badać byty nie dysponując rozstrzygnięciami dotyczącymi istnienia, tak filozofia praktyczna może wypowiadać się w kwestii racjonalnego prowadzenia życia bez dysponowania zasadniczymi rozstrzygnięciami dotyczącymi wartości jako takiej. Mimo to, rzecz jasna, problem określenia wartości pozostaje problemem fundamentalnym, a próba jego zrozumienia dzięki analogii wydaje się zasadna.

Jeśli uznamy, że wartość jest istnieniem w perspektywie praktycznej, to wszystkie istniejące przedmioty muszą, z definicji, być wartościowe. Kontrowersyjny charakter konkretnych wartościowań dotyczyć zaś może nie tyle samej wartościowości czy jej braku, ale stopnia wartości. Spory nie muszą dotyczyć tego, czy coś jest dobre lub złe, ale tego, jak bardzo (lub jak mało) dobre jest coś dla konkretnego podmiotu⁴⁶¹.

457 Św. Tomasz, *Suma Teologiczna...*, s. 72. [online: https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf dostęp: 1.05.2024)

458 Łacińsko-polski słownik terminów św. Tomasza z Akwinu, [online:] <https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=tom1&m=83&kk=5&ii=5&ij=12>, dostęp: 24.08.2024. Używanie określenia „własność” wobec istnienia jest wysoce kontrowersyjne i może, naszym zdaniem, wynikać z podobnych problemów językowych, z jakimi borykamy się w niniejszej rozprawie.

459 Idzie nam tu o analogiczną sytuację dla braku teoretycznej znajomości uzasadnienia zjawisk, znajomości praw przyrody. Znajomość prawa ciężenia nie jest niezbędna dla prowadzenia życia uwzględniającego to prawo i, na przykład, skonstruowania gilotyny.

460 Por. uwagi o sytuacji problemowej na zakończenie niniejszego rozdziału.

461 Zło byłoby wówczas brakiem dobra. Por. Elementy stanowiska św. Tomasza przedstawione w rozdziale II.

Odpowiednie określenie stopnia wartości wymaga zaś znajomości świata i samego siebie. Braki w tej wiedzy mogą odpowiadać za nieporozumienia w tej dziedzinie, ale też być podstawą do błędnych decyzji skutkujących coraz to nowymi czy większymi ograniczeniami empirycznymi⁴⁶² ograniczającymi maksymalny, osiągalny poziom szczęścia⁴⁶³. Jak się wydaje, nie ma powodów aby przypuszczać, że świat wartości jest światem bardziej skomplikowanym od sfery bytu. Jest tym samym światem.

Kontrowersyjność rozpoznań aksjologicznych może także wynikać, poza brakami w wiedzy, z charakteru poznania praktycznego. Każda konkretna decyzja, której poznanie wartości jest koniecznym elementem, odbywa się każdorazowo w innych okolicznościach, każdorazowo też sam podmiot, mimo, że ten sam, to już nieco inny, podejmuje konkretną decyzję. Ponownie: ani same te okoliczności, ani podmiot nie muszą być ze swej natury niepoznawalne, jednak ich indywidualny charakter sprawia, że nie można oczekiwać, aby ktokolwiek inny niż ja zajmował się gromadzeniem wiedzy o mnie samym czy o sytuacjach, z którymi przyszło mi się mierzyć. Kiedy dyskutujemy o bycie, staramy się mówić o nim znikąd. Kiedy mówimy o wartości, każdy dyskutant wypowiada się z własnego punktu widzenia. Jest oczywiście tak, że podmioty, o których istnieniu wiemy (ludzie) nie różnią się między sobą tak, aby porozumienie w kwestii wartości było zupełnie niemożliwe – dowodzi tego tradycja, która jest formą takiego porozumienia. Ale nie oznacza to, niestety, że nie można wspólnie popełnić błędu. Dlatego ani czyjeś przekonanie co do wartości, ani powszechna zgoda nie mogą stanowić zewnętrznego kryterium oceny wartości. Jedynym narzędziem, które podmiot ma do dyspozycji, jest jego własna racjonalność i zasada niesprzeczności. Metaetyczne konsekwencje określenia dobra jako istnienia w perspektywie praktycznej wydają się być zgodne z ustaleniami etycznymi, które poczyniliśmy.

Wskazaliśmy pierwszą przesłankę aksjologiczną, której treść stanowi wartość podmiotu, ukonstytuowana w prade decyzji. Wartość podmiotu pozwala uznać wartościowość świata, daną także w naturalnym nastawieniu. Ponieważ każdy

462 Skrajnym przykładem takich błędów mogą być uzależnienia, gdzie początkowe decyzje skutkują fizycznym przymusem ograniczającym zdolność do dokonywania wyborów w przyszłości. Ale to także przestępstwa i mniej spektakularne decyzje, które okazują się błędne.

463 Rozpoznanie to zdaje się korespondować z rozpoznaniem Arystotelesa dotyczącym cnót. Praktykowanie właściwego postępowania sprawia, że właściwe postępowanie jest łatwiej osiągalne i odwrotnie, czynienie zła sprawia, że łatwiej czynić zło.

przedmiot jest wartościowy, zrozumiałe wydają się próby rozumienia wartości (dobra) jako *transcendentale*, utożsamienia dobra z bytem. Ponieważ jednak byt jest przedmiotem teorii postrzeganym także w praktycznej perspektywie, „przedmiotowe” utożsamienie bytu i wartości, choć *sub specie aeternitatis* może być słuszne⁴⁶⁴, mogłoby prowadzić (i prowadziło) do prób ujęcia wartości jako bytu, a więc do błędów, na które wskazywaliśmy w niniejszej pracy. Tu przyczyną byłoby utożsamienie przedmiotu, tam przyczyną było utożsamienie czy to perspektyw, czy sposobów ujmowania rzeczywistości, które – nawet jeśli podejmowano wysiłki, by tak się nie stało – na końcu i tak prowadziły do utożsamienia bytu i wartości.

„Przedmiotowe” utożsamienie wartości i istnienia zdaje się nie nieść takiego zagrożenia, a poza tym, jak wskazaliśmy we wstępie, pozwala zrozumieć, dlaczego pytanie o istotę wartości jest pytaniem źle zadany, a nie tylko źle sformułowanym (problem dotyczy „przedmiotu” pytania, a nie wyłącznie języka), a także ujawnia, że problemy z określeniem dobra, w tym problemy językowe⁴⁶⁵, wydają się analogiczne do tych, z którymi borykała się teoria próbując uchwycić istnienie. Chyba najjaskrawszym przykładem tego rodzaju błędów jest narzucające się, choć błędne, postrzeganie istnienia jako cechy przysługującej bytowi. W ten sam, błędny sposób, myślano o wartości.

Problem miary szczęścia

Istotnym, wymagającym dalszych badań problemem wydaje się kwestia „ważenia” szczęścia. Zupełnie niemożliwe jest, ze względu na indywidualny charakter

464 Filozofię teoretyczną rozumiemy jako refleksję nad bytem. *Sub specie aeternitatis* pojęcie istnienia i bytu uważamy także za zamienne i równozakresowe, a tomaszową formułę *ens et bonum conventuntur* za poprawną, ale uniemożliwiającą w sensie technicznym refleksję nad sferą praktyki. Gdyby zaś przyjąć, że filozofia teoretyczna jest refleksją nad istnieniem, mogłoby się okazać, że należy wówczas mówić o bycie jako tożsamym z wartością. Wybieramy pojęcie to, a nie inne, aby uniknąć mieszania porządków praktycznego i teoretycznego.

465 Ranga tego problemu, jako jednego z najbardziej fundamentalnych i najtrudniejszych problemów, z którymi musi się zmierzyć filozofia musi, niestety, prowadzić do braku pełnej precyzji terminologicznej w tego rodzaju wstępnych rozważaniach. Starając się, rzecz jasna, minimalizować błędy językowe i niejasności, ewentualne problemy z tym związane staraliśmy się dodatkowo ograniczyć dodając częste uwagi metodologiczne. Choć w niektórych miejscach odnoszą się one raczej do sposobu myślenia niż do tego, co jest myślane, mogą pozwolić uchwycić to, co określiliśmy terminem nieprecyzyjnym czy nawet błędnym.

szczęścia, porównywanie szczęśliwości dwóch ludzi. Ale i w ramach pojedynczego życia porównywanie poziomów szczęśliwości, a więc precyzyjne określenie wysokości wartości, wydaje się zadaniem niezwykle skomplikowanym. O ile można przyjąć, że w kwestii własnej, aktualnej szczęśliwości poznanie (a raczej doświadczenie całym sobą) ma charakter bezpośredni i intuicyjny, choć może być zakłócone przez czynniki empiryczne (ograniczona pamięć, stan emocjonalny), o tyle rzetelne porównanie stanów z różnych momentów wydaje się graniczyć z niemożliwością. Dzieje się tak, ponieważ nie ma żadnej jednostki szczęścia, którą można by stosować przy takich pomiarach.

