

ANDRZEJ NIEMCZUK

Błąd teoretyzmu w aksjologii

Artykuł przedstawia nową interpretację i nowe uzasadnienie teorii błędu naturalistycznego w aksjologii. Wedle tej interpretacji brak wynikania między językiem deskryptywnym a wartościującym jest spowodowany tym, że język wartościujący jest praktyczny, podczas gdy deskryptywny jest teoretyczny. Pomiędzy teorią a praktyką jest zaś usytuowana wolność, która stanowi lukę w wynikaniu logicznym. Tzw. błąd naturalistyczny jest więc w artykule przedstawiony jako błąd teoretyzmu. Ta nowa interpretacja jest poprzedzona dokładną analizą koncepcji D. Hume'a, I. Kanta i G. E. Moore'a, dotyczących kwestii błędu naturalistycznego. Końcowa część artykułu zawiera krytykę argumentacji, jaką J. Searle wysunął przeciwko teorii błędu naturalistycznego.

Słowa kluczowe: błąd naturalistyczny, powinność, praktyka, wolność;

WSTĘP

Artykuł dotyczy tego błędu, który powszechnie jest znany jako tzw. błąd naturalistyczny w etyce. Teoria tego błędu ma swoją historię zaczynającą się od D. Hume'a, a w XX wieku, po przedstawieniu jej przez G. E. Moore'a, była przedmiotem licznych analiz, polemik i nowych artykułacji¹. Pomimo niemal powszechnej jej akceptacji, zdarzają się jednak niekiedy głosy, które próbują ją kwestionować². Głosy te usiłują pokazać słabości w jej uzasadnieniu i na tej

¹ Literatura przedmiotu jest zbyt liczna, by ją przytaczać. Podaję zatem tylko ważniejsze pozycje: W. Frankena, *The naturalistic fallacy*, „Mind“ 1939, vol. 48, s. 464–477; J. P. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961, s. 240–251; J. Hospers, *Human Conduct. An Introduction to the Problems of Ethics*, New York 1961, s. 536–538; *The Is-Ought Question*, ed. W. D. Hudson, London 1969; J. H. Olthuis, *Facts, Values and Ethics*, Assen 1968; R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Level, Method, and Point*, Oxford 1981, s. 65–86; T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, „Ruch Filozoficzny“ 1966, nr 14, z. 2, s. 65–80; S. Jedynek, *Błąd naturalistyczny*, „Etyka“ 1972, s. 289–296; W. Skarbek, „Byt“ i „powinność“, „Studia Filozoficzne“ 1980, nr 12; M. Uliński, *Byt i powinność w perspektywie filozofii analitycznej*, Kraków 1992.

² Teorię błędu naturalistycznego w XX wieku kwestionowali tzw. naturaliści etyczni

podstawie ją zdyskredytować.

Ponieważ kwestia błędu naturalistycznego w jej ogólnej charakterystyce jest powszechnie znana i wielokrotnie była prezentowana, to nie będę jej całej w sposób historyczny skrupulatnie wykladał. To, co mnie w niej interesuje, to samo jej meritum oraz – przede wszystkim – uzasadnienie. Uzasadnienie to bowiem jest najbardziej kontrowersyjnym elementem teorii. U różnych autorów jest ono formułowane odmiennie, co pozwala niektórym na kwestionowanie samej teorii. Uzasadnienie to przy tym – moim zdaniem – nie jest zadowalające i wymaga radykalnej modyfikacji.

Celem artykułu jest zatem przedstawienie nowego uzasadnienia dla teorii tzw. błędu naturalistycznego, a tym samym pokazanie, że błąd ten nie jest w istocie mankamentem tylko różnorodnych stanowisk naturalistycznych, jak jednoznacznie sugeruje jego nazwa. Tezą artykułu jest twierdzenie, że błąd, o którym mowa, polega na pomieszeniu myślenia teoretycznego z praktycznym, a dokładniej 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. Tak zwany błąd naturalizmu jest więc w istocie błędem teoretyzmu.

HUME

W *Traktacie o naturze ludzkiej* D. Hume napisał: „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”³.

Przytoczony fragment jest słynnym sformułowaniem argumentu zwanego „gilotypą Hume’a“ i stanowi historycznie pierwszą wersję tej teorii, którą G. E.

(bo uderzała w ich własne teorie (np. por. P. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil*, New York 1955, s. 42, lub R. B. Perry, *The General Theory of Value*, New York 1926). Z drugiej strony, kwestionowanie tej teorii można spotkać w metafizyce A. N. Whiteheada, gdzie usiłuje się podważyć sam podział na wiedzę opisową i normatywną. Ostatnimi czasy podział ten próbował zanegować A. MacIntyre (por. tegoż, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996)

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 259–260.

Moore na początku XX wieku przedstawi i nazwie teorią błędu naturalistycznego w etyce. To spostrzeżenie Hume'a jest w jego pismach uwagą marginalną, której nigdzie więcej nie wyjaśnia, ani też w swojej pozytywnej teorii etycznej nie przestrzega⁴. Co w istocie stwierdza ta uwaga? Hume w niej zauważa, jak się zdaje, dwie kwestie. Po pierwsze, że zdania ze spójką „powinien” nie wynikają („nie można ich wydedukować”) ze zdań ze spójką „jest”⁵. Po drugie natomiast, postuluje on wskazanie racji, na której podstawie można by przeprowadzać poprawne wnioski z zdań powinnościowych ze zdań opisowych.

Gdybyśmy jednak spytali, dlaczego „powinien” nie wynika z „jest”, to czy w cytowanej wypowiedzi znajdziemy na to pytanie jasną odpowiedź? Otóż precyzyjnej odpowiedzi tam nie ma, jest tylko niejasna sugestia, która zawiera się w sformułowaniu: „że to »powinien« (...) jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia” i że „ten nowy stosunek (...) jest całkiem różny” od stosunku wyrażonego spójką „jest”.

Jeśli spójniki wyrażają stosunki, jak twierdzi Hume, to cytowana wypowiedź oznacza, że w przypadku „*x* jest *z*” i w przypadku „*x* powinien *z*” stosunki między *x* i *z* są odmienne. Aby ta odmienność była łatwo zauważalna podstawmy za *x* człowieka, np. „Adam jest chory” i „Adam powinien się leczyć”. Odmienność stosunków wyrażonych w spójnikach polega tutaj na tym, że pierwsze zdanie można stwierdzić bez względu na to, czy Adam ma wolę, czy nie, podczas gdy drugie wydaje się sensowne tylko przy założeniu, że Adam wolę ma i dzięki niej właśnie może się leczyć lub nie leczyć. W wypadku zdań „kamień jest nieruchomy” i „kamień powinien się toczyć”, drugie zdanie jest niedorzeczne, gdyż przed kamieniem nie ma alternatywy, która – jak w przypadku ewentualnego leczenia się Adama – byłaby zależna od samego kamienia.

Czym się zatem różni stosunek „jest” od stosunku „powinien”? Pierwszy jest niewątpliwie niezależny od woli – ani od woli tego, o kim się orzeka, ani tego, kto orzeka. Drugi natomiast, wyrażony w spójce „powinien”, jest jakoś uwikłany w konieczny związek z wolą. Ale jak i z czyją wolą? Jeśli zdania zawierające spójkę „powinien” mają w ogóle denotować jakiś stosunek, a nie być jedynie wyrazem życzeń mówiącego, to stosunek w nich wyrażony musi być niezależny od woli mówiącego. Pozostaje zatem druga możliwość, czyli stwierdzenie, że stosunek ten ma związek z wolą tego, na kogo w zdaniu powinność się nakłada. Ale związek ten nie może polegać na tym, że od woli podmiotu *x* zależy to, czy on powinien uczynić *z*, bo wtedy „powinien” oznaczałoby jedynie „może”, a to nie są słowa równoznaczne. Stosunek wyrażony słowem „powinien” jest zatem stosunkiem

⁴ O nieprzestrzeganiu przez Hume'a jego własnej „gilotyny” pisałem dokładniej w pracy: *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*, Lublin 1996, s. 99–101.

⁵ Dla uniknięcia nieporozumień podkreślam, że w całym artykule, ilekroć zestawiam spójkę „jest” ze spójką „powinien”, idzie mi zawsze o sens aksjologiczny (w tym również moralny) spójki „powinien” – bo takiego właśnie sensu dotyczy teoria błędu naturalistycznego. O tym, że Hume'owi chodziło o sens moralny tej spójki (a nie o żaden inny) świadczy bez wątpienia *passus*, od którego zaczyna się przytoczony cytat: „w każdym *systemie moralności* (wyróżnienie – A. N.) stwierdzałem zawsze [...]”.

między podmiotem, który ma wolę (a więc coś może) – i w związku z tym coś powinien – a owym czymś, co ten podmiot powinien niezależnie od aktualnej treści swej woli. Można więc już stwierdzić, że stosunek „powinien” to wyłącznie stosunek między faktem posiadania woli a niektórymi treściami woli.

W stwierdzeniu tym dwie kwestie wymagają wyjaśnienia. Po pierwsze, co to jest za fakt, który polega na posiadaniu woli? Po drugie zaś, jak odróżnić powinny treści woli od treści pozostałych, tzn. od takich, które nie powinny być treściami woli i od tych, które ani nie są powinny, ani niepowinny. Te ostatnie, chociaż dla woli możliwe, ze względu na treść powinności są obojętne.

Gdyby „posiadanie woli” było czymś takim jak występowanie pragnienia, to powinność stałaby się problematyczna podobnie, jak w wypadku stosowania jej do kamienia. Wystąpienie pragnienia jest bowiem faktem psychicznym niezależnym od woli. Jeśli pragnienie jako fakt ma przyczyny, to nie może tworzyć alternatywnych treści, które dopiero dawałyby możliwość wyboru i tym samym stanowiłyby podstawę sensownego stosowania spójki „powinien”. Alternatywne treści pragnień pochodzą od różnych pragnień, nie zaś od jednego pragnienia. Jeśli więc wola w ogóle istnieje (jej nieistnienie zaś czyniłoby zdania powinnościowe bezsensownymi), to musi być zdolnością wyboru spośród różnych treści pragnień, a tym samym, zdolnością afirmacji jednego pragnienia i negacji innego lub wszystkich pozostałych. Jako taki zewnętrzny wobec pragnień akt ich selekcji, wola musi być czymś pozafaktycznym. Gdyby bowiem była kolejnym faktem psychicznym, który – bądź z powodu największej mocy, bądź dlatego, że nastąpił jako czasowo ostatni w szeregu – wyparł sprawczą moc reszty pragnień, to, jako fakt uwarunkowany przyczynowo, nadal uniemożliwiałby stosowanie słowa „powinien”. Z rozumowania powyższego wynika, że wola, która stanowi człon stosunku wyrażonego słówkiem „powinien”, musi być wolną wolą. Być może samo pojęcie woli musi oznaczać chcenie bezprzyczynowe, gdyż tzw. wola niewolna – przy dokładnej analizie – może się okazać jedynie jednym z faktycznych pragnień. Gdyby tak było, to używanie przymiotnika „wolna” w stosunku do woli tworzyłoby jałowy pleonazm. Kwestii tej nie będę jednak tutaj analizował. W każdym razie wnioskiem z przeprowadzonych rozważań jest stwierdzenie, że stosunek określony słówkiem „powinien” za jeden ze swoich członów musi mieć wolną wolę, która z kolei nie może być uznana za fakt psychiczny.

Drugi człon stosunku wyrażonego spójką „powinien”, to coś, co pozwala odróżnić powinny treści woli od jej treści pozostałych. Jeśli zdanie „*x* powinien *z*” uzasadnimy zdaniem „dlatego, że *x* pragnie *z*”, to zauważymy, że taki typ uzasadnienia nie odróżnia treści powinny od innych. Wady takiego uzasadnienia są więc następujące: (a) uniemożliwia wybór, bo afirmuje każde pragnienie, przez co też (b) uniemożliwia odróżnienie woli od pragnień, bo wola to selekcjonowanie pragnień, (c) eliminuje w istocie potrzebę stosowania spójki „powinien”, bo jej znaczenie utożsamia ze znaczeniem słowa „pragnie”. Już na podstawie tych kilku uwag łatwo dostrzec, że to, co powinno, aby mogło być kryterium selekcji zarówno samych pragnień, jak i ich treści, samo nie może wywodzić się z pragnień. Skoro

zaś pragnienia są faktami psychicznymi, to o owym kryterium należy powiedzieć, że musi ono być czymś pozafaktycznym. Pomijam w tym momencie pytanie, czy określenie „pozafaktyczne“, zastosowane zarówno do wolnej woli, jak i do tego, co powinno, w obu przypadkach musi oznaczać to samo i przez to zrównywać status wolnej woli z tym, co powinno.

