

Byt a powinność jako relacja egzystencjalna i formalno-analityczna

Jarosław Jurkiewicz

Abstract: The article presents different interpretations of the is-ought problem. The issue of *ought* not resulting from *is* was concerned both as an analytical problem as well as an existential problem. The first part of this paper shows the implications of Hume's assertion on the is-ought problem in the context of existential freedom. On the basis of the philosophies of Kant and Kierkegaard, the paper tries to prove that the is-ought relation is indispensable to deliberate on the problem of positive freedom. The second part of this paper elaborates on selected stands of philosophers, referring to the is-ought problem as the Moore's *naturalistic fallacy*. This results in a criticism of the *Moore's fallacy* and its various interpretations. The paper also analyses the criticism of the fallacy by J. Searl and elaborates on his conclusions within the scope of axiology.

Key words: values, „is“, „ought to“, naturalism fallacy.

Wstęp

Interpretacja relacji bytu do powinności, od czasu sformułowania tej relacji jako problemu, przybierała rozliczne formy. Nurtem, któremu zwykle się przypisywać niemalże wyłączność na podejmowanie tego zagadnienia była filozofia analityczna. Celem mojego artykułu jest pokazanie innej, metafizyczno-egzystencjalnej strony tego problemu. Chcę również pokazać najbardziej charakterystyczne interpretacje „błędu naturalizmu”, jak również przybliżyć krytykę „Moore'owskiego błędu”, której dokonał John Searle, a która jest tak szeroko dyskutowana po dzień dzisiejszy. Fakt podjęcia przeze mnie tak szerokiego tematu badań zmusza mnie do skrótowego ujęcia niektórych zagadnień, takich jak na przykład filozofia wolności Kanta, czy też przytoczenie tylko niektórych interpretacji „błędu naturalizmu”.

Brak logicznego przejścia od bytu do powinności jako pierwszy zauważył David Hume. W trzeciej księdze *Traktatu o naturze ludzkiej* pisał: „W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotkałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż tu nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, że 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«¹. Hume dostrzega tutaj dwa zupełnie różniące się od siebie porządki: porządek ontyczny oraz powinnościowy – etyczny, które łączyć ma relacja wynikania.

Autor pyta: jak możliwe jest wywnioskowanie z tego co jest, to, co być powinno? Zadając to pytanie, ma on świadomość odrębności sądów opisowych, za które odpowiedzialny jest rozum, oraz powinnościowych – wartościujących, które formułuje się na podstawie emocji. Rozum wyciąga wnioski ze ścisłych dowodów czy też prawdopodobieństw, odnosi się on zawsze do idei, czyli do tego, o czym mówi doświadczenie. Nie ma jednak mocy wpływania na działanie, gdyż poruszając się w domenie rzeczy idealnych nie ma możliwości przejścia w świat rzeczy realnych. Człowiek działa na podstawie emocji, które rozum wprowadzie syntetyzuje, wykazując ich przyczynowo-skutkowy stosunek, który w konsekwencji powoduje ludzkie działanie, ale to nie rozum jest twórcą impulsu do działania, a tylko tym, co go ukierunkowuje². „Rozum jest całkowicie nieaktywny i nigdy nie może być źródłem czynnika tak aktywnego, jak sumienie, czyli zmysł moralny“³.

Gdyby rozum był zdolny do uchwytowania wartości, musiałyby one tkwić w relacjach między rzeczami lub być faktami. To prowadziłoby do oczywistego wniosku, że można stworzyć etykę prowadzącą do takiej samej pewności, jaką dają nam na przykład nauki matematyczne. Nazwanie umyślnego morderstwa „występkiem”, mówi Hume, zmusza nas do odwołania się do moralnego wnętrza człowieka, w którym odnajdujemy uczucie dezaprobaty w stosunku do takiego działania. Sam występki jako stan faktyczny nie istnieje. Pochodzi on dopiero od podmiotu oceniającego⁴.

¹ D. H u m e: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tom II. Tłum. Cz. Z n a m i e r o w s k i. Warszawa 1963, s. 259-160.

² Por. ibidem, s. 186-187.

³ Ibidem, s. 245.

⁴ Por. ibidem, s. 251-152, 258-259.

Całe to dowodzenie wnosi, iż niemożliwe jest – zdaniem Hume’a – wnioskowanie o wartości bądź też powinności ze stwierdzenia samych faktów. To, co powinniśmy czynić, jest efektem działania emocji. Hume nie zauważył jednak, że emocje są niczym innym jak faktami, a to znaczy, że wartościowanie wynikające z ich istnienia jest krytykowanym przez niego sposobem wywodzenia „powinien” z „jest”.

Ta Hume’owska konstatacja miała swoje konsekwencje w myśli filozoficznej w dwojakiej formie. Pierwszą nazwałbym egzystencjalno-metafizyczną: przedstawiciele tej interpretacji myśli Hume’a skupiają się na egzystencjalnej analizie wolności, przez co dochodzą do wniosku, że nie ma przejścia od faktów bądź wiedzy na ich temat, do wolnej decyzji. W tym nurcie usytuować można Immanuela Kanta, Sørensa Kierkegaarda oraz całą pokierkegaardowską tradycję egzystencjalną. Konsekwencje w drugiej formie to wątek analityczny, czyli schemat myślowy zapoczątkowany przez George’a E. Moore’a. Tutaj u podstawy tkwią: analiza pojęcia „dobry” i wszystkie konsekwencje z nią związane. Jest tu mowa o „błędzie naturalizmu” tak szeroko dyskutowanym w XX wieku.

Co ciekawe, te dwie gałęzie wychodząc od jednego pnia – „gilotyny Hume’a” – uzupełniają się w znacznym stopniu, jednak XX-wieczna filozofia skoncentrowała się na dyskusji o „błędzie naturalizmu” w ujęciu semantycznym, nie dostrzegając jego egzystencjalnego odpowiednika.

Problem bytu i powinności a wolność egzystencjalna

Swoje spostrzeżenie o stosunku bytu do powinności Hume potraktował bardzo marginalnie, nie wyciągając z niego odpowiednich wniosków. Tym, który właściwie rozwinął to zagadnienie był Immanuel Kant⁵.

W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant pisze: „[...] pojęcia moralne mają swe siedlisko i źródło całkowicie *a priori* w rozumie, [...] nie możemy wywieść ich przy pomocy abstrakcji z żadnego empirycznego, a więc tylko przypadkowego poznania; [...] właśnie na tej czystości ich pochodzenia polega ich godność, dzięki której mogą one służyć nam za najwyższe praktyczne zasady; [...] zawsze odbieramy im tyle z ich prawdziwego wpływu i nieograniczonej wartości czynów, ile udzielamy im pierwiastka empirycznego”⁶. Godność,

⁵ Por. K. B a l: *Wprowadzenie do etyki Kanta*. Wrocław 1984, s. 43.

