

Dr hab. Jacek Breczko
Zakład Psychologii i Filozofii
UMB

Recenzja doktoratu Piotra Jaskółki „Status i uzasadnienie sądów normatywnych w świetle teorii błędu naturalistycznego. Dobro jako przedmiot filozofii praktycznej”.

Rozprawa doktorska Piotra Jaskółki zasługuje na najwyższą ocenę; jest nie tylko bardzo dobra, ale wręcz celująca. Choć tytuł rozprawy, zwłaszcza jego pierwsza część, jest suchy i – by tak rzec – „techniczny”, praca dotyczy jednego z najważniejszych („odwiecznych”) problemów filozoficznych; dotyka samego źródła etyki, filozofii moralnej, zwanej tu filozofią praktyczną, mianowicie pytania „Czym jest dobro?”. Czym jest – innymi słowy – „normatywność”, jaki jest jej status w relacji do ontologii i nauki. Nauka bada fakty, etyka mówi nam, jak powinniśmy postępować. Czy istnieje przejście od tego jak „jest”, do tego „jak być powinno”. Praca dotyczy więc nie jakiegoś drobnego fragmentu z dziejów myśli filozoficznej, kwestii marginalnej (jak to bywa nierzadko w przypadku rozpraw doktorskich), ale kwestii centralnej. Mówiąc obrazowo, autor „chwyta byka za rogi”. I czyni to z niemałym powodzeniem.

Przejdźmy teraz do kilku informacji o strukturze i zawartości treściowej pracy. Praca jest dosyć obszerna, składa się z 240 stron znormalizowanego wydruku A4. Posiada klarowną oraz – co należy podkreślić – oryginalną i logiczną strukturę: wprowadzenie, cztery rozdziały, zakończenie. Owa oryginalność polega między innymi na tym, że nie mamy tu klasycznego układu od ogółu do szczegółu (dedukcyjnego) lub odwrotnie (indukcyjnego), ani też układu chronologicznego, od najstarszych koncepcji do najnowszych, ale układ mieszany. Warto też podkreślić konsekwencję autora, związaną ze strukturą pracy, analiza poglądów każdego z filozofów ma stały schemat, niejako „sztywny kostium” (niczym w debatach scholastycznych): wprowadzenie, elementy stanowiska X-a, analiza krytyczna, podsumowanie. Należy też zauważyć, że autor gra jakby na dwóch fortepianach. Obok głównego, precyzyjnego toku wywodu, czyni różne luźniejsze uwagi i dygresje na marginesach (i „wrzuca” je do przypisów). Uwagi owe wzbogacają tekst oraz świadczą o inwencji i samodzielnych poszukiwaniach autora rozprawy.

We „**Wprowadzeniu**” pojawiają się wątki metodologiczne. Głównym mentorem i przewodnikiem – w tej dziedzinie – jest Nicolai Hartmann, który postuluje „problemowe” podejście do dziejów filozofii (nie tyle „powierzchnową” historię doktryn filozoficznych, ile pogłębianą „historię problemów”, idącą niejako „zygzakiem” poprzez różne doktryny). Przy

czym historia danego problemu jest wstępem do „fenomenologii problemu” oraz „aporetyki problemu” i – na końcu – do propozycji jego rozwiązania. Rzec można, że owa hartmannowska „historia problemów”, której zwieńczeniem jest próba rozwiązania, czyli dotarcia do prawdy, jest konkurencyjnym – i bardziej ambitnym – podejściem w stosunku do „historii idei”, która to historia ogranicza się do opisu oddziaływania na siebie idei oraz ich rozwoju, pomijając kwestie prawdziwości. Owo ambitniejsze podejście, które wybrał autor tej rozprawy, jest wszelako obarczone większym ryzykiem błędu: można się nie tylko mylić do co prawdziwego (trafnego) rozwiązania problemu, ale też można patrzeć na historię problemu pod kątem tego końcowego rozwiązania, dzieląc przeszłość na dobre i złe tropy, a filozofów na „postępowych i reakcyjnych” (to – między innymi – skłoniło „kołakowszczyków” do owego minimalizmu, czyli uprawiania historii idei).