Dzieje się tak także z tego powodu, że szczęście jest stanem dostępnym w teraźniejszości. Przeszłe szczęście postrzegane jest jako wyłącznie fakt, przywołany przez pamięć. To pojęciowe ujęcie minionego szczęścia jest tak ograniczone, jak ograniczone jest ujęcie wartości przez teorię – pozbawione jest tych komponentów, które są istotą szczęśliwości. Zestawienie tego wspomnianego faktu z aktualnym szczęściem w najlepszym wypadku może być porównaniem właśnie tych faktycznych komponentów (np. byłem zdrowszy, żyłem dostatniej itp.) ale, jak się wydaje, nie ma sposobu, aby porównać stan emocjonalny, wrażenia estetyczne, całość reakcji człowieka na bilans życia w dwóch różnych momentach.

Rozpoznanie wartościowości jakiegoś możliwego bytu jest pewną projekcją podmiotu na przyszłość. Wartość ta nie jest ani cechą bytu, ani też złudzeniem podmiotu (choć ocena wysokości wartości może być trudna lub błędna). Podmiot zasadnie, a więc na podstawie samowiedzy i dotychczasowych doświadczeń, wierzy w (uznaje za prawdziwą) tezę, że byt taki zwiększy (co najmniej: nie obniży) jego poziom szczęścia. Czy wierzy słusznie, to się dopiero okaże. Błąd w tej kwestii jest sfalsyfikowaniem tezy praktycznej i, podobnie jak w dziedzinie teorii, może zwiększyć czy to samowiedzę podmiotu, czy jego wiedzę o świecie, a tym samym umożliwia skorygowanie podstaw dla przyszłej oceny wartości. Warunkiem tego, by tak rzeczywiście było jest poddawanie refleksji świata, samego siebie i dokonywanych wyborów.

4.6. Filozofia praktyczna jako dziedzina określenia dobra

W zaprezentowanym rozdziale wskazaliśmy **pierwszą przesłankę aksjologiczną**: jej treść stanowi sąd „moje istnienie podmiotowe jest wartościowe” lub „istnienie mojego podmiotu jest wartościowe”. Uznana w pradecyzji zostaje wartość podmiotu, a tym samym świata, który jest warunkiem istnienia podmiotu. Zaproponowaliśmy też korektę naturalnego nastawienia: uznanie za prawdziwą (pra)tezy o istnieniu świata proponowaliśmy uzupełnić o uznanie (pra)tezy o **wartościowości świata**. Widzimy teraz, że wobec określenia wartości jako istnienia w perspektywie praktycznej, zaproponowana korekta naturalnego nastawienia jest konieczna w świetle proponowanej definicji. Podmiot, który w naturalnym nastawieniu przyjmuje wartościowość świata może racjonalnie decydować, a tym samym podejmuje/podtrzymuje swoją pradecyzję, konstytuującą perspektywę praktyczną.

Proponowane ustalenia zgadzają się ze sobą mimo pozornej niezgodności, która – przy zapomnieniu o rozróżnieniu obu perspektyw – może się wręcz jawić jako sprzeczność. Wówczas refleksja nad pierwszą przesłanką aksjologiczną pozwala uznać, że świat, będąc warunkiem istnienia podmiotu, jest wartościowy. Z tej tezy zdaje się wynikać, że gdyby nie podmiot, świat nie byłby wartościowy. A ponieważ wartościowość jest tożsama z istnieniem, wynikałoby również, że świat bez podmiotu nie istnieje. Z proponowanego określenia wartości natomiast wynika, że świat jest wartościowy wyłącznie dzięki temu, że istnieje. Sprzeczności takie (i inne problemy, o których była mowa) znikają, jeśli uwzględnimy perspektywy teoretyczną i praktyczną. Wartościowość można dostrzec, czy też zasadnie o niej mówić, wyłącznie w perspektywie praktycznej, która jest możliwa dzięki podmiotowi. Gdyby podmiotu nie było, to wartościowości świata nie dałoby się wyprowadzić ani z pierwszej przesłanki (nie byłoby jej), ani stwierdzić w żaden inny sposób⁴⁶⁶. Świat istniałby (być może, bo nie wiadomo, kto miałby to stwierdzić) bez podmiotu, ale nie byłoby kogoś,

⁴⁶⁶ Być może pewną analogią do tego, o czym chcemy tu powiedzieć, może być kolor. Nie byłoby kolorów, gdyby natura nie wytworzyła oka. Byłyby jedynie fale elektromagnetyczne.

dla kogo byłby wartościowy. Pominięcie jednej z perspektyw, o których mowa, jest zaś istotą błędu naturalistycznego (teoretyzmu) i błędu odwrotnego, błędu praktycyzmu.

Rozważania niniejsze rozpoczęliśmy od analizy teorii błędu naturalistycznego (teoretyzmu). Teoria ta zakazuje wyprowadzania zdań typu „powinien” ze zdań typu „jest”, wartości z bytu, czy zdań normatywnych ze zdań opisowych. Formułowany rozmaicie błąd – łamanie tego rodzaju zakazów – proponowaliśmy interpretować jako wynikający z nieprzestrzegania podziału na filozofie praktyczną i filozofię teoretyczną. Staraliśmy się także wstępnie scharakteryzować perspektywę praktyczną, która może być przedmiotem namysłu.

Teraz natomiast, na zakończenie, chcemy ogłosić coś, co może wydać się zaskakujące. Okazuje się bowiem, po przeprowadzonych przez nas analizach, że jeśli uzna się istnienie perspektywy praktycznej, która dla jej ukonstytuowania wymaga afirmującego swoje istnienie wolnego podmiotu, to wówczas – właśnie dzięki, i tylko w tej perspektywie – wszystko, co istnieje jest wartościowe. To zaś oznacza, że można – podkreślmy to raz jeszcze: wyłącznie przy uznaniu istnienia obu perspektyw – uznać za zasadną nieco ogólnikową formułę „wartość wynika z faktu”. Jeśli chcę istnieć jako wolny podmiot (decyduję o tym w pradecezyji), to wówczas wszystko, co istnieje jest wartościowe⁴⁶⁷.

Powyższa, źle rozumiana, teza, będąc, jak się wydaje, źródłem błędów towarzyszących filozofii dobra, domaga się kilku zdań komentarza. 1) „Wartość” (precyzyjnie: sąd o wartości) wynika z „jest” (sądu opisowego) i odwrotnie: $(a = b) \rightarrow (a \rightarrow b)$ ⁴⁶⁸; 2) Słowo „jest” w refleksji nad błędem naturalistycznym (wyraźnie widać to np. w gilotynie Hume'a) było raczej spójnikiem, dotyczyło raczej jakości, niż samego istnienia. Z tego, że „X jest bytem” nie wynika, że jest wartościowy (z bytu nie wynika wartość). Natomiast z tego, że „X jest”, a więc z jego istnienia – wynika. 3) Z „X jest”

467 Pierwszoosobowa forma tego ostatniego zdania jest kluczowa. Stwierdzenie „znikąd” o kimś, że chce istnieć jest stwierdzeniem faktu i jako takie nie pozwala wyprowadzać wniosków o wartościowości. Natomiast określona w decyzji podmiotu pierwsza przesłanka pozwala twierdzić, że jeśli coś istnieje to jest wartościowe.

468 Melvin Fitting, *First-Order Logic and Automated Theorem Proving*, Berlin/Heidelberg: Springer, 1990, s. 198–200. Stwierdzenie tej tożsamości jest możliwe wyłącznie przy zachowaniu różnicy perspektyw, w których dostępne są odpowiednie człony równania.

wynika wartość X („x jest wartościowy”), ale nie wynika stopień wartości dla podmiotu. Wszystko, co istnieje, jest wartościowe, ale dla określenia stopnia wartości konieczne jest uwzględnienie szczęścia podmiotu⁴⁶⁹.

Sformułowanie takiego wniosku nie byłoby możliwe, gdyby wziąć pod uwagę wyłącznie perspektywę teoretyczną. Wówczas wartościowość byłaby niedostrzegalna. Innymi słowy: teoria błędu naturalistycznego zakazuje definiowania dobra za pomocą innych jakości, czy szerzej wyprowadzania wartości z faktu, ale WYŁĄCZNIE wówczas, gdy posługujemy się tylko perspektywą teoretyczną i w jej ramach chcielibyśmy określić wartość. Wówczas rzeczony błąd jest rzeczywiście błędem, a określenie dobra jest niemożliwe. Ale, ponieważ chcący istnieć podmiot w pradecyzji afirmuje swoje istnienie (którego warunkiem jest świat) i konstytuuje tym samym perspektywę praktyczną, istnienie może być postrzegane jako wartościowość. Fundamentalnym warunkiem, przy którym można stwierdzić tożsamość wartościowości i istnienia, jest wola istnienia podmiotu.

Określenie pierwszej przesłanki aksjologicznej umożliwia zasadne formułowanie sądów normatywnych czy wartościujących. Bez niej każdy taki sąd pozostawałby zawieszony w próżni i nie istniałaby możliwość jego uzasadnienia. Dzięki pierwszej przesłance możemy stwierdzić, że dowolne, istniejące X jest wartościowe i w zależności od wpływu X na szczęście podmiotu możemy ocenić poziom jego wartościowości.