⁶ I. K a n t: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. W a r t e n g b e r g. Warszawa 1984, s. 36.

czyli wartość sama w sobie, przysługuje tylko temu, co nie posiada swego zamiennika, stanowiąc tym samym wartość absolutną. Gwarantem godności jest aprioryczny charakter wartości. Wartość dana *a posteriori* jest zawsze względna, czyli posiada swoją cenę, a co za tym idzie, posiada również swój ekwiwalent. Człowiek na podstawie swojej racjonalności nadaje wartościom ich absolutny charakter, gdyż tylko to, co pochodzi bezpośrednio od rozumu może być bezwzględne. Wszystko inne ma swoje źródło w przyrodzie, a więc bazuje na skłonnościach ludzkich, a nie czystym intelektualnym oglądzie. Powinność wywiedziona z bytu staje się co najwyżej zrelatywizowaną formą chcenia – skłonnością.

Empiryczne zasady moralne, czyli powinności wywiedzione z faktów, są nie do przyjęcia również z racji ich szczegółowości. Tylko zasady ogólne, a więc rozumowo sformułowane imperatywy, mogą stać się konieczne i powszechnie obowiązujące. Na przykład ludzkie dążenie do szczęścia nie może być dla Kanta motywem działania moralnego, gdyż z jednej strony fałszywe jest mniemanie, że dobro w sposób konieczny łączy się ze szczęściem, zaś z drugiej, szczęśliwość często oparta jest na pobudkach pochodzących z empirii⁷. „Wszelkie pryncypia praktyczne, które zakładają pewien przedmiot (materię) władzy pożądania jako motyw determinujący wolę, są bez wyjątku empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycznych”⁸. I dalej: „rozkosz [płynąca] z przedstawienia sobie istnienia pewnej rzeczy, o ile ma być motywem determinującym pożądanie owej rzeczy, opiera się na wrażliwości podmiotu, ponieważ zależy od **istnienia przedmiotu** [podkreślenie J.J.]; tym samym należy ona do zmysłu (czucia) a nie intelektu”⁹. Decyzja ukierunkowana na materię, bez znaczenia, czy jest nią szczęście czy inny rodzaj treści związanych z czuciem podmiotu, jest odniesieniem do jakiegoś konkretnego, który staje się tym samym czynnikiem determinującym podmiot. Determinacja musi pochodzić od samego podmiotu, występować w formie autodeterminacji, czyli wynikać z woli, która „jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre”¹⁰.

Podobnie jak w filozofii Hume’a tak i u Kanta, rozum nie wystarcza do podjęcia wolnego działania. Oparcie działania na prawach rozumu, czyli sprowadzenie decyzji na grunt logiki, wikłają decyzję w konieczność logiczną. We wnioskowaniu logicznym nie ma miejsca na wolność, gdyż zawsze istnieją racje, które przemawiają na korzyść konkretnej

⁷ Por. *ibidem*, s. 81.

⁸ I. K a n t: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Jerzy G a ł e c k i. Warszawa 1984, s. 34.

⁹ *Ibidem* s. 36-37.

¹⁰ I. K a n t: *Uzasadnienie...*, s. 38.

przesłanki, tym samym ustanawiając konieczność wnioskowania – pewien ciąg logiczny. To prowadzi rozum do determinacji logicznej.¹¹ Prawa logiki determinują poddawane pod analizę logiczną rację, prowadząc do koniecznego wniosku, tak samo jak prawa przyrody z góry określają przebieg procesów przyrodniczych, dlatego w decyzji potrzebny jest noumenalny czynnik irracjonalny, czyli coś, co sprawia, że rozum nie jest ostateczną instancją odpowiadającą za podjęcie decyzji.

Rozum w początkowej fazie prowadzi tylko do uświadomienia sobie przez podmiot „wolności od” przyrody. Jest to stwierdzenie zaistnienia tej wolności, które samo z siebie nie umożliwia jeszcze żadnego czynu. Wolność pozytywna następuje dopiero w momencie podjęcia wolnej decyzji, która nie może być wynikiem ani faktu istnienia czegoś, jak pokazałem wyżej, ani jej istnienie nie może być wykazane rozumowo. Ta decyzja praktyczno-egzystencjalna jest wynikiem wiary, która poprzez swój praktyczny charakter gwarantuje jej wolność pozytywną. Wiara uzupełnia tym samym rozum o wspomnianą wyżej irracjonalność, wyzwalaając podmiot od determinacji ze strony rozumu.

Wolność nie jest sprzeczna z rozumem, lecz tylko rozumowi niedostępna, dlatego Kant wprowadza wymóg postulowania wolności. Człowiek musi uwierzyć, że jest wolny, by na mocy tej wiary mógł dokonywać wyborów¹². Można chyba powiedzieć, że człowiek musi uwierzyć w wolną praktykę, by w decyzji pozostać wolnym od teorii. Kant tym samym wykazuje, że powinność nie może zostać wywiedziona ani z faktu istnienia jakiegoś bytu, ani z czysto rozumowych przesłanek. Obie te drogi odbierają podmiotowi wolność, wklajając go w pierwszym przypadku w determinację ontologiczną, w drugim zaś w determinację logiczną. Autor *Krytyki praktycznego rozumu* jako pierwszy wykazał konsekwencje odebrania wolności podmiotowi, czyli sprowadzenia wartości do sfery faktów¹³. Jeśli wolność pozytywna ma być zachowana, to musi pochodzić z noumenalnej sfery rzeczywistości, gdyż tylko ta jest autonomiczna względem teorii.

Wkład Kanta do rozwoju zagadnienia bytu i powinności można, za Andrzejem Niemczukiem, podsumować następująco: „(a) koniecznym warunkiem wartości jest wolność, (b) akt wolności jest brakiem racji logicznych i przyczyn przyrodniczych [...]; stąd (c) nie może istnieć racja dla uzasadnienia sądów wartościujących przez wiedzę opisową; (d) funkcję owej racji spełnia w życiu tzw. rozumna wiara moralna, która jest aktem wolności; (e) brak

¹¹ Por. A. N i e m c z u k: *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin 1995, s. 28-29.

¹² Por. ibidem, s. 189-190.

¹³ Por. A. N i e m c z u k: *Stosunek bytu do wartości*. Lublin 2005, s. 37.

wiary moralnej, będąc tym samym co brak wolności, oznacza determinizm ontologiczny”¹⁴. To, co nazwane zostało „gilotyną Hume’a” i co później Moore nazwie „błędem naturalizmu”, tutaj może zostać nazwane „błędem teoretyzmu”¹⁵. Usytuowanie podmiotu w dziedzinie teorii kosztem praktyki, odbiera podmiotowi wolność.

Podobny wniosek nasuwa się w wyniku analizy zagadnienia bytu i powinności w filozofii egzystencjalnej. Egzystencjalizm kładzie większy nacisk na relację *essence* do *existence*, niż na rozróżnienie teoria – praktyka, czy fenomen – noumen. W konsekwencji jednak problem bytu i powinności sprowadza się do zagadnienia Kantowskiego, czyli do kwestii wolności w świetle bytu.

Kierkegaard kontynuuje antyesencjalistyczną filozofię Kanta, przenosząc ją dalej w kierunku irracjonalności i dając tym samym podstawy dla egzystencjalizmu, dla którego ograniczenie rozumu, dużo większe niż w filozofii transcendentalnej, będzie jedną z cech konstytutywnych.