Poczynione ustalenia pozwalają już na dokładne skomentowanie przytoczonego wcześniej przykładu. Ze zdania „Adam jest chory“ nie wynika zdanie „Adam powinien się leczyć“, ponieważ żeby leczenie się – jako proces zachodzący w dziedzinie faktyczności – było przedmiotem uzasadnionej afirmacji wyrażonej słówkiem „powinien“, owo uzasadnienie trzeba zaczerpnąć spoza faktyczności. Inaczej mówiąc, aby te dwa zdania powiązać wynikiem logicznym, trzeba dołączyć taką przesłankę, w której owo „powinien“ byłoby już *implicite* obecne – tylko wtedy bowiem można je z niej „wydedukować“. Przesłanką taką byłoby jakieś zdanie typu: „chorobę powinno się usuwać“ albo „człowiek powinien być zdrowy“. Normatywna konkluzja „Adam powinien się leczyć“ wynika zatem dopiero z ogólnego założenia normatywnego „człowiek powinien być zdrowy“ i kilku zdań faktualnych: „Adam jest chory“, „Adam jest człowiekiem“, „leczenie usuwa chorobę“. Widać wyraźnie, że normatywna konkluzja, nakazująca spowodowanie w dziedzinie faktów określonego zdarzenia (czynu), wynika dopiero z kilku przesłanek. Wśród tych przesłanek najważniejsza, zawierająca ogólną zasadę konkretnych powinności, dotyczy treści pozafaktycznej, stanowiącej kryterium oceny faktów („człowiek powinien być zdrowy“), reszta zaś opisuje (a) faktyczny stan rzeczy niezgodny z ową treścią powinności („Adam jest chory“) oraz (b) empiryczny sposób osiągania wymaganej zgodności („leczenie usuwa chorobę“). Jeśli słowo „powinien“ ma się znaczeniowo różnić od słowa „chce“, to zdania ze spójką „powinien“ muszą się logicznie wspierać na treści pozafaktycznej, którą w tradycji filozoficznej określa się pojęciem dobra bądź wartości.

Przed Hume’em schemat rozumowania normatywnego sformułował Arystoteles w swoim słynnym sylogizmie praktycznym⁶. I chociaż nie wyraził *explicite* „gilotyny Hume’a“, to w owym sylogizmie nie zalecał dedukowania zdań normatywnych ze zdań o faktach. Schemat rozumowania normatywnego, jaki da się ustalić na podstawie podanych przez Arystotelesa przykładów jest bardzo podobny do tego, który przedstawiłem na przykładzie chorego Adama⁷. Przesłanka większa sylogizmu praktycznego jest zdaniem ogólnym stwierdzającym, że coś jest dobre, przesłanka mniejsza zaś jest zdaniem empirycznym, stwierdzającym aktualną potrzebę realizacji dobra założonego w przesłance pierwszej. Konkluzją z tych dwóch przesłanek jest – zdaniem Arystotelesa – konkretny czyn realizujący

⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 231–247; tenże, *O ruchu zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1975, s. 14–15. Por. też. A. Nowakowski, *Intencje i rozumowanie praktyczne*, [w:] „Annales UMCS“ 2000 r., Sectio I, Vol. XXV, s. 205–224.

⁷ Przykłady te Arystoteles podaje w *O ruchu zwierząt*, wyd cyt.

dobro wskazane w przesłance pierwszej⁸.

Podsumujmy kwestię „gilotyny Hume’a”. Hume trafnie zauważył, że ze zdań typu „jest” nie wynikają zdania typu „powinien”. Zasugerował też, iż brak wynikania spowodowany jest tym, że spójka „powinien” wyraża stosunek między łączonymi przez nią argumentami odmienny niż w przypadku spójki „jest”. Niczego więcej Hume w tej kwestii nie wyjaśnił.

Idąc za jego wspomnianą sugestią próbowałem tutaj dociec, na czym polega sugerowana odmienność owych stosunków. Były to rozważania nie tyle logiczne, co raczej z zakresu analizy modalnej. Okazało się, że spójka „powinien” w zdaniach typu „ x powinien z ” wyraża stosunek między wolną wolą x a wartością W , którą realizuje czyn z . Okazało się również, że oba człony tego stosunku są pozafaktyczne. Zastosowanie tych ustaleń do logiki rozumowań normatywnych ujawniło z kolei, iż szczegółowe zdania powinnościowe można poprawnie wywnioskować z zestawu przesłanek, w którym pierwsza, ogólna, musi desygnować jakąś wartość, a pozostałe – określać konkretną sytuację empiryczną. Trzeba jednak zaznaczyć, że ustalenie charakteru owych przesłanek empirycznych jest wielce niedokładne. Ich funkcja w rozumowaniu normatywnym polega na konkretyzacji ogólnej przesłanki pierwszej, a ponieważ konkretność pochodzi z rzeczywistości empirycznej, dlatego też owe przesłanki muszą dotyczyć sytuacji empirycznej. Nie w każdej jednak sytuacji, w której brakuje danej wartości, wartość ta powinna być realizowana. Aby rozstrzygnąć, w jakich dokładnie okolicznościach dana wartość niewątpliwie powinna być realizowana, należałoby zagłębić się, z jednej strony, w problem hierarchii samych wartości, a z drugiej – w analizę skomplikowanych zależności empirycznych, by ustalić (a) czy w konkretnej sytuacji jakaś niższa wartość nie jest „pilniej potrzebna” niż wyższa (bez szkody dla wyższej) oraz (b) czy podmiot ma realne możliwości realizacji wartości, o którą chodzi. Nie wchodząc w te szersze kwestie aksjologiczne poprzestanę na podkreśleniu, że przesłanki konkretyzujące muszą mieć charakter opisowo–empiryczny⁹.

Pozostaje kilka zdań poświęcić stosunkowi określonego spójką „jest”, wszak jest on – zdaniem Hume’a – odmienny od stosunku typu „powinien”. Na czym polega ta odmienność? Mówiąc najprościej, polega ona na tym, że w stosunku typu „jest” nie biorą udziału ani wolność, ani wartość. W zdaniach o schemacie „ y jest p ”, ani y ani p nie muszą być ani wolnością ani wartością. Wolnością być nie muszą, bo zdania typu „jest” nie formułują wobec tego, o czym (o kim) orzekają żadnych wymagań ani nie postulują decyzji. Z kolei wartością te człony być nie mogą, bo by obligowały samego wypowiadającego do określonych decyzji, tymczasem funkcją tych zdań nie jest postulowanie, obligowanie ani

⁸ O sylogizmie praktycznym pisałem więcej w: *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005, s. 283–288.

⁹ Z sylogizmem praktycznym jest jeszcze inny problem, o którym pisałem w *Stosunek wartości do bytu*, wyd. cyt. Otóż gdyby taki sylogizm dało się poprawnie sformułować, to jego logiczny „automatyzm” nie pozostawiałby podmiotowi pola dla wolnej decyzji.

apelowanie, lecz – *obojętne stwierdzanie*.

Co to jest obojętne stwierdzanie? Czy do pojęcia „stwierdzanie“ trzeba dodawać określenie „obojętne“? Czy można obojętnie stwierdzić, że coś jest wartością? Czy – w końcu – można obojętnie stwierdzić istnienie wolności?

Stwierdzać można też, oczywiście, nieobojętnie – na przykład z żalem, z wyrzutem, z radością, z nadzieją itp. Gdybyśmy jednak przeanalizowali pełne znaczenie komunikacyjne takich nieobojętnych stwierdzeń, to by się okazało, że zawiera ono nie tylko stosunek y do p (czyli stosunek między członami, o których bezpośrednio orzeka zdanie „ y jest p “), ale ponadto zawiera jeszcze stosunek stwierdzającego do owego stwierdzanego stosunku między y i p . Co więcej, ten nieobojętny stosunek podmiotu wypowiedzi do wypowiedzianej treści modyfikuje czy też wzbogaca znaczenie samej treści. Jeśli powiem z żalem, że y jest p , to w istocie powiem: „szkoda, że y jest p “; jeżeli zaś powiem to z radością, to moja wypowiedź będzie znaczyła: „dobrze, że y jest p “. Przy analizie tych znaczeniowo wzbogaconych, nieobojętnych stwierdzeń pojawia się zatem nieuchronnie problem, czego one właściwie dotyczą: czy stosunku między y i p , czy podmiotu wypowiedzi (np. „ja się cieszę, że y jest p “), czy – co jest najbardziej prawdopodobne – stosunku podmiotu do stosunku między y i p ? Jest oczywiste, że różne podmioty mogą mieć różne stosunki do jednego i tego samego stosunku między y i p . Gdy następnie te swoje stosunki będą wypowiadać nieobojętnie, to ich wypowiedzi będą znaczeniowo różne, przez co utrudniona będzie nie tylko komunikacja między podmiotami, ale niejasna pozostanie również eksplikacja stosunku y do p . W uproszczeniu mówiąc, niejasne wówczas będzie to, czy „ y jest p “, czy może „ y jest p dla podmiotu P “.

Jeśli do zarysowanej sytuacji w dziedzinie wypowiedzi językowych dodamy wszystkie znane problemy teorii poznania, tzn. problem złudzeń poznawczych, kwestię projekcji treści podmiotowych na przedmiot, kwestię socjo-kulturowych uwarunkowań poznającego podmiotu itd., to jasno wyjdzie na jaw problematyczność zawarta w pytaniach „czy y jest p ?“ i „czy y jest p dla podmiotu P “. Intencją pierwszego pytania jest dociec, jaki jest świat niezależny od podmiotu, podczas gdy drugie wyrasta z podejrzania, że różnym podmiotom świat wydaje się odmienny. Drugie pytanie dotyczy w istocie stosunku podmiotów do świata, a w konsekwencji – samych podmiotów i różnic między nimi.

Od kiedy filozofowie rozpoznali (a stało się to bodaj już w starożytności), że sądy o świecie zależą zazwyczaj od każdorazowego podmiotu poznania, od tego czasu też podejmowano próby wyeliminowania podmiotowych wtrętów z treści poznania świata. Na kanwie tych prób powstał (także już w starożytności) ideał poznania bezinteresownego – *theoria*. Nie miejsce tu, aby opisywać historyczne perypetie ideału *theoria*, ani dzieje filozoficznych podziałów na wiedzę teoretyczną i praktyczną. Nie będę też przedstawiał różnorodnych powodów, z jakich w historii wiedzy ideał czystej teorii przez długie wieki nie był osiąganym. Ważniejsze niż historia jest samo meritum idei teorii. Wyraża się ono w dążeniu, aby z treści poznania wyeliminować te czynniki, które pochodzą od zróżnicowanych, żyjących podmiotów. Ideał teorii byłby zrealizowany wtedy, gdyby myśl poznająca stała się

bezosobowym, czystym lustrem wobec zdarzeń i procesów zachodzących w rzeczywistości. Jest jasne, że osiągnięcie tego ideału wymaga wykluczenia z poznania wszystkich własności żyjącego człowieka: jego uczuć, woli, dążeń, nawyków, przekonań itp. Idzie o to, aby nic, co życiowe i indywidualne, nie przedostało się w żadnej postaci do treści wiedzy. Dopiero z perspektywy oczyszczonego z życia myślowego lustra zdanie „ y jest p “ będzie znaczyło dokładnie, że „ y jest p “ – bez obawy, że może znaczyć „ y jest p dla podmiotu P “.

Do ideału tego zbliżono się w nowożytnych naukach szczegółowych, których znaczące początki w czasach Hume’a już istniały. Od kiedy powstała nowożytna nauka, stała się wzorcem wiedzy także dla nowożytnej filozofii. Jak w starożytności autentyczna wiedza miała być bezinteresowna, tak pod koniec nowożytności, kiedy wyklarowała się już metodologiczna samoświadomość nauki, wzorcowa wiedza musiała być „wolna od wartości“ (*Wertfreiheit*). Aby więc jakiegokolwiek stwierdzenie mogło być teoretyczne (nie zaś ideologiczne, religijne czy życiowo–praktyczne), musi być *stwierdzeniem obojętnym*.

Skoro zatem zdania typu „ y jest p “ mają znaczenie tylko w perspektywie teorii, a to znaczy z pominięciem życiowych zaangażowań i tym samym wartościowań, to nie może z nich wynikać żadne wskazanie dla zaangażowania, czyli żadna powinność. Inaczej mówiąc, jeśli zdania powinnościowe wynikają dopiero ze zdań dotyczących wartości, a za przedmiot zdań opisowych uznaje się rzeczywistość bez wartości, to pierwsze nie mogą wynikać z drugich.