Uwzględniając stanowiska historyczne oraz analizę współczesnych stanowisk filozoficznych twierdzimy, że filozofia praktyczna jest właściwą dziedziną dla określenia dobra (wartości). Praktyczność dobra jest warunkiem uniknięcia błędu naturalistycznego.

Hume słusznie zauważył, że w literaturze przechodzi się od zdań opisowych do normatywnych bez podania uzasadnienia tego przejścia. Nie twierdził jednak, na co wskazywaliśmy w rozdziale pierwszym, że przejście takie jest błędem. Ze względu na

⁴⁶⁹ Można konstruować różnego rodzaju eksperymenty myślowe dla zobrazowania tej tezy. Np. gdyby na świecie istniały wyłącznie choroby, to powinno się chorować. Ale ponieważ poza chorobami istnieje zdrowie, które uszczęśliwia bardziej, niż choroba, powinno się być zdrowym. Itd. To, co potocznie określane jest jako złe, ma niższy stopień wartości (jest mniej dobre) niż to, co jest określane jako dobre.

różnice pomiędzy takimi zdaniem domagał się jednak, najzupełniej słusznie, podania dla tego przejścia uzasadnienia. Moore zaś wykazał (wbrew jego intencjom), że teoria pozostaje bezsilna w kwestii określenia dobra i w jej ramach przejście, o którym mowa pozostaje nieuzasadnione. Możliwości teoretycznego badania zagadnienia wartości wyczerpują się, a owa „nienaturalna jakość”, którą chciano wyjaśnić zawsze umyka. Wyjaśnia się wszystko poza nią, choć to ona była celem badań. Perspektywa praktyczna i konstytuująca ją pradecepcja dostarcza uzasadnienia dla przejścia od „jest” do „powinien”⁴⁷⁰. Proponowana przez nas perspektywa praktyczna, w której wszystko, co istnieje jest wartościowe⁴⁷¹, stanowi taką formę określenia wartości, w której nic do bytu – przedmiotu teorii – nie dodajemy, a jednocześnie nie wywodzimy wartościowości z samego bytu⁴⁷². Źródłem wartościowości w świecie jest podmiot.

Status sądów normatywnych jest jednak odmienny od sądów teoretycznych. Wydaje się bowiem, że stwierdzona tożsamość wartościowości i istnienia (i związane z nią wynikanie) nie stanowi uzasadnienia dla sądu normatywnego. Z tego, że coś istnieje, nie wynika, że jest wartościowe, dopóki sam podmiot nie uzna własnej wartości w pradecepcji i nie ukonstytuuje się praktyczna perspektywa, w której istnienie jest wartościowością. Uzasadnienie takich sądów możliwe jest wyłącznie w perspektywie praktycznej. Konstatacja taka może służyć za przyczynek do mającej miejsce w całej rozprawie próby dookreślenia różnicy pomiędzy perspektywą teoretyczną a praktyczną. Może być także uzupełnieniem wyjaśnienia szeregu błędów popełnianych w koncepcjach etycznych na przestrzeni wieków i dookreśla sytuację problemową, w jakiej się znajdujemy.

Uważamy, że filozofia praktyczna może być dziedziną, która umożliwia określenie dobra i może dostarczyć uzasadnienia dla sądów normatywnych. Przyjęcie istnienia obu – teoretycznej i praktycznej – perspektyw jest warunkiem uniknięcia błędu naturalistycznego. To zaś daje nadzieję na uniknięcie innych, wymienionych

470 Zależność między powinnością a wartością rozumiemy w rozprawie tak, że jeśli x jest wartościowe, to x być powinno.

471 Koresponduje to z tezą chrześcijańskiej filozofii, że wszystko co istnieje jest dobre.

472 To zaś czyni zadość słusznej argumentacji Kanta za tym, by sfera normatywna była niezależna od świata fenomenów.

i niewymienionych w rozprawie błędów. Ale też, jako refleksja nad tym, co dobre, nie może pozostać bez wpływu na życie jednostki, która taką refleksję podejmie.

Zakończenie

Ustalenie pierwszej przesłanki normatywnej, teza o tożsamości istnienia i wartościowości oraz konstatacja, że wartościowość dana jest w naturalnym nastawieniu i jest dostępna dla praktycznego poznania zdają się stanowić o możliwości racjonalnej praktyki. Ustalenia te są fundamentalne dla filozofii praktycznej. W ramach podsumowania przedstawionych rozważań chcieliśmy rozważyć pytanie, czy tak sformułowane tezy i ustalenia stanowią rozwiązanie problemu, wobec którego stanęliśmy⁴⁷³.

Aby na takie pytanie odpowiedzieć należy najpierw, rzecz jasna, tak precyzyjnie, jak to możliwe określić sam problem. A ten, co staraliśmy się ukazać, występował w refleksji filozoficznej od początku, w XX w. zyskując nazwę „błędu naturalistycznego”. Niezadowolające rozwiązania tego z konieczności narzucającego się myślicielom problemu formułowane były przy użyciu rozmaitej terminologii, na tle lub w ramach rozmaitych ontologii, na przestrzeni ponad 2500 lat. Prześledzenie całego filozoficznego dorobku w tej kwestii jest zadaniem ogromnym, przekraczającym zdecydowanie

473 Tezy tak ogólne i podstawowe jako takie nie mogą być wyprowadzone z tez innych. O ich trafności stanowić może przede wszystkim adekwatność wobec rozważanej rzeczywistości.

możliwości pojedynczej rozprawy. Także ujednolicenie stosowanej terminologii jest, w rozważaniach mających wstępny charakter, wyjątkowo trudne, jeśli nie niemożliwe, bo proponowane przez nas rozwiązanie zawiera rozstrzygnięcia fundamentalne i język, którego można by użyć do jego precyzyjnej charakterystyki właściwie dopiero się kształtuje. Chcąc opisać to, co pozateoretyczne, posługiwaliśmy się w wielu miejscach językiem jeśli nie *stricte* teoretycznym, to mającym swoje teoretyczne źródła. Przypomina to próbę fizykalnego opisu dzieła sztuki.

Mimo tych i innych problemów, o których wspominaliśmy wielokrotnie, znaczna część rozprawy poświęcona była doprecyzowaniu samego problemu. Jego istotą jest to, że w perspektywie teoretycznej wartości nie ma i jedynym zasadnym, teoretycznym stanowiskiem w kwestii wartości jest nihilizm i/lub nonkognitywizm. Teoria pozostaje na wartości ślepa i każda teoretyczna próba ujęcia tego, co dane praktycznie musi zakończyć się fiaskiem, podobnie jak próba mierzenia koloru linijką. Chociaż niemożliwe pozostawało teoretyczne ujęcie wartościowości i sformułowanie zadowalającego uzasadnienia sądów normatywnych, wciąż jednak „coś” takiego jak wartość jest nam dane, a z formułowania sądów wartościujących nie możemy zrezygnować. Aporię tę, jak wykazały nasze analizy, próbowano usunąć sięgając po oczywistość zła bólu (Nagel), intuicję (Moore), decyzję rozumianą jako fakt (Woleński), oparcie na naturze (Arystoteles), Bogu (św. Tomasz), zniesienie dychotomii fakt-wartość za pomocą faktów instytucjonalnych (Searle) lub, co zupełnie nieakceptowalne, traktując wartości czy normy jako konieczne złudzenie. Żadna z tych prób się nie powiodła, choć każda z analizowanych zawierała rozpoznania, które uwzględniliśmy w pozytywnej koncepcji. Proponowana przez nas koncepcja dwóch perspektyw dostępnych człowiekowi – praktycznej i teoretycznej – zdaje się nie popełniać błędów, które wskazaliśmy u poprzedników.

Przyjęcie istnienia dwóch perspektyw – praktycznej i teoretycznej – jest odpowiedzią na problem błędu naturalistycznego. Nie uzasadniamy „powinien” za pomocą „jest”, ale uzasadniamy sąd o wartości za pomocą powiązania z pierwszą przesłanką normatywną. Oto więc w perspektywie praktycznej uzasadnia się zdania

wartościujące czy normatywne i ujmuje wartość. Samo to jednak nie jest odpowiedzią na to, jak się to robi.

Skoro tylko przyjmiemy pierwszą przesłankę normatywną (czyli za logicznie pierwsze dobro uznamy istnienie własnego podmiotu, a w konsekwencji wartościowość warunków naszego istnienia, a więc świata), to dana w naturalnym nastawieniu wartościowość uzyskuje swoje uzasadnienie. Jeśli zaś przyjmiemy założenie o jedności świata, to musimy uznać, że wartościowość musi być tożsama z jakimś „przedmiotem” teorii. Teoretycznym analogonem wartościowości może być istnienie.

Szczęście rozumiane jako względnie trwałe zadowolenie z całości życia (Tatarkiewicz) może posłużyć za kryterium oceny wysokości wartości. Powinienem wybrać to, co jest niesprzeczne z pierwszą przesłanką aksjologiczną, ale także to, co zwiększa (lub co najmniej: nie zmniejsza) mojego poziomu szczęścia. Rzecz jasna, powyższe stanowi pewną elementarną wskazówkę dotyczącą wyborów, a konkretna decyzja osadzona jest zawsze w osobistym kontekście (wyborów poprzednich, ich skutków, empirycznych uwarunkowań, dostępnych możliwości, innych podmiotów itp).