Omawiany problem bytu i powinności zawiera się w głównej tezie egzystencjalizmu: egzystencja poprzedza esencję. By uświadomić sobie obecność „gilotyny Hume’a”, należy rozważyć sens tej egzystencjalnej tezy. Wynika z niej – jak wykazał to już Kierkegaard – że „wnioskując nie zmierzam ku ustaleniu istnienia, ale wnioskuję z istnienia, niezależnie od tego, czy obracam się w świecie zmysłowo-postrzegalnym, czy w sferze myślenia”¹⁶. Egzystencja nie da się wyprowadzić pojęciowo ani z empirii ani z rozumu, przez co pozostaje wolna od determinacji logiczno-metafizycznej. Pozostaje ona zawsze poza intelektualnym oglądem, gdyż „skoro o bycie mówię w sposób pojęciowy, nie mówię już o bycie, lecz o istocie”¹⁷.

To, co uchwytywalne pojęciowo – Kantowski fenomen – jest esencją wywodzoną z egzystencji. Jeśli więc istnienie określam rozumowo, zmieniam tym samym egzystencjalny charakter tego istnienia, zamieniając je tym samym w istotę. To dlatego Sartre próbując opisać byt-dla-siebie, nie podaje jego cech: „[...] jest bytem, który nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest”¹⁸. Byt-dla-siebie pozostaje nieuchwytywalny z powodu swojego ciągłego stawania się oraz z powodu swojej samoświadomości. Istotę człowieka można poznać dopiero po jego śmierci, kiedy skończy się jakiegokolwiek jego działanie. Do tego

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Por. ibidem, s. 9.

¹⁶ S. K i e r k e g a a r d: *Okruchy filozoficzne*. Tłum. K. T o e p l i t z. Warszawa 1988, s. 48.

¹⁷ Ibidem, s. 50.

¹⁸ J.P. S a r t r e: *Byt i nicość*. Tłum. J. K i e ł b a s a, P. M r ó z i n. Kraków 2007, s. 29.

momentu podmiot jest niepoznawalny, co malowniczo opisuje Marcel Proust: „[...] dana osoba nie znajduje się (jak wprzód sądziłem) przed nami jasna i nieruchoma, ze swymi przymiotami, wadami, projektami, intencjami (niby oglądany przez parkan ogród i jego grządki), ale że jest cieniem, w który nigdy nie zdołamy wnikać, wobec którego nie istnieje bezpośrednie poznanie, co do którego tworzymy sobie mnogie pojęcia przy pomocy słów, a nawet postępów, dających nam jedynie niedostateczne i zresztą sprzeczne wskazówki; cieniem, w którym możemy sobie kolejno z równym prawdopodobieństwem wyobrażać błysk nienawiści lub miłości”¹⁹.

Skoro istnienie poprzedza istotę, to działanie – a tylko ono obiektywizuje istnienie – również nie jest poprzedzone niczym ogólnym. Decyzja nie wynika więc ani z wiedzy, ani z teorii, ani z żadnego upojęciowienia. Jest to warunek wolnej decyzji. Ze znajomości stanu rzeczy nie ma przejścia do powinności działania względem tej rzeczy. Pozostaje jednak problem możliwości zaistnienia decyzji.

Kierkegaard – za Kantem – wprowadza pojęcie wiary, która staje się gwarantem zaistnienia wolności pozytywnej. Podobnie jak u Kanta, wiara ta jest dopełnieniem rozumu, nie zaś jego zaprzeczeniem i podobnie jak w filozofii transcendentnej, samej decyzji nie da się pomyśleć, lecz tylko dokonać praktycznie. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jest zarazem bytem i świadomością (fenomenem i noumenem), czyli pomimo posiadanej wiedzy w każdym akcie świadomości dokonuje się kolejna decyzja niebędąca zależną od tej wiedzy, lub od przedmiotu tej wiedzy, czyli bytu²⁰. To w sferze świadomości dokonuje się akt wiary, „wiara bowiem ma do czynienia nie z istotą [bytem – przyp. J.J.], lecz z byciem”²¹. Zdaniem Kierkegaarda nie da się zbudować racjonalnego mostu pomiędzy wiedzą a decyzją. Decyzja jest chwilą „mgnieniem”, nieuchwytywalnym rozumowo skokiem. Dlatego Kierkegaard powie: „[...] wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”²² a „wolność źle się czuje mając wiedzę za sąsiada”²³.

Zarówno w filozofii Kanta jak i Kierkegaarda ważne jest to, że wiedza nie obejmuje jedynie decyzji egzystencjalnej, czyli decyzji dotyczącej celu. Decyzja związana z doбором środków do realizacji tego konkretnego celu wynika bezpośrednio z wiedzy. Ta druga decyzja

¹⁹ M. Proust: *W Poszukiwaniu straconego czasu, Strona Guermantes*. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1957, s. 75.

²⁰ Por. A. Niemczuk: *Wolność...*, s. 92, 99.

²¹ S. Kierkegaard: *Okruchy...*, s. 106.

²² S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982, s. 55.

²³ S. Kierkegaard: *Powtórzenie*. Tłum. B. Świdorski. Warszawa 1992, s. 38.

nie jest jednak wolna, gdyż zdeterminowana jest poprzez obrany już wcześniej cel. Na podstawie decyzji egzystencjalnej obieram sobie cel, natomiast na podstawie wiedzy – drogę do tego celu. Istnieją więc dwa porządki decyzji: pierwszy – nieracjonalny, dokonujący się na mocy wiary i świadczący na rzecz wolności, i drugi – racjonalny, zniewolony przez rozum, który ustosunkowuje się do porządku pierwszego, ustalając tym samym teleologię.

W świetle filozofii egzystencjalnej wnioskowanie istnienia z istoty jest błędem. Błąd ten polega na tym, że istota określa pojęciowo istnienie, czyli znajomość samej istoty wystarcza do poznania istnienia. Jeśli więc istniałaby możliwość logicznego wnioskowania *existence z essence*, to istnienie nie byłoby niczym innym jak logiczną koniecznością wynikającą ze swojej istoty. Konieczność ta byłaby niczym innym jak ciągiem przyczynowo-skutkowym zachodzącym na gruncie logiki, zaś egzystencja nie ustanawiałaby samej siebie, lecz podlegałaby koniecznemu stawianiu się. Nawet uświadomienie sobie tej konieczności, jak chcieli tego Spinoza czy Hegel, nie wystarcza by mówić tu o wolności w pełnym jej wymiarze. Wolność nie może pozostać tylko na poziomie negatywnym – na poziomie świadomości konieczności – gdyż musi istnieć element pozytywny, gwarantujący możliwość zaistnienia wolnego działania. Ten element to pochodząca od Kanta wiara, która umożliwia egzystencji wymknięcie się z ram swojej istoty. Na mocy wiary podjęta zostaje decyzja, dzięki której dokonany zostaje wolny czyn. Dopiero na podstawie tego czynu, bądź też serii czynów, które stały się już faktem, można mówić o istocie egzystencji. Na tym właśnie polega wolność egzystencjalna, która możliwa jest tylko wówczas, kiedy egzystencja poprzedza esencję lub też czyn poprzedza fakt. Sfera decyzji – moralności, jest więc niezależna od jakichkolwiek czynników pochodzących spoza samej egzystencji. Decyzja pozostaje niezależna od faktów, tak samo jak egzystencja pozostaje niezależna od esencji, zaś sądy powinnościowe – przywołując „gilotynę Hume’a” – pozostają niezależne od zdań stwierdzających istnienie faktów. W języku egzystencjalizmu błąd ten można chyba nazwać „błędem esencjalizmu”.