Chciałbym też zwrócić uwagę na niejako „meta-aporię” takiego normatywnego podejścia do badania problemów filozoficznych związanych z normatywnością. Autor, powołując się na Hartmanna, mówi w istocie: badając status powinności, powinniśmy robić to i owo... Zgadza się to zresztą z późniejszą konstatacją, że w badaniach filozoficznych nie możemy zacząć od początku, od bezzalożeniowości.

Fundamentalnym założeniem, niejako aksjomatem, tej rozprawy jest błąd naturalistyczny, z którym zapoznajemy się w **rozdziale pierwszym**. W rozdziale tym mamy solidną i dogłębną analizę pewnej słynnej i zarazem marginalnej uwagi Hume’a, że filozofowie przechodzą „płynnie” od zdań ze spójnikiem „jest” do zdań ze spójnikiem „powinien” i nie wyjaśniają na jakiej podstawie dokonują tego przejścia (przypomina to trochę inne rozumowanie Hume’a, widzimy następstwo czasowe, a płynnie – i bez uzasadnienia – przechodzimy do następstwa przyczynowo - skutkowego). Hume nie przesądza, że nie ma takiego przejścia, wzywa tylko do pokazania, jak ono wygląda. Przeskakujemy następnie – w rozdziale pierwszym – 150 lat historii filozofii i „lądujemy” na początku XX wieku i zapoznajemy się z koncepcją błędu naturalistycznego sformułowaną przez George Moore’a w słynnej pracy *Principia Ethica*. Istota owego błędu polega na tym, że dobro nie jest cechą naturalną, ontologiczną: jak ciemnowłosy, jasnowłosy, gorzki, gorący, przyjemny, bolesny, a nawet bodaj rozkazany przez Boga.

Czym zatem dobro jest? Jest cechą prostą, niedefiniowalną, „dobro to dobro” (niczym koń z encyklopedii Benedykta Chmielowskiego), do której mamy dostęp poprzez swoistą intuicję. W ten sposób Moore rozpoczyna dzieje metaetyki oraz formułuje swoiste stanowisko metaetyczne zwane „intuicjonizmem” (dobro istnieje, ale nie jest cechą naturalną). Autor rozprawy zgadza się z negatywną częścią poglądów Moore’a, czyli błąd naturalistyczny zaiste jest błędem, natomiast odrzuca – zarazem zdecydowanie i uprzejmie – intuicjonizm. Jego opcja bowiem, wyprzedzając nieco akcję, to metaetyczny relacjonizm. Warto też podkreślić owo „uprzejmie”; jest to kolejna – rzucająca się w oczy – cecha tej pracy: autor jest filozoficznym gentlemanem; przed wypowiedzeniem krytycznej opinii o jakimś poglądzie, podkreśla zasługi autora i przydatność jego spostrzeżeń w ramach – ujmijmy to w skrócie – „fenomenologii problemu”.

Błąd naturalistyczny, zwany też błędem scjentyzmu, ontologizmu lub teoretyzmu, ma – zdaniem autora rozprawy – swoje źródło w braku wyraźnego rozgraniczenia, podziału filozofii na filozofię teoretyczną (próba poznania obiektywnej rzeczywistości) i na filozofię praktyczną (związaną z aktywnością wolnego podmiotu). W **drugim rozdziale** autor – nawiązując do wskazówek Hartmanna – szuka przeto w dziejach filozofii, myślicieli, którzy ów podział sygnalizowali lub dostrzegali. Cofamy się zatem do Arystotelesa (który obok, Kanta, Nagela oraz – uwaga – Andrzeja Niemczuka, wydaje się kluczową postacią w tej rozprawie). Po pierwsze, jego filozofia przyrody, uwzględniająca przyczyny celowe, teleologię, daje pewne podstawy do przejścia od bytu do powinności; chomik z natury „chomikuje”, taki jest jego cel (funkcja) w ramach kosmicznego organizmu, a zatem... powinien „chomikować”. W przypadku człowieka, istoty wolnej, sprawa się komplikuje, na co słusznie zwrócił uwagę autor rozprawy. Arystoteles jednak, i to jego wielka zasługa, oddzielił filozofię teoretyczną od praktycznej, czyli etyki. Stąd – między innymi – podział cnót na cnoty poznawcze i życiowe, dia-noetyczne i etyczne. Innym ważnym składnikiem etyki Arystotelesa, który autor przyjmuje, to uznanie szczęścia za dobro najwyższe i to w kontekście swoistego pre-relacjonizmu (ludzie się różnią, więc przepisy na szczęście też się różnią) oraz pojmowanie szczęścia jako efektu skutecznego treningu w cnotach, kończącego się stabilnym stanem samozadowolenia, słusznej dumy (do tak rozumianego szczęścia nawiązuje Tatarkiewicz, na którego, z kolei, później Piotr Jaskółka się powołuje).