Zarówno jednak w Arystotelesowskim sylogizmie praktycznym, jak i w podanym przeze mnie przykładzie rozumowania normatywnego, problemem pozostaje pierwsza przesłanka dotycząca wartości. Problem ten ma trzy aspekty, które można wyrazić w następujących kwestiach. (a) Jak można poznać (ustalić, czy jest prawdziwa) treść tej przesłanki? (b) Jak powinna być sformułowana ta przesłanka, aby mogła z niej wynikać konkluzja normatywna? Jeśli bowiem będzie ona zdaniem typu „ x jest wartościowe“ (czyli zdaniem gramatycznie opisowym), to czy będzie z niego wynikało zdanie typu „powinien“? Jeżeli zaś sformulujemy ją z góry jako zdanie typu „powinien“ (np. „człowiek powinien robić y “), to czy ona sama nie wymaga wtedy uzasadnienia? (c) Jakie obiekty (kogo?) ta pierwsza przesłanka obowiązuje? W tym pytaniu chodzi oczywiście o wolność tego obiektu, na który owa przesłanka nakłada powinność – wszak nie może ona dotyczyć bytu zdeterminowanego. Aby więc wiedzieć, jakie pojęcie w zdaniu „ O powinien robić y “ podstawić w miejsce O (obiekt), trzeba wiedzieć, które z obiektów są wolne. Czy wolność jest czymś takim, czego istnienie można obojętnie, czyli teoretycznie, stwierdzić? Zauważmy dodatkowo, że ta trzecia kwestia w ogóle nie może wystąpić przy zdaniach typu „jest“, gdyż możemy je sensownie orzekać o wszystkich obiektach, bez względu na to, czy są wolne czy zdeterminowane. Do wymienionych kwestii powrócę później.

KANT

Gdy Kant chciał wypowiedzieć to, co zostało wypowiedziane w tzw.

gilotynie Hume’a, to zrobił to w inny sposób niż Hume i w odmiennym kontekście argumentacyjnym. W Twierdzeniu I *Krytyki praktycznego rozumu* stwierdza: „Wszelkie pryncypia praktyczne, które zakładają pewien przedmiot (materię) władzy pożądaną jako motyw determinujący wolę, są bez wyjątku empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycznych”¹⁰. Aby nie rozpisywać się zbyt o szerokiej, metaetycznej argumentacji Kanta¹¹, skupię się od razu na samym jądrze jego filozofii praktycznej. Powyższy fragment mówi o tym, że podstawą etycznych zdań powinnościowych („praw praktycznych“) nie mogą być zdania stwierdzające fakt pożądaną przez człowieka, lub nawet wszystkich ludzi, określonego przedmiotu („zakładające materię władzy pożądaną“). Na pytanie, dlaczego drugie nie mogą być logiczną podstawą pierwszych, w przytoczonym fragmencie Kant odpowiada: dlatego, że te drugie są empiryczne. Tyle jest powiedziane w cytacie.

Można by dalej przytaczać argumentację Kanta odwołującą się do podziału sądów na aprioryczne i aposterioryczne i mnożyć argumenty za tym, że sądy etyczne muszą być aprioryczne itd. Byłoby to jednak zbędne opisywanie samej powierzchni Kantowskich dociekań, bo na końcu i tak trzeba byłoby postawić pytanie, dlaczego zdania powinnościowe (etyczne) muszą być zasadniczo inne od zdań o faktach i skąd ta konieczna różnica się bierze.

Hume na takie pytanie nie odpowiedział – jedynie stwierdził istnienie owej różnicy i w związku z nią skonstatował brak wynikania między jednym typem zdań a drugim. Moja diagnoza Hume’owskiego stwierdzenia ujawniła, że spoczywa ono na założeniach, które zakładają intencję wyeliminowania z treści wypowiedzi wtężyć podmiotowych. Intencja ta – warto dodać – zaczyna się od chęci abstrahowania od uczuć podmiotu, ale, przeprowadzona konsekwentnie, musi skończyć się w ogóle na eliminacji indywidualnego podmiotu. Jeśli rozum jest tym, co ludzi jednoczy, a wszystko, co nie jest w człowieku rozumem, odróżnia ludzi od siebie, to faktycznie eliminacja owej całej pozarozumowej części człowieka jest sposobem na to, aby uniknąć różnych znaczeń zdań typu „jest“. W ten sposób osiąga się wprawdzie tylko intersubiektywność wiedzy o faktach, nie zaś absolutną obiektywność (w znaczeniu: niezależną od rozumu zgodność zdań z rzeczywistością), ale można by się tą intersubiektywnością zadowolić (jak zadowolają się nauki szczegółowe). Problem jednak w tym, w jaki sposób ustalić równie intersubiektywną powinność. Jeśli uczucia są źródłem subiektywizacji wypowiedzianych zdań, a wartościowanie wraz z powinnością są kwestią uczuć, to powinności intersubiektywnej być nie może. Tak rozumiana „gilotyna Hume’a“ oznaczałaby likwidację etyki¹².

Gdy Hume po sformułowaniu swojej „gilotyny“ chciał przedstawić etykę, to popełnił błąd, który sam zauważył – ze zdań typu „jest“ dedukował zdania typu

¹⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 34.

¹¹ O Kantowskiej filozofii praktycznej więcej pisałem w książce *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*, wyd. cyt., rozdz. 6, s. 167–221.

¹² I faktycznie, w całym nurcie pozytywistycznym, łącznie z Wittgensteinem oraz emotywiźmami, etykę zlikwidowano.

„powinien”¹³. Kant nie popełnił tego błędu, gdyż głębiej niż Hume rozpoznał źródła braku wynikania zdań powinnościowych ze zdań opisowych. Otóż w dziedzinie faktów (przedmiotu zdań typu „jest”) zachodzi przyczynowość, a łańcuch przyczyn tworzy konieczność. Pożądanie czegoś, jak i wszystkie uczucia do czegoś, będąc faktami, są tym samym elementami konieczności. Nie można więc jednego z koniecznych pożądań uznać za powinne, bo powinność wyklucza się z koniecznością. Powinność zatem – tak rozumuje Kant – z jednej strony, musi być apelem skierowanym nie do tego, co w człowieku empiryczne (*resp.* konieczne), lecz do pozaempirycznej wolności. Z drugiej strony, nie może ona nakazywać realizacji tego, co faktycznie pożądane, bo byłaby zbędna. To bowiem, czego człowiek faktycznie pożąda, byłoby (przy braku powinności) realizowane na mocy konieczności zachodzącej w dziedzinie faktów. Wypada zatem powtórzyć, że sens powinności wymaga, aby była ona kryterium selekcji pożądań faktycznych. Takim zaś kryterium może ona być tylko wtedy, gdy: a) człowiek jest wolny (czyli ma zdolność takiej selekcji); b) treść powinności nie jest empirycznym przedmiotem jednego z pożądań.

Mówiąc inaczej, gdyby zdanie powinnościowe wynikało ze zdań opisowych, to zachodziłaby między nimi konieczność logiczna, to zaś oznacza, że pomiędzy stanem faktycznym a powinnym niepotrzebna byłaby decyzja. Nie byłoby możliwości nie zrealizowania powinności. Jeśli więc realizacja powinności ma zależeć od decyzji podmiotu, to źródłem braku wynikania zdań powinnościowych ze zdań opisowych jest wolność człowieka. Sama zaś wolność nie może być jednym z faktów empirycznych, gdyż, podlegając przyczynowości jak każdy fakt, byłaby elementem konieczności. Innymi słowy, w przedmiocie teorii nie ma miejsca na wolność, bo teoria ustala konieczne powiązania między faktami, podczas gdy wolność to właśnie brak koniecznych powiązań. Będąc więc koniecznym warunkiem powinności, wolność nie jest jednak – zdaniem Kanta – przedmiotem wiedzy teoretycznej¹⁴.

Z przedstawionych względów Kant twierdzi, że zdania powinnościowe są sądami apriorycznymi (niewywodliwymi ze zdań empirycznych). Gdy jednak próbuje ustalić treść powinności, to napotyka problem następujący. Z jednej strony, treści powinności nie można zaczerpnąć z empirycznych pożądań. Z drugiej strony, podobnie jak w przypadku wiedzy teoretycznej, chodzi o to, by z tej treści wyeliminować wtręty pochodzące z różnic podmiotowych, czyli aby ustalić treść intersubiektywną. Intersubiektywna byłaby taka, na którą zgodziłby się każdy człowiek wolny, tzn. nie zdeterminowany empirycznymi pożadaniami.

W zarysowanej sytuacji najprościej byłoby, identycznie jak w wypadku wiedzy teoretycznej, wyeliminować podmiotowe wpływy na treść powinności i w jej ustaleniu odwołać się do intersubiektywnej wiedzy o wartościach. Kant jednak

¹³ O tej Hume’owskiej niekonsekwencji pisałem w: *Filozofia dobra...*, wyd. cyt. s. 99–101.

¹⁴ Na ten temat pisałem więcej [w:]: *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995, szczególnie rozdz. I, s. 15–74.

zauważył, że o ile intersubiektywne treści doświadczenia zmysłowego są dane, o tyle nie istnieje coś takiego jak intersubiektywna wiedza o wartościach. Odrzucając w ten sposób intuicjonizm etyczny (bądź aksjologiczny), uniemożliwił sobie w ogóle ustalenie treści powinności. Nakładając na powinność wymóg intersubiektywności, przy jednoczesnym wykluczeniu zarówno treści empirycznych, jak i ewentualnych treści pochodzących z intuicji apriorycznej, Kant był zmuszony uznać, że jedyną „treścią“ powinności jest sama wolność. Wypowiada to w następującym, słynnym zdaniu: „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“¹⁵. Z racji wskazanych wcześniej jasno wynika, iż owa wola nie zawdzięcza swojego dobra temu, że jest nakierowana na dobrą treść, bo takie treści nie istnieją. Dobro woli jest zatem niczym innym niż jej wolnością. Tym sposobem, chcąc uniknąć „dedukowania“ zdań powinnościowych ze zdań o faktach, Kant doszedł do paradoksalnej konkluzji, stwierdzającej, że wolność i dobro to jedno i to samo. Aby najkrócej pokazać kłopotliwość tej konkluzji, wystarczy zauważyć, że kłóci się ona z sensem słowa „powinien“. O ile można od biedy (bo to pusta tautologia) powiedzieć, że „ x jest x “, o tyle zdanie „ x powinien być x “ jest dlatego dziwołogiem językowym i logicznym, że znaczenie słowa „powinien“ sugeruje coś więcej niż „jest“, tymczasem w wymienionym schemacie drugie x nie może być czymś więcej niż pierwsze. Innymi słowy, znaczenie słowa „powinien“ zakłada, jak się zdaje, że słowo to musi łączyć ze sobą dwa obiekty (argumenty), które są od siebie różne – w świecie niezmiennym słowo „powinien“ nie mogłoby mieć innego znaczenia niż słowo „jest“. Co więcej, jak wcześniej zauważyłem, nawet w świecie zmiennym, ale takim, w którym nie byłoby wolności, zachodziłaby taka sama sytuacja. Wynika stąd, że koniecznym warunkiem odmienności znaczenia słowa „powinien“ od słowa „jest“, nie jest sama zmienność świata, lecz wolność, która dopiero umożliwia alternatywne kierunki owej zmienności.

Jeśli chcemy wyrazić różnicę między sytuacją, kiedy świat jest zmienny niealternatywnie i sytuacją zmienności alternatywnej, to trzeba odróżnić stawanie się od działania oraz – jako odpowiadające tym realnym procesom ich myślowe ujęcia – teorię i myślenie praktyczne. Teoria jest wyjaśnianiem zmienności, ale tylko wtedy, gdy abstrahuje od alternatywnego procesu tej zmienności, bo gdyby został zrealizowany ów proces alternatywny, to teoria okazałaby się jałowa. Jeśli działanie wyjaśnia się teoretycznie, tzn. tak, jak gdyby było ono tym samym, co stawanie się, to odbiera się mu jego różnicę w stosunku do stawania się, a różnicą tą jest właśnie alternatywność powodowanego procesu zmienności. Innymi słowy, działam tylko wtedy, gdy kierunek powodowanych przeze mnie zmian mógłbym zamienić na inny. Jeśli natomiast kierunek ten nie mógłby być (przy moim udziale) inny niż jest, to – ściśle biorąc – nie działam, lecz jedynie uczestniczę w koniecznym procesie stawania się.

¹⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 11.

Słowo „powinien“ jest po to, by za jego pomocą wypowiedzieć, który z możliwych alternatywnych kierunków zmienności należy realizować. Taka funkcja tego słowa zakłada oczywiście, że możliwa jest realizacja zarówno jednego członu alternatywy, jak i drugiego. Ta możliwość zaś – to nic innego niż wolność. Żeby jednak zdania typu „powinien“ mogły wskazywać należyty kierunek zmian, ich treść musi wykraczać poza odniesienie do samej tylko możliwości wyboru zmian, czyli do wolności. W treści tych zdań zatem pierwszy człon musi się odnosić do wolności (bo tylko wolność w ogóle coś powinna), ale drugi musi do pierwszego dodawać nową treść, bo inaczej zdania takie swojego adresata (czyli właśnie wolność) do niczego nie obligują. I na tym właśnie polega słabość Kantowskiej etyki formalnej.