Dodać należy, że przekonanie o niewywodliwości decyzji z faktu stało się popularne w filozofii pokantowskiej nie tylko w myśli czysto egzystencjalistycznej. Wydaje się ono być konieczne w każdej teorii chcącej zachować problem wolności pozytywnej. Na przykład Kotarbiński pisze: „[...] sfera rzeczywistości nie jest sferą czynu, czyn kończy się tam, gdzie

się zaczyna prawda, prawda kończy się tam, gdzie się zaczyna czyn. Istota wszechwiedząca nie mogłaby nic stworzyć, istota wszechmocna – nic wiedzieć”²⁴.

„Błąd naturalizmu”

Współczesną postać nadał temu problemowi G. E. Moore w *Zasadach etyki*. Logiczno-formalną rację Hume’a, Moore dopełnia racją semiotyczną, jednocześnie bardziej zasadniczą²⁵. Stwierdza on, iż pojęcie „dobry”, podobnie jak jakość „żółty”, jest pojęciem prostym i dlatego niedefiniowalnym. Definicja polegać ma na ustaleniu z jakich części składa się pojęcie definiowane, a to w przypadku jakości prostych jest niemożliwe²⁶. Według Moore’a, zadaniem etyki jest ustalenie tego, jakie „[...] cechy i własności, prócz jakości »dobry«, przynależą wszystkim rzeczom dobrym”. I dalej: „[...] nazbyt wielu filozofów mniemało, iż ustalenie tych innych własności jest już definicją pojęcia »dobry«, że własności te nie są w rzeczywistości czymś różnym od własności »dobry«, lecz całkowicie i absolutnie z nią identyczne. Ten pogląd proponuję nazwać *błędem naturalistycznym*”²⁷. Błąd ten, jak sugerowałaby jego nazwa, nie dotyczy tylko teorii naturalistycznych, które pojęcie „dobry” definiują odnosząc je do jakichś „rzeczy natury”. „Błąd naturalistyczny polega na tym, że orzekając: »to jest dobre«, mamy przez to na myśli, iż rzecz o której mówimy, znajduje się w pewnym określonym stosunku do jakiejś innej rzeczy. Rzecz, w odniesieniu do której zostaje określone pojęcie »dobry«, może być bądź rzeczą natury, rzeczą o której istnieniu wiemy z bezpośredniego doświadczenia, bądź też przedmiotem, o którym możemy tylko wnioskować pośrednio, że istnieje w świecie nadzmysłowym”²⁸. Oznacza to, że „błąd naturalistyczny” odnosi się tak do teorii naturalistycznych, jak i do metafizyki idealistycznej. Polega on zarówno na utożsamieniu jakości „dobry” z faktem empirycznym, jak również na twierdzeniu, że „coś jest dobre samo przez się” na podstawie sądu, że „rzeczywistość ma taką a taką strukturę”²⁹.

²⁴ T. K o t a r b i ń s k i: *Zagadnienie istnienia przyszłości*. W: *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*. Red. J. J a d a c k i, T. B i g a j i n. Tom 1. Warszawa 1996, s. 129.

²⁵ Por. T. S t y c z e ń: *W drodze do etyki*. Lublin 1984, s.10

²⁶ Por. G.E. M o o r e: *Zasady Etyki*. Tłum. Cz. Z n a m i e r o w s k i. Warszawa 1919, s. 6-10.

²⁷ Ibidem, s. 10.

²⁸ Ibidem, s. 37.

²⁹ Por. ibidem, s. 113.

Próby definiowania pojęcia „dobry”, Moore polecał poddaniu testowi „pytania otwartego”. Pytanie to polega na tym, że przyjmując jako definicję jakości „dobry”: „mieć własność A”, pytamy „czy dobre jest posiadanie własności A?”. Jeśli na przykład za A podstawimy „bycie godnym pożądania”, otrzymamy: „czy dobrze jest być godnym pożądania”, co w konsekwencji da nam absurdalne pytanie „czy dobry jest dobry?”³⁰, lub też możemy powiedzieć: „to posiada własność A, ale nie jest dobre” lub zasadnie zapytać: „to posiada własność A, ale czy to jest dobre?”. Każde pytanie dotyczące jakości nienaturalnej, a co za tym idzie prostej, musi pozostać pytaniem otwartym. Tylko poprzez podanie jakości naturalnych, odwołanie się do empirii, możemy definiować daną jakość.

John Hospers zgadza się z Moorem, że nie ma logicznego przejścia od „jest” do „powinien”, nie uznaje on jednak „błędu naturalizmu” jako sprawy oczywistej³¹. Wyróżnia przy tym trzy interpretacje błędu naturalistycznego. Pierwszy – „błąd logiczny” (*logical fallacy*) – polega na próbie wywodzenia twierdzeń etycznych z twierdzeń poza-etycznych. Zdaniem Hospersa „błędem logicznym”, nie tylko dotyczącym etyki, jest: „[...] wnioskowanie zawierające w konkluzji pojęcia, które nie występowały w przesłankach”³². Jeśli jednak w przesłance mamy pojęcie „dobry”, na przykład: „to co jest przyjemne jest dobre”, „to jest przyjemne”, to możemy wyprowadzić wniosek: „to jest dobre”. „Błąd naturalistyczny” może być uznawany za błąd tylko wtedy, jeśli wykazemy, że wartości nie można definiować przy pomocy pojęć poza-etycznych. To jednak, zdaniem Hospersa, należy jasno wykazać³³. Moim zdaniem zarzut ten jest bezpodstawny, gdyż zasadę niewyprowadzalności pojęć etycznych z pojęć empirycznych wykazał już Hume³⁴.

Drugą interpretacją omawianego błędu jest „błąd definicyjny” (*definist fallacy*). Pojawia się on wtedy, gdy próbujemy zdefiniować niedefiniowalne. Jeśli pojęcie „dobry”, jak chciał tego Moore, odnosi się – podobnie jak „żółty” – do jakości prostej, wtedy jest ono niedefiniowalne. Jeśli jednak, jak powyżej, można wywnioskować pojęcie „dobry” z przesłanek – pod warunkiem, że znajduje się w nich to pojęcie, wtedy też można podać tę definicję³⁵.

³⁰ Ibidem, s. 15.

³¹ Por. J. H o s p e r s: *Human Conduct. An Introduction To The Problems Of Ethics*. New York 1961, s. 532.

³² Ibidem, s. 536.

³³ Por. ibidem.

³⁴ Por. D. H u m e: *Traktat...*, s. 259-160.

³⁵ Por. J. H o s p e r s: *Human...*, s. 537.