Kolejnym filozofem na tej liście jest św. Tomasz z Akwinu. Autor jest konsekwentny, św. Tomasz rozwija myśl Arystotelesa wzmacniając celowościowy, teleologiczny charakter świata poprzez potraktowanie go jako czasowego i celowego dzieła ponadczasowego Boga. Autor podkreśla, że dopiero w tym okresie – w kontekście chrześcijaństwa – pojawia się wyrazista koncepcja ludzkiej wolności, wolnej woli. Co będzie kolejnym ważnym elementem końcowej konstrukcji, czyli dobra jako przedmiotu filozofii praktycznej powiązanego w sposób konieczny z ludzką niezłudną wolnością. Innym ważnym składnikiem filozofii św. Tomasza, patrząc przez pryzmat analizowanego zagadnienia, okażą się tak zwane transcendentalia. Filozofia św. Tomasza zakłada jednak – o ile dobrze zrozumiałem – akt wiary wykraczający poza sferę „racjonalnej wiary praktycznej”, trzeba mianowicie uwierzyć w Boga, który jest dla naszego rozumu w znacznej mierze niepoznawalny, jest tajemnicą, a to wyklucza racjonalne badanie problemów etycznych.

Tej wady nie posiada filozofia i etyka kantowska. Kant wyraźnie oddziela filozofię teoretyczną i naukę (zajmuje się ona światem fenomenalnym) od filozofii praktycznej i metafizyki, które zajmują się światem noumenalnym. Ujmując rzecz w wielkim skrócie, autor postuluje, aby zrezygnować z dwóch kantowskich postulatów filozofii praktycznej (praktycznego rozumu): Boga i nieśmiertelności, ale pozostawić – i podkreślić jego znaczenie – postulat trzeci: wolności. Kolejna korekta, z pozoru niewielka, zmienia wszystko: autor mianowicie powiada, że „podmiot traktujemy jako indywidualny, nie transcendentálny”. Inna istotna korekta, w świetle konkluzji tej rozprawy, to rezygnacja z prawa moralnego jako fundamentu moralności. Na dnie ludzkiej duszy (podmiotu transcendentálnego, ludzkiego noumenu) – ujmując rzecz poetycko – nie znajdujemy prawa moralnego, ale pragnienie szczęścia. Nawiasem mówiąc, autor w sposób interesujący próbuje ująć problem szczęścia u Kanta; owo

szczęście, wyrzucone głównymi drzwiami, wraca niejako oknem jako samozadowolenie z bycia moralnym.

Znalazłszy prekursorów swojego (i swojego promotora) stanowiska, autor rozprawy przechodzi w **rozdziale trzecim**, do współczesnych prób uniknięcia błędu naturalistycznego. Opisuje i poddaje krytycznej analizie, po pierwsze, koncepcję „norm i wypowiedzi performatywnych” Jana Woleńskiego (która – w mojej opinii – prowadzi od pozytywizmu prawniczego, a nawet „teorii siły”) oraz koncepcję faktów instytucjonalnych Johna Searle. Obydwa stanowiska zostają przez autora rozprawy – co prawda z wielką kurtuazją – odrzucone jako nieudane próby uniknięcia błędu naturalistycznego. I słusznie.