Reasumując, w świetle filozofii Kanta zdania typu „powinien“ nie wynikają ze zdań typu „jest“ dlatego, że treść tych pierwszych ma sens tylko jako apel do wolności, podczas gdy treść drugich jest wobec wolności neutralna, a nawet – odnosi się do dziedziny wolności pozbawionej. Możliwość etyki treściowej (czyli ustalenia pierwszej przesłanki w sylogizmie praktycznym) Kant odrzucił zaś dlatego, że, po pierwsze, nie istnieje intersubiektywna wiedza o wartościach etycznych, a po drugie – co dla naszych rozważań ważniejsze – gdyby teoretyczna wiedza o wartościach istniała, to: albo jej obligująca moc wykluczałaby wolność, albo, jeśli odmówimy jej obligującej mocy, z takiej wiedzy, która składałaby się ze zdań typu „jest“, nie wynikałoby żadne etyczne zdanie typu „powinien“. Kant nie popełnił zatem błędu zauważonego przez Hume’a, ale dzięki temu, że w ogóle nie określił treści powinności. Ograniczając się do wysunięcia etyki formalnej, w istocie „treścią“ powinności uczynił samą wolność.

MOORE

Nazwa „błąd naturalistyczny“ pochodzi dopiero od G. E. Moore’a, który w *Zasadach etyki* na początku XX wieku przedstawił teorię tego błędu. W trzy dekady później, począwszy od słynnego artykułu W. Frankena¹⁶, Moore’owska koncepcja błędu naturalistycznego była wielokrotnie, drobiazgowo i szeroko analizowana¹⁷. Jest znaczącym paradoksem to, że kierowane ideałem jasności analityczne dociekania Moore’a pozostały od jasności bardzo dalekie, prawdopodobnie z powodu obecności w nich tzw. zdrowego rozsądku, który od jasności zawsze jest daleki. Świadectwem niejasności koncepcji Moore’a jest fakt, że istota i nazwa jego „błędu naturalistycznego“ uzyskały w późniejszej literaturze wiele odmiennych interpretacji, od umieszczenia tego błędu w dziedzinie ontologii (jako utożsamienie ontycznie różnych jakości), poprzez teorię definicji (błąd definicyjny lub predykatywny), logikę (błąd w uzasadnianiu lub dedukcyjny), aż po teorię poznania (błąd kognitywistyczny)¹⁸.

¹⁶ Por. W. Frankena, *The naturalistic fallacy*, wyd. cyt.

¹⁷ Por. przypis 1.

¹⁸ Por. np. E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Millera*, Warszawa 1974, s. 88–93.

By uniknąć zbędnej, szczegółowej egzegezy Moore'owskich analiz, ograniczę się do kilku ogólnych – mam nadzieję, że istotnych – uwag merytorycznych, które mają służyć uzasadnieniu konkluzji artykułu. Prowadzonej przez Moore'a argumentacji towarzyszy niewątpliwie intencja, aby zapobiec redukowaniu desygnatu pojęcia „dobro“ do desygnatów pojęć innych niż „dobro“ – ale nie wiadomo jakich: czy tylko faktualnych (empirycznych, w terminologii Moore'a – „naturalnych“), czy także metafizycznych (np. Bóg, wolna wola, duch, byt idealny itp.). Ta niejasność jest źródłem sporu o to, czy stwierdzany przez Moore'a błąd jest w ogóle błędem naturalizmu (empiryzmu), czy może metafizyki, wszak sam Moore twierdził, że popełniają go również ci, którzy ze stwierdzeń metafizycznych wywodzą twierdzenia o dobru¹⁹. Wobec faktu, że Moore wymieniony błąd przypisywał zarówno empirystom (np. J. S. Millowi), jak i metafizykom (stoikom, Spinozie), ów spór – jako interpretacyjny – jest w istocie bezprzedmiotowy. Jego głębsze podstawy tkwią jednak w tym, że Moore, ponieważ nie potrafił wyjaśnić, dlaczego wskazywany błąd jest w ogóle błędem, nietrafnie go nazwał. Skoro bowiem popełniają go także metafizycy, którzy w żadnym znaczeniu nie są naturalistami, to na pewno nie jest to błąd *naturalistyczny*. Różnica między dobrem a faktem jawiła się zdroworozsądkowemu Moore'owi najprawdopodobniej o wiele wyraźniej niż różnica np. między dobrem a Bogiem lub między dobrem a wolną wolą. Krytykując więc Benthama, Milla i Spencera, którzy dobro utożsamiali z faktami, błąd takiego utożsamienia nazwał błędem naturalistycznym, a następnie przeniósł bezrefleksyjnie tę nazwę na teorie metafizyczne.

Ponieważ Moore nie potrafił przekonująco uzasadnić, że utożsamienie dobra z czymś, co nie jest dobrem, jest w ogóle błędem, toteż pozostawił niejasność co do tego, czy błąd ten popełniają wyłącznie ci, którzy definiują dobro poprzez odwołanie się do jakości empirycznych, czy także ci, którzy w ogóle jakkolwiek je definiują²⁰. Raz więc twierdzi, że w ogóle i jakiegokolwiek definiowanie dobra jest błędem, a innym razem, że błędem jest definiowanie go za pomocą pojęć odnoszących się do „jakości naturalnych“ (co chyba znaczy – cech empirycznych)²¹.

Gdy Moore usiłuje uzasadnić swoje twierdzenia o rzeczonym błędzie, to znowu nie wiadomo, czy mówi o samym słowie „dobro“ i jego, nie wiedzieć skąd wziętym, absolutnym znaczeniu, czy o realnym dobru, które miałoby ontycznie być czymś innym niż pozostałe byty (jakości?). Z tej z kolei niejasności wynika spór o to, czy ów błąd jest błędem semantycznym, czy ontologicznym. Jeśli chodzi o ontologiczny aspekt tej kwestii, to Moore nigdy nie wykazał ontycznej różnicy między dobrem a bytami, które dobrem nie są. W ogóle nie sformułował ontologii, która dawałaby szansę na sprecyzowanie tej domniemanej różnicy. Krytykując hedonizm Milla i ewolucjonistyczną etykę Spencera używa argumentów takich jak

¹⁹ Por. G. E. Moore, *Zasady*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 112–117.

²⁰ Na ten temat por. S. Jedynak, *Błąd naturalistyczny*, wyd. cyt.

²¹ Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, wyd. cyt., s. 8–9 i 13.

Hume, tzn. czysto negatywnych, stwierdzających jedynie brak wynikania między zdaniem o faktach i zdaniem etycznie-normatywnym. Tym zaś, o co wzbogaca negatywne stwierdzenie zawarte w „gilotynie Hume’a“, jest pewnego rodzaju analiza semantyczna.

I właśnie w trakcie owej analizy znaczeń Moore uparcie powtarza, że słowa „dobro“ nie da się określić (zdefiniować jego znaczenia) przez żadne inne słowa. Nawiasem mówiąc, w ten sposób Moore dostarcza semantycznego wsparcia Hume’owskiej „gilotynie“. Skoro bowiem powinno się czynić to, co dobre, a dobro jest czymś innym niż fakty, to ze zdań o faktach nie można wywnioskować zdań o powinnościach. Kłopot jednak w tym, że Moore nie wie (albo tylko nie potrafi powiedzieć), dlaczego słowo „dobro“ nie oznacza niczego z dziedziny faktów, ani dlaczego samo dobro (ontycznie) nie może być tym samym, co jakiś byt (dlaczego etyki metafizyczne są błędne). Bo przecież powtarzaną na różne sposoby tezę o tym, że znaczenie słowa „dobro“ jest różne od znaczeń wszystkich innych słów odnoszących się do rzeczywistości, trzeba w końcu jakoś uzasadnić. Jakże zatem Moore przedstawia uzasadnienie?

W *Zasadach etyki* można znaleźć dwie argumentacje, które są próbami uzasadnienia, że tzw. błąd naturalistyczny jest błędem. Pierwszą – jak sądzą niektórzy komentatorzy – stanowi pozytywna koncepcja dobra, wedle której jest ono jakością prostą, nienaturalną, niedefiniowalną, poznawaną intuicyjnie²². Jeśli ta koncepcja ma pełnić funkcję uzasadnienia wobec teorii tzw. błędu naturalistycznego, to owo uzasadnienie musiałoby mieć taki oto schemat: ponieważ intuicyjnie wiemy, że dobro jest jakością nienaturalną, to prawdą jest, że dobro nie jest ani jakością naturalną, ani żadnym z bytów stwierdzanych w metafizyce. Przypomina to „argumentację“ ideologów marksistowskich bądź chrześcijańskich: skoro nasz mistrz (nasza księga) przedstawia prawdę, to wszystkie twierdzenia przeciwne są nieprawdziwe. Oczywiście jest, że przytoczony schemat miałby moc uzasadniającą tylko wtedy, gdyby prawdziwa (dostatecznie uzasadniona) była jego przesłanka. Tymczasem ani intuicja Moore’a nie jest powszechna (wszak większość filozofów sądziła i sądzi inaczej), ani Moore nigdy nie wyjaśnił, co to jest jakość nienaturalna i jak ona mogłaby nie być żadnym bytem (przedmiotem zdania metafizycznego). Jeśliby zaś uzasadnieniem tej tajemniczej koncepcji dobra miała być teoria tzw. błędu naturalistycznego, to cała argumentacja zawierałaby ewidentne błędne koło w dowodzeniu (co zresztą Moore’owi często zarzucano²³). Pierwsze uzasadnienie teorii tzw. błędu naturalistycznego trzeba zatem uznać za kompletnie nieudane.

Myślę jednak, że Moore nie traktował swojej koncepcji dobra jako uzasadnienia teorii błędu²⁴. Ta lakoniczna „koncepcja“ (która jest bardziej wyrazem bezradności niż rzeczywistą teorią) powstała raczej jako prowizoryczne

²² Por. G. E. Moore, *Zasady...*, wyd. cyt., s. 6–7 i 148.

²³ Por. np. W. Frankena, *The naturalistic fallacy*, wyd. cyt. oraz S. Jedynak, *Błąd naturalistyczny*, wyd. cyt.

²⁴ Przedstawiona krytyka ośmiesza więc raczej niektórych komentatorów Moore’a niż jego samego.

„załatanie dziury“ po wszystkich teoriach dobra, które zdyskredytowała teoria błędu naturalistycznego i ma raczej charakter marginalnej uwagi sformułowanej na obrzeżach batalii prowadzonej, za pomocą teorii błędu, przeciwko etyce naturalistycznej oraz metafizycznej. W uproszczeniu mówiąc, „konceptja“ ta powstała na zasadzie: skoro dobra nie można określić, to jest nieokreślalne, a to, co nieokreślalne można poznać tylko nieokreśloną intuicją²⁵.

Argumentacja, która w intencji samego Moore'a miała uzasadniać teorię błędu, ma charakter czysto językowy. Umieszczona jest w paragrafie 13 *Zasad etyki*, a w literaturze przedmiotu nazywana jest testem samosprzeczności lub nonsensownego pytania²⁶. Przebiega ona następująco. Gdyby dobro było tym samym co przyjemność, to pytanie „czy przyjemność jest ostatecznie dobra?“ nie znaczyłoby nic innego niż właśnie nonsensowne pytanie „czy przyjemność jest przyjemna?“, tymczasem – zdaniem Moore'a – te dwa pytania znaczą co innego. Jeśli zaś mają one odmienne znaczenie, to dobro jest czym innym niż przyjemność. Co zatem jest dla Moore'a ostatecznym dowodem tezy o odmienności dobra od faktów i bytów metafizycznych? Okazuje się oto, iż tym dowodem jest fakt, że ludzie tak myślą gdy się wypowiadają na ten temat (tzn. zdrowy rozsądek + znaczenia języka naturalnego).

Aby wykazać słabość Moore'owskiego uzasadnienia, wystarczy podać przykłady pytań, w których dwa różne słowa – wskutek historycznych perypetii kształtowania się języka – odnoszą się do tego samego przedmiotu. Oto takie pierwsze z brzegu przykłady: czy koń kary jest czarny?, czy koń rączy jest szybki? czy mężczyzna barczysty jest muskularny? czy człowiek wysoki jest rośli? Moore'owski test dodatkowego pytania można ponadto obalić zarzucając mu – paradoksalnie – pewną wersję błędu naturalistycznego. A mianowicie: ze zdania „ludzie myślą, że y jest p “ nie wynika zdanie „ y jest p “. Gdyby problemy filozoficzne można było rozwiązywać za pomocą takich argumentów jak Moore'owski test, to filozofia byłaby zbędna, bo wszystkie jej pytania zostałyby rozstrzygnięte przez psychosocjologiczne ankiety. Nie dzieje się tak zaś dlatego, że zdrowy rozsądek i język potoczny nie są kryteriami prawdziwości, lecz – jeśli chodzi o ich prawdziwość, nie zaś tylko skuteczność – same potrzebują kryteriów.