Trzecia interpretacja omawianego błędu dotyczy próby sprowadzenia dwóch własności do jednej. Jako przykład, autor *Human Conduct* podaje definiowanie „dobra” przez „przyjemność” i podawanie tych dwóch nazw jako synonimów. Jest to błąd nie tylko dotyczący dziedziny etyki, ale właśnie w tej dziedzinie opiera się on na pewnych niejasnościach. Główną z tych niejasności – zdaniem Hospersa – jest kłopot z wykazaniem, że przyjemność i dobro nie są tym samym³⁶. Moore postrzega to jako problem pomieszania jakości „naturalnych” z „nienaturalnymi”, przez co błąd ten zachodzi w dziedzinie ontologii. Problem polega jednak na tym, że Moore nigdzie dokładnie nie określił jakości „nienaturalnych”, co – zdaniem niektórych badaczy – pozbawia racji bytu, przez brak dostatecznego uzasadnienia, istoty „błędu naturalistycznego” w trzeciej interpretacji³⁷. Wydaje mi się, że brak dostatecznej analizy jakości „nienaturalnych” pozbawia Moore’a pozytywnej koncepcji dobra, nie zaś trafności sformułowania istoty błędu. Co do kłopotu z rozróżnieniem przyjemności od dobra, to należy podać choćby jedną rzecz przyjemną, która zarazem nie jest dobra, by wykazać, że takie utożsamienie jest niemożliwe.

Jako czwartą interpretację „Moore’owskiego błędu” można przytoczyć interpretację emotywistów. Jeśli terminu „dobry” nie można zdefiniować, to niczego on nie oznacza. Każdy więc, kto przyjmuje, że „dobro” jest jakąś cechą, popełnia błąd. W tym ujęciu również Moore popełnia ten błąd, gdyż widzi on „dobry” jako nazwę czegoś, podczas gdy każde pojęcie wartościujące będzie tylko rodzajem wykrzyknika, wyrażeniem postawy. Stevenson skłonny jest „błąd naturalistyczny” widzieć jako definicję persfazyjną, w konsekwencji czego istotę tego błędu można zdaniem Ewy Klimowicz, nazwać „błędem kognitywizmu”³⁸.

Emotywista Alf Ross proponuje eksperyment myślowy w celu uzmysłowienia sobie przepaści, jaka istnieje pomiędzy wiedzą a działaniem: „Wyobraźmy sobie przez chwilę – jeśli to możliwe – istotę podobną do człowieka, która wyposażona jest w inteligencję, ale brak jej wszelkich uczuć i namiętności. Nie zna ona ani podniet, ani pragnień, ani miłości, ani nienawiści. Otóż taka istota byłaby całkowicie obojętna w stosunku do otaczającego ją świata i trzeba by było utrzymywać ją przy życiu za pomocą sztucznego odżywiania. [...] Posiadana przez nią wiedza absolutnie nie mogłaby pobudzić jej do działania. Wiedza pozbawiona jest praktycznej doniosłości dla człowieka, któremu na niczym nie zależy”³⁹.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 537.

³⁷ Por. E. K l i m o w i c z: *Utylitaryzm w etyce*. Warszawa 1974, s.92.

³⁸ *Ibidem*, s. 93.

³⁹ A. R o s s: *Argumentacja i perswazja*. Tłum. I. L a z a r i - P a w ł o w s k a. W: *Metaetyka*. Red. I. L a z a r i - P a w ł o w s k a. Warszawa 1975, s. 163.

Znajomość faktów ma o tyle wpływ na nasze działanie, że umożliwia nam dobór środków, jednak czynnikiem decydującym o podjęciu działania jest – według Rossa – postawa. Jest ona czynnikiem angażującym, wyzwalamą aktywność, która później dopiero może być kierowana przez wiedzę. Wtedy też fakty nabierają dla nas jakiegoś znaczenia, są wartościowane. W tym ujęciu, wartość nie jest więc niczym innym, jak tylko ujawnieniem preferencji względem jakiegoś faktu⁴⁰. Tym samym każda wartość jest tylko nazwą danego uczucia względem jakiegoś przedmiotu, które zawsze pozostaje jednostkowe. Jest to punkt widzenia charakterystyczny dla emotywistów. Zwrócić należy uwagę, że istota „błędu naturalistycznego” zostaje tu zachowana – nie ma przejścia od wiedzy do działania – jednak wynika ona z innych przesłanek. Tak jak wiedza o faktach nie powoduje działania, tak samo wiedza o wartościach, jeśli taka byłaby w ogóle możliwa, nie może go powodować. Działanie dokonuje się dopiero za sprawą postawy, czyli zjawisk psychicznych, woliwnych bądź emocjonalnych, które wyrażają uczucie preferencji lub dezaprobaty⁴¹. Istota błędu, ujęta jako brak przejścia od wiedzy do działania oraz stwierdzenie bezdecyzyjności samego rozumu, jest chyba bliższa myśli Hume’a, Kierkegarda i Kanta niż Moore’a. Problem stanowi tu terminologia psychologiczna, która niewiele tłumaczy – sprowadzając wartości do emocji, tym samym anihiluje te pierwsze.

Trójpodziału wersji „błędu naturalistycznego”, który zasługuje na szczególną uwagę, dokonał Paul W. Taylor. „Błąd definicyjny” filozof ten określa jako: „[...] każde normatywne wyrażenie (orzeczenie wartości bądź wyrażenie nakazowe) jest równoważne z jakimiś empirycznymi lub opisowymi wyrażeniami lub zbiorami tych wyrażeń”⁴². I dalej: „[...] wyrażenie normatywne nie nazywa własności bądź zbioru własności, podczas gdy wyrażenie opisowe to czyni. Źródło definicyjnego »błędu naturalizmu« tkwi w myśleniu wszystkich przymiotników jako nazw własności oraz wszystkich deklaracyjnych twierdzeń jako atrybutów własności przedmiotu”⁴³. Taylor zwraca uwagę, że posiadanie przez przedmiot pewnych wartości nie jest równoznaczne z posiadaniem przez ten przedmiot pewnych własności. Ocena bądź nakaz pojawiają się, ponieważ istnieją pewne empiryczne własności danego przedmiotu. Oceny i normy nie wynikają jednak logicznie z własności empirycznych.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 164-165.

⁴¹ Por. ibidem, s. 166.

⁴² P.W. Taylor: *Normative Discourse*. New York 1961, s. 243.

⁴³ Ibidem.

Taylor wielokrotnie podkreśla, że dopiero pojawienie się pewnego probierza lub zasady daje logiczne wynikanie dla oceny lub nakazu⁴⁴.

Drugą wersją „błędu naturalizmu” jest – w ujęciu Taylora – „błąd dedukcji”. Polega on na twierdzeniu, że normatywne wnioski mogą być logicznie wyprowadzone tylko z faktów. Argumentem za istnieniem takiego błędu jest to, że relacja zbiorów faktów i twierdzeń o wartościach lub powinnościach nigdy nie jest analityczna⁴⁵. Dedukcyjna wersja błędu jest więc „kalką” Hume’owskiej konstatacji, że nie ma logicznego przejścia od twierdzeń o faktach do powinności oraz powtórzeniem tego, co Hospers nazywa „błędem logicznym”. „Tak więc jeśli akceptuję ten fakt, że czyn jest krzywdzący zarówno dla mnie jak i dla innych, mogę konsekwentnie zaprzeczyć złu tego czynu. Takie zło nie jest *logicznie związane* (*logically entained*) z faktami o jego krzywdzących efektach. Wszak mogę być wystarczająco moralnie zepsuty (*perverse*), by przyjąć jako standard, że czyn posiadający krzywdzące efekty dla mnie i dla innych, spełnia ten standard. Takie »zepsucie moralne« (*„perversion”*) nie jest *intelektualnym* czy *logicznym* błędem”⁴⁶. Znaczy to, że dopóki można stwierdzić, iż dwie osoby ten sam fakt definiują w odmienny sposób, dopóty nie można mówić o możliwości wnioskowania wartości z faktów. Można tu co prawda próbować wysuwać argument o obiektywnych powinnościach względem realizacji wartości, jednak wtedy argumentowi temu zagraża popełnienie „błędu naturalistycznego” w wersji Moore’a dotyczącego metafizyki. Obiektywistyczna teoria musiałaby unikać stwierdzenia istnienia jakiejś rzeczywistości – niezależnie czy to empirycznej czy nieempirycznej – z której wynika powinność.