Z dużo większą sympatią i poznawczą empatią autor odnosi się do poglądów Thomasa Nagela, u którego zaiste można docenić szerokość horyzontów i tradycyjną filozoficzną interdyscyplinarność. Nagel – w sposób obrazowy – rozróżnia filozofię teoretyczną oraz filozofię praktyczną, „widok znikąd” i widok z perspektywy „pierwszoosobowej”, czyli zadziwiający fakt istnienia ludzkiego *cogito* w rzece bytu. Co rodzi poważne konsekwencje epistemologiczne, etyczne i egzystencjalne. Nigdy nie będziemy w stanie spojrzeć na świat z perspektywy nie tylko nietoperza, ale nawet naszego brata bliźniaka (o ile takiego mamy). A to spojrzenie jest kluczowe w sferze praktycznej.

W ten sposób przechodzimy do **rozdziału czwartego**, do próby rozwiązania tytułowego problemu, czyli jak uniknąć błędu naturalistycznego i nie popadać w subiektywizm, prowadzący, zdaniem autora – niczym po równi pochyłej – do nihilizmu oraz nie tkwić w obiektywizmie (popołniając, w jego odmianie naturalistycznej, ów błąd), ryzykując zarazem popadnięcie w „tyranię dobra”. Skoro wiemy, jaka jest prawdziwa moralność w sposób pewny, to o takiej moralności się nie dyskutuje, tylko trzeba ją wypełniać (wolność jako akceptacja dobra, wolność jako posłuszeństwo „duszpasterzom”). Trzeba, po pierwsze, przyjąć owe dwie perspektywy, teoretyczną i praktyczną (unikając błędu teoretyzmu, który najwyraźniej może widać w koncepcjach pozytywistycznych, ograniczających naukę do badania faktów, a – w związku z tym – o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć). Autor posługuje się piękną metaforą dwojga oczu. Dzięki patrzeniu na świat dwojgiem oczu widzimy głębię świata. Jedno oko, teoretyczne, daje nam – oby jak najwierniejszą – mapę świata, drugie oko, praktyczne, służy nam do wybierania celów i ich skutecznego osiągnięcia. Na samym spodzie zaś oka praktycznego, na jego „siatkówce”, mamy niezłudne wolne JA, wolne *cogito*, ludzki podmiot, który jest wolnością. I ten podmiot – idziemy tropem koncepcji Andrzeja Niemczuka – podejmuje prądycyzję: być, albo nie być? Jeśli wybiera być i nie popełnia samobójstwa, to musi siłą – immanentnej w podmiocie obok wolności – racjonalności, uznać wartościowość świata, bez którego JA nie mogłoby istnieć, w którym JA jest zanurzone. A zatem autoafirmacja łączy się z afirmacją świata; w ten sposób następuje utożsamienie bytu i dobra. Okazuje się też – na drodze racjonalnej autoanalizy – że szczęście jest dla podmiotu celem najwyższym. Byt jako całość jest dobry, ale mniej lub bardziej dobry; pewne jego aspekty bardziej sprzyjają trwałemu szczęściu podmiotu, inne mniej sprzyjają (stabilna rodzina jest bardzo dobra, zarazek dżumy jest bliski zła, czyli nicości). Racjonalność praktyczna służy trafnej kalkulacji mającej na celu maksymalizowanie szczęścia pojętego, zacytujmy autora,

jako „względnie trwałe zadowolenie z całości życia”, czyli – innymi słowy – służy „zwiększaniu poziomu” takiego szczęścia. Mówiąc półżartem: *cogito ergo sum* i to jest dobre. Oto punkt startowy, następnie autor próbuje „wycisnąć z tego” – na drodze logicznego wywodu – jak najwięcej, co przypomina, poprzez swoje wyrafinowanie, iluzjonistę wyciągającego królika z kapelusza.