Moore'owski test byłby bardziej wiarygodny, gdyby nie miał statusu jedyne uzasadnienia teorii tzw. błędu naturalistycznego, lecz jeśliby stanowił tylko jedną z egzemplifikacji osobno i samodzielnie uzasadnionej tezy o odmienności dobra względem faktów i bytów. Gdyby Moore potrafił innymi argumentami ten pogląd uprawomocnić, to mógłby ów językowy test podawać jako jedną z ilustracji prawdziwości swojej teorii (inną ilustracją mógłby być np. częsty fakt powściągnięcia przyjemności). Wtedy jednak to właśnie owa samodzielna teoria dobra nadawałaby temu testowi wyróżnioną rangę

²⁵ O niejasnościach związanych z Moore'owskim pojmowaniem intuicji por. Z. Szawarski, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, [w:] G. E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. XVI–XXI.

²⁶ Por. np. P. Ewards, *The Logic of Moral Discours*, Glencoe Illionis 1955, s. 209, a także: J. P. Taylor, *Normative Discourse*, wyd. cyt.

epistemiczną, która pozwalałaby poglądy przeciwne, np. hedonistyczne, odrzucić jako niewłaściwe. Niestety, Moore nie dysponuje dobrze uzasadnioną teorią dobra i dlatego można wręcz powiedzieć, że nie wie, czym ono jest. Bo trudno nazwać wiedzą zdanie, że dobro jest nienaturalną jakością poznawaną intuicyjnie.

Pomimo tego jednak, że Moore nie podał zadowalającego uzasadnienia dla teorii błędu naturalistycznego, jego teza stwierdzająca ten błąd jest prawdziwa, z tą tylko poprawką, że przymiotnik „naturalistyczny“ trzeba z tej tezy usunąć, bo jest mylący. Prawdą jest, że dobra nie można zdefiniować (tak samo, jak nie można zdefiniować pojęcia „istnienie“) i prawdą jest także, że ze zdań opisowych nie wynikają zdania powinnościowe ani wartościujące. Prawdą jest również to, co przy okazji prezentowania testu dodatkowego pytania pisze Moore o omawianych pytaniach: „czy to jest dobre?“ i „czy to jest przyjemne?“. A pisze tak: „Każde z tych pytań ma dla nas swą treść odrębną, swoistą, choćbyśmy nie potrafili zdać sobie sprawy z tego, na czym swoistość ta polega“²⁷. Jak wykazałem wcześniej, Moore właśnie „nie potrafi zdać sprawy“ z tego, na czym polega różnica między zdaniami o faktach (lub bytach) a zdaniami o wartościach.

Mają zatem rację ci, którzy zarzucają Moore’owi brak uzasadnienia teorii błędu naturalistycznego. Nie mają jednak racji, gdy z braku uzasadnienia wnioskuje o błędności samej teorii. Teza o błędzie jest bowiem prawdziwa, pomimo że nie uzasadniona.

Może Moore potrafili tę tezę uzasadnić, gdyby głębiej przemyślał filozofię praktyczną Kanta, w której – jak wspominałem – źródło różnicy między dobrem a faktami jest podane, a stanowi je pozafaktyczna wolność. Tymczasem zdaje się on w ogóle nie rozumieć transcendentalnej argumentacji Kanta, Kantowskiego podziału na filozofię teoretyczną i praktyczną, rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną, a przede wszystkim nie rozumie, że wolna wola nie może być faktem psychicznym i wchodzić w zakres wiedzy teoretycznej. Nie rozumiejąc tych subtelności, raz przypisuje Kantowi etykę metafizyczną²⁸, innym zaś razem empiryczną²⁹. Szczególnie w drugim wypadku popełnia kardynalny błąd, traktując Kantowską wolę jako fakt psychiczny, z którego Kant ma rzekomo wywnioskowywać określenie dobra. Pisze na przykład: „według takiego ujęcia sprawy zachodzi więc pewien szczególny związek pomiędzy wolą a cechą „dobry“, lecz jest to tylko związek przyczynowy [...]“³⁰. W swej krytyce etyki Kanta ciągle używa pojęcia woli, ale pomija pojęcie wolności. Nie zdradza przy tym ani jednym zdaniem wiedzy na temat Kantowskiego rozróżnienia na samowolę (*Willkur*), czyli zdeterminowaną wolę psychiczną oraz wolną wolę (*Wille*), czyli wolę transcendentalną lub noumenalną (pozafaktyczną). W rezultacie swej ignorancji zarzuca Kantowi popełnianie błędu naturalistycznego. Jego zdaniem bowiem Kant miałby ze stwierdzeń o naturze woli wywnioskowywać sądy o

²⁷ G. E. Moore, *Zasady etyki*, wyd. cyt., s. 16.

²⁸ Por. tamże, s. 113.

²⁹ Por. tamże, s. 126–130.

³⁰ Tamże, s. 130.

naturze dobra³¹. Tymczasem nic bardziej błędnego. Moore najwidoczniej nie zdaje sobie sprawy z tego, że według Kanta nie istnieje w ogóle wiedza teoretyczna o „naturze“ wolnej woli, ani z tego, że Kant przedstawił niezłą argumentację za tym, iż z wiedzy teoretycznej nie można wywnioskować zdań o dobru³².

Podsumowując tę krótką konfrontację Moore’a z Kantem trzeba powiedzieć, że obaj stwierdzają ten sam błąd w dziedzinie etyki, z tą jednak różnicą, iż Kant rozpoznał w wolności źródło różnicy między dobrem a przedmiotami wiedzy teoretycznej (faktami lub bytami), podczas gdy Moore, stwierdzając tę różnicę, nie potarfił jej wytłumaczyć. Przyjmując – najwyraźniej z bezradności – że dobro jest tajemniczą jakością poznawaną intuicyjnie, dodatkowo zagmatwał kwestię i uwikłał się w trudności, których sam nie dostrzegł. Gdyby bowiem faktycznie dobro było poznawaną jakością, to, po pierwsze, musiałoby być jakiegoś rodzaju bytem (nie można wszak poznać intuicyjnie czegoś, co nie istnieje), to zaś przeczy Moore’owskiej krytyce etyki metafizycznej. Po drugie natomiast, zdania o takiej istniejącej jakości musiałyby być zdaniami opisowymi (deskryptywnymi; ze spójką „jest“), a z takich zdań – zgodnie z krytyką Moore’a – nie wynikają zdania powinnościowe. Pojmowanie dobra jako poznawanej jakości uniemożliwia więc etykę jako zbiór zdań powinnościowych. Te sprzeczności Moore’owskich rozważań są ceną, jaką Moore płaci za zignorowanie problemu wolności i niedostateczne zapoznanie się z etyką Kanta.

Końcowym wnioskiem z niniejszych analiz musi być zatem stwierdzenie, że Kant nie popełnił tzw. błędu naturalizmu, bo jako jedyne dobro wskazał samą wolność, Moore natomiast, usiłując wskazać dobro inne od wolności i przedstawiając je jako obiektywną jakość, popełnił zauważony przez siebie błąd, gdyż niechętny utożsamiał dobro z bytem. Po stwierdzeniu tegoż należy więc skonstatować, iż, po pierwsze, teoria tzw. błędu naturalistycznego czeka na doprecyzowanie i uzasadnienie (w czym myśl Kanta jest o wiele bardziej pomocna niż Hume’a i Moore’a), a po drugie, że spośród trzech filozofów, którzy omawiany błąd zauważyli, tylko jednemu – Kantowi – udało się go uniknąć, a i to za cenę nieakceptowalnego utożsamienia dobra z wolnością.

BŁĄD NATURALIZMU JAKO BŁĄD TEORETYZMU

Błąd, o którym dotąd była mowa, nie dotyczy tylko etyki – odnosi się on do całej aksjologii. Różnica, o jakiej jest mowa w teorii tego błędu, jest różnicą między wartościami, z jednej strony, a obojętnymi przedmiotami wiedzy – z drugiej. Owe przedmioty wiedzy to przedmioty, do których stosują się Hume’owskie zdania ze spójką „jest“. Moore miał rację, gdy twierdził, że nie jest ważne czy te przedmioty są doświadczalne czy pozadoświadczalne (metafizyczne). Ważne jest to, że orzeka się o nich i dochodzi się do ich poznania w dziedzinie teorii. Teoria zaś to myślenie o rzeczywistości, w którym koniecznie abstrahuje się

³¹ Por. tamże. s. 128.

³² Te dwie kwestie dokładnie analizowałem [w:] *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*, wyd. cyt., szczególnie rozdz. I., s. 15–74.

od wszystkich preferencji podmiotu teorii oprócz jednej – preferowania prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością. W preferowaniu prawdy zaś – co się może wydać paradoksem – chodzi o to, aby żadne inne preferencje nie miały wpływu na treść myślenia. Jeśli bowiem podmiot chce wiedzieć, jak w rzeczywistości *jest*, musi z wiedzy usunąć siebie. Może to uczynić wtedy, gdy w myśleniu pominie swoje preferencje. Jeśli wartości mają jakikolwiek związek z preferencjami, a jakiś mają bez wątpienia, to z powyższej charakterystyki teorii jasno wynika, że wśród przedmiotów teorii wartości być nie może. Skoro więc zdania typu „jest“ są zdaniami teoretycznymi, a odniesieniem przedmiotowym teorii jest rzeczywistość, jaką się uzyskuje po pominięciu preferencji podmiotowych, a więc i wartości, to jasne jest, że ze zdań teoretycznych nie można wywnioskować zdań o jakimkolwiek przedmiocie należącej preferencji podmiotowej (czyli o żadnej wartości).

Teoria może, oczywiście, dotyczyć innych ludzi i zmian przez nich powodowanych. Gdy będziemy teoretycznie owe zmiany objaśniać, pojawi się w tym wyjaśnianiu, rzecz jasna, także pojęcie preferencji, ale będzie ono dotyczyło tych innych ludzi, czyli przedmiotu teorii, nie zaś preferencji podmiotu wyjaśniającego. Cudze preferencje, tak samo zresztą jak i ich przedmioty (czyli cudze cele i wartości), dla zewnętrznej wobec nich teorii będą musiały, właśnie jako przedmioty teorii, pozostać obojętnymi faktami lub bytami. Ze zdań o takich przedmiotach – zdań typu „jest“ – nie będzie można wywnioskować zdań o wartościach. Co więcej, gdy o własnej przeszłości pomyślę teoretycznie jako o szeregu faktów powodowanych moimi dawnymi preferencjami, to owe preferencje – właśnie jako fakty zewnętrzne wobec mojego obecnego myślenia, także nie będą zawierały w sobie żadnych wartości, ani ze zdań o nich nie będę mógł wywnioskować zdań o wartościach. Moje przeszłe preferencje mogą się stać źródłem wartości oraz aksjologicznego znaczenia wypowiedzianych przeze mnie zdań tylko wtedy, gdy w chwili terażniejszej podejmę decyzję zidentyfikowania się z dawnym sobą i w konsekwencji usytuuję się w punkcie widzenia praktycznego podmiotu tamtych preferencji. Oznacza to jednak, że przestaną one być dla mnie przedmiotem teoretycznego myślenia (*resp.* faktami), a staną się – ożywionymi przez moją obecną decyzję – pozateoretycznymi perspektywami oceniania rzeczy. Omawiani tu autorzy, z różnym stopniem samowiedzy, zauważyli właśnie tę okoliczność, że wprawdzie logika obowiązuje zarówno wewnątrz teorii, jak i wewnątrz myślenia praktycznego, ale nie da się ona zastosować do przejścia między perspektywą teoretyczną i praktyczną – nie można za jej pomocą połączyć tych dwóch dziedzin³³. Hume skonstatował brak logicznego wynikania między myśleniem teoretycznym a stwierdzeniami praktycznymi. Moore zauważył, że owego wynikania nie ma dlatego, iż semantyka w postawie teoretycznej jest inna niż w praktycznej (zaangażowanej). Kant natomiast na swój sposób dostrzegł, że między myśleniem teoretycznym a praktycznym nie ma związków logicznych

³³ W sposób spektakularny podkreślał to również S. Kierkegaard, szczególnie w swojej wieloaspektowej krytyce Hegłowskiego pojęcia mediacji oraz w przeciwstawionej temu pojęciu koncepcji wolnej decyzji jako „skoku“.

dlatego, iż te dwie dziedziny oddziela wolność i jej decyzje, których nie da się zastąpić automatyzmem logiki.