Taylor nie zgadza się z Moorem co do tego, że aby wywnioskować wartość z przesłanek, koniecznym warunkiem musi być występowanie w przesłankach zdania wartościującego. Zwraca on uwagę, że możliwe są przesłanki, które nie zawierają żadnego wartościowania bądź nakazu, a mimo to można z nich wnioskować zdanie wartościujące lub powinnościowe. Przesłanka taka musi zawierać przyjęcie przez wygłaszającego sąd jakiegoś probierza bądź zasady. Jako przykład takich przesłanek Taylor podaje: „Przyjmuję, zmniejszenie ludzkiego cierpienia jako właściwy probierz dla oceny działania X i jego alternatyw” lub „Przyjmuję tę zasadę: »należy zmniejszyć ludzkie cierpienie« jako

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 243-244.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 246.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 246.

potwierdzenie czynu X i jego alternatyw⁴⁷. Decydującym czynnikiem w podjęciu decyzji jest więc przyjęty probierz, zasada, bądź system wartości. Muszą one być przyjęte racjonalnie i dotyczyć całego światopoglądu (*way of life*). Ten światopogląd ma być uzasadnieniem przyjętego miernika, według którego dokonujemy wyborów. Ma on być jakby moralnym gruntem po którym „porusza się” podmiot. Przyjęcie tego światopoglądu ma być logicznie uzasadnialne, ale ta logiczna podstawa jest istotowo różna od logicznej podstawy dotyczącej twierdzenia o faktach. Ta pierwsza zawiera dwukrotny moment decyzji: przyjęcia probierza działania oraz drogi życia, podczas gdy druga jest bezdecyzyjną konstatacją faktów⁴⁸. Taylor nie dostrzega jednak, że przyjęcie jakichkolwiek mierników lub standardów, niezależnie od tego czy pochodzą one od czegoś, co nazwiemy światopoglądem czy postawą, jest przyjęciem zdań powinnościowych w przesłance, czyli nie różni się od tego, co mówił Moore. Późniejsze działanie z punktu widzenia przyjętej postawy unika „błędu naturalistycznego”, jednak problemem jest uzasadnienie przyjęcia tego światopoglądu. Tego typu myśleniu zagraża regres do nieskończoności, gdyż przyjęty światopogląd może być uzasadniony tylko wcześniej przyjętym światopoglądem.

Trzeci błąd w interpretacji Taylora to „błąd niezgodności”. Interpretacja ta wskazuje na brak rozwiązania niezgodności dotyczącej wartości lub powinności powołując się wyłącznie na fakty. Zdaniem naturalistów, mogą oni powołując się wyłącznie na fakty, dojść do zgodności dotyczącej etyki. Zdaniem Taylora „wiedza empiryczna, nieważne jak pełna, nigdy nie jest wiedzą o dobru i złu”⁴⁹. To nie empiria, ale znajomość zasad i standardów obowiązujących w tym świecie, jest niezbędna do zdobycia wiedzy o wartościach. Taylor stawia pytanie: czy zasady i standardy można odkryć w świecie empirycznym? Jeśli tak by było, odpowiada autor, możnaby wtedy uratować naturalizm – jeśli nabyłoby się wystarczającą wiedzę o świecie, pojawiałyby się również zasady dotyczące wartościowania⁵⁰.

Widać tu wyraźnie, że Taylor mówi o „błędzie naturalizmu” z punktu widzenia subiektywisty aksjologicznego. Tym samym może on zgadzać się z Moorem i unikać przy formułowaniu swojego systemu wartości „błędu naturalistycznego”, jak czynili to egzystencjaliści. Omówienie przez Taylora tego błędu jest jakby głosem współczesnych subiektywistów aksjologicznych w sprawie „błędu naturalistycznego”. Subiektywizm

⁴⁷ Ibidem, s. 247.

⁴⁸ Por. ibidem, s. 248-249.

⁴⁹ Ibidem, s. 250.

⁵⁰ Por. ibidem.

przejawia się tu w przyjęciu probierza i zasady wartościowania. Taylor nie ustosunkowuje się do obiektywizmu nieempirycznego, nie podaje również na jakiej podstawie mają być przyjęte te zasady. Mówi tylko o wymogu logicznych podstaw uzasadniających przyjęcie jakiegoś miernika czynów czy nakazów, co nie jest – moim zdaniem – tezą wolną od zarzutów. Być może przy dokładniejszej analizie pozytywnej filozofii Taylora można odkryć poprawne uzasadnienie, na co jednak nie ma miejsca w tym artykule.

Za najbardziej doniosłą i bogatą w kontrowersje, uznaje się analizę „błędu naturalizmu”, którą podjął John Searle. W artykule *How to Derive 'Ought' from 'Is'* przedstawił on krytykę „błędu naturalizmu”, która odbiła się szerokim echem w środowisku filozoficznym. Kilka lat później autor, uzupełniając artykuł o odpowiedzi na zarzuty dotyczące jego krytyki omawianego „błędu”, zawarł go w *Czynnościach mowy*. Rekonstrukcję krytyki Searle’a oprę właśnie na tym dziele.

Swoją krytykę Searle rozpoczyna od stwierdzenia, że teza, jakoby zdania wartościujące nie mogły wynikać z opisowych, jest tezą nie tylko etyczną, ale ogólną.

Jako kontrprzykład tezy o niewyprowadzalności wartości z opisu, Searle analizuje pojęcie „poprawnego wnioskowania dedukcyjnego”. Pojęcie „poprawny” jest pojęciem wartościującym, które, jeśli „błąd naturalizmu” jest zasadny, nie może zostać poddane żadnemu opisowi – nie można podać definicji poprawnego wnioskowania dedukcyjnego. Searle podaje jednak kilka takich definicji, dochodząc tym samym do wniosku o błędności „błędu naturalistycznego” w tym rozumieniu⁵¹. „U podłoża błędu naturalistycznego błędu leży fundamentalna zasada teorii języka, w myśl której istnieje przepaść logiczna między znaczeniem wyrażenia wartościującego a kryteriami jego stosowania. Kłopot z tą doktryną w obecnym przypadku polega na tym, że kiedy stwierdziliśmy, że rozumowanie jest dedukcyjne, tym samym przedłożyliśmy kryteria jego poprawności”⁵². Znaczy to, że jeśli mówimy o wnioskowaniu dedukcyjnym, kryteria dedukcyjne są pociągane przez słowo „dedukcyjny”. Jest to przypadek, w którym kryteria są obiektywne. Nie można się tu nie zgodzić na kryteria wartościowania wnioskowania dedukcyjnego tak, jak dzieje się to często w przypadku etyki⁵³.