Stanowisko to (zarazem – o ile się nie mylę – autora i promotora pracy) można określić jako „wolnościowy relacjonizm eudajmonistyczny”, albo też, dokładniej, jako „metaetyczny relacjonizm eudajmonistyczno-wolnościowy”. Jest to – ujmując rzecz ogólnie (i tym razem poważnie) – interesująca i oryginalna próba zbudowania (ukonstytuowania) etyki nie na subiektywizmie (relatywizmie) i nie na obiektywizmie (zarówno w wersji naturalistycznej, jak i idealistycznej), ale na drodze pośredniej, na relacjonizmie, czyli na przekonaniu, że dobro i zło pojawiło się wraz z podmiotem ludzkim. Milczącym przeto założeniem tej koncepcji jest naturalizm ontologiczny (nie istnieje świat duchowy, nie istnieje transcendentny Bóg, który byłby patronem prawdziwej, obiektywnej etyki).

Chciałbym jednak zastrzec, że owo pozytywne rozwiązanie, ów niejako „happy end” pracy, jest tylko ogólnym zarysem stanowiska Andrzeja Niemczuka. Pominięte zostają – zapewne celowo – takie kwestie jak „protopodmiot”, pojęcie „podmiotaliów”, „normatywny status identyczności podmiotu”, i tak dalej. Nic dziwnego, że autor kończy konstatacją, że niezbędny jest „ciąg dalszy”, że dochodząc do końca, tak naprawdę dopiero dotarł do problemów naprawdę ważnych i pytań naprawdę trudnych, związanych z relacjonistycznym eudajmonizmem.

Pracę kończy obszerna biografia, składająca się z 200 pozycji, która pokazuje rozległość badań i lektur autora rozprawy. Mamy więc starannie i celnie dobrany pierwszy plan, zarówno w części historycznej, jak i w części współczesnej rozprawy, oraz różnorodny drugi plan, niejako zaplecze omawianego problemu. Należy też odnotować, że autor nie tylko czyta, ale też tłumaczy liczne fragmenty rozpraw w języku angielskim. Zauważmy też na marginesie, że w rozprawie – jeśli chodzi o prace współczesne – dominuje filozofia anglosaska, która okazuje się, jak widać, najbardziej inspirująca (Woleńskiego też chyba można do tego typu uprawiania filozofii zaliczyć).

Pominałem w tym sprawozdaniu wątki, które mniej mnie zainteresowały, wydały mi się marginalne, terminologiczne i konstrukcyjne, choć – być może – dla autora były ważne. Mianowicie rozróżnienie bytu i istnienia i potraktowanie istnienia – o ile dobrze zrozumiałem – jako pojęcia ogólniejszego. Co pozwoliło sformułować twierdzenie; wartości nie są bytem, ale istnieją. Prawdę mówiąc, wolę tradycyjną siatkę pojęciową. Najogólniejszy tytuł książki to – wedle mojego „gustu językowego” – „Byt i nicość”, a nie „Istnienie i nieistnienie”. Pomiędzy też rozważania dotyczące „naturalnego nastawienia”, w którym to mamy zawartą pewność o istnieniu świata, którą Husserl postuluje zawiesić, a autor proponuje utrzymać. Otóż w naturalnym nastawieniu mam przekonanie, że ziemia jest płaska, a ludzie są sympatyczni. Wydaje mi się, że naturalne nastawienie nie ma nic to tego, jak rzeczy się mają, chyba że wprowadzimy perspektywę ewolucjonistyczną, którą autor – w ramach zwalczania błędu naturalistycznego – odrzuca.

Należy też podkreślić walory językowe rozprawy. Autor pisze w sposób logiczny i klarowny, unika zdań zbyt długich i skomplikowanych, a mimo to tekst jest gęsty, naładowany treścią. Pojawiają się nierzadko błyskotliwe puenty oraz obrazowe porównania, szczególnie w paragrafach o charakterze luźniejszym, bardziej eseistycznym, gdzie można dostrzec styl indywidualny autora. Jest to również praca – pod względem językowym – praktycznie bezbłędna: liczbę literówek i błędów interpunkcyjnych można policzyć na palcach jednej ręki. Muszę przyznać, że nie pamiętam, abym recenzował doktorat tak „czysty”.