Błąd, który oni dostrzegli i na różne sposoby wyrazili zachodzi więc wtedy, gdy ktoś próbuje afirmatywne zdania o wartościach wywnioskować z obojętnych zdań teoretycznych lub – co na jedno wychodzi – gdy te drugie podaje w charakterze uzasadnienia czy dowodu prawdziwości tych pierwszych. Błąd ów powstaje zatem wówczas, gdy dziedzinę myślenia teoretycznego (czy to naukowego, czy metafizycznego) próbuje się tak rozszerzyć, że chce się nią objąć również sferę wartości.

Nie jest to zatem w istocie ani błąd empirystyczny – jak można by nazwać jego Kantowską wersję – ani naturalistyczny. Może on bowiem występować w teoriach idealistycznych i spirytualistycznych, które z żadnym naturalizmem nie mają nic wspólnego. Jeśli polega on na stosowaniu teorii do dziedziny, która jest teoretycznie nieuchwytywalna – a taką jest między innymi dziedzina wartości – to najbardziej trafną dla niego nazwą jest określenie „błąd teoretyzmu“.

Występowanie tego błędu w sferze wnioskowania (a więc w dziedzinie logiki – jako gwałcenie „gilotyny Hume’a“) jest tylko ostatnim, zewnętrznym objawem popełniania go na głębszych poziomach myślenia filozoficznego, tzn. w teorii poznania i metafizyce. Jeśli bowiem ktoś twierdzi, że wartości są poznawane przez jakkolwiek rozumiany receptywny ogląd (czyli bezinteresownie, obojętnie – teoretycznie), to na mocy takiego twierdzenia pozbawia w istocie przedmioty poznania charakteru wartościowego. Konsekwencją takiego twierdzenia epistemologicznego jest wniosek, że poznawane w ten sposób przedmioty są bytami neutralnymi aksjologicznie. W kontekście takiego stanowiska pojęcie „wartość“ traci swój sens i staje się pustym słowem, gdyż jego desygnat – na mocy znaczenia całego twierdzenia – nie różni się niczym od desygnatu pojęcia „jakiś byt“. Błędem teoretyzmu grzeszą więc również teorie intuicjonistyczne, w tym – wspomniana, prowizoryczna koncepcja Moore’a (a teoria Kanta – nie!). Intuicjonizm w wersji fenomenologicznej (M. Scheler, N. Hartmann), usiłując opisać odmienność poznania aksjologicznego od nieaksjologicznego, uwydatnia właśnie nieobojętność, jako wyróżnik poznania wartości. Mówi się tam o poznaniu uczuciowym lub reakcjach emocjonalnych, które mają być – w ścisłym sensie – aktami poznawczymi. Gdy się jednak zakres pojęcia poznania rozciągnie także na zaangażowanie uczuciowe, czyniąc to z intencją zachowania intersubiektywnej treści tego zaangażowania, to, rzecz jasna, nieobojętność cechującą stosunek podmiotu do wartości musi się wtedy przypisać poznawanym treściom, a przez to odjąć ją samym uczuciom – wówczas akty uczuciowe (mające status aktów poznawczych) są obojętne, a ich przedmioty nieobojętne. Przy takim postawieniu sprawy musi pozostać niewiadomym to, skąd się bierze cecha nieobojętności w przedmiotach, które są przedmiotami obojętnego poznania.

Wprawdzie przez swój opis fenomenologia, o wiele lepiej niż Moore, zbliża nas do zrozumienia wartości – ale tylko zbliża. Faktem bowiem jest, iż różnica między przedmiotami poznania a wartościami polega na tym, że stosunek człowieka do tych drugich to stosunek zaangażowania. Ale jeśli skomplikowane

zjawisko zaangażowania skonceptualizuje się jako serię poznawczych aktów uczuciowych, to, pomijając już wynikające stąd trudności epistemologiczne, musi to prowadzić do kłopotliwej tezy ontologicznej stwierdzającej, że wartości są bytami, które same z siebie emanują atrakcyjność (nieobojętność). Opis fenomenologiczny, przedstawiający stosunek człowieka do wartości jako po prostu receptywne poznanie, marginalizuje, a często w ogóle zapoznaje to, że w ludzkiej *praxis* biorą udział wolność, wola i rozum. Mające tu miejsce zhipostazowanie wartości do postaci bytów zewnętrznych wobec ludzkiego działania uniemożliwia wytłumaczenie ich udziału w tym działaniu³⁴.

Błędem fenomenologów jest nie tyle empiryczny opis obcowania człowieka z wartościami, co raczej filozoficzna konceptualizacja, która się w ów opis zakrada. Nieobojętność stosunku człowieka do wartości, którą tak wspaniale i wiernie opisuje szczególnie N. Hartmann, niepotrzebnie i nietrafnie włączana jest do kategorii poznania. Wszak właśnie ta nieobojętność powinna być argumentem za tym, by stosunek człowieka do wartości umieszczać poza zakresem pojęcia poznania, skoro konstytutywną cechą poznania jest obojętność. Gdyby komuś proponowane tu rozgraniczenia pojęciowe wydawały się zbyt restrykcyjne, to wypada przypomnieć, że dla odróżnienia tych dwóch dziedzin, o których tu cały czas mowa, tzn. dziedziny obojętności i nieobojętności, w tradycji filozoficznej co najmniej od czasów Arystotelesa istniały dwa różne pojęcia, a mianowicie pojęcie teorii i praktyki. O różnicy między teorią i praktyką wiele, oczywiście, można powiedzieć, ale na nasz użytek i najkrótszym sposobem tę drugą od pierwszej należałoby odróżnić za pomocą stwierdzenia, że o ile uprawiając teorię człowiek obojętnym być musi, o tyle w praktyce takim być nie może. I właśnie ta odróżniająca praktykę od teorii nieobojętność z całą pewnością jakoś koreluje z wartościami (temu nie przeczy żaden aksjolog). A skoro tak jest, to wartości dla teorii są nieuchwytywalne. Kto zatem twierdzi, że wartości są przedmiotem poznania receptywnego, ten popełnia błąd teoretyzmu.

W dziedzinie metafizyki błąd ten popełnia się wówczas, gdy o przedmiotach zaangażowania, jak i samych zaangażowaniach, orzeka się w dyskursie charakterystycznym dla teorii bytu. Wyróżniającą cechą takiego dyskursu jest jego tzw. obiektywność, czy też jego obiektywizujący skutek, który uzyskuje się przez stosowanie zdań gramatycznie trzecioosobowych i oczyszczenie używanych pojęć ze znaczeń pochodzących od podmiotowego zaangażowania. Taki dyskurs ma u podstaw perspektywę niezaangażowanego obserwatora. Podmiot wypowiada się w nim tak, jakby przedmioty jego wypowiedzi w ogóle go nie dotyczyły i nie naruszały jego obojętności – w każdym razie w znaczeniach tych wypowiedzi nie może być niczego, co by zdradzało, kto mówi. Te cechy dyskursu metafizycznego są warunkami jego teoretyczności. Nawiasem mówiąc, są to cechy, za które metafizyka była namiętnie krytykowana szczególnie ze strony

³⁴ Dokładną krytykę aksjologii fenomenologicznej przedstawiłem w artykule *Metapracyczna modyfikacja aksjologii fenomenologicznej*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. Duchliński, Kraków 2011, s. 97–123.

dwóch nurtów – egzystencjalizmu (począwszy od Kierkegaarda) i filozofii dialogu (łącznie z Levinasem). Sądzę, że ostatecznym powodem tej krytyki było właśnie rozpoznanie faktu, że metafizyka jako teoria niweluje w rzeczywistości to, co ważne (czyli wartości). O ile jednak te dwa nurty krytykowały teoretyczność w obronie wartości, o tyle – dla niezbędnej równowagi – obrona teorii wymaga odpowiedniego zneutralizowania tamtej krytyki.

W metafizyce zatem błąd teoretyzmu popełniany jest wtedy, gdy albo nie dopuszcza się, obok metafizyki, swoistości filozofii praktycznej, albo gdy filozofię praktyczną redukuje się do metafizyki, odbierając tym samym jej dyskursowi jego swoistość (tzn. odmiennność od niezaangażowanego dyskursu metafizyki). I tak, redukcja filozofii praktycznej do metafizyki miała miejsce – jak sądzą – w systemach Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu³⁵, spektakularnym zaś przykładem zupełnego wykluczenia filozofii praktycznej przez metafizykę była filozofia Spinozy (i panlogistycznie zinterpretowana filozofia Hegla³⁶). Wspomniane natomiast nurty egzystencjalizmu i filozofii dialogu dokonały – schematycznie rzecz biorąc – operacji odwrotnej: wykluczyły metafizykę na rzecz samej filozofii praktycznej. Swoistość filozofii praktycznej i konieczny dla niej stopień niezależności od metafizyki potrafił zaś sformułować i zachować jedynie Kant. Nie stało się to jednak bez szkód dla metafizyki i kłopotliwych konsekwencji dla samej filozofii praktycznej. Jak wiadomo bowiem, Kant odmówił metafizyce waloru wyjaśniającej teorii, słabość jego filozofii praktycznej wykazałem zaś wcześniej. Sądzą niemniej, że Kant najlepiej wskazał źródło różnicy między dyskursem metafizyki a dyskursem tej dziedziny filozofii, która mogłaby sensownie mówić o wartościach (u Kanta – filozofii praktycznej). Tym źródłem jest mianowicie wolność.

Wolność jest tym, co odróżnia praktykę od teorii. Trzeba to rozumieć w mocnym sensie: wolność jest nie tylko odmiennym od teoretycznego „punktem widzenia“, który – w przeciwieństwie do teorii – udostępnia nam wartości (nie może od nich abstrahować), ale również sama wolność i sama praktyka nie mogą być przedmiotami teorii, gdyż z perspektywy teorii wolność musiałaby być pomyślana jako jakiś byt wplątany w determinacje ontyczne (albo jako niepojęta „dziura w bycie“), praktyka zaś – jako ontyczny proces stawania się. Pozafaktyczność wolności, o której wspominałem wcześniej, oznacza pozostawanie jej poza granicami możliwego przedmiotu teorii. Sam problem wolności stanowi już osobny temat i nie będę się tutaj w niego wdawał. Warto tylko zauważyć, że błąd teoretyzmu może dotyczyć nie tylko wartości, ale w takim samym stopniu również wolności. Popęlniałby go ten, kto by usiłował wolność

³⁵ Na ten temat pisałem więcej w książce *Stosunek wartości do bytu*, wyd. cyt. s. 209–211.

³⁶ Mówiąc o panlogistycznej interpretacji systemu Heglowskiego mam na myśli taką, wedle której przejście od antytez do syntezy jest wynikaniem logicznym (a więc jest konieczne). Jeśli jednak przejście to zinterpretujemy inaczej, a mianowicie jako wolny, praktyczny czyn ducha absolutnego (co też znajduje – jak sądzą – podstawy w filozofii Hegla), to taka interpretacja nie będzie miała konsekwencji panlogistycznych.

wyjaśnić, czy choćby tylko zdefiniować, za pomocą instrumentarium teorii. Wolność bowiem jest źródłem niezdeterminowanego zaangażowania (nieobojętności), a takie zaangażowanie dla teorii, która z istoty swej ustala racje, reguły bądź przyczyny, jest niedostępne (a jeśli już, to co najwyżej jako przedmiot absolutnie pierwszej, i to spoza teorii wziętej, przesłanki). Jedynym, paradoksalnym „dowodem“ istnienia wolności jest to, że podmiot teorii przyznaje sobie (pomimo teorii) udział w niezdeterminowanym zaangażowaniu. Dla teorii jest to oczywiście błędne koło, ale – by tak rzec – poza teorią i jej przedmiotami jeszcze coś istnieje, a mianowicie – praktyka życia. Zaangażowanie niezdeterminowane, jak każdy akt, musi mieć swój podmiot i przedmiot. Podmiotem jest oczywiście pozafaktyczna wolność, przedmiotami zaś muszą być – wbrew Kantowi – od wolności różne, ale również pozafaktyczne, wartości. Gdy Hume, Kant i Moore chcieli ustalić, co to jest dobro jako przedmiot powinności i w kontekście tych wysiłków zauważali jakąś zasadniczą różnicę między przedmiotem zdań o dobru a przedmiotem reszty zdań (zdań deskryptywnych), to właśnie z różnym stopniem wnikliwości (najgłębiej Kant) dostrzegli różnicę między przedmiotami wolnej praktyki³⁷ a przedmiotami teorii. W kontekście dociekań etycznych tę różnicę przedmiotową wyrażali za pomocą pojęcia dobra. Po pełniejszym rozpoznaniu całej kwestii (i po dorobku aksjologii, którego oni nie znali), gdy dzisiaj chcemy wyrazić za pomocą jednego pojęcia to, co jednoczy wszystkie przedmioty praktyki, a zarazem odróżnia je od przedmiotów teorii, to należałoby użyć pojęcia „wartościowość“, rozumiejąc przez nie to, co przysługuje zarówno dobru ściśle moralnemu, jak i wszystkim innym zróżnicowanym wartościom.

