

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

O FILOZOFII MARIANA PRZEŁĘCKIEGO

Marian Przełęcki to twórczy logik i filozof nauki, przenikliwy myśliciel, prawy i ujmujący człowiek. Jego myśl filozoficzna intensywnie mi towarzyszy - w namyśle własnym i w dydaktyce. Są w niej idee i dążenia, które podzielam, i takie, które odrzucam.

Filozofia przypomina dziś *Oblomowa*: „Między nauką a jego życiem leżała ogromna przepaść, której nie starał się przebyć”¹. Marian Przełęcki przebywa przepaść między nauką a życiem, mówi bowiem o sprawach życiowo ważnych, korzystając z najlepszych środków i wyników nauki, wśród nich takich, które sam do niej wniósł. Jest więc filozofem rzadkim, a wzorowym-kimś, kim filozof być powinien. **Jego poglądom poświęcam te uwagi, spisane w dniach osiemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora.**

Przedstawię filozofię Przełęckiego i zgłoszę obiekcje, które we mnie budzi, a także zarysuję moje stanowisko w obchodzących nas sprawach. Będę odwoływał się walcnie do ostatniej książki filozofa, przynosi bowiem całokształt filozofii Przełęckiego².

*

Wprowadzenie. W dawnych czasach, kiedy pociąg ruszył, nawiązywała się poważna niespieszna rozmowa. Trafiał się wśród moich współpasażerów ktoś, kto usłyszawszy, że zajmuję się filozofią, występował z pytaniem filozoficznym lub prosił, by mu wyłożyć jakąś filozofię.

Wróćmy do zamierzchłych zwyczajów i zobaczmy filozofię Przełęckiego najpierw w wagonowej opowieści, czyli w *popularyzującym ujęciu*. Zamiarowi, by od tego rozpocząć, przyświeca intencja - przeciwstawić się rozpano-

¹ Gonczarow: *Oblomow*, przeł. N. Drucka. Warszawa 1978, s. 76.

² Zob. M. Przełęcki: *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*. Warszawa 2002. (Odsyłając do tej książki - w przypisach, a niekiedy w nawiasach w tekście - będę stawał *RD* oraz numer strony.) Jest to zbudowany z trzydziestu trzech pozycji zbiór pochodzących z lat 1969-2001 artykułów oraz wystąpień na międzynarodowych i krajowych konferencjach i spotkaniach filozoficznych. Teksty te były w znakomitej większości - bo z wyjątkiem siedmiu, które ukazują się tu po raz pierwszy lub po raz pierwszy po polsku - ogłaszane w czasopismach filozoficznych i publikacjach zbiorowych. Swoje kluczowe poglądy semantyczne i epistemologiczne - zakładane jawnie lub milcząco w pracach naszego tomu - przedstawiał i uzasadniał Przełęcki w książce *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*. Warszawa 1996 (odsyłając do tej książki, w przypisach i w tekście, będę stawał *PGN* i numer strony), a wypracowywał we wcześniejszych technicznych publikacjach. Idee moralne natomiast, przenikające tom *O rozumności i dobroci*, wysławiał w zbiorze esejów *Chrześcijaństwo niewierzących*. Warszawa 1989.

szanej manierze mówienia o filozofii w pseudouczonym żargonie; i przyświeca mu przekonanie, że *simplex sigillum veri* [proste jest słowo prawdy].

Żyjemy wśród ludzi i rzeczy, wśród różnorodności ludzi i rzeczy. Żyjemy, dopóki działamy - bezczynność to śmierć. Działamy myślą, słowem i uczynkiem. Działamy zazwyczaj pod dyktando zamiarów, a sprostanie zamiarom wymaga działania właściwego, czyli takiego, które najoszczędniej uskuteczni nasz zamiar. *Ten* zamiar jest też *takim* zamiarem, takim jak inne. Ten zamiar, na przykład, by dokończyć zdanie, które teraz piszę, jest taki, jak wszystkie te, gdy zamierzam dopisać do końca zdanie, a wszystkie te *moje* zamiary są takie, jak wszystkie te, gdy *inni* zamierzają zamknąć ich zdania. Podobnie co do czynności, *ta* czynność jest też *taką* czynnością.

Są wśród działań umysłowych *czynności sądzenia*, czyli uznawania zdań. Sądzić to uznawać zdanie, a nasz sąd to uznawane przez nas zdanie. Kiedy uznajemy zdanie, oddziałujemy językowo - przekazujemy wiadomości, wyrażamy uczucia, kształtujemy postawy, pouczamy, co i jak robić itp. Każde działanie - wyjąwszy może czynności odruchowe - wymaga przekonań, czyli zdań uznanych. Innymi słowy, mało co robimy bezmyślnie - zazwyczaj mówimy i działamy na podstawie przekonań. Nabieraniem przekonań kierują zamiary - po coś dążymy do tego, by je mieć - które grupują się w rodzaje, a jest wśród nich ważna grupa zamiarów *poznawczych*, czyli dążenie do przekonań po to, by wiedzieć, jak się rzeczy mają. Przekonania, czyli uznawane przez nas zdania mówią, jak się rzeczy mają, gdy są prawdziwe. Dążymy zatem do zdań prawdziwych, a jest to pewien rodzaj dążenia, możemy więc przypuszczać, że dążenia tego rodzaju wieńczy powodzenie tylko wtedy, gdy działamy rodzajowo, czyli sposobami obsługującymi całe rodzaje sytuacji nabywania przekonań prawdziwych. Innymi słowy, dochodzenie do przekonań prawdziwych jest *postępowaniem według reguł*, jeśli nie chcemy zdawać się na ślepy traf.

Mamy zatem pytania: Jakie są reguły rokujące powodzenie dążeniu do przekonań prawdziwych? Czy jest wśród nich *reguła minimum*, czyli taka, że żadne dążenie do prawdy nie może się bez niej obejść, z nią zaś każde może być skuteczne? Filozofia Przełęckiego przynosi, jak zobaczymy, odpowiedź na te pytania.

Wszystkie nasze działania zależą od innych ludzi, a ich ogromna masa dotyczy innych ludzi. Zależą, bo najpierw nie byłoby nas, gdyby nie inni, a następnie nijak nie potrafilibyśmy działać, gdyby nas inni tego nie uczyli. Łańcuch edukacyjny biegnie wstecz, aż do pierwszych ludzi, a ponieważ ci nie uczyli się od innych ludzi, uczyła ich przyroda nieludzka. I tak jest do dziś, mamy dwa zbiorowiska nauczycieli - ludzkie i nieludzkie. Dotyczą natomiast nasze działania w ogromnej masie innych ludzi, bo stany naszych potrzeb, ich zaspokojenie i niezaspokojenie, zależą od współpracy i walki

z innymi. Nasze potrzeby grupują się w rodzaje, możemy więc przypuszczać, że zaspokajamy je działając rodzajowo, czyli sposobami obsługującymi całe rodzaje potrzeb. Zaspokajanie potrzeb jest więc *postępowaniem według reguł*, jeśli i tu chcemy eliminować ślepy traf.

Mamy zatem pytania: Jakie są reguły współpracy i walki z innymi? Wiadomo, że w użyciu są różne, pojawia się więc pytanie, czy istnieją reguły zasługujące na wyróżnienie. W szczególności, czy istnieje *reguła minimum*, wyróżniona jako ta, bez której nie obywa się żadne postępowanie chwalebne, a z którą każde postępowanie może być chwalebne? Nie da się odpowiedzieć na te pytania bez odpowiedzi na takie: Na jakiej podstawie wyróżniamy reguły postępowania? Co to znaczy, że postępowanie z udziałem reguły minimum jest *chwalebne*, i dlaczego chcemy, by miało tę własność? Filozofia Przełęckiego przynosi odpowiedzi na te pytania.