*

Podczas lektury nasunęły mi się liczne spostrzeżenia, refleksje i – niekiedy – powiązane z nimi pytania. Jest to niewątpliwie zaleta tej rozprawy: zmusza do myślenia. Oto kilka spostrzeżeń i – ewentualnie – pytań. Ograniczę się zresztą do spraw najważniejszych (albo – wiem praca dotyczy takich spraw), pomijając szczegółowe kwestie związane z interpretacją poglądów filozofów, do których autor się odwołuje.

Czy problem z przejściem do „jest” do „powinien” oraz tak zwany „błąd naturalistyczny” nie były – w istocie – skutkiem przejścia do ściśle przyczynowego, kauzalistycznego modelu przyrody (począwszy od atomistów do Kartezjusza i Newtona), czyli świata jako ściśle przyczynowo-skutkowej maszyny bez luzów. Otóż obecnie różne znaki na niebie i ziemi wskazują, że ten schemat się przeżył; wraca – na razie w sposób subtelny – teleologizm, choćby jako koncepcja „precyzyjnego zestrojenia”. Jeśli zaczniemy znowu pojmować przyrodę poprzez przyczyny celowe, czy nie pojawi się inna (prostsza) opcja przezwyciężenia błędu naturalistycznego i przejścia od bytu do powinności, niż owa – wyrafinowana i subtelna – konstrukcja zaprezentowana w niniejszej pracy? Oto pytanie! Innymi słowy, czy milczącym założeniem tej koncepcji jest nie tylko naturalizm ontologiczny, ale też kauzalizm w filozofii przyrody? Czy nie warto rozważyć możliwości, że są to założenia błędne?

Kwestia wolności. Zarówno u św. Tomasza, jak i u Kanta wolność, albo możliwość wolności, ma podstawy teoretyczne (u Kanta podmiot empiryczny zanurzony w świecie fenomenalnym nie jest wolny, natomiast podmiot transcendentálny może być wolny, albowiem przyczynowość jest kategorią umysłu, formującą świat fenomenalny, świat noumenalny może więc być „wolny” od przyczynowości). Natomiast w tej koncepcji wolność podmiotu (w ramach naturalizmu ontologicznego) pojawia się nie wiadomo skąd, jest jakąś „dziurą w bycie”, jest jakąś „osobliwością”. Trzeba ją założyć, aby mówić o odpowiedzialności i filozofii praktycznej, ale to założenie jest – by tak rzec – „deus ex machina” (zamaskowane nieco pomyślowym określeniem – o ile dobrze pamiętam – „praktycznej wiary racjonalnej”).

Również solidny podmiot, osoba (bycie sobą), solidna tożsamość, wydaje się być – na gruncie naturalizmu ontologicznego – takim „cudem” bez Boga. Czyż JA – jak powiadają jedni – nie jest tylko konstruktem społecznym, albo – jak powiadają inni – wynikiem relacji społecznych? Czy w ten sposób podmiotowa część relacjonizmu metaetycznego nie kruszy się, nie zamienia się w nicość? Autor powiada, że mamy solidne odczucie własnego JA. Trochę jak u Kartezjusza? Czy na pewno?

Nie istnieją żadne podmioty zbiorowe. Istnieją tylko ludzkie indywidua, tylko podmioty indywidualne i one są źródłem wartości, każde źródło jest nieco inne i inaczej wartościuje świat. Owo wartościowanie jest wspomagane przez rozum praktyczny („racjonalność praktyczną”), a na celu ma maksymalne uszczęśliwienie podmiotu („zwiększenie poziomu szczęścia”). Czyż ten relacjonistyczny eudajmonizm nie przypomina indywidualistycznego eudajmonizmu o zabarwieniu ascetyczno-epikurejskim? A zatem pojawia się swoisty etyczny monadyzm. Każdy uprawia swój ogródek i kalkuluje, „bilansuje życie” i rozpoznaje, co bardziej uszczęśliwia na dłuższą metę. Nie istnieją przeto żadne cele wyższe niż własna szczęśliwość, nie istnieje żadne dobro wyższe niż własne szczęście. Nie ma nic, czemu warto by życie poświęcić, nic, czemu warto by służyć. Siedzimy w ogródku, „bilansujemy życie” i pograżamy się w egotyzmie, a nie daj Boże, w narcyzmie.