Rozważając problem błędu naturalistycznego musimy dotknąć fundamentów tego, czy coś rzeczywiście jest ważne, czy cokolwiek ma sens, czy cokolwiek warto. Nie jest więc przesadne stwierdzenie, że problemy rozważane w niniejszej rozprawie dotyczą najistotniejszych dla człowieka kwestii, są jednymi z najważniejszych problemów filozoficznych. Bardzo łatwo jest jednak, jak się wydaje, niedoszacować wagi poruszonych tu zagadnień, czy choćby tego, o czym w istocie mówi teoria błędu naturalistycznego. W przypadku analizy problemów praktycznych, naszym zdaniem, należy mieć na uwadze kwestię braku możliwości zachowania takiego dystansu, jaki cechować może rozważania teoretyczne i „widok znikąd”⁴⁷⁴. Jeśli ktoś, dla przykładu, nie rozumie niuansów współczesnej fizyki kwantowej, może zaakceptować tę niewiedzę i wstrzymać się przed wydawaniem sądów związanych z tą problematyką. Jeśli ktoś był

474 Jeśli rozpoznanie nasze jest trafne, może także wyjaśniać początkowe, ogromne zainteresowanie problemem błędu naturalistycznego, rozkwit aksjologii, ponieważ pojawiły się nadzieje na rozwiązanie niezwykle ważnych spraw ludzkich, a następnie znaczne zmniejszenie zainteresowania tą problematyką związane z bezsilnością teorii wobec problemu wartości. Nie da się pogodzić tezy „sądy normatywne nie mają uzasadnienia” z faktem wygłaszania dowolnego sądu normatywnego. Ponieważ zaś z wymienionego faktu nie da się zrezygnować, psychologicznie wypiera się wspomnianą tezę.

przekonany, że Układ Słoneczny składa się z dziewięciu planet i dowie się, że jednak składa się z planet ośmiu⁴⁷⁵, może być nieco zaskoczony, ale po prostu zaktualizuje swój stan wiedzy⁴⁷⁶. Inaczej jest w kwestii problemów praktycznych. Przedmiotem rozważań jest tu właśnie to, wobec czego podmiot nie może zachować teoretycznej obojętności. Nie może też powstrzymać się przed formułowaniem sądów wartościujących, nawet jeśli wie, że ich uzasadnienie jest problematyczne. Kwestionując uzasadnienie wartościowości (a to właśnie czyni teoria błędu naturalistycznego), zawsze dotykamy tego, co dla człowieka ważne⁴⁷⁷, a zatem niepomijalnym (choć niekoniecznie merytorycznym) elementem sytuacji problemowej może być psychologia podmiotu. Punkt wyjścia można opisać tak: jeśli zignorujemy perspektywę praktyczną i praktyczne uzasadnienie wartościowości⁴⁷⁸, to mimo to, jako dana (w naturalnym nastawieniu) jawić nam się będzie wartościowość badanego bytu. Wartościowość tę możemy starać się wyjaśniać w perspektywie teoretycznej (bo istnienie perspektywy praktycznej zignorowaliśmy) albo jako jakość (np. Moore), albo jako sam byt (np. fenomenologia), czy poprzez fakt (Woleński, Searle). Wnikliwy badacz dostrzec może pewną tożsamość wartościowości z bytem (św. Tomasz), ale jeśli nadal będzie to stwierdzenie w ramach ograniczonej, teoretycznej perspektywy, okupione pozostanie rozmaitymi błędami⁴⁷⁹. Wiele ze stwierdzanych w naturalnym nastawieniu wartości jest instrumentalnych, a określenie i niepełne uzasadnienie tych wartości wynika z przyjętej jako oczywistej wartościowości celu. Przy założeniu wartości celu wartość instrumentalna jest uzasadniona zadowalająco (lokalnie), dopóki nie zakwestionuje się wartościowości owego celu, co bywa psychologicznie trudne. Co więcej, nawet jeśli ktoś stwierdzi⁴⁸⁰, że

475 24 sierpnia 2006 roku Pluton przestał być planetą.

476 Tej obojętności może nie być wtedy, gdy podmiot jest zaangażowany w rozwiązanie jakiegoś problemu. Ale i wówczas taki brak obojętności nie ma źródeł teoretycznych, ale praktyczne.

477 Przy nierozwiązanym problemie błędu naturalistycznego należy uznać za zasadne tezy w rodzaju „nie wiadomo, czy rodzina jest ważna, wartościowa”, „nie wiadomo, czy podjęta praca jest ważna”, „nie wiadomo, czy zdrowie jest wartościowe” itp., chociaż tego rodzaju tezom towarzyszy często osobiste, pełne przekonanie o tym, że jednak pewne rzeczy są wartościowe.

478 Błędnie – uważamy to za istotę błędu zwanego naturalistycznym.

479 Wielokrotnie w rozprawie wskazywaliśmy, że pozorne, lokalne rozwiązania w istocie są przesuwaniem problemu w inne obszary. Nie jest wykluczone, że także nasze stanowisko da się w podobny sposób zakwestionować. Staramy się jednak uniknąć całej klasy błędów, które wynikają z pominięcia perspektywy praktycznej, a sama ta perspektywa pozostaje niedostatecznie zbadana, co pozwala mieć nadzieję, że właśnie w niej – skoro dotychczas się to nie udało – dostępne będzie zadowalające rozwiązanie problemu określenia wartości.

480 Błędnie.

z tego, jakie coś (np. cel) jest, wynika wartość tego czegoś, to mimo popełnionego w uzasadnieniu błędu otrzyma konstatację słuszną – badany X uzna za wartościowy, bo taki właśnie jest, jeśli istnieje⁴⁸¹. Perspektywa praktyczna, mimo że zignorowana, nie przestaje być podmiotowi dostępna. Uzasadnienie „dorabiane” jest do wartościowości danej w naturalnym nastawieniu, a to, jak się wydaje, jest działaniem psychologicznego mechanizmu obronnego: racjonalizacji⁴⁸². Jeśli takie trafne, choć niepoprawnie uzasadnione, rozpoznanie otrzyma wsparcie w postaci tradycji czy wspólnotowej zgody co do wartości, to problematyka, którą tu się zajmujemy, zaczyna tracić ostrość, uwaga przesuwana się na ustanowione normy (Woleński), jak np. prawa człowieka, dla których uzasadnieniem jest pewna umowa, albo stwierdza się oczywistość „zła bólu”, „dobra przyjemności”, zagadkowej „korzyści”, tradycyjnej, religijnej „godności” itp. Ta sytuacja jest, jeśli jej się przyjrzyć, kłopotliwa, oczywistości dają się łatwo zakwestionować, pozorność uzasadnienia daje się wykazać, co staraliśmy się czynić. Sceptycyzm to jednak za mało, ponieważ wartościowanie jest koniecznym elementem kondycji człowieka – odbywało się i będzie się dokonywać bez względu na to, czy uzasadnienie jest dlań poprawnie czy też nie. Sytuacja czy postawa podmiotu wobec sądów normatywnych jest więc odmienna, niż wobec sądów teoretycznych, w przypadku których można wstrzymać się od ich przyjęcia, konstatując własną niewiedzę. Podobnie jak Kartezjusz, mimo wątpliwości, musimy (wobec braku innej) przyjąć choćby prowizoryczną, „tymczasową” moralność, która, jak każda prowizorka, okazuje się zaskakująco trwałą⁴⁸³. A im dłużej trwa, tym bardziej wydaje się oczywista. Powyższe zdaje się być kolejnym przykładem na to, że sądy praktyczne mają status inny od teoretycznych, a sfera praktyki różni się od sfery teorii.

481 Tyle, że rozpoznanie wartości ma miejsce w innej od teoretycznej perspektywie.

482 Przez racjonalizację rozumiemy tutaj pozornie racjonalne uzasadnianie po fakcie swoich decyzji i postaw, kiedy prawdziwe motywy pozostają ukryte, często także przed własną świadomością. Nie idzie nam tu o zaawansowaną analizę psychologiczną, a jedynie o fakt, że sytuacja problemowa, której niepomijalnym elementem jest psychika podmiotu, utrudnia dostrzeżenie wagi problemu. Teoria błędu naturalistycznego w pewnym sensie poddaje w wątpliwość wszystkie dotychczasowe decyzje każdego człowieka (bez rozwiązania tego problemu pozostają one nieuzasadnione) co musi wywoływać takie i inne psychologiczne efekty. Por. także: Leon Festinger, *Teoria dysonansu poznawczego*, wyd. PWN, Warszawa 2007.

483 Słusznie zauważa E. Tugendhat pośród innych problemów, że „niemal wszyscy wydajemy absolutne sądy moralne, ale spytani o ważność tych sądów w większości skłonni jesteśmy uznać je za relatywne. Zazwyczaj nie uświadamiamy sobie, że wówczas w ogóle nie mielibyśmy prawa wydać tych sądów”. Tenże, *Wykłady o etyce...*, s. 13.