Wymaga to jednak jej rozszerzenia. W kręgu pierwszym tej filozofii są reguły postępowania prowadzącego do zdań prawdziwych. Kiedy natomiast wchodzimy w krąg drugi, mamy reguły postępowania prowadzącego do osiągnięcia wielu innych dóbr. Postępowanie z innymi ludźmi wymaga przekonania, krąg drugi wymaga więc pierwszego. Przekonania przekuwamy tu w czyny - przekonania, na przykład, że mam przed sobą kogoś, i że czegoś od niego chcę, prowadzą do działania, by owo coś uzyskać. Same jednak nie prowadzą, lecz za pośrednictwem innych przekonań - takich, na przykład, że to, czego chcę, jest warte zachodu, że jest dobre, i że powinienem to osiągnąć. Te ostatnie przekonania, transmitujące naszą wiedzę w działanie, dyktują nam reguły postępowania - działamy kierowani sądami, co warto robić.

Mamy zatem drugi krąg pytań: Jaka jest natura tych ostatnich przekonań? Skąd je czerpiemy? Jak je uzasadniamy? Filozofia Przełęckiego wkra- cza w ten krąg, a opuszcza go z wyraźnymi odpowiedziami.

Uczymy się, powiedziałem, od innych ludzi i od przyrody nie ludzkiej. Czy jednak na tym koniec źródłom informacji? I czy na tym koniec treściom informacji, na treściach w szerokim sensie przyrodniczych? Filozofia Prze- łąckiego, jak każda inna, zastaje odwieczne, a przeczące odpowiedzi na te pytania. Oto ich sedno: jesteśmy w obliczu nieprzyrody, a raczej nadprzyrody, która nas stwarza, formuje i poucza o swojej obecności. Mamy więc też nieprzyrodnicze, a raczej nadprzyrodnicze przekonania.

Jesteśmy zatem w kręgu kolejnym, a w nim pytania: Czy przekonania te czynią zadość regułom, które znaleźliśmy w tamtych kręgach? A jeśli nie czynią, to na który z dwóch sposobów: czy tak, że tamte reguły trzeba wzbogacić o nowe, czy też tak, że tamte trzeba odrzucić, a zdać się na inne, jeśli chcemy mieć te przekonania? Filozofia Przełęckiego osiąga ten krąg i stara się wypracować odpowiedzi na tutejsze pytania.

Pytania tego ostatniego kręgu dotyczą czegoś bardziej intrygującego niż świat naszych przekonań przyrodniczych oraz tych, które regulują współżycie z innymi. Wiemy bowiem z rozsądnym przybliżeniem do prawdy, dlaczego i po co mamy te przekonania. Dlaczego jednak i po co mamy przekonania nadprzyrodnicze?

Podobnie jest z bezbrzeżnym światem sztuki. Zastanawiające jest samo to, że jest ten świat, a także to, że budzi w nas przekonania o świecie niesztuki, że nas o nim powiadamia, nawet wtedy, gdy go nie obrazuje. Z teatru Sofoklesa czy Szekspira wychodzimy z wiedzą o mechanizmach ludzkiego postępowania, czytelnicy Petrarki dowiadują się o cierpieniu miłosnym, kto ogląda *Grupę Laoookona*, wie, że ogląda ludzką wielkość w walce na śmierć i życie, wielbiciel osiemnastej etiudy Chopina widzi w jej tercjach zimową drogę i zapadanie się sani w wybojach³, mnie czternasty kwartet smyczkowy Beethovena ukazuje, by tak rzec, uogólniony dramatyczny dzień jesieni, a tym samym ukazuje mój los. Czy sztuka rzeczywiście powiadamia nas o świecie, czy nam się tylko tak wydaje?

Nie rozumiemy w pełni wiedzy, języka, komunikacji, jeśli nie rozumiemy sztuki. Nie rozumiemy zaś sztuki, zanim nie uporamy się z pytaniem, czy jej walory poznawcze są rzeczywiste, czy pozorne. A jeśli przyznamy, że sztuka niesie wiedzę o świecie, stajemy przed pytaniem, jak to możliwe, skoro na ogół nie używa zdań, podstawowego środka osiągania i przenoszenia wiedzy, a tam, gdzie je wypowiada, są to zazwyczaj zdania fałszywe?

Filozofia Przełęckiego podejmuje to pytanie, a z nim wchodzi w swój krąg kolejny. I osiąga pełnię, jej przedmiotem bowiem staje się całość ludzkiego doświadczenia, a przez nie - całość świata.

Racjonalizm. Przyjrzyjmy się więc głównym motywom filozofii Przełęckiego w ich technicznej szacie językowej. Osią tej filozofii jest racjonalizm, a jego rdzeń to *postulat racjonalności*. Rzecz zatem w treści i zakresie tego postulatu: Co głosi? Gdzie obowiązuje?

Filozof wypowiada go na różne zbliżone do siebie sposoby i głosi, że obowiązuje zawsze i wszędzie - z jednym wyjątkiem: nie wolno ci żywić żadnego przekonania wbrew postulatowi racjonalności, chyba że jest to moralnie wydajne przekonanie religijne; wówczas masz „prawo do wiary”⁴.

Zobaczmy to bliżej. Oto trzy oryginalne wysłowienia postulatu racjonalności. „Przyjęcie danego przekonania jest logicznie racjonalne zawsze i tylko wtedy, gdy stopień przeświadczenia o tym, że tak jest, jak głosi to przekonanie, jest równy stopniowi uzasadnienia owego przekonania”. „Chcąc być racjonalnym, muszę uznawać swoje przekonania z takim stopniem pew-

³ Wielbicielem tym był Borys Pasternak. Zob. G. Wiśniewski (wybór, przekład i opracowanie): *Chopin w kulturze rosyjskiej. Antologia*. Warszawa 2000, s. 177.

⁴ Prawo to otrzymujemy w wypowiedzi pod tym właśnie tytułem; zob. *RD*, s. 98-104.

ności, jaki odpowiada stopniowi ich uzasadnienia”. W sformułowaniu trzecim mowa o kryterium racjonalności logicznej, uwzględniającym „stopień przeświadczenia o prawdziwości uzasadnianego twierdzenia”, który „ma być dostosowany do stopnia faktycznego uzasadnienia owego twierdzenia”⁵. Postulatowi racjonalności przekonań tylko wtedy możemy czynić zadość, gdy nasze twierdzenia czynią zadość „postulatowi ich intersubiektywności - intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności. Racjonalnie można spierać się o daną tezę tylko wtedy, gdy jej sens i sposób rozstrzygnięcia dostępne są w zasadzie wszystkim uczestnikom sporu” /RD, s. 11/. Innymi słowy, przekonanie racjonalne to przekonanie z publicznym atestem racjonalności, a to rzecz jasna wymaga intersubiektywności.

Postulatu racjonalności nie da się zrozumieć, jeśli się nie wie przynajmniej tego, na czym polega proporcjonalność tak różnych rzeczy, jak przekonanie i uzasadnienie, oraz tego, na czym polega uzasadnienie. Pierwszą trudność zbagatelizuję - czytelnik zawodowiec zna sposoby jej atakowania, a laikowi wystarczą intuicje - a o uzasadnianiu będą niżej napomykał.