A mówiąc poważnie, jak wygląda w tym przypadku przejście od etyki indywidualnej do sfery społecznej: do etyki społecznej i filozofii politycznej? Żyj w ukryciu? Czy też angażuj się. A jeśli tak, to w jakim kierunku i dlaczego? W ramach racjonalnej kalkulacji nie powinniśmy ulegać ani namiętnością cielesnym, ani namiętnościom plemiennym. Na czym polegałoby racjonalne i zarazem egoistyczne zaangażowanie? Libertarianizm? Anarchizm? A może – wprost przeciwnie – konserwatyzm (aby nikt nie zmieniał *status quo* i nie naruszał mojego ogródka). Nie istnieje żadne obiektywne prawo moralne, prawo naturalne, nie istnieją też obiektywne prawa człowieka, nie istnieją solidne etyki zawodowe. „Choć lokalnie, wewnętrznie – pisze autor – mogą to być (i zwykle są) stanowiska racjonalne, to wobec irracjonalnych fundamentów, na których są oparte, pozostają wątpliwe”. Prawa człowieka oraz etyki zawodowe mają więc jako tło i uzasadnienie „tradycję kulturową”, a „ich oddziaływanie opiera się na autorytecie autorów czy ich retorycznych zdolnościach”, bądź „na autorytecie firmującej je instytucji”. Chętnie zgodziliby się z tym przywódcy Chin i Rosji.

No i zapytajmy w duchu kantowskim, czy szczęście jest rzeczywiście dobrem najwyższym. Kant uważał, że nie. Można bowiem – ujmując rzecz w wielkim skrócie – wyobrazić szczęśliwego (nawet w rozumieniu Tatarkiewicza) niegodziwca, człowieka niecnego i nieprawego. Zaiste, gdyby zima roku 1941 była łagodna i Hitler podbiłby Rosję i wygrał wojnę światową, czy nie siedziałby przy kominku, głaszcząc psa, ciesząc się z dodatniego bilansu własnego życia, czy nie odczuwałby słusznej – w swoim odczuciu – dumy.

A z drugiej strony (proszę wybaczyć przeskok od ludzkich nizin do ludzkich wyżyn) czy Andrzej Niemczuk – przez ponad trzydzieści lat – ciężko pracujący, dopracowujący, cyzelujący swoją koncepcję szczęścia opartą na relacjonizmie i wolności dążył do szczęścia? Czy może kierowała nim pasja poznawcza, chęć dotarcia do prawdy, albo zrobienia czegoś na prawdę i obiektywnie – a nie tylko relacyjnie – wartościowego, a o swoim szczęściu w ogóle, lub prawie w ogóle, nie myślał? Nie jest to, rzecz jasna, argument decydujący, albowiem nie można wykluczyć, że się pomylił (w świetle swojej teorii), zamiast pisać kolejne artykuły, książki i traktaty, mógł się zająć pielęgnacją ogrodu.

Wspominam – na końcu – postać promotora nieprzypadkowo. Mamy bowiem do czynienia z ciekawą sytuacją: promotorem doktoratu o – między innymi – poglądach danego filozofa jest sam ten filozof. Wydaje mi się zatem, że jedną z zalet tej rozprawy jest to, że będzie ona dobrym wprowadzeniem w koncepcję metaetyczną Andrzeja Niemczuka. Z tego (choć

nie tylko z tego) powodu uważam, że owa rozprawa powinna ukazać się w formie książkowej.

*

Podsumowując, i nawiązując do początku recenzji, chciałbym jeszcze raz stwierdzić, że rozprawa doktorska Piotra Jaskółki jest celująca. Zasluguje nie tylko na publikację, ale też na wyróżnienie. Uznaję przeto tę rozprawę za wyróżniającą i zasługującą na stosowną nagrodę.

Przedstawiona mi do recenzji rozprawa „Status i uzasadnienie sądów normatywnych w świetle teorii błędu naturalistycznego. Dobro jako przedmiot filozofii praktycznej” spełnia kryteria rozprawy doktorskiej, wnoszę przeto do Wysockiej Rady o dopuszczenie mgr Piotra Jaskółki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Jacek Breczko