Za dogmatyczność „błędu naturalizmu” odpowiedzialna jest różna moc illokucyjna wypowiedzi wartościujących i opisowych, interpretowana jako logiczna przepaść. Istnienie

⁵¹ Por. J. S e a r l e: *Czynności mowy*. Tłum. B. C h w e d e n c z u k. Warszawa 1987, s.169-170.

⁵² Ibidem, s. 170-171.

⁵³ Ibidem, s. 172.

różnej mocy wypowiedzi illokucyjnych, nie oznacza jednak, że zdanie wyrażone w jednej wypowiedzi nie może pociągać za sobą zdania wyrażonego w wypowiedzi drugiej. Jako przykład Searle podaje klasyfikację jabłek: jeśli jabłko spełnia pewne cechy A, B i C, zostaje przypisane do „klasy ekstra wyborowej”. Wypowiedź mająca określić cechę jabłka oraz wypowiedź klasyfikująca ją do danej klasy, są wypowiedziami o różnych mocach illokucyjnych: pierwsza opisuje, druga wartościuje. Nie oznacza to jednak, że jedna logicznie nie pociąga za sobą drugiej⁵⁴.

Strukturę czynności illokucyjnych Searle omawia na przykładzie obietnicy⁵⁵. Powraca do tego przykładu przy krytyce „nienaturalistycznie” pojętego wynikania „powinien” z „jest”. Autor „krok po kroku” analizuje sytuację obietnicy, z której wynika, że fakt złożenia obietnicy prowadzi do powinności jej dotrzymania. Obietnica jest faktem instytucjonalnym, czyli jej wypowiedzenie obiektywnie zobowiązuje osobę wypowiadającą do jej dotrzymania: „Jan obiecał oddać Pawłowi 5zł, Jan powinien oddać Pawłowi 5zł”. Fakt instytucjonalny odwołuje się do reguły konstytutywnej, czyli w przypadku obietnicy znaczy to, że złożenie obietnicy, oznacza podjęcie zobowiązania dotrzymania jej. Searle przytacza przy tym oczywiste przykłady, takie jak reguły gry w piłkę nożną, wobec których piłkarz jest zobowiązany do ich przestrzegania.

Jak wspomniałem wyżej, krytyka Searle’a wywołała szeroką dyskusję. Krytycy skupili się na analizie instytucjonalnej sytuacji obietnicy i na wykazaniu, który z kroków wnioskowania autora *Czynności mowy* był błędny. Jest to jednak temat na oddzielny artykuł⁵⁶. Chciałbym zwrócić uwagę na inny aspekt krytyki Searle’a. Krytyka ta nie jest tak groźna dla problemu „błędu naturalistycznego”, jak się powszechnie zwykło uważać. Searle wykazuje, że wnioskowanie „powinien” z „jest” jest możliwe, ale tylko w przypadku faktów instytucjonalnych. Mówi przy tym to samo, co można odczytać z analizy Taylora, a mianowicie, że z samych faktów wnioskowanie wartości jest niemożliwe dopóty, dopóki nie wprowadzimy pewnych standardów bądź zasad. Taylor mówi tylko o etyce, dlatego oczywiste wydaje mu się, że w celu uniknięcia „błędu naturalistycznego”, zasady te muszą być subiektywne. Searle natomiast postrzegając problem tego błędu jako problem nie tylko

⁵⁴ Ibidem, s. 173.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 74-96.

⁵⁶ Zainteresowanych odsyłam do antologii tekstów polemicznych z Searlem: W.D. H u d s o n: *The Is-Ought Question*. London 1969 oraz do opracowania polskiego: M. U l i ń s k i: *Byt i powinność w perspektywie filozofii analitycznej*. Kraków 1992, s. 21-71.

etyczny, podaje przykład, w którym zasady czy probierz, do których odniesienie się postuluje Taylor, są obiektywne.

Jeśli nawet na gruncie filozofii analitycznej wykaże się, jak próbują to czynić krytycy Searle'a, że obietnica nie jest faktem instytucjonalnym, gdyż może się zdarzyć, że ktoś nie uznaje obietnicy, przez co jej nie dotrzymuje (kontrargument obalony przez Searle'a, gdyż jego zdaniem obietnica składana z zamiarem jej niedotrzymania nie jest obietnicą), to istnienie takich instytucji jak państwo, rodzina, zasady gry w szachy, pociągają za sobą obiektywne istnienie tych zasad: jeśli podejmuję się gry w szachy, to jedną z zasad jest to, że wieża porusza się po liniach prostych, a więc grając w szachy powinienem poruszać się wieżą po liniach prostych. Jeśli ruszę się wieżą na przykład po przekątnej, tym samym unieważniam grę, gdyż łamię jej zasadę. Powinność wynika więc tutaj z faktu instytucjonalnego, jakim jest gra w szachy. Każda jednak próba wprowadzenia zasad instytucjonalnych do etyki będzie nieuzasadniona i sztuczna, bo etyka stanie się wtedy nieodróżnialna od prawodawstwa. Poza tym aksjologia obiektywistyczna nie radzi sobie z problemem wolności i jednostkowości sytuacji. Dlatego zasady instytucjonalne dobrze działają we wszelkiego rodzaju grach, natomiast stwarzają wiele problemów w życiu codziennym, gdzie pod postacią litery prawa nie radzą sobie z jednostkowym charakterem sytuacji.

Argumentacja Searle'a jest, w pewnym sensie zniesieniem teorii Moore'a, wedle której konkluzje wartościujące są prawodawstwem tylko w przypadku, kiedy przesłanki zawierają choćby jedno zdanie wartościujące. Searle podaje obiektywne sytuacje – sytuacje instytucjonalne – które same przez się podają tę zasadę, przy czym jest to zasada obiektywna. Ostatecznie Searle nie obala teorii „błędu naturalizmu”, lecz tylko ją uzupełnia. Jako analityk skupia się tylko na tym, by wykazać, że możliwe jest wnioskowanie „powinien” z „jest”, i nawet jeśli mu się to udaje, to udowadnia on jedynie, że „błąd naturalizmu” nie jest błędem ogólnym, lecz dotyczącym tylko pewnej sfery rzeczywistości.

Podsumowanie

Podczas nawet bardzo ogólnej analizy problemu relacji bytu do powinności, nasuwa się spostrzeżenie dotyczące wielości jej interpretacji. Pierwsza koncepcja tego błędu widziała w nim „błąd logiczny”, eksponujący brak przejścia logicznego od „jest” do „powinien”, brak wynikania twierdzeń etycznych z poza-etycznych. Późniejsza tradycja nazwała „błędem

logicznym” lub „błędem dedukcji” tylko jedną z interpretacji „błędu naturalistycznego”. To właśnie tę interpretację atakuje Searle wykazując, że nie jest to błąd logiczny, lecz tylko różnica w mocach illokucyjnych wypowiedzi. Autor *Czynności mowy* przyznaje, że istnieje przepaść logiczna pomiędzy zdaniami wartościującymi a opisowymi dlatego, że mają one inne zadanie do wykonania. Brak tej przepaści oznaczałby niemożliwość wartościowania⁵⁷. Dalej jednak podważa ogólne twierdzenie „błędu logicznego”, dodając – co przytaczałem wyżej – że jeśli jest spełniony warunek dodatkowej przesłanki występującej w przypadku faktów instytucjonalnych, to takie wnioskowanie może mieć miejsce. Wydaje mi się, iż jest to krytyka jak najbardziej trafna, zgodna z codziennymi intuicjami pojawiającymi się w obliczu zasad gry, czy prawa.