Co przemawia za postulatem racjonalności? W imię czego mamy się do niego naginać? Wiadomo, że nie stosujemy go powszechnie - nawet najwierniejszym wyznawcom racjonalizmu zdarzają się epizody apostazji. Gdybyśmy więc przekształcili postulat racjonalności w zdanie ogólne o postępowaniu ludzi, gdy akceptują twierdzenia, otrzymalibyśmy zdanie fałszywe. Postulat racjonalności nie ucierpiałby jednak na tym, bo jest normą. Zapiszmy go zatem w postaci normatywnej: „Przyjmuj przekonanie z takim stopniem przeświadczenia, który dorównuje stopniowi uzasadnienia owego przekonania!”. Łatwo otrzymamy skrót, jeśli uznamy wyrażenie „przyjmować przekonanie z takim stopniem przeświadczenia, który dorównuje stopniowi uzasadnienia owego przekonania” za definicyjnie równoważne wyrażeniu „przyjmować racjonalnie przekonanie”. Mamy więc po zastąpieniu prawej strony definicji jej stroną lewą: „Przyjmuj racjonalnie przekonanie! ”. Jeszcze krócej: „Myśl racjonalnie!”.

Jak można uzasadnić ten postulat? Coś musi przecież za uległością mu przemawiać. Gdy słucham normy „Stop!”, występującej na skrzyżowaniu dróg, słucham jej, bo przemawia do mnie jakieś jej uzasadnienie. A co dopiero, gdy mam normę dotyczącą wszystkich norm, bo dotyczącą wszystkich przekonań - że mają być podtrzymywane po uzasadnieniu, a z mocą nie przekraczającą mocy tego ostatniego.

⁵ Sformułowania te występują w rozprawach zbioru RD, odpowiednio na stronach 89, 77 i 94. Zob. też s. 10, 11, 67, 88, 106, 108, 234. Zgrabnie, choć w stylizacji opisowej, wyrażają ten postulat współcześni autorzy: "Jeżeli umysł myśli racjonalnie, to siła jego przeświadczeń jest proporcjonalna do mocy ich racji" (Z. Musiał, B. Wolniewicz: *Scjentyzm i okultyzm*, w: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*. Warszawa 1993, s. 53).

Znam trzy podstawowe uzasadnienia postulatu racjonalności: moralne, pragmatyczne oraz uzasadnienie przez zaniechanie uzasadniania. Rozpatrzmy je od końca.

Przyjmujemy postulat racjonalności w *trybie decyzji* - postanawiamy rządzić się tym wymogiem w naszych stosunkach z przekonaniem, tak jak postanawiamy wstawać lewą nogą, bez dania racji. Mogą nas wprawdzie utwierdzać w tych postanowieniach jakieś obserwacje czy argumenty, ale nie są to racje naszego postępowania, lecz co najwyżej pobudki, by je praktykować.

Rozwiązanie to ma zalety i wady. Zalety wiążą się z usunięciem postulatu racjonalności spod jego własnej jurysdykcji - spada nam z ramion ciężar trudności związanych z samozwrotnością, czyli odnoszeniem się zdania do siebie samego. Usuwamy tę samozwrotność jednym ruchem: sam postulat racjonalności nie podlega postulatowi racjonalności, postanawiamy. A wadą tego rozwiązania jest coś, co uderza niektórych z nas jako nonszalancja. Cały gmach naszej wiedzy miałby stać na decyzji?!

Oplaca się słuchać postulatu racjonalności - oto nerw pragmatycznych sposobów uzasadniania tego postulatu. Zachowań bowiem poznawczo udanych, a więc prowadzących do zdań, które uchodzą za prawdziwe lub wysoce prawdopodobne, jest bez porównania więcej, gdy kontroluje je postulat racjonalności, niż wtedy, gdy ich nie wiąże. Postulat racjonalności - w myśl tej argumentacji - sprzyja prawdzie, bo nie pozwala wykraczać poza to, co wiarygodne; służy usuwaniu fałszu, bo naruszenie tego postulatu sygnalizuje możliwość fałszu; umożliwia współpracę badaczy, bo wyznacza kryterium przynależności do tej społeczności.

Rozwiązanie to jest nader popularne, przyjmuje je żywiołowo wielu ludzi wiernych postulatowi racjonalności. Ma jednak kłopotliwe miejsca. Skąd wiemy, że respekt dla postulatu racjonalności przynosi więcej korzyści poznawczych niż nieposłuszeństwo? Wiemy co najwyżej, że dotychczas przynosi. Przeświadczeniu, że będzie tak w przyszłości - bez którego obrona postulatu racjonalności sprowadza się ledwie do konstatacji historycznej - można zarzucić, że je żyjemy z uszczerbkiem dla postulatu racjonalności. Zarzut ten - nazwijmy go *zarzutem z niekonkluzywności indukcji* - prowadzi do następującego trylematu: uprawomocnijmy indukcję albo znajdziemy inną niż indukcja zasadę przeswiadczenia o wydajności naszego postulatu, albo znaj-

⁶ Ten sposób podejścia do naszego postulatu opisuje i zaleca K. R. Popper: „(...) każdy, kto przyjmuje postawę racjonalistyczną, czyni tak dlatego, że świadomie lub podświadomie zaakceptował jakąś tezę, wierzenie, obyczaj, decyzję czy też zachowanie; czyli przyjął coś w sposób «irracjonalny». (...) można ją określić jako irracjonalną wiarę w rozum” (K. R. Popper: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska. Warszawa 1993, t. 2, s. 243).

dźmy inny postulat racjonalności, którego użyjemy w obronie postulatu pierwotnego. Widać, jak agresywne są wszystkie rogi tej figury.

Załóżmy jednak, że nie obchodzi nas przyszłość - *apres nous le déluge*. Nastawienie to nie ratuje jednak argumentacji sięgającej do korzyści poznawczych z używania postulatu racjonalności. Można jej bowiem przeciwstawić coś, co zasługuje na miano *argumentu z braku grupy kontrolnej*. Dopóki bowiem nie znamy populacji, która by nie miała postulatu racjonalności, a miałyby.... Otóż to - nie potrafimy sobie wyobrazić, co by miała; potrafimy jednak pomyśleć, że istnieje takie podstawienie owego wielokropka, które opisuje instrumentarium poznawcze, dające owej populacji bez postulatu racjonalności lepsze wyniki poznawcze. Widać zatem, że prezentystyczna obrona naszego postulatu sprzeniewierza mu się tak samo, jak tamta indukcyjna. Podejście pragmatyczne ma jednak nie lada zaletę - wystarcza, dopóki rzeczy toczą się po staremu⁷.

Powinniśmy słuchać postulatu racjonalności, bo jest to *powinność moralna*, skoro racjonalność jest *wartością moralną* - takie jest stanowisko Mariana Przełęckiego .