Tak ustalone pojęcie wartościowości (odpowiednik Moore’owskiego pojęcia „dobro“) nie może być zdefiniowane w języku teorii – ani metafizyki, ani nauki empirycznej – gdyż jako swój konieczny warunek zakłada punkt widzenia wolności, podczas gdy język teorii właśnie od tego punktu widzenia z konieczności abstrahuje. Analizowane przez Moore’a kwestie semantyczne, jak i podnoszone przez Hume’a kwestie logiczne, są wtórne wobec różnicy między praktyką a teorią. Dopiero bowiem wyartykułowanie tej różnicy przez rozważania metapoziomowe (w pewnym sensie – nawet metafizyczne), pozwala odpowiedzieć zarówno na semantyczne pytanie „dlaczego słowo »dobro« znaczy co innego niż słowo »byt«?“, jak i na pytanie metalogiczne „dlaczego zdania typu »powinien« nie wynikają ze zdań typu »jest«?“. Rozpoznanie tego, że wolność jest podmiotowym źródłem różnicy między wartościami a bytem, Kantowi umożliwiła perspektywa jego filozofii transcendentalnej, która w znacznej mierze stanowi metafizykę. Empiryzm Hume’a zaś i zdrowy rozsądek Moore’a pozwoliły im jedynie zauważyć dalsze konsekwencje tego, co dostrzegł Kant, były jednak perspektywami zbyt

³⁷ Choć wyrażenie „wolna praktyka“, ściśle rzecz biorąc, jest pleonazmem, to jednak używam go tutaj po to, by podkreślić, że wartości nie są przedmiotami jakiegokolwiek „praktyki“ – na przykład nieświadomej albo opartej wyłącznie na ślepych namiętnościach – lecz właśnie wyłącznie wolnej.

ciasnymi, aby w ich ramach móc przedstawić również uzasadnienie dokonanych spostrzeżeń. Jednocześnie wszakże Kantowski transcendentalizm, likwidując metafizykę i będąc w istocie filozofią podmiotową, zmarginalizował problemy dotyczące przedmiotu aktów wolności, w rezultacie czego sama wolność została błędnie uznana za jedyną wartościowość. Tymczasem, po rozpoznaniu istoty błędu teoretyzmu, właściwą filozofią wartości, a szczególnie samej wartościowości, trzeba dopiero stworzyć³⁸.

DYGRESJA O „FAKCIE INSTYTUCJONALNYM“ J. SEARLE’A

W latach 60-ątych XX wieku J. Searle ogłosił, że odkrył poprawny sposób wywnioskowania zdań typu „powinien“ ze zdań typu „jest“. Sposób ten pokazuje na przykładzie zdań „on obiecał x“ i „on powinien x“. Searle utrzymuje, że pierwsze z tych zdań jest opisowym zdaniem o pewnym fakcie. Żeby jednak twierdzenie to nie było od razu narażone na kontrowersje, rozróżnia on dwa rodzaje faktów: surowe i instytucjonalne. Wymienione zdanie opisuje jeden z drugiego rodzaju faktów. Fakt instytucjonalny od surowego różni się tym, że jego istnienie – jak pisze Searle – „zakłada istnienie pewnych instytucji ludzkich“³⁹. Same zaś instytucje, jak dalej wyjaśnia, „są systemami reguł konstytutywnych“. Reguły te zaś mają postać „X uchodzi za Y w kontekście C“⁴⁰. Searle nie wyjaśnia wprawdzie precyzyjnie i nie formułuje definicji owego „kontekstu C“, ale kontekst jego własnych wywodów i przywoływane analogie z regułami gier (futbol i szachy) pozwalają przyjąć, że „kontekst C“ określa znaczenie określonych aktów wypowiedzi, które same są faktami surowymi. Wymieniona reguła konstytutywna oznacza zatem, że jeśli Adam powiedział „obiecuję, że zrobię z“ (X – jako fakt surowy), to w świetle C (czyli ludzkiego zwyczaju rozumienia aktów obiecywania) ów akt Adama oznacza Y (tzn. że Adam zobowiązał się wykonać to, co obiecał). Jasne zatem jest, że tym, co z faktu surowego czyni fakt instytucjonalny (zachowując zarazem – według Searle’a – jego charakter faktyczności) jest reguła konstytutywna.

Reguła konstytutywna (*resp.* instytucja) okazuje się tym, co przekształca opisowe zdanie o fakcie surowym w zdanie, z którego wynika zdanie powinnościowe („jeśli Adam obiecał zrobić z, to Adam powinien zrobić z“). Aby drugie wynikało z pierwszego, pierwsze musi, w jakiś sposób i w jakiejś postaci, zawierać treść drugiego – Searle zgadza się bowiem, że ze zdań o faktach surowych zdania powinnościowe nie wynikają. Owo przekształcenie, które polega na zmianie pojmowania bądź znaczenia zdania opisowego (o fakcie surowym) na pojmowanie go jako zdania wartościującego (tzn. zdania, z którego wynika zdanie powinnościowe), jest w teorii Searle’a swoistym przeskokiem od faktów surowych do instytucjonalnych. Sam Searle pisze o tym tak: „[...] gdy stwierdzam fakt instytucjonalny, odwołuję się już do reguł konstytutywnych instytucji. Właśnie te

³⁸ Próbowałem to zrobić w książce *Stosunek wartości do bytu*, wyd. cyt.

³⁹ J. Searle, *Czynności mowy*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987, s. 71.

⁴⁰ Tamże.

reguły nadają słowu »obiecować« jego znaczenie [...]. Jeśli zatem chcecie, pokazaliśmy, że »obietnica« to słowo wartościujące, ponieważ pokazaliśmy, że pojęcie obiecywania jest powiązane logicznie z wartościującym pojęciem zobowiązania, ale ponieważ jest ono również czysto »opisowe« [...] rzeczywiście pokazaliśmy, że całe rozróżnienie wymaga ponownego zbadania⁴¹.

Co ma na myśli Searle, gdy pisze, że „pokazałem logiczne powiązanie między pojęciem obiecywania a wartościującym pojęciem zobowiązania”? Aby pokazać logiczne powiązanie między dwoma pojęciami, trzeba uprzednio znać ich znaczenie (albo jednoznacznie je ustalić). Searle ustalił, że gdy Adam mówi „obiecuję“, to tym samym mówi „zobowiązuję się“, a to drugie znaczy „powinienem“. Łatwo zauważyć, że gdy się tak ustali znaczenia wymienionych pojęć, to zdania zawierające ostatnie z tych pojęć wynikają ze zdań zawierających pierwsze. Znaczą to jednak także, że pierwsze i ostatnie – to jedno i to samo pojęcie (albo dwa pojęcia o jednym znaczeniu).

„Powinien z“ może wynikać z „obiecuję z“ tylko wtedy, gdy „obiecuję“ znaczy mniej więcej „zdecydował się zaakceptować, że powinien z“. Z tego właśnie względu Searle – wyraźnie niechętnie, pod naciskiem zarzutów, ale jednak – przyznaje, że słowo „obietnica“ jest wartościujące. Potraktowane w dosłownej formie, bez dodatkowych założeń, jest to jednak stwierdzenie zaskakujące i – jak sądzę – ewidentnie fałszywe. Obietnicę da się bowiem zarówno zadowalająco zdefiniować bez terminów wartościujących, jak i rozpoznać ją (fakt jej wystąpienia) bez konieczności angażowania ocen. Z obietnicą mianowicie mamy do czynienia wtedy, gdy jeden człowiek mówi do drugiego (nie musi używać słowa „obiecuję“), że w przyszłości zrobi coś, co będzie tego drugiego dotyczyło – coś mu da, coś dla niego załatwi, pomyśli o nim, odwiedzi go lub będzie nadal go kochał. Powtórzę, że ani w słowach określających obietnicę, ani w poznawczym stwierdzeniu wystąpienia obietnicy nie ma śladu wartościowania. Dlatego więc Searle przyznaje, że jest to słowo wartościujące, a zarazem pośpiesznie dodaje, że jest ono też „czysto opisowe“?

Otóż Searle przyznaje tak dlatego, że fakt obietnicy zinterpretował uprzednio w świetle pewnej reguły konstytutywnej, która – według niego – nakazuje rozumieć obiecywanie jako akceptowanie pewnej powinności. Sam nigdzie nie podał treści tej reguły (jedynie schemat), ale łatwo ją zrekonstruować. Jeśli z obiecywania ma wynikać powinność, to owa reguła musi być taka oto: „gdy obiecujesz, to akceptujesz powinność wykonania tego, co obiecujesz“.

Czy ta reguła jest prawdziwa (opisowa), czy sama stanowi zdanie powinnościowe (wartościujące)? Jeśli miałyby być prawdziwa, to faktem surowym musiałoby być to, że każdy człowiek, który mówi, że zrobi z, zaczyna czuć (Searle nazywa to „intencją zobowiązania“), że powinien zrobić z. W języku polskim funkcjonuje powiedzenie „obiecanki cacanki, a głupiemu radość“. Mówi ono, jak się zdaje, że głupotą i naiwnością jest zakładać, iż każda wypowiedziana obietnica jest szczerą. Searle tymczasem określa obietnicę tak, aby obietnice nieszczerą

⁴¹ Tamże, s. 232.

wykluczyć z zakresu pojęcia obietnicy⁴². Pisze: „powiedzieć »obiecuję zrobić A«, to wziąć odpowiedzialność za intencję zrobienia A, a warunek ów zachodzi niezależnie, czy wypowiedź była szczerą, czy nieszczerą⁴³. Jeśli odpowiedzialność za intencję zrobienia A jest brana niezależnie od szczerości wypowiedzi, to musi to znaczyć, że owa odpowiedzialność nie jest w ogóle kwestią decyzji tego, który ją na siebie bierze. Przecież mógłby ją „brać“ nieszczerze. Wypowiedź Searle’a o odpowiedzialności musi być raczej zinterpretowana w sposób następujący: inni ludzie nakładają odpowiedzialność na tego, który wypowiada obietnicę (niezależnie od jej szczerości). Ale znaczy to zarazem, że ci inni zakładają właśnie szczerą wypowiedzianą obietnicę. Absurdem byłoby bowiem, gdyby ktoś nieszczerze obiecywał A, a zarazem świadomie przyjmował na siebie odpowiedzialność za – jak się wyraża Searle – „intencję zrobienia A“.

To, iż odpowiedzialność za nieszczerą obietnicę nie jest każdorazowo dobrowolnie podejmowana, lecz jedynie z zewnątrz przez społeczeństwo nakładana, oznacza, że stosowana tu reguła konstytutywna nie stanowi zdania opisowego, lecz właśnie normatywne (wartościujące). Reguła ta o tyle nie jest prawdziwa, że nie każdy, kto wypowiada obietnicę, bezwyjątkowo przyjmuje na siebie odpowiedzialność za jej spełnienie. Gdyby każdy przyjmował, to reguła byłaby zbędna, a tożsamość obietnicy z powinnością byłaby faktem surowym, nie zaś instytucjonalnym.

Pojęciowe kombinacje Searle’a, utożsamiające fakt wypowiedzania słów z powinnością wierności tym słowom, służą w istocie zamazaniu różnicy między tym, co się dzieje niezależnie od norm społecznych, a tym, co owe normy nakazują. Operowanie niezanalizowanym pojęciem instytucji przesłania okoliczność, że instytucje nie są faktami przyrody, lecz powstają w efekcie ludzkich decyzji i w wyznaczonym przez ludzi celu. U podstaw instytucji tkwią więc określone, wolne decyzje. Nie wypowiadam się tutaj na temat kwestii, czy sam język jest w ogóle instytucją. Twierdzę jedynie, że Searle’owskie „reguły konstytutywne“ nie są regułami języka (wszak przed Searlem nikt ich nie znał, choć język znano), lecz treściami normatywnej świadomości społecznej. Które z nich należą do jurysdykcji, a które do moralności – to sprawa do osobnego rozstrzygnięcia. Nie przeczy temu bynajmniej to, że 1) społeczne funkcjonowanie instytucji jest faktem; 2) faktyczne ludzkie decyzje są jakoś uwikłane w treść funkcjonujących instytucji (aczkolwiek instytucjonalny automatyzm decyzji indywidualnych zaprzeczałby wolności tych decyzji); 3) istniejące instytucje można w swych jednostkowych decyzjach wykorzystywać do prywatnych celów (dobrych lub złych); 4) historyczna postać i treść instytucji może być niezgodna z indywidualną świadomością normatywną (z wycuciem tego, co się powinno, a czego nie).

Ponadto należy dodać, że wynikaniu ze zdań o faktach pewnego rodzaju zdań powinnościowych nikt nigdy nie przeczył – ani Hume, ani Kant, ani Moore.