Proponowana przez nas koncepcja zdaje się dostarczać rozwiązania problemu bez konieczności rewolucyjnego odrzucenia dotychczasowej i przyjęcia jakiejś nowej, z góry określonej hierarchii wartości, co byłoby psychologicznie bardzo trudne. Zamiast tego daje proste, czytelne wskazówki: sąd normatywny czy wartościujący nie może być sprzeczny z pierwszą przesłanką aksjologiczną, a wybierać należy to, co maksymalizuje poziom szczęścia. Pozwala to korygować osobisty system wartości. Kłopotliwą, tajemniczą „intuicję” w proponowanej koncepcji zastępujemy perspektywą praktyczną, w której poznanie zbliżone jest do wiary w ujęciu kantowskim. Wartości są dane w tej perspektywie, a o ich wysokości decyduje ich szczęściadajność. Cała sfera praktyki poddaje się racjonalnemu namysłowi, a przyjęcie istnienia perspektywy praktycznej pozwala uniknąć błędu naturalistycznego.

Wobec proponowanej koncepcji można formułować wątpliwości. O niektórych wspominaliśmy wcześniej⁴⁸⁴, tu krótko odniesiemy się do dwóch. Aby uniknąć błędu naturalistycznego, uzasadnienie sądu normatywnego musi oprzeć się na czymś, co nie jest faktem czy bytem. Tymczasem, co znajduje wyraz np. w koncepcji J. Woleńskiego, decyzja może być rozumiana jako coś, co miało miejsce gdzieś, kiedyś, a więc jako fakt. I rzeczywiście: rozważając czyjąś decyzję, a nawet własne, w przeszłości podjęte decyzje, możemy widzieć je jako pewne, bardzo konkretne zdarzenia. Gdyby decyzje były w pełni wyjaśnialne teoretycznie, nie mogłyby stanowić podstawy dla uzasadnienia sądów normatywnych i nie pozawalałyby uniknąć błędu naturalistycznego. Wydaje się jednak, że na tego rodzaju wątpliwość odpowiedzią jest proponowana koncepcja dwóch perspektyw. Kiedy spoglądamy na świat z teoretycznego punktu widzenia, dostrzegamy jedynie fakty i nie możemy poza nie wykroczyć. Jednocześnie jednak przypisujemy podmiotom odpowiedzialność za podjęte decyzje, oceniamy tych decyzji słuszność. Czyniąc to zakładamy, że zostały podjęte w sposób wolny, że mogły zostać podjęte inaczej, co przeczy wyłącznie faktualnemu charakterowi takich zdarzeń. Założenie wolności, które czynimy (jeśli je czynimy⁴⁸⁵) analizując decyzje ma swoje podstawy w tym, co dane jest mnie samemu

484 Zob. Dyskusja w poprzednim rozdziale.

485 Nie czyni go, jak się wydaje, J. Woleński, przez co, naszym zdaniem nie unika błędu naturalistycznego. Por. Rozdział III rozprawy. Ale nawet, jeśli się założy wolność, nie udaje się, ze względu na jej problematyczny dla teorii charakter, precyzyjnie wyjaśnić decyzji wyłącznie

w perspektywie pierwszoosobowej, kiedy stoję przed podjęciem konkretnej decyzji. Wtedy i tylko wtedy dana jest mi możliwość wolnego wyboru i dopiero na tej podstawie podobne zdarzenia u innych czy też z własnej przeszłości interpretuję jako wolne decyzje. Kiedy one już się zdarzają, stają się faktami. Przeszła, podjęta decyzja nie może być już inna, niż była⁴⁸⁶. Nie oznacza jednak, że nigdy wolności w niej nie było i że zdarzenia takie nigdy nie były wolne⁴⁸⁷. Chociaż przed oczyma mam wyłącznie teoretyczny fakt: ktoś, gdzieś, kiedyś zdecydował tak a tak, to wiem, jak decyzja jest podejmowana, że jej koniecznym elementem jest wolność. Nawet decyzja dawna, jeśli tylko była rzeczywiście wolna (jeśli była decyzją), pozostaje faktem niewyjaśnialnym w pełni przez przyczyny tylko przyrodnicze, czyli deterministycznie. Wolność decyzji widzę wprawdzie jedynie tu i teraz, spoglądając w przyszłość w perspektywie pierwszoosobowej – niemniej jednak na tej właśnie podstawie wiem, że decyzje przeszłe w momencie ich zapadania były tak samo wolne jak terażniejsza. Podejmowanej tu i teraz decyzji nie mogę zaś potraktować jako fakt, z teoretyczną obojętnością co do tego, co będzie jej wynikiem. Jeśli zrobi to z dystansu jakiś badacz, np. psycholog czy behawiorysta, straci z oczu to, co jest istotą decyzji. Wolna decyzja jest punktem, w którym rozmaite możliwe przyszłości przechodzą w przeszłość i stają się konkretnymi faktami. W wolności, a nie w tych faktach mają swoje źródło wartości. Badając teoretycznie przeszłość, mamy dostęp jedynie do faktów i wynikającej z nich jednej tylko możliwej przyszłości. To zaś nie pozwala zadowalająco wyjaśnić sfery normatywnej. Perspektywa praktyczna, którą proponujemy, zdaje się uzupełniać teoretyczny obraz świata i pozwala wyjaśnić niezbywalną sferę normatywną.

Innym problematycznym elementem prezentowanej koncepcji jest, jak się wydaje, niemożliwe do ścisłego ujęcia szczęście. W proponowanej koncepcji jest ono kryterium wysokości wartości, umożliwia więc dokonanie racjonalnego wyboru. Samo

teoretycznie.

486 Oczywiście jest szereg decyzji, które są podtrzymywane i są takimi, jakimi są, dopóki podmiot ich nie zmieni. Taką jest też pradecepcja. Tu mówimy o decyzjach, których podtrzymywać nie trzeba i które już się zdarzyły. T. Kotarbiński, rozważając podobny do prezentowanego tutaj problemu sformułował myśl w ten sposób: „Przypuszczamy, że wprawdzie wszelka prawda jest wieczna, ale nie wszelka prawda jest odwieczna”. Zob. tenże, *Zagadnienie istnienia przyszłości...*, s. 78.

487 Nasuwa się tu analogia z życiem: ono też, jeśli jest, to teraz. Nie da się go dostrzec w skamielinach, które przecież też, w swoim czasie, były żywe.

jednak jest niemierzalne, nieporównywalne z jakimś innym szczęściem. W ujęciu Tatarkiewicza, za którym w tej kwestii podążamy⁴⁸⁸, jest ono względnie trwałym zadowoleniem z całości życia. Każdy z elementów tak przedstawionej definicji pozostaje problematyczny. O „trwałym zadowoleniu” (a więc o czymś innym, niż zadowolenie chwilowe, przyjemność) nie możemy wiedzieć, czy jest rzeczywiście trwałe. Jest to konsekwencja niewiedzy dotyczącej „całości życia”, do której, w trakcie jego trwania, dostępu mieć nie możemy. Życie, o którym tu mowa, jest życiem konkretnego podmiotu, życiem indywidualnym, nie zaś życiem w ogóle, które w sposób kompletny można by próbować ująć w prawa czy sformułować wyłącznie uniwersalne powinności. Nie każdy powinien robić to samo, nie dla każdego konkretny byt będzie w takim samym stopniu wartościowy. Nie da się sformułować uniwersalnego przepisu na szczęście. Jego określenie, jak samo prowadzone przez siebie życie własne, musi pozostać zadaniem indywidualnym.

Dysponujemy więc niepewnym kryterium dla podejmowanych decyzji, co je same czyni mniej lub bardziej niepewnymi. Nie znajdujemy lepszego, niż zaproponowane, rozwiązania. Może być tak, parafrazując Arystotelesa, że nie powinniśmy oczekiwać od rozważań praktycznych ścisłości większej, niż pozwala na to ich przedmiot. A przedmiot dany jest w ograniczonym zakresie (i jest indywidualny, nie zaś uniwersalny). Z pewnością jednak narzędziem zmniejszenia niepewności jest racjonalność. Co najmniej wobec niektórych przedmiotów decyzji możemy (wystarczająco) zasadnie twierdzić, że pozytywnie wpłyną na bilans życia, że zwiększą poziom szczęścia⁴⁸⁹. Poddawanie refleksji własnego życia i podejmowanych decyzji, zdobywanie wiedzy o sobie samym i świecie może być w istocie tym, co prowadzi do zdobycia cnoty mądrości. Cnota taka dawałaby się wówczas zdefiniować jako trwała dyspozycja do podejmowania słusznych decyzji w sytuacji niepełnej wiedzy. Filozofia

488 W. Tatarkiewicz, *Definicja szczęścia...*, s. 134-140.

489 Jeśli np. ktoś, w sposób niewymuszony, zmienia pracę na „lepszą”, to owa „lepszość” znaczyć może tyle, że życie podmiotu w efekcie tej decyzji stanie się lepsze. Bez względu na to, czy owa poprawa życia w ocenie podmiotu polegać będzie na krótszym czasie pracy, wyższej pensji czy jeszcze czymś innym. Tego rodzaju odwołujące się do całości życia uzasadnienie dla podjętej decyzji wydaje się zasadne, nawet, jeśli nie możemy być pewni co do wszystkich przyjętych założeń. Skrajnie różne uzasadnienie, mianowicie pominięcie owej całości życia (zmiana pracy ze względu na np. wyższą pensję ze szkodą dla całości życia) wydaje się irracjonalne.

praktyczna zaś, dzięki swym ustaleniom, ułatwiałaby zdobycie tej cnoty. Nie miałaby jej zastąpić.