Stanowisko to powinno, rzecz jasna pod pewnymi warunkami, kłaść kres trudnościom. Warunkiem koniecznym zgody na nie jest rozumienie go, a więc zdolność odpowiedzi przynajmniej na pytanie, co to jest wartość moralna. A warunkiem wystarczającym przyjęcia stanowiska Przełęckiego jest zdolność uznania zdania, że *racjonalność jest wartością moralną*. Sprawy mają się tymczasem tak - w każdym razie, u mnie - że z poręczenia Przełęckiego, czyli czerpiąc z jego filozofii nie potrafię uznać tego zdania. Nie potrafię go uznać, bo jego uzasadnienie - na które, i bodaj tylko na nie, pozwala mi filozofia Przełęckiego - sprawia na mnie wrażenie kolistego. Epistemologia ogólna Przełęckiego oraz jego epistemologia wartości są bowiem tak sprzężone, że dostajemy błędne koło, gdy przychodzi do uzasadnienia poglądu, że racjonalność jest dobrem moralnym.

⁷ Por. Ch. S. Peirce: *The Fixation of Belief* (wydania różne, np.: Ch. S. Peirce: *Essential Writings*, w wydaniu E. C. Moore'a, New York-London 1972, s. 120-137). Peirce przekonuje, że pragmatyczna obrona racjonalizmu jest bez zarzutu. Jego obronę wieńczy sugestywny aforyzm: „Trudno nie zazdrościć człowiekowi, który potrafi odrzucić rozum, choć wiemy, jak to się musi skończyć” (tamże, s. 135). Mój kontraforyzm natomiast brzmi: „Trudno zazdrościć człowiekowi, który potrafi odrzucić rozum, choć nie wiemy, jak to się musi skończyć”.

⁸ Przełęcki nigdzie bodaj nie mówi *expressis verbis*, że racjonalność to wartość moralna, ale mówi rzeczy, z których pogląd taki łatwo można wywnioskować, na przykład: przeświadczenia logicznie nieracjonalne naruszają „godność człowieka jako Istoty rozumnej” (zob. *RD*, s. 101, 107), a godność człowieka to wartość moralna (zob. tamże, s. 96), od której sam Przełęcki nie potrafi odstąpić, bo nie potrafi uwierzyć w rzeczy bez racjonalnego pokrycia (zob. tamże, s. 105-106). Nieracjonalność jest też „rodzajem nierzetelności”, a ta ma „aspekt międzyludzki”, jesteśmy więc w kręgu moralności altruistycznej (zob. tamże, s. 101). Zob. też tamże, s. 95, gdzie przytacza Przełęcki zdanie K. Szaniawskiego, że racjonalność „przynajmniej w naszym kręgu cywilizacyjnym jest wartością autonomiczną”.

Uznajemy mianowicie postulat racjonalności, bo racjonalność to wartość moralna, godzi się więc być racjonalistą. To zaś, że racjonalność jest wartością moralną, w pewien sposób rozpoznajemy, tak jak - wedle poglądu Przełęckiego na to, jak docieramy do wartości moralnych, czyli w myśl jego epistemologii wartości - rozpoznajemy wszystkie inne wartości moralne. Wyniki tego rozpoznania natomiast przyjmujemy do wiadomości pod dyktando postulatu racjonalności, który wszak przyjęliśmy po rozpoznaniu racjonalności jako wartości moralnej - po rozpoznaniu, przypominam, usankcjonowanym przez postulat racjonalności, bo przyjętym za jego zgodą, w wyznaczonych przezeń granicach. Innymi słowy, nie wolno nam uznać tego, że postulat racjonalności to dobro moralne, wbrew postulatowi racjonalności, ale postulat racjonalności nie wolno nam uznać - by tak rzec dla symetrii wysłowienia - wbrew dobru moralnemu. Postulat racjonalności pracuje dopiero jako dobro moralne, a dobro moralne pracuje dopiero, gdy go nam postulat racjonalności udostępni.

Istnieją dwa sposoby uniknięcia tego koła: pokazać, że go nie ma, lub rozerwać je przez zerwanie z Przełęckiego epistemologią wartości, czyli pokazując, że nie zasługuje na przyjęcie. Sposób pierwszy jest nie do przyjęcia dla mnie, a drugi dla Mariana Przełęckiego.

Filozofia moralności. Pora więc wejść w krąg drugi filozofii Przełęckiego - w jego epistemologię wartości. Jest to *kognitywizm aksjologiczny*, złożony z intuicjonizmu i indukcjonizmu: wartości moralne poznajemy bezpośrednio w aktach intuicji wartości, a indukcja doprowadza nas do wiedzy o prawidłowościach w świecie wartości; intuicja wartości bezpośrednio uzasadnia moją ocenę, że postąpiłem moralnie dobrze, gdy dałem pieniądze dziesięciolatkowi, który prosił o datek na zupę w proszku, a indukcja prowadzi do wniosku, że pomaganie głodnym jest dobre moralnie⁹.

Istnienie intuicyjnego poznania wartości moralnych Przełęcki przyjmuje, „bo narzuca mi się to nieodparcie” /*RD*, s. 123/, a „intuicję kwalifikującą pewne konkretne czyny jako czyny moralnie dobre skłonny byłbym traktować jako instancję ostateczną” /tamże, s. 129/. Przekonania moralne są przeżyciami poznawczymi, ale poznanie moralne, „odwołując się do szczególnego rodzaju doświadczenia, jakim jest intuicja moralna, odznacza się znacznie mniejszym niż poznanie naukowe stopniem intersubiektywności i wiary-

⁹ Systematyczny wykład swojej epistemologii wartości wraz z rozwiniętą argumentacją na jej rzecz daje Przełęcki w rozdziale 111 (*Poznanie wartości*) książki *Poza granicami nauki*, wyd. cyt. W zbiorze *RD*, szczególnie w jego części II (*O wartościach moralnych*), wielokrotnie przedstawia swoje stanowisko, jak przystało na racjonalistę, ostrożnie, lecz wyraźnie; zob. s. 67, 121-134, 150-151 (gdzie mowa o niepewności sądów moralnych), s. 156, 158-161, 175-180 (gdzie przedstawia z aprobatą kognitywizm aksjologiczny K. Ajdukiewicza), s. 208, 232-234 (gdzie mowa o „materialnej” racjonalności wartościowań), s. 235-240 (gdzie mowa, w związku z sensem życia, o poznawaniu wartości moralnych oraz ich obiektywności).

godności” (tamże, s. 156). Sądy wartościujące zasługują na interpretację obiektywistyczną - mówią o istniejących w świecie wartościach, „które mu obiektywnie przysługują” (zob. tamże, s. 208). Oceny, w interpretacji kognitywistycznej, są więc autentycznymi zdaniami, a „«trafność» wartościowań pokrywa się po prostu z ich prawdziwością”, przy czym „do zdań oceniających stosuje się po prostu klasyczne pojęcie prawdziwości rozumianej jako zgodność z rzeczywistością” (zob. tamże, s. 232).

W etyce materialnej Przełęckiego istnieje naczelną wartość moralną - „ta, którą tradycyjnie nazywamy «dobrocią»” (tamże, s. 125), zaś „istota czynu moralnie dobrego polega na tym, że jest on podejmowany z myślą o dobru cudzym” (tamże, s. 126). Czyn moralnie dobry można więc utożsamiać z czynem altruistycznym (zob. tamże, s. 125), a zatem „żaden czyn Iksa nie zasługuje na miano czynu moralnie dobrego, jeśli podejmowany jest przez Iksa po to, aby uzyskać jakieś dobro dla siebie samego” (tamże, s. 126).