Jeśli jednak „błąd naturalizmu” zostanie sformułowany inaczej niż jako niemożliwość formalno-logicznego wnioskowania „powinien” z „jest” – jak chciał tego Hume – wtedy krytyki logików nie będą zagrażały ogólnej wymowie „błędu”. Moore próbował wykazać, że istotą „błędu naturalistycznego” jest brak możliwości zdefiniowania dobra poprzez pojęcia poza-etyczne. Hospers i Taylor nazwą tę interpretację „błędem definicyjnym”. Jest to interpretacja analityczna, która zwraca uwagę na to, zwłaszcza w rozumieniu Taylora, że użycie przymiotnika nie jest równoznaczne w każdym przypadku z podaniem własności danego przedmiotu. W odróżnieniu od Moore’a Taylor nie postrzega wartości jako własności, dzięki czemu łatwiej jest mu oddzielić wyrażenia normatywne, których zadaniem jest tylko wartościowanie, od opisowych, do których należy opis faktu.

Jeśli „dobro” nazwiemy własnością, jak chciał tego Moore, wtedy narażamy się na kłopotliwy obowiązek doprecyzowania odróżnienia własności jaką jest dobro od własności empirycznych, co Moore niefortunnie próbował rozwiązać dychotomią: własności naturalne i nienaturalne. Wydaje się, że pomimo krytyki na przykład emotywistów, z jaką spotkał się ten podział, późniejsza tradycja, przynajmniej w większości, nieświadomie uznała go za słuszny. Świadczą o tym tezy emotywistów, którzy za Moore’em przyjmują nieistnienie wartości jako własności naturalnych, tym samym zarzucają Moore’owi, że wartość nie jest własnością nienaturalną, gdyż tego Moore nie doprecyzował i w konsekwencji wyprowadzają wniosek, że wartości nie istnieją. Oznacza to, że w aksjologii pojawia się podział: wartości są albo własnościami naturalnymi albo nienaturalnymi... lub są niczym. Jak słusznie zauważa

⁵⁷ Por. J. S e a r l e: *Czynności...*, s. 228.

Tadeusz Styczeń, w sporze tym nie wzięto pod uwagę innego statusu ontycznego wartości, a tylko ich istnienie w postaci własności⁵⁸.

Jeśli przyjmiemy, że wartości nie są własnościami, to znaczeniu traci „test otwartego pytania”, gdyż pytając „czy dobre jest posiadanie własności A? ” możemy rozumieć tylko jako pytanie na przykład o to „czy dobre jest bycie wysokim?”.

Powodem powszechnego utożsamiania wartości z własnościami była moda na uprawianie filozofii analitycznej lub też analityczno-logicznej korzeń, z którego wyrasta zagadnienie błędu. Niemniej jednak faktem jest również to, że nie dostrzeżono egzystencjalnej strony zagadnienia bytu i powinności. Zagadnienie to było obecne w momencie historycznym pomiędzy twórczością Hume’a a powstaniem *Zasad etyki* Moore’a. Rozwinęli je Kant i Kierkegaard⁵⁹, nie zajmując się logicznym problemem wywodzenia „powinien” z „jest”, lecz praktycznym problemem wynikającym bezpośrednio z zagadnienia wolności. Obaj zdają się zadawać pytanie: jak możliwa byłaby wolność, gdyby wartości pochodziły z faktów? Jak możliwa jest decyzja, jeśli wartości, ze względu na które się dokonuje, pochodzą ze świata empirycznego? Tu dopiero ujawnia się sedno problemu przejścia od bytu do wartości. Nawet jeśli wykaże się, że logicznie takie przejście jest możliwe, to w praktyce okazuje się, że jest ono pozbawieniem wolności podmiotu. Sprowadzenie podmiotu do sfery faktów sytuuje go w związku przyczynowo-skutkowym. Jeśli Kantowska analiza wolności pozytywnej oraz Kierkegaardowska analiza wolności egzystencjalnej są prawdziwe, to „błąd naturalizmu” jest aktualny. Problem logicznego przejścia od „jest” do „powinien” ma tu drugorzędne znaczenie, chociaż podkreślić należy, że znaczenie ma, oraz że w swojej klasycznej formie możliwość przejścia nie została wykazana. Wydaje mi się, że sedno tego, co zauważył Hume, a co później nazwane zostało „błędem naturalizmu”, leży w problemie wolnej decyzji. Dyskusja nad tym problemem winna również zaistnieć na gruncie psychologii, gdyż powstaje pytanie: jak ma się posiadana wiedza do podejmowanej decyzji? Jest to problem dotyczący źródła ludzkiej decyzji, które, jak pokazuje analiza egzystencjalna, nie może być po stronie rozumu.

Widać również, że podczas tak szerokiej dyskusji zmienił się wydźwięk nazwy tego błędu. Już w momencie jej formułowania była ona myląca. Dziś błąd ten jest w takim samym

⁵⁸ Por. T. S t y c z e ń: *W drodze...*, s. 18.

⁵⁹ Temat ten podejmuje A. N i e m c z u k: *Wolność...*, Autor ten ukazuje nie tylko podobieństwo tych dwóch teorii ale wykazuje przy tym egzystencjalny charakter wolności

stopniu „błędem naturalizmu” co „błędem metafizyki” czy „błędem kognitywizmu” lub wreszcie „błędem teoretyzmu” bądź „esencjalizmu”.

Z punktu widzenia aksjologii, omawianemu błędowi najłatwiej wymykają się subiektywiści aksjologiczni, jak na przykład Jean-Paul Sartre. Dzieje się tak dlatego, jak było to w przypadku Taylora, że wystarczy przyjąć dowolny probierz wartości, by uzasadnić powinność (oczywiście pozostaje problem uzasadnienia tego probierza). Obiektywizm aksjologiczny, próbując umiejscawiać wartości w rzeczywistości, czy to idealnej czy realnej, musi zawsze uporać się z przejściem od istnienia wartości do powinności ich realizacji. Przełomowa jest tutaj konstatacja Searle’a dotycząca faktów, w których obiektywnie zawiera się powinność, tak zwanych faktów instytucjonalnych. W tym przypadku podmiot świadomie wchodząc w relację z jakąś instytucją, na sposób wolny podejmuje zobowiązanie przyjęcia zasad. Tym samym zasady stają się niezależne od podmiotu. W obiektywny więc sposób nadana zostaje powinność. Wyjątek stanowi tutaj państwo, gdzie zobowiązanie zostaje podjęte w sposób niepełny w momencie urodzenia, zaś w postaci pełnej w momencie wejścia w okres pełnoletniości – w żadnym momencie nie jest to jednak podjęcie się zobowiązania na sposób wolny. Można tu postawić problem: czy w podobny sposób nie zostaje podjęte zobowiązanie względem realizacji obiektywnych wartości?