Mamy świadomość tego, że odpowiadając na problem braku uzasadnienia sądów normatywnych i problem określenia dobra – oba ogniskujące się w teorii błędu naturalistycznego – zaproponowaliśmy odpowiedź, której nie można uznać za kompletną. Parmenidejska teza o tym, że „byt jest, a niebytu nie ma” sprowokowała pytania i odpowiedzi w trwającej ponad 2500 lat dyskusji, a i w tej kwestii filozofia nie powiedziała ostatniego słowa. Nie czyniąc nieuprawnionych porównań chcemy jedynie podkreślić, że kompletne zbadanie poruszonego tu zagadnienia wymaga z pewnością wielu kolejnych lat refleksji wielu kolejnych badaczy. Poruszenie tez fundamentalnych, choć w pracy pojawiło się na końcu, jest zaledwie początkiem drogi do pełnego wyjaśnienia. Jeśli udało nam się dotknąć tego rodzaju zagadnienia i choćby w niewielkim stopniu przyczynić się do jego naświetlenia, to pomimo niedoskonałości niniejszej rozprawy można uznać, że jej cel został zrealizowany.

Bibliografia

1. Apel K.-O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, przeł. Zwoliński Z., „Etyka”, 1996, NR 29, [online:]
<https://etyka.uw.edu.pl/index.php/etyka/article/view/776/729>, s. 9-28.
2. Arendt H., *Wola*, przeł. Piłat R., Czytelnik, Warszawa 2002.
3. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Gromska D., PWN, Warszawa 2012.
4. Arystoteles, *Polityka*, przeł. Piotrowicz L., PWN, Warszawa 2012.
5. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Leśniak K., PWN, Warszawa 2013.
6. Andrzejuk A., *Problem pojęcia natury w pismach Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 2018, nr 7, s. 193-211.
7. Andrzejuk I., Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako etyk*, von Borowiecky, Warszawa 2021.
8. Andrzejuk I., *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, rozprawa doktorska, UKSW, Warszawa 2005, [online:]
http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/izabella_andrzejuk/dr_izy.pdf.
9. Baldwin T., *Editor's introduction* [w:] Moore G.E., *Principia Ethica, Revised edition*, Baldwin T. (red.), Cambridge University Press, 1993.
10. Barcz M., *Mechanika działań. Filozoficzny spór wokół przyczynowej teorii działania*, PWN, Warszawa 2020.
11. Belina-Prażmowska P., *Dlaczego czynimy zło? Trójpodział przyczyn zła moralnego według św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 2014, t. 3, [online:]
https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Rocznik_Tomistyczny/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3-s113-127/Rocznik_Tomistyczny-r2014-t3-s113-127.pdf, s. 113-127.
12. Biernat J., Biernat P. (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, UJ, Kraków 2013.
13. Bizoń M., *Początki etycznej teorii woli* [w:] Biernat J., Biernat P. (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, UJ, Kraków 2013.

14. Black M., *The Gap Between «Is» and «Should»*, „The Philosophical Review”, 1964, Vol. 73, s. 165-181.
15. Buksik D., *Wybrane psychologiczne teorie rozwoju człowieka*, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, 1997, 13, [online:] <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-df152c09-386b-4b85-9401-a4d521cafafa>, s. 147-166.
16. Camus A., *Mit Syzyfa* [w:] tenże, *Dwa eseje*, przeł. Guze J., Warszawa 1991.
17. Chalmers A.F., *Zależność obserwacji od teorii* [w:] *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki*, przeł. Chmielewski A., Siedmioróg, Wrocław 1993.
18. Chlewicki M., *Kant i religia w obrębie samej etyki*, [w:] Wiśniewski J. (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIIIw.)*, Olsztyn 2008.
19. Chmielewski A., *Epistemologia a etyka*, PWN, Warszawa 2013.
20. Chrobak K., *O faktach instytucjonalnych*, „Diametros”, 2011, nr 28, [online:] <https://diametros.uj.edu.pl/diametros/article/view/435>, s. 20-31.
21. Copleston F., *Historia filozofii*, t. II, przeł. Zalewski S., PAX, Warszawa 2000.
22. Czeżowski T., *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)* [w:] T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1989.
23. Damer T.E., *Confusion of a Necessary with a Sufficient Condition* [w:] tenże, *Attacking Faulty Reasoning*, IV ed., Wadsworth 2001.
24. Dennett D., *Natura umysłów*, przeł. Turopolski W., Warszawa 1997.
25. Di Lucia P., Fittipaldi E. (red.), *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*, Springer Nature Switzerland, 2021.
26. Dobrowolski J., *Czy wola jest wolna?*, Scholar, Warszawa 2022.
27. Duchliński P., *Problemowa koncepcja systematycznego poznania filozoficznego*, „Logos i Ethos”, 2015, nr 2 (t. 39), s. 7–57.
28. Festinger L., *Teoria dysonansu poznawczego*, PWN, Warszawa 2007.
29. Fitting M., *First-Order Logic and Automated Theorem Proving*, Springer, Berlin/Heidelberg 1990.

30. FitzPatrick W.J., *Open Question Arguments and the Irreducibility of Ethical Normativity* [w:] Sinclair N. (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019.
31. Frankena W., *The naturalistic fallacy*, „Mind”, 1939, vol. 48, s. 464-477.
32. Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, Antyk, Kęty 2002.
33. Galarowicz J., *Nicolai Hartmann. Etyka wartości*, Petrus, Kraków 2022.
34. Galarowicz J., *Powrót do wartości*, Petrus, Kraków 2011.
35. Galarowicz J., *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. I, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1997.
36. Garewicz J., *Systematyczny anty-system Nicolai Hartmanna* [w:] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, red. Rolewski J., przeł. Garewicz J., Comer, Toruń 1994.
37. Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. Rybałt J., PAX, Warszawa 1998.
38. Gromska D., *Wstęp* [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Gromska D., PWN, Warszawa 2012.
39. Habermas J., *Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej* [w:] tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983.
40. Hammen C., *Depresja*, przeł. Trzebiatowska M., Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
41. Hartmann N., *Kleinere Schriften, Band I – Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Hartmann F. (red.), Berlin 1955 [za:] Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.
42. Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, red. Rolewski J., przeł. Garewicz J., Comer, Toruń 1994.
43. Hartmann N., *Zarys metafizyki poznania*, przeł. Drzazgowska E., Piszczatowski P., IFiS PAN, Warszawa 2007.
44. Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia*, Copernicus Center Press sp. z o. o., Kraków 2013.

45. Hindriks F., *Institutional Facts and the Naturalistic Fallacy. Confronting Searle (1964) with Searle (1995)*, „ProtoSociology”, 2002, Vol. 16, s. 170-192.
46. Hudson W.D. (red.), *The Is-Ought Questions*, MacMillan and Co. Ltd., Londyn 1969.
47. Hume D., *Treatise of Human Nature*, 1739, L.A. Selby-Bigge, M.A., Oxford: Clarendon Press, 1896, [online:] <https://oll.libertyfund.org/title/bigge-a-treatise-of-human-nature>.
48. Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Znamierowski Cz., Warszawa 1963.
49. Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. Sidorek J., PWN, Warszawa 1990.
50. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Gierulanka D., PWN, Warszawa 1975.
51. Husserl E., *Wybór pism*, przeł. Walczewska S. [w:] Świącicka K., *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
52. Irwin T.H., *Who Discovered the Will?*, „Philosophical Perspectives”, Vol. 6: Ethics, (1992), s. 453-473.
53. Janikowski W., *Jak „powinien” może wynikać z „jest”? Reewaluacja tezy Johna R. Searle’a*, „Roczniki Filozoficzne”, 2023, nr 3 (Tom LXXI), <https://doi.org/10.18290/rf23713.7>, s. 133-154.
54. Jaskółka P., *Błąd naturalistyczny a problem praktyki*, „Kultura i Wartości”, Nr 33, 2022, s. 25-45.
55. Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, Rolewski J. (red.), COMER, Toruń 1995.
56. Jedynak S., *Błąd naturalistyczny*, „Etyka 2”, 1967.
57. Johansson I., *John Searle in the Year 2010—Reviews*, „Int Ontology Metaphysics” 2011, 12, <https://doi.org/10.1007/s12133-010-0073-z>, s. 73-85.
58. Juzaszek M., *Moral intuitions in the moral luck discourse*, „Archiwum filozofii prawa i filozofii społecznej”, 2015, 1(10), <https://doi.org/10.36280/afpifs.2015.1.41>, s. 41-52.
59. Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, przeł. Landman A., [w:] tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Rolewski J. (red.). przeł.