Zacznę od deklaracji. Moralność Mariana Przełęckiego i moja są do siebie zbliżone. Podobnie jak on, wysokie, choć nie naczelne miejsce przyznaję czynom altruistycznym. To, że nie przyznaję im miejsca aksjologicznie naczelnego, znaczy tylko tyle, że nie zawsze wtedy, gdy mam do wyboru jeden z dwóch niewspółwykonalnych czynów, altruistyczny bądź egoistyczny, uznaję za moralnie wskazany czyn altruistyczny i go wybieram. Moją moralność lepiej więc zdaje się wyrażać dyrektywa Schopenhauera: *Nemine laede, imo omnes, quantumpotes, iuva* [Nie krzywdź nikogo, wspieraj raczej każdego według możliwości swojej]¹⁰. Czasami bowiem jestem w moralnej niemożności, by wspierać.

Różne są natomiast nasze filozofie moralności, diametralnie różne - Przełęcki wyznaje kognitywizm, ja natomiast nonkognitywizm w postaci emotywizmu. Przełęcki utrzymuje, że dociera do swoich wartości moralnych w intuicyjnych spostrzeżeniach, ja zaś utrzymuję, że docieram do moich w odczuciach, w aktach aprobaty i dezaprobaty, w apulsjach i repulsjach¹¹. Rzecz jasna, każdy z nas utrzymuje ponadto - w przeciwnym bowiem razie byłibyśmy socjologami, a nie filozofami - że tak jak on mogą i powinni postępować wszyscy ludzie. Nasze filozofie moralności czy metaetyki mają natomiast cechę wspólną: „Oba poglądy są zasadniczo kwestionowalne” (RD, s. 68).

Dokonom w tej sytuacji ważenia obiekcji wobec naszych stanowisk, a Czytelnik rozsądzi, na czyją korzyść przechyla się szala.

¹⁰ A. Schopenhauer: *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna. Warszawa 1994 (reprint wyd. z 1901 r.), s. 38.

¹¹ Przywołuję tę zapomnianą dziś terminologię Leona Petrażyckiego, bo jest składnikiem jego nauki o moralności i prawie, którą cenię (zob. L. Petrażycki: *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, w wyborze J. Lickiego i A. Kojdera. Warszawa 1985, szczególnie s. 142-146, 203-209, 215-227, 239-243).

Przełęcki twierdzi, że istnieje taka sprawność poznawcza, jak intuicja wartości, a jej działanie przynosi dwa owoce - ukazuje mi własność moralną czynu, a tym samym przyporządkowuje denotację przymiotnikowi moralnemu, którego używam mówiąc o tej własności. Mamy więc triadę: intuicja wartości - wartość - przymiotnik moralny.

Skąd wiadomo, że istnieją człony tej triady? Odpowiadam: z deklaracji lub z introspekcyjnych zeznań kognitywistów moralnych, jeśli chodzi o człon pierwszy¹²; dzięki rozumowaniu przez analogię, jeśli chodzi o drugi, a o istnieniu członu trzeciego, przymiotników moralnych, rzecz jasna wiemy wszyscy, kognitywiści na równi z emotywistami, z codziennej praktyki językowej.

Kognitywista mówi, że ma intuicję wartości moralnej; emotywista, że „wyróżniające impresje, dzięki którym poznajemy to, co jest dobre albo złe moralnie, nie są niczym innym niż swoistymi przeżyciami przykrości i przyjemności”, a „działanie, uczucie, charakter, jest cnotliwy, lub występny (...) dlatego, że jego widok sprawia przyjemność albo przykrość swoistego rodzaju”¹³. Gdy przychodzi do ocen moralnych, „odwołać się trzeba do decyzji, jakie podejmuje uczucie”, a emotywista „definiuje cnotę jako *wszelkie działanie lub wszelką cechę umysłu, które wzbudzają w obserwatorze przyjemne uczucie aprobaty*”¹⁴.

Mamy zatem symetrię - każdy wyznaje swoje, obaj zaś mówią o zdarzeniach mentalnych zachodzących w ich umysłach, jeden o intuicjach, drugi o emocjach. Pozorna to symetria, w istocie bowiem mamy asymetrię - referencjalną i epistemiczną. Referencjalną, bo nie wiadomo, do czego odnosi się wyrażenie „intuicja wartości moralnej”, a epistemiczną, bo nie wiadomo tym samym, co miałoby nas upewniać, że gdzieś coś takiego występuje - zdani tu jesteśmy na zapewnienie, że występuje. „Przeżycie przykrości”, „przeżycie przyjemności” natomiast to wyrażenia o dobrze określonej denotacji - określonej, tak jak denotacje podstawowego słownika predykatów obserwacyjnych, we wczesnej fazie opanowywania języka. Przekonujemy się natomiast, że gdzieś jest przykrość, a gdzieś przyjemność, rozmaitymi sposobami, wśród których zaufanie do introspekcji ani nie jest pierwsze, ani ostateczne. Odnoszę więc wrażenie, że z tego starcia, gdzie stawką jest sama podstawa moralności, emotywista wychodzi z punktem na swoją korzyść.

Przyjrzyjmy się zatem rundzie ontologicznej, w której rozstrzyga się pytanie, jak istnieją wartości moralne. Obiektywnie, w samym świetle -

¹² Zob. na przykład omówienie kognitywistycznego ujęcia emocji moralnych, *PGN*, s. 37, pokazujące deklaracyjny charakter tego ujęcia.

¹³ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, t. II, s. 261.

¹⁴ D. Hume: *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld. Warszawa 1975, s. 144, 145.

odpowiada kognitywista; subiektywnie czy, w każdym razie, pochodnie względem uczuć moralnych, jako ich tak zwane korelaty - powie ten drugi.

Co na swoją obronę ma kognitywista? Wedle mojego rozeznania, argument przez analogię: tak jak odpowiednikami spostrzeżeń wzrokowych są, powiedzmy, barwy tęczy, tak odpowiednikami intuicyjnych spostrzeżeń moralnych są moralne własności moich postępów. Rozumowanie przez analogię byłoby tu wydajne, gdyby nie szkopał, odsłonięty przez rundę poprzednią. Otóż, wniosek tego rozumowania, że wartości moralne istnieją w samym świecie, jest hipotezą o nieznannej wartości prawdziwościowej, dopóki nie potwierdzi jej doświadczenie. Doświadczenie kognitywisty tymczasem to jego intuicje moralne, czyli coś, czego istnienie stoi pod znakiem zapytania. To zaś daje dwa następstwa: nie potrafimy sprawdzić hipotezy, do której prowadzi owo rozumowanie przez analogię, ale najpierw - nie potrafimy do niej dojść, skoro pod znakiem zapytania stoi wyjściowa analogia epistemologiczna, między władzami poznawczymi, bez której nie ma analogii ontologicznej między ich przedmiotami¹⁵. Odnoszę więc wrażenie, że i tę rundę, gdzie stawką jest przedmiot moralności, emotywista kończy z punktem na swoją korzyść.

Przełęcki broni ponadto kognitywizmu lub, co na jedno wychodzi, dezawuuje emotywizm za pomocą argumentacji redukcyjnej, *argumentacji do najlepszego wyjaśnienia*¹⁶. Przyjrzę się temu, ale przedtem zastrzeżenia: mój obraz tego rozumowania to produkt interpretacji, a interpretacje to przypuszczenia, to zaś wpływa na moc zarzutów pod adresem tego, co zinterpretowane.