⁴² Por. tamże, paragraf *Obietnice nieszczerze*, s. 83–84.

⁴³ Tamże, s. 84.

Chodzi mianowicie o takie formuły, które Kant nazwał imperatywami hipotetycznymi i które nie mają związku z dobrem moralnym. Ich postać, jak wiadomo, jest następująca: „jeśli Adam chce osiągnąć z, a y jest koniecznym warunkiem z, to Adam powinien uczynić y“. Jeżeli więc chcenie Adama jest faktem, to tak rozumiana powinność ze zdań o tym fakcie wynika, bo się w nim zawiera. Nie o taką jednak powinność chodzi filozofom moralności, gdy w teorii błędu naturalistycznego stwierdzają brak wynikania. Idzie bowiem o taką powinność, której treść mogłaby być wartościującym kryterium dla treści wolnego chcenia, nie zaś taką, która jest konsekwencją jakiegokolwiek chcenia (pragnienia). Jeśli więc przyjąłbyśmy za Searle’em, że powinność zrobienia przez Adama z jest zawarta już w obietnicy zrobienia z, to sens teorii błędu naturalistycznego wyrażałoby pytanie „czy Adam powinien obiecać z?“, tzn. (1) czy podjęcie tej konkretnej powinności wynika z powinności uniwersalnej i (2) czy empiryczna sytuacja obiecywania umożliwia zastosowanie do niej owej uniwersalnej powinności?

Można to ująć inaczej jeszcze. To, czy Adam powinien (w znaczeniu moralnym) spełnić daną obietnicę, nie zależy tylko od tego, że ją złożył, ale ponadto od tego jeszcze, czy treść obietnicy odnosiła się do dobra (czy w ogóle powinna być spełniona). Jeśli Adam obiecał kogoś zabić, a treść moralności nie dopuszcza zabijania ludzi, to Adam nie powinien spełnić takiej obietnicy, pomimo tego, że ją złożył.

Reguła konstytutywna nakazująca z faktu obietnicy wnioskować o powinności jej spełnienia ma zatem ukryty sens normatywny, który najprościej da się wyrazić tak: „powinno się spełniać dane obietnice“, co jest szczególnym przypadkiem reguły „powinno się mówić prawdę“. Gdybyśmy się zastanawiali, dlaczego nie powinno się kłamać, to jedną z możliwych odpowiedzi mogłoby być twierdzenie, że dlatego, iż kłamstwo (jak i nieszczerze obietnice), naruszając skuteczność komunikacji międzyludzkiej, utrudnia – czy wręcz uniemożliwia – społeczne współistnienie ludzi. Logicznie rzecz biorąc nie byłoby to dostateczne uzasadnienie powinności prawdomówności, gdyż trzeba by jeszcze uzasadnić aksjologiczną wyższość życia w społeczeństwie nad inną możliwością. Nie jest to jednak ważne dla oceny twierdzeń Searle’a. Twierdzenia te natomiast są zwodnicze dlatego, że usiłują przedstawić instytucje (reguły konstytutywne) jako zbiór zdań opisowych, podczas gdy w istocie zdania te mają charakter normatywny. Jeśli zaś reguła konstytutywna jest normatywną przesłanką większą, to wynikanie konkretnej powinności z faktu obiecywania (w świetle tej przesłanki) nie jest żadnym odkryciem, bo wiedział to już Arystoteles, a także wszyscy obrońcy teorii błędu naturalistycznego.

Dlaczego jednak Searle, z jednej strony przyznając, że „obietnica“ jest słowem wartościującym, z drugiej strony utrzymuje jednak, że jest to słowo opisowe? „Czystą opisowość“ tego słowa uzasadnia jednym, takim oto zdaniem: „jest bowiem sprawą obiektywnego faktu, czy ktoś złożył obietnicę, czy nie

złożył⁴⁴. Jak już pokazałem, tak zwanym „obiektywnym faktem“ jest jedynie wypowiedzenie obiecującego zdania, ale jest to fakt surowy pozbawiony zobowiązania, ponieważ od strony obiektywnej nie można znać intencji mówiącego, tzn. nie można odróżnić obietnicy szczerzej od nieszczerzej. W takim wypadku słowo „obietnica“ jest wprawdzie opisowe, ale nie można pokazać jego „powiązania logicznego“ z żadną powinnością, gdyż nie można w jego treści umieścić zobowiązania. Zobowiązanie to w owym neutralnym aksjologicznie fakcie obietnicy „umieszcza“ dopiero reguła konstytutywna nakazująca prawdomówność. Słowo „obietnica“ staje się zatem słowem wartościującym dopiero w tym momencie, kiedy podmiot wypowiedzi decyduje się zaakceptować powinność zawartą w owej społecznej regule. Znaczący to, że o tym, czy z obietnicy wynika powinność, decyduje podmiot obietnicy (w momencie gdy decyduje o jej szczerości), nie zaś postronni obserwatorzy. Logiczny schemat tego rozpoznania można zapisać następująco: ze zdania „ja obiecuję“ (z dołączeniem decyzji, że obiecuję szczerze) wynika zdanie „powiniennem spełnić tę obietnicę“. Nie ma zaś wynikania między identycznymi zdaniami wypowiedzianymi w osobie trzeciej: z „on obiecał“ nie wynika „on powinien“. W tym drugim wypadku wynikanie zachodzi tylko wtedy, gdy ten, kto wnioskuje uprzednio zaakceptował regułę normatywną: każdy, kto obiecuje (w sensie opisowym) powinien spełnić obietnicę. Ale takie wynikanie nie obowiązuje podmiotu obiecującego, jeśli nie zaakceptował on społecznej reguły normatywnej, lecz jedynie wykorzystał fakt jej istnienia do siebie tylko wiadomych celów (np. okłamał wroga, który go więził, że wróci po przepustce).

Nie jest zatem prawdą, że słowo „obietnica“ ma zarazem charakter opisowy i wartościujący. Gdy ma opisowy, to co innego znaczący niż wtedy, gdy ma wartościujący. A precyzyjnie mówiąc, zawsze ma opisowy, a wartościujący miewa wyłącznie wtedy, gdy obiecujący zdecyduje się być szczerzy (tzn. kiedy zaakceptuje społeczną regułę normatywną). Owa decyzja mówiącego zmienia jednak znaczenie słowa „obietnica“. Ze znaczenia „on mówi, że zrobi z“ zmienia się ono w znaczenie „on zdecydował, że należy zrobić z“. Tym, co zmienia owo znaczenie jest więc wolna decyzja podmiotu wypowiedzi dotycząca wartości zapowiadanego czynu. Mówiąc ogólniej, tym, co zmienia faktyczność w wartościowość (a język opisowy w normatywny) jest wolność, bez której faktyczność – czy to surowa, czy instytucjonalna – musi pozostać neutralna aksjologicznie. Neutralność faktyczności jest pochodną teorii, wartościowość zaś stanowi przedmiotową stronę decyzji praktycznej⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, s. 232.

⁴⁵ Odpowiadając na otrzymane zarzuty, jeden z nich Searle rekonstruuje tak: „W sensie opisowym (sens 1) »obietnica« znaczący po prostu tyle, co wypowiedzenie pewnych słów. W sensie wartościującym (sens 2) obietnica znaczący tyle co podejmowanie zobowiązania [...]. Różnica między sensem 2 a sensem 1 to różnica między zaangażowanym uczestnikiem a neutralnym obserwatorem“ (tamże, s. 238–239). Zarzut ten, jak wynika z mojego wywodu, trafia w sedno Searle’owskich kombinacji pojęciowych demaskując ich nietrafność, pomimo że - przynajmniej w sformułowaniu Searle’a – nie

Okazuje się zatem, że Searle, chcąc skrytykować – jak to nazwał – „błąd naturalistycznego błędu“, pomimo wymyślnych kombinacji pojęciowych, nie tylko nie przedstawił skutecznej krytyki, ale sam powielił ten błąd, którego teorię chciał podważyć. Jego próba zakwestionowania „gilotyny Hume’a“ opierała się na dwóch posunięciach: 1) na zastąpieniu znaczenia słów aktami mówienia oraz 2) na dodaniu do faktów surowych faktów niesurowych. Nie chciał jednak dostrzec (bo przecież w zarzutach wytykano mu to), że w faktach niesurowych jest już zawarta gotowa(na) reguła normatywna. Nie potrafił też zauważyć, że w przeciwieństwie do znaczenia słów, w aktach mówienia wyrażają się decyzje praktyczne, które u swoich podstaw mają wolność, a za swój przedmiot – wartość. Zarówno wolność jak i wartość nie są zaś ani faktami surowymi, ani instytucjonalnymi. Usiłując przedstawić działanie ludzkie jako przedmiot zewnętrznej wobec tego działania teorii, Searle popełnił podwójny błąd teoretyzmu. Pierwszy jest zawarty w jego koncepcji faktu surowego, a dokładniej – w uznaniu aktu obiecywania za fakt surowy. Fakt surowy jest zawsze skutkiem innego faktu, podczas gdy akt obiecywania, jeśli jest – jak go widzi Searle – wzięciem na siebie zobowiązania, nie może być pojęty jako skutek szeregu faktów, lecz tylko jako efekt wolnej decyzji. Decyzji zaś nie da się wyprowadzić logicznie z teorii dotyczącej faktów.

Jeśli więc obietnica jest aktem decyzji, to – z drugiej strony – stanowi ona wolny wybór określonej wartości (inaczej nie mogłaby się dokonać). Pomiędzy decyzją a ową wartością nie zachodzi jednak wynikanie logiczne, gdyż wartość jest warunkiem decyzji, nie zaś odwrotnie. Drugi błąd teoretyzmu Searle popełnia więc niejako na metapoziomie, który sam wprowadził. Tym metapoziomem są instytucje. Z faktu, że istnieją instytucje, próbuje on wywnioskować powinność spełniania ich nakazów (reguł konstytutywnych). Ale takie wnioskowanie jest błędne. Powinność nie wynika bowiem z faktu, że jakieś środowisko społeczne formułuje określone wymagania. Wprawdzie powinność można utożsamić z wymaganiem (jak to czynią np. aksjologicy z nurtu fenomenologicznego), ale wtedy wartość nie wynika z wymagania faktycznego, lecz odwrotnie – racją wymagania jako powinności jest poznana wartość.

Sądzę, że Searle nie dostrzegł tych wszystkich niuansów z powodu ograniczenia swojej uwagi do analizy słów. W jego wywodach nie ma śladu ani ontologii czy choćby genealogii instytucji, ani ontologicznego namysłu nad wolną decyzją, która przecież musi być założona, jeśli chce się sensownie mówić o ludzkich aktach, nawet jeśli są to tylko akty mowy. Ciasne ramy filozofii języka,

wyjaśnia, na czym polega stwierdzana różnica znaczeń. Na zarzut ten Searle odpowiada: „Nie ma sensu 1”, a następnie po prostu powtarza swoją wcześniejszą argumentację, którą przecież autor zarzutu znał (por. tamże, s. 239–240). Pomijając okoliczność, że argumentacja ta jest nieskuteczna, warto podkreślić, po pierwsze, że przecież Searle sam stwierdził (w przytoczonym przeze mnie fragmencie), że „obietnica“ jest także słowem czysto opisowym, a po drugie, że jeśli faktycznie „obietnica“ nie ma sensu opisowego, lecz wyłącznie wartościujący, to wynikanie, jakie pokazał Searle, jest wynikiem między dwoma zdaniem wartościującymi, a przecież miało być „logicznym powiązaniem“ zdań opisowych z wartościującymi.

podobnie jak w wypadku Moore'a (który przynajmniej wspomagał się zdrowym rozsądkiem), nie pozwoliły Searle'owi zauważyć różnicy między teorią i praktyką, a tym samym – różnicy znaczeń słów, która jest pochodna od tamtej. I dlatego zarówno obietnice, jak i instytucje raz są dla niego faktami, a raz wartościami.

SUMMARY

A Fallacy of Theoreticism in Axiology

This article presents a new interpretation of and a new of justification for the theory of the naturalistic fallacy in axiology. According to this interpretation the lack of inference between descriptive language and valuing language is caused by the fact that valuing language is practical, whilst descriptive language is theoretical. Between theory and practice there is freedom which constitutes a lacuna in inference logic. The so-called naturalistic fallacy is presented in this article as the fallacy of theoreticism. This new interpretation is preceded by a critical analysis of the theories of D. Hume, I. Kant and G. E. Moore, concerning the question of the naturalistic fallacy. The final part of the article contains a critique of J. Searle's reasoning which he advanced against the theory of naturalistic fallacy.

Keywords: naturalistic fallacy, duty, practice, freedom.

ANDRZEJ NIEMCZUK, habilitated doctor, head of the Chair of Contemporary Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland. E-mail: aniemczuk@bacon.umcs.lublin.pl.