Żelazny M. i in., Toruń 1995.

60. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Ingarden R., t. I, Warszawa 1986.
61. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Ingarden R., t. II, Warszawa 1957.
62. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Gałęcki J., PWN, Warszawa 1984
63. Kant I., *Krytyka władzy sądu*, przeł. Gałęcki J., PWN, Warszawa 1986.
64. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
65. Klein G., *Filozofia nowoczesna*, PWN, Warszawa 1999.
66. Kloc-Konołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*, UW, Wrocław 2007.
67. Kołakowski L., *Ludzie i idee w filozofii XX wieku*, PWN, Warszawa 2005.
68. Korsgaard C.M., *Aristotle's Function Argument* [w:] też, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford 2008; edycja online, Oxford Academic,
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552733.003.0005>.
69. Korsgaard C.M., *The Origin of the Good and Our Animal Nature*, „The Journal of Ethical Reflections”, 2020, nr 1 (2), [online:]
<https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/37366069/Korsgaard.Animal.Origin.Good.pdf>, s. 7-29.
70. Kotarbiński T., *Zagadnienia etyki niezależnej* [w:] tenże, *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, PWN, Warszawa 1986.
71. Kotarbiński T., *Zagadnienie istnienia przyszłości*, „Przegląd filozoficzny”, 1913, z. 1, s. 74-92.
72. Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009.
73. Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
74. Kreshtop L., *Postulaty w filozofii Kanta*, przeł. Kupś T., „Studia z Historii Filozofii [online]”, 2013, T. 4, nr 1, DOI 10.12775/szhf.2013.004, s. 69-84.
75. Kubiak W., *Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu*,

- „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1988, 24/1, s. 182-193.
76. Kublikowski R., *Prawda i normatywność. Czy prawda jest normą oceny twierdzeń?*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 2023, Tom LXXI, numer 4, <https://doi.org/10.18290/rf23714.3>, s. 43-58.
 77. Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 1989.
 78. Labenz P., *Definicje istnienia*, „*Filozofia Nauki*”, 2001, Rok IX, nr 1(33).
 79. Lacroix J., *Historia a tajemnica*, tłum. Więckowski Z., Warszawa 1989.
 80. Lazari-Pawłowska I., *Etyka. Pisma wybrane*, red. Smoczyński P.J., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992.
 81. Lowe E.J., *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008.
 82. Łaciak P., *Husserl a problem istnienia świata*, „*Folia Philosophica*”, 2014, 32, [online:] https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Folia_Philosophica/Folia_Philosophica-r2014-t32/Folia_Philosophica-r2014-t32-s129-156/Folia_Philosophica-r2014-t32-s129-156.pdf, s. 129-156.
 83. Łaciak P., *Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2015, 51, 4, s. 123-149.
 84. MacIntyre A.C., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame Press, Indiana 1990.
 85. Majchrowicz B., Doboszewski J., Placek T., *Droga donikąd? Co pozostało z eksperymentów Libeta nad wolną wolą*, „*Filozofia Nauki*”, 2016, nr 2(94), [online:] <https://bibliotekanauki.pl/articles/966870.pdf>, s. 51-75.
 86. Makowski P., „*Gilotyna*” Hume’a, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*”, 2011, R. 20, Nr 4 (80), s. 317-334.
 87. Martens E., Schnadelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. Krzemieniowa K., Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
 88. Maslow A.H., *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, HarperCollins, 1966.
 89. Mielnik D., *Wiara wobec rozumu – perspektywy myśli Jaspersa*, „*Annales*

- Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin", 2005, Vol. XXX, 12, [online:] http://dlibra.umcs.lublin.pl/Content/23572/czas16080_30_2005_12.pdf, s. 211-224.
90. Miś A., *Etyka jako punkt wyjścia pragmatyzmu* [w:] tenże, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Scholar, Warszawa 2007.
91. Moore G.E., *Zasady etyki*, przeł. Znamierowski Cz., De Agostini, Warszawa 2003.
92. Moore G.E., *Principia Ethica, Revised edition*, Baldwin T. (red.), Cambridge University Press, 1993.
93. Morris S.G., *The Impact of Neuroscience on the Free Will Debate*, „Florida Philosophical Review”, 2009, Vol. IX, Issue 2, [online:] <https://cah.ucf.edu/fpr/wp-content/uploads/sites/3/2019/11/morris-1.pdf>, s. 56-78.
94. Munevar G., *Naturalistyczne wyjaśnienie wolnej woli (I)*, przeł. Plato R., „Filozoficzne Aspekty Genezy”, 2013, t. 10, s. 111-137.
95. Mróz M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, UMK, Toruń 2010.
96. Nagel T., *Pytania ostateczne*, przeł. Romaniuk A., Aletheia, Warszawa 1997.
97. Nagel T., *The Absurd*, „The Journal of Philosophy”, 1971. Vol. 68, No. 20.
98. Nagel T., *Widok znikąd*, przeł. Cieśliński C., Aletheia, Warszawa 1997.
99. Nielsen K., *On Deriving an Ought from an Is. A Retrospective Look*, „Review of Metaphysics”, 1979, Vol. 32, s. 487-514.
100. Niemczuk A., *Błąd teoretyzmu w aksjologii* [w:] tenże, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, UMCS, Lublin 2016.
101. Niemczuk A., *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii: relecjonistyczne próby przewyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, UMCS, Lublin 1994.
102. Niemczuk A., *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, UMCS, Lublin 2016.
103. Niemczuk A., *Kolista struktura praktyki. Rozważania metapraktyczne*, [w:] tenże, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, UMCS, Lublin 2016.
104. Niemczuk A., *Konflikty wartości a racjonalność praktyczna (czy Bóg napotyka*

- konflikty wartości?*), „Kultura i Wartości”, 2023, nr 35, [online:] https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_17951_kw_2023_35_81-103, s. 81-103.
105. Niemczuk A., *O nieistnieniu i normatywności wartości*, „Kultura i Wartości”, 2019, nr 28, [online:] <https://journals.umcs.pl/kw/article/view/9889>, s. 99-130.
106. Niemczuk A., *O poznaniu wartości*, [w:] tenże, *Filozofia praktyczna, Studia i szkice*, UMCS, Lublin 2016.
107. Niemczuk A., *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, UR, Rzeszów 2018.
108. Niemczuk A., *O poznaniu wartości*, [w:] tenże, *Filozofia Praktyczna. Studia i szkice*, UMCS, Lublin 2016.
109. Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, UMCS, Lublin 2005.
110. Niemczuk A., *Szczęście w strukturze normatywności (część I – Normatywność)*, „Kultura i Wartości”, 2020, 29, [online:] <https://journals.umcs.pl/kw/article/view/10892>, s. 5-37.
111. Niemczuk A., *Teoria a praktyka wolności* [w:] tenże, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, UMCS, Lublin 2016.
112. Niemczuk A., *Traktat o złu*, UMCS, Lublin 2013.
113. Niemczuk A., *Transcendentalia a podmiot. Podmiotowe uzasadnienie tożsamości dobra i bytu* [w:] tenże, *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, UR, Rzeszów 2018.
114. Niemczuk A., *Wolność egzystencjalna: Kant i Kirkegaard*, Lublin 1995.
115. Noras A.J., *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, UŚ, Katowice 1998.
116. Noras A.J., *O potrzebie filozofii systematycznej*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 2000, nr 4 (36), ISSN 1230-1493, s. 117-123.
117. Noras A.J., *Stosunek Nicolai Hartmanna do postulatu filozofii bezzałożeniowej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1992, 28/1, s. 147-154.
118. O'Connor T., *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2000.
119. O'Neill O., *Kant: Racjonalność jako rozum praktyczny*, „Przegląd Filozoficzny —

- Nowa Seria”, 2004, nr 52 (4), s. 125-.
120. Paczkowski P., *Arystotelesowska koncepcja wiedzy praktycznej* [w:] Zachariasz A.L. (red.), *Byt i powinność*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2005.
121. Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, UJ, Kraków 2012.
122. Pieper A., *Dobro* [w:] Martens E., Schnadelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. Krzemieniowa K., Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
123. Piętka H., *Wstęp do nauki prawa*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1957.
124. Pigden C.R., *Introduction* [w:] tenże (red.), *Hume on Is and Ought*, Palgrave Macmillan, New York 2010.
125. Pigden C.R. (red.), *Hume on Is and Ought*, New York, Palgrave Macmillan 2010.
126. Platon, *Menon* [w:] tenże, *Dialogi*, Unia Wydawnicza VERUM, Warszawa 1993.
127. Platon, *Sofista, Polityk*, przeł. Witwicki W., Antyk, Kęty 2002.
128. Ples M., *Czy uprawianie historii filozofii ma sens? Problem znaczenia historii filozofii w perspektywie refleksji Nicolaia Hartmanna*, „Anthropos?”, 2006, nr 6/7, [online:] http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/ples_1.htm#1a, s. 94-104.
129. Poczobut R., *Sprzeczności doksyastyczne a zagadnienie racjonalności przekonañ*, „Filozofia Nauki”, 1999, Rok VII, Nr 3—4 (27—28), s. 61-84.
130. Podgórski R.A., *Idee i wartości w europejskim dziedzictwie aksjologicznym*, Tom I, M. Drzewiecki, Kęty 2023.
131. Popper K.R., *Status poznawczy nauki i metafizyki*, przeł. Chwedeńczuk B., „Znak” 1978, nr 285 (3).
132. Polanyi M., *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, 1966.
133. Preti C., *The Context and Origin of Moore’s Formulation of the Naturalistic Fallacy in Principia Ethica* [w:] Sinclair N. (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019.
134. Przełęcki M., *O tym, czego nie ma (Na marginesie „Sofisty” Platona)*, „Filozofia Nauki”, 1993, Rok I, Nr 2-3, s. 325-334.
135. Putnam H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* [w:] tenże, *The Collapse*

of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays, Harvard University Press,
Cambridge-Londyn 2002.