Oceny moralne - zauważa trafnie Przełęcki - wypowiadamy w zdaniach oznajmujących, spory moralne toczyliśmy jako spory rzeczowe, nie zaś jako manifestacje emocji, dążymy do znalezienia sensu życia, a konflikty polityczne traktujemy jako konflikty poglądów, nie zaś jako konflikty upodobań politycznych. Otóż *najlepszym wyjaśnieniem* tego stanu rzeczy - wnosi Przełęcki - jest to, że zdania oceniające są nie tylko syntaktycznie, lecz też semantycznie oznajmujące, bo opisują fakty; że w sporach moralnych dociekamy prawdy moralnej, czyli tego, jak się rzeczy moralnie mają, bo wiemy, że możemy wiedzieć, jak się mają; że sens życia wiążemy z osiąganymi w nim obiektywnymi wartościami moralnymi; że konflikty polityczne toczą

¹⁵ Przełęcki korzysta z dwóch analogii semantycznych: predykatowej - że wbrew pozorom predykaty moralne są nie bardziej ułomne semantycznie niż empiryczne (zob. *PGN*, s. 34-35); zdaniowej - że zdaniom moralnym odpowiadają stany rzeczy, podobnie jak empirycznym, tyle że w tych pierwszych mowa o wartościach, a w drugich o jakościach zmysłowych (zob. tamże, s. 41-42). Wszystko jednak, jak przyznaje, zależy od rozstrzygnięcia „najtrudniejszego bodaj problemu w filozofii wartości: problemu poznania wartości” (zob. tamże, s. 36). Kognitywistyczne rozstrzygnięcie tego problemu, z którego ryzykowności Przełęcki w pełni zdaje sobie sprawę (zob. tamże), mnie nie przekonuje.

¹⁶ Wywody, które tak interpretuję, występują w stosunkowo zwartej postaci w *PGN*, s. 38-46, a rozproszone uwagi o takim charakterze występują w zbiorze *RD*.

się o słuszność moralną ustrojów i instytucji politycznych, czyli o przysługiwanie im obiektywnych wartości moralnych. Krócej, najlepszym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest kognitywizm aksjologiczny, dokładniej - stany rzeczy (status ocen moralnych, status wartości moralnych) opisywane przez kognitywizm aksjologiczny.

Otóż, nie jest to najlepsze wyjaśnienie, istnieje bowiem lepsze. A wygląda następująco: zachowujemy się tak jak - zgodnie z opisem Przełęckiego - się zachowujemy, *bo się nam wydaje, że* kognitywizm jest prawdziwy. Z tego natomiast, że się nam tak wydaje, nie wynika, iż jest prawdziwy. Innymi słowy, z tego, że mamy kognitywistyczne nawyki myślowe, wcale nie wynika, że ta mentalność to siedlisko prawdy, a nie złudzenia. Aby więc wnosić z racjonalną dozą prawdopodobieństwa, na podstawie naszych zachowań językowych, o istnieniu wartości moralnych i o tym, jak do nich docieramy, trzeba przejść od kognitywistycznych wyobrażeń do rzeczywistości. Przejścia tego nie da się jednak dokonać bez kognitywizmu, czyli bez tego, co redukcja do najlepszego wyjaśnienia miała wysoce uprawdopodobnić.

Spada na mnie rzecz jasna obowiązek wyjaśnienia owej iluzji kognitywistycznej, tu tymczasem stać mnie tylko na uwagi szkicujące kierunek wyjaśnienia. Po pierwsze, przed przystąpieniem do wyjaśnienia, trzeba ustalić empirycznie, jak rozpowszechnione są metaetyczne przekonania kognitywistyczne. Po drugie, w podejściu do językowej instytucji asertorycznych zdań oceniających warto zachować ostrożność, śladem uwagi rzuconej ongi przez filozofa języka potocznego¹⁷ - że do języka tego należy pierwsze słowo, lecz nie ostatnie. Po trzecie i może najważniejsze, trzeba uwzględnić, że na nasz sposób myślenia i mówienia o moralności oddziałują deformująco potężne czynniki - interesy oraz sama organizacja dyskursu moralnego. Interesom naszym sprzyja bowiem wygłaszanie ocen i nakazów moralnych w stroju prawd, zaś dyskurs moralny to splot ocen i opisów, a wśród tych pierwszych mamy oceny autoteliczne i mamy instrumentalne, czyli krypto-opisy. Naturalną natomiast rzeczy kolejną opisowe frakcje tego splotu narzucają nam widzenie wszystkiego, co w nim występuje, na swój obraz i podobieństwo.

Pamiętam uczucie bezradności, gdy stanąłem wobec pytań: „Dlaczego koniecznie trzeba być szlachetnym? Co ja mam odpowiedzieć takiemu czystej krwi łajdakowi, gdy mnie spyta, dlaczego koniecznie on miałby być szlachetnym?”¹⁸. Nie ma jednak powodów do bezradności. Pytania te są źle postawione, mają zły adres. Rozum bowiem jest tu bezsilny, rozum odrzuci każdą swoją intuicję i każdy swój argument. I łajdakowi natomiast, i szlachet-

¹⁷ Był nim, jeśli mnie pamięć nie zawodzi, J. L. Austin.

¹⁸ Pytania te stawia bohater *Młodzika* (zob. T. Dostojewski: *Młodzik*, przełożyli M. Bogdaniowa i K. Bleszyński. Warszawa 1929, s. 73).

nemu, by stać się sobą, „odwołać się trzeba do decyzji, jakie podejmuję uczucie”.

Epistemologia wartości, za którą opowiada się Przełęcki, wyprowadza go tedy poza standardowy racjonalizm. Racjonalista standardowy osiąga wiedzę przez doświadczenie zmysłowe i przez rozumowanie; doświadczenie mówi mu o faktach, rozumowanie o związkach między nimi oraz o związkach między pojęciami. Człowiek Przełęckiego wie więcej, bo *poznaje* też - dzięki intuicji moralnej, którą Przełęcki w nim znajduje - świat etyki, dobro i zło moralne. Człowiek Przełęckiego jest więc intelektualnie i moralnie atrakcyjny - bo jest mądrzejszy, skoro wie tam, gdzie człowiek racjonalizmu standardowego tylko czuje i chce, a świat tamtego jest zespolony, bez przepaści dzielącej fakty od wartości. Cóż, kiedy *tamten człowiek w moich oczach nie istnieje*, nie potrafię bowiem przyjąć nieodzownej, by do niego dotrzeć, filozofii Mariana Przełęckiego. Stoi temu na przeszkodzie nasza wspólna wartość - postulat racjonalności.

Filozofia religii. Filozof nie może pominąć religii. Nie ma pełnej filozofii bez filozofii religii, bo nie ma świata ludzi bez religii. Filozof o zainteresowaniach Przełęckiego nie może pominąć religii, jest bowiem frapująca epistemologicznie i moralnie. Epistemolog musi spytać: Jakie są podstawy prawomocności przekonań religijnych? Etyk nie uniknie pytania: Jaka jest rola przekonań religijnych w naszym życiu moralnym?

Marian Przełęcki uprawia filozofię religii¹⁹. Są w niej dwie części - spekulatywna oraz praktyczna. Spekulatywna dotyczy tego, co filozof nazywa poznaniem religijnym, i bada dwie sprawy: sensowność dyskursu religijnego oraz zasadność przekonań religijnych; praktyczna dotyczy głównie religii jako nauczycielki życia i wspomóżycielki człowieka, który jawi się Przełęckiemu „jako ktoś, kto budzi najwyższe współczucie, kto zasługuje na nieograniczone miłosierdzie” (*RD*, s. 100), bo filozof dostrzega „człowieczą nędzę: cierpienie, lęk, niepewność, zwątpienie, rozpacz” (tamże, s. 101).

Spekulatywna Przełęckiego filozofia religii jest krytyczna, bo „przesądza o irracjonalności tej postawy przekonaniowej, którą określa się mianem wiary religijnej” (*PGN*, s. 78), a jego praktyczna filozofia religii jest apologetyczna, bo wieńczy ją wniosek, że „pociecha, jaką nam ona [*scil.* religia - B. C.J niesie - może przeważać ujemną wartość jej nieracjonalności” (*RD*, s. 104).

Ta pierwsza, spekulatywna, budzi w pewnej mierze moją aprobatę, a ta druga, praktyczna - sprzeciw. Przedstawię moje stanowisko wobec tej pier-

¹⁹ Swoją epistemologię religii przedstawia Przełęcki w rozdziale V (*Poznanie religijne*) książki *Poza granicami nauki*. Zawartemu tam zwięzłemu krytycznemu omówieniu głównych dowodów istnienia Boga (zob. tamże, s. 72-78), moim zdaniem, mało co dorównuje w literaturze filozoficznej poświęconej tej problematyce. W rozprawach zbioru *RD* szczególną wagę przywiązuję do artykułu o racjonalności wierzeń religijnych oraz do wypowiedzi o „prawie do wiary” (zob. tamże, s. 88-104).

wszej²⁰, ale przedtem lapidarnie to, czego stanowisko to dotyczy, czyli główne myśli Przełęckiego epistemologii religii.

„Religia” to, w ujęciu Przełęckiego, słowo o dwóch co najmniej sensach - szerszym i węższym. „Sens węższy związany jest bezpośrednio z pojęciem Boga”, rozumianym na ogół „osobowo”, najczęściej z tym pojęciem, „które charakteryzuje wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam” (PGN, s. 69, 72). Sens szerszy „wiąże się raczej z ogólnym pojęciem «sacrum» (...) «świętości» świata, jego «ukrytego sensu» (...) «gruntu», «drugiego planu» istnienia itp.” (tamże, s. 70).

Mamy zatem dwa rodzaje religii, odpowiadające dwóm jej pojęciom. Wolę mówić o religiach figuratywnych (u Przełęckiego to religie *sensu stricte*) i niefiguratywnych (religie *sensu largo*), bo w pierwszych mamy upostaciowane panteony, a w drugich bezpostaciowe „siły”, „substancje”, „ład” świata itp.²¹.

Język religii jest mniej lub bardziej niecodzienny, a przede wszystkim jest nieempiryczny. Powstaje więc pytanie, co - bo nie zwykle „świeckie” doświadczenie - nadaje mu sens? Przełęcki w tej kwestii, tak jak w kwestii zasadności twierdzeń religijnych, skłonny jest zajmować „stanowisko dalekie do skrajności” (PGN, s. 65) i skłonności tej ulega, wspierając ją staranną argumentacją. W każdym razie, język religii figuratywnych jest według niego zasadniczo sensowny - choć bardzo nieokreślony, niejasny i niejednoznaczny (zob. tamże, s. 68) - a jego kluczowe wyrażenia (nazwy bóstw, predykaty mówiące o ich własnościach) uzyskują sens przez swego rodzaju semantyczne odpączkowsywanie od wyrażen świeckich, przez analogię, przez umetaforyzowanie (np. monoteistyczne pojęcie Boga Ojca to metafora zwykłego ojcostwa). Językowi religii niefiguratywnej sens nadaje doświadczenie religijne w sensie szerszym, które Przełęcki uznaje też „za bezpośrednie źródło poznania religijnego” (PGN, s. 71).

Tyle, w drakońskim skrócie, o Przełęckiego semantyce języka religii. Przejdźmy do jego metodologii przekonań religijnych. Mamy w niej najpierw obiegowe rozróżnienie uzasadniania bezpośredniego i pośredniego. Korzystając z niego oraz z rozróżnienia dwóch rodzajów religii, zasadność przekonań religijnych opiszę, za Przełęckim, następująco. Przekonania niefigura-

²⁰ Rezygnuję z rozważania praktycznej filozofii religii. Wymaga to osobnej uwagi. Najważniejsza jest tu, w moim odbiorze, wypowiedź o prawie do wiary (zob. *RD*, s. 98-104). Oto jej myśl główna: wierzenia religijne są logicznie nieracjonalne, lecz wtedy, gdy nas ulepszają moralnie, mamy prawo do wiary, „ważniejsze bowiem, aby być dobrym, niż aby być rozumnym” (tamże, s. 103).

Stanowisko to budzi moje obawy. Jedynie nazwę dwie z nich. Obawiam się, po pierwsze, *równi pochyli*, gdy tu sobie pozwolimy na odstępianie od racjonalności, wszędzie może nas to spotkać. Obawiam się, po drugie, że licencja, którą przyznaje nam tu Przełęcki, nie obywa się, w ostatniej instancji, bez zasady *cel uświęca środki*, która skądinąd budzi moją obawę pierwszego typu.

²¹ Użycie cudzysłowów świadczy, że napotykam, tak jak Przełęcki, na trudności, gdy przychodzi do opisu treści tych religii.

tywne uzasadnia bezpośrednio, i tylko tak, doświadczenie religijne w sensie szerszym, ponieważ jednak jego treść Jest trudno uchwytana”, a warunki jego wiarygodności „są trudne do ustalenia i zrealizowania”, niefiguracywne przekonania religijne są niejasnymi i niepewnymi domysłami (zob. *PGN*, s. 72). Przekonania religii figuratywnych natomiast (takich jak np. monoteizmy) uzasadniają pośrednio, i tylko tak, różne argumenty. Te, gdy są dedukcyjne, są błędne, gdy zaś, indukcyjne, są niedostateczne (zob. tamże, s. 72-77). Gdy zaś uznajemy twierdzenia takich religii - w myśl postulatu racjonalności - równie słabo, jak słabo są uzasadnione, są niejasnymi i niepewnymi domysłami, „zgodnie ze stopniem nieokreśloności i ryzykowości”, jakim są nieuchronnie obarczone (zob. tamże, s.77-78).

Pora na mnie. Zacznę od religii figuratywnych. Przyjmuję bez zastrzeżeń Przełęckiego diagnozę bezzasadności przekonań religijnych. Diagnoza ta jest dziś skądinąd szeroko podzielana, a w odniesieniu do dedukcyjnych dowodów istnienia Boga jest „podzielana niemal powszechnie” (tamże, s. 74). Przyjmuję tę diagnozę, lecz kosztem gwałtu na sobie. Moim zdaniem bowiem, kluczowe wyrażenia religii figuratywnych, z tezą teizmu na czele, są pozbawione sensu poznawczego, to zaś pozbawia nas troski o ich zasadność - są poza zasadnością i bezzasadnością, skoro nie wiemy, co mianowicie mielibyśmy uzasadnić²².

Mojego zdania Przełęcki rzecz jasna nie podziela, nie podziela go też wielu filozofów, których nazwałbym, tak jak siebie, racjonalistami. W tej sytuacji i w położeniu, w którym tu nie sposób toczyć tego sporu, zawieszam moje zdanie²³.