136. Pyka M., *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.
137. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, T. II, przeł. Zieliński E. I., KUL, Lublin 1997.
138. Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis: Historisch-kritische Ausgabe*, Teil 1: 2, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2018. Przekład za: Bobko A., *Wartość i nicość: teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2005.
139. Ruben D.-H., *John Searle's The Construction of Social Reality*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1997, (2), s. 443-447.
140. Schlick M., *Zagadnienia etyki*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1960.
141. Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, przeł. Bassakówna Z., Vis-a-vis, Kraków, 2015.
142. Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, przeł. Stogbauer A., Vis-a-Vis, Kraków 2013.
143. Searle J.R., *How to Derive "Ought" from "Is" Revisited*, [w:] Di Lucia P., Fittipaldi E. (red.), *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*, Springer Nature Switzerland, 2021, https://doi.org/10.1007/978-3-030-54116-3_1.
144. Searle J.R., *How to Derive „Ought” From „Is”*, „The Philosophical Review”, 1964, Vol. 73, No. 1, [online:] <https://www.jstor.org/stable/2183201>, s. 43-58.
145. Searle J.R., Jak wywieść „powinien” z „jest”, „Etyka”, 1978, 16, [online:] <https://doi.org/10.14394/etyka.302>, s. 163-177.
146. Searle J.R., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, 2010.
147. Searle J.R., *The Construction of Social Reality*, Free Press, Nowy Jork 1995.
148. Searle J.R., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. Karłowski J., DW Rebis, Poznań 2010.
149. Searle J.R., *What is an institution?*, „Journal of Institutional Economics”, 2005,

- 1(1), doi:10.1017/S1744137405000020, s. 1-22.
150. Sidorek J., *Między Kantem a Adamem Smithem*, [w:] Tugendhat E., *Wykłady o etyce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
151. Sieńkowski M., *Podmiotowy aspekt wiary według Immanuela Kanta*, „Studia Gilsoniana”, 2019, nr 3, [online:]
<https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-031332d3-db64-4d8b-8dd7-0b1638ae01bd/c/717-732-Sienkowski.pdf>, s. 717-732.
152. Sinclair N., *Introduction* [w:] tenże (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019.
153. Sinclair N., *The Naturalistic Fallacy and the History of Metaethics* [w:] tenże (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019.
154. Sinclair N. (red.), *The Naturalistic Fallacy*, Cambridge University Press, 2019.
155. Sinnott-Armstrong W., Young L., Cushman F., *Moral intuitions* [w:] Doris J.M., the Moral Psychology Research Group (red.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, Nowy Jork 2010.
156. Smit J.P., Buekens F., du Plessis S., *What is Money? An Alternative to Searle's Institutional Facts*, „Economics and Philosophy”, 2011, 27(01),
doi:10.1017/s0266267110000441, s. 1-22.
157. Sorabji R., *The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor* [w:] *The Will and Human Action*, Pink T. (red.), Routledge, Londyn 2004.
158. Stegmüller W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1965
[za:] Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.
159. Stróżewski W., *Od wartości bytu do bytu wartości* [w:] tenże (red.), *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
160. Stróżewski W., *O teoriach wartości*, Znak, Kraków 1999.
161. Surzyn J., *Projekt Wieczystego Pokoju. Polityczne Marzenie Wielkiego Filozofa*, „Horyzonty Polityki”, 2020, 11 (34), <https://doi.org/10.35765/hp.1861>, s. 27-48.
162. Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995.
163. Tatarkiewicz W., *Definicja szczęścia* [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Ossolineum, Wrocław 1992.

164. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, T. I, PWN, Warszawa 2007.
165. Thomas A., *Thomas Nagel*, Acumen, Stocksfield 2009 [za:] Pyka M., *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.
166. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, VERITAS, Londyn, brw., [online:] <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html>.
167. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Ks III, nakł. „Wiadomości Katolickich”, 1933, [online:] http://sbc.org.pl/Content/316756/PDF/ii56715_3-0000-00-0001.pdf.
168. Trybulec B., *Błąd naturalistyczny — analiza i krytyka. Metaetyczne źródło sporu o naturalizowanie epistemologii*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 2013, XIX/2, s. 45-79.
169. Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1976, [za:] Sidorek J., *Między Kantem a Adamem Smithem* [w:] Tugendhat E., *Wykłady o etyce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
170. Tugendhat E., *Wykłady o etyce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
171. Vossenkuhl W., *Praktyka* [w:] Martens E., Schnadelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. Krzemieniowa K., Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
172. Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013.
173. Welte B., *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, przeł. Patyna W., PAX, Warszawa 2000.
174. Wiśniewski R., *Epistemologiczna i antropologiczna interpretacja etyki Arystotelesa*, „Edukacja filozoficzna”, 1994, vol. 18, s. 139-151.
175. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Wolniewicz B., PWN, Warszawa 1997.
176. Wojtanowska W., *Filozofia moralna Thomasa Nagela a współczesna etyka cnót*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2019.
177. Wojtanowska W., *Próba analizy typologii racji Thomasa Nagela z*

- uwzględnieniem kategorii archetypu, „Logos i ethos”, 2018, 2(48), [online:] <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos/article/view/2788/3117>, s. 121-139.
178. Woleński J., *Hume i naturalizm*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 2011, nr 4 (80), s. 87-98.
179. Woleński J., *Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezależnej: społecznego opiekuna*, „Etyka”, 2006, nr 39, s. 7-14.
180. Woleński J., *Naturalizm, antynaturalizm i metaetyka*, „Folia Philosophica”, 2011, 29, s. 241-256.
181. Woleński J., *Naturalizm: blaski i cienie*, „Nauka”, 2015, 4, s. 7-30.
182. Woleński J., *Próba naturalistycznej interpretacji norm i ocen*, „Etyka”, 2015, nr 50, s. 29-47.
183. Wróblewski W., *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Edytor, Toruń 1991.
184. Yacobi B.G., *Human Freedom and Free Will. Necessary Illusions*, „Journal of Philosophy of Life”, 2020, Vol. 10, No. 3, s. 164-170.
185. Zachariasz A.L., *Czy i jak możliwa jest refleksja nad istnieniem?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2016, (2), s. 529-537.
186. Zachariasz A. L., *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, UR, Rzeszów 2004.
187. Załuski W., *Błąd naturalistyczny* [w:] Stelmach J. (red.), „Studia z filozofii prawa”, UJ, Kraków 2003, [online:] https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/80411/zaluski_blad_naturalistyczny_2003.pdf, s. 111-121.
188. Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.
189. Żukowski L.J., *Prawo jako fakt społeczny*, „Studia Prawnicze”, 2017, Zeszyt 1 (209), s. 7–22.

Pozostałe

1. *Affirming the Consequent*, „Fallacy Files”, brak innych danych, [online:] <http://www.fallacyfiles.org/afthecon.html>.
2. Clarke-Doane J., *The Ethics-Mathematics Analogy*, szkic artykułu mającego się ukazać w „Philosophy Compass”, online: https://www.academia.edu/38868125/The_Ethics_Mathematics_Analogy.
3. Fredro A., *Dzieła*, T. IV, Gebethner i Wolff, Kraków 1880.
4. Goethe J.W., *Faust*, przeł. Zegadłowicz E., [online:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/goethe-faust.pdf>.
5. Larue L., *John Searle's ontology of money, and its critics* [w:] Tinguely J.(red.), „The Palgrave Handbook of Philosophy and Money” (nadchodzący), Basingstoke: Palgrave-Macmillan, [online:] <https://philpapers.org/rec/LARJSO>.
6. Łacińsko-polski słownik terminów św. Tomasza z Akwinu, [online:] <https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=tom1&m=83>.
7. Papineau D., Naturalism [w:] „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, edycja: jesień 2023, [online:] <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>.
8. Quine W.V.O., *O tym co istnieje*, przeł. Stanosz B., strona www prof. Wojciecha Sadego, [online:] https://sady.up.krakow.pl/fil.quine.co_istnieje.htm.
9. Zagzebski L., *Foreknowledge and Free Will* [w:] „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2017, [online:] <https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>.