Zawieszam je interesownie. Traktując bowiem zdania religii jakby były sensowne, dostaję werdykt: (choćby były sensowne) *są pozbawione racji*. Innymi słowy, zawieszając moją semantykę języka religii, uzyskuję dostęp do całej Przełęckiego filozofii religii, ta zaś jest taka, że w gruncie rzeczy *nie mam o co kruszyć kopii*. Różnica bowiem między „poznaniem niedostatecznie określonym i niedostatecznie uzasadnionym” a czymś, co nazywam niepoznaniem, między dyskursem „notorycznie niejasnym i niejednoznacznym” a czymś, co nazywam pseudodyskursem - jest ledwie znikomą różnicą stopnia. Przyzna to ten, kto się zgodzi, że - by sparafrazować Przełęckiego - dychotomiczne pojęcia sensu i uzasadnienia zdań można zastąpić pojęciami stopniowalnymi (zob. *PGN*, s. 77).

Mam natomiast o co kruszyć kopie, gdy chodzi o zbudowaną, zdaniem Przełęckiego, na opoce niefiguracywnego doświadczenia religijnego (doś-

²² Zdania tego broniłem w książce *Przekonania religijne*. Warszawa 2000, w jej Części głównej: *Sensy*.

²³ Przedstawiam, wraz ze szkicem argumentacji, moje stanowisko w uogólnionej postaci tego sporu w artykule *Przeciw transempirystom*, zamieszczonym w tym numerze „Edukacji Filozoficznej”,

wiadczenia religijnego w sensie szerszym) religię niefiguratywną, o jego religię *sensu largo*, która nas wiedzie ku świętości świata. Zaczyna się od tego, że nie wierzę w istnienie czegoś takiego, jak owo doświadczenie religijne. Nie wierzę, bo zapewnienia, że istnieje - zapewnienia dotyczące czegoś tak ważnego, a zarazem tak mgliście określonego i tak słabo udokumentowanego - nie pozwalają mi w owo coś uwierzyć. Mam tu ponadto, oprócz wyznania, oświadczenie bodaj mocniejsze. Otóż, nie widzę racji, dla których Przełęcki - słusznie aprobując argument, że to religia poprzedza figuratywne doświadczenie religijne (doświadczenie religijne *sensu stricto*), a nie na odwrót, że więc jest ono produktem religijnej interpretacji jakichś przeżyć, nie zaś podstawą logiczną wierzeń religijnych²⁴ - nie odnosi tego *mutatis mutandis* do niefiguratywnego doświadczenia religijnego. Moim zdaniem, przekonanie religijne, że świat jest święty i tajemniczy, jest dziełem pojęciowej obróbki jakichś przeżyć, nie zaś ich reprodukcją, a owa obróbka wymaga skądinąd kodu znacznie bardziej wyrafinowanego niż ten, który prowadzi mistyka do przekonania, że osiągnął jednię z osobowym bóstwem.

Choćbym jednak uwierzył w istnienie niefiguratywnego doświadczenia religijnego, Przełęckiego charakterystyka tego doświadczenia nie pozwala mi uznać go za poznanie. Według niego bowiem, przeżycia składające się na to doświadczenie „są to również pewne przeżycia wartości” (*PGN*, s. 71). Przeżycia wartości natomiast nie są przeżyciami poznawczymi - chyba że słuszny jest kognitywizm aksjologiczny, czego nie potrafię uznać (zob. wyżej rozważania w rozdziale o filozofii moralności). A ponieważ nie dowiaduję się, czym - poza przeżywaniem wartości - jest niefiguratywne przeżycie religijne, odrzucam zdanie Przełęckiego, że „doświadczenia religijne w owym sensie szerszym mogą rościć sobie pretensje do tego, aby stanowić uzasadnienie pewnych wierzeń religijnych” (*RD*, s. 93), wierzeń religijnych skądinąd „w najluźniejszym tego słowa znaczeniu”, przekonana „raczej o treści metafizyczno-religijnej niż specyficznie religijnej” (zob. tamże, s. 93-94).

Gdyby zaś przyszło do odpowiadania na pytanie, o co może chodzić, gdy mowa o doświadczeniach religijnych „w owym sensie szerszym”, szedłbym w następującym kierunku: chodzi o podniosłe nastroje, dla ogólnikowej werbalizacji których mamy zawsze pod ręką usłużny kod religijny czy parareligijny. *Nie istnieją doświadczenia religijne, istnieją doświadczenia, którym*

²⁴ Argument ten przedstawia przywoływany przez Przełęckiego Stanisław Ramko w rozprawie *On Leszek Kolakowski's views on religion*, „Dialectics and Humanism”, 1986, nr 1. Krytykę doświadczenia religijnego przeprowadziłem w książce *Przekonania religijne*, wyd. cyt., s. 82-97 (w kontekście rozważań o semantyce języka religii) oraz s. 173-175 (w kontekście rozważań o zasadności przekonań religijnych).

narzucamy kostium religijny. A skąd ten kostium? To wielkie pytanie, na które odpowiadamy i musimy odpowiadać po świecku²⁵.

Zakończenie. Ta rzecz o filozofii Mariana Przełęckiego obfituje w pominięcia. Wymienię niektóre: pomijam metafizologię Przełęckiego z rozważaniami o metaforze w filozofii. Pomijam istotne treści jego etyki materialnej wraz z jej antropologicznym podłożem, czyli Przełęckiego obrazem losu człowieka, z jej ewangeliczną „oprawą”, z ideami tolerancji, pokory, wezwaniem do powstrzymywania się od moralnego osądu, do nieagresji wobec krzywdziciela, a pomocy krzywdzonemu. Pomijam filozofię sztuki z jej fascynującym pytaniem naczelnym o warunki możliwości poznania przez sztukę; a skoro mowa o sztuce, z satysfakcją odnotuję zbieżność naszych upodobań artystycznych - kochamy muzykę i wysoko cenimy wielkie pisarstwo, poezję i prozę Jarosława Iwaszkiewicza. Podobnie, satysfakcję sprawia mi to, że Przełęcki opowiada się za „tak czy inaczej rozumianym socjalizmem” (w tekście *Co zawdzięczam Tadeuszowi Kotarbińskiemu?*; zob. *RD*, s. 119).

Wybacalne są, twierdzą nieskromnie, te pominięcia, jeśli udało mi się przeprowadzić mój zamiar podstawowy: uchwycić rdzeń filozofii Przełęckiego, konstrukcję nośną tej budowli. Starłem się przeniknąć tę filozofię i stosować ją w badaniu ciągle niezbadanych rzeczy. Doprowadziło to do krytyki i nie mogło być inaczej, myśl żywa bowiem żyje w krytyce. Gdybym nie potrafił zdobyć się na krytykę, gdybym nie potrafił przeciwstawić się Przełęckiemu, byłby to znak, że wieloletnie obcowanie z jego myślą poszło na marne.

^a Istnieje paralelizm między epistemologiczną krytyką doświadczenia religijnego a diagnozą antropologiczną „usposobienia religijnego”, którą przedstawił Karol Marks, notując w siódmej tezie o Feuerbachu, że „usposobienie religijne» jest wytworem społecznym” (zob. K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*, wydania różne, np. K. Marks, F. Engels: *Dziela*. Warszawa 1975, t. 3, s. 7). (Na tę myśl Marksa, rozwijaną szerzej w *Ideologii niemieckiej*, zwróciłem uwagę dzięki lekturze Franza Mehringa *Historii socjaldemokracji niemieckiej*, w przekładzie Eddy Werfel. Warszawa 1963, tom 1, s. 437).