

Marian Przełęcki

Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

Przedmiotem tych uwag będzie pewna postawa filozoficzna, którą zgodnie przypisuje się przedstawicielom Filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, zwłaszcza głównym jej twórcom. To, co dla niej charakterystyczne, określa się najczęściej jako racjonalizm. Jest to jednak określenie niejednoznaczne, gdyż przez racjonalizm rozumie się stanowiska różne – zarówno to, które jest przeciwieństwem empiryzmu, jak i to, które jest przeciwieństwem irracjonalizmu. To ostatnie tylko ma się na myśli przy charakterystyce filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Toteż, aby uniknąć możliwych nieporozumień, lepiej je nazywać antyirracjonalizmem (jak to programowo czynił Ajdukiewicz). I takiej też terminologii będę się na ogół trzymał w tych rozważaniach. Jeżeli będzie w nich mowa o racjonalizmie, będzie to tylko inna nazwa dla filozoficznego antyirracjonalizmu.

Spróbujmy się więc najpierw zastanowić, na czym polega istota stanowiska filozoficznego tak określanego, a następnie rozważyć pytanie, czy filozofia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej podpada istotnie pod proponowaną charakterystykę¹. Chcąc zdefiniować antyirracjonalną postawę filozoficzną, musimy poczynić pewne niezbędne dystynkcje. Postawa taka bowiem może dotyczyć dwóch różnych rodzajów sytuacji teoretycznej. Jedna z nich – to sytuacja dyskusowania filozoficznych problemów, druga – to sytuacja głoszenia filozoficznych poglądów. W pierwszym przypadku pytamy o warunki racjonalności filozoficznego dyskursu, w drugim – o warunki racjonalności filozoficznych przekonań.

Rozpatrzmy naprzód sytuację pierwszą pytając, jakie warunki musi spełniać dany problem, aby mógł być przedmiotem racjonalnej dyskusji teoretycznej. To samo pytanie sformułować możemy, mówiąc nie o problemie, lecz o jego dopuszczalnych rozwiązaniach. Najczęstsza odpowiedź na to pytanie głosi, iż ów

¹ W rozważaniach tych — oprócz tekstów źródłowych — korzystam głównie z poświęconych Szkole Lwowsko-Warszawskiej publikacji J. Woleńskiego; przede wszystkim z jego książki: *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. PWN. Warszawa 1985.

problem – lub, co na jedno wychodzi, jego możliwe rozwiązania – winny być wyrażone w języku intersubiektywnie komunikowalnym i sprawdzalnym. Przypuśćmy, że dyskusja dotyczy tego, czy jest tak, jak głosi dane twierdzenie T. Aby dyskusja taka była przedsięwzięciem racjonalnym, zarówno sens twierdzenia T jak i sposób jego rozstrzygnięcia winny być znane i dostępne wszystkim uczestnikom dyskusji. Racjonalnie spierać się można tylko wtedy, gdy wiadomo, o co dokładnie toczy się spór, i jakie są środki jego rozstrzygnięcia. Trzeba więc możliwie jednoznacznie sformułować sporną tezę i tak określić jej status logiczny, aby wiadomo było, jaki rodzaj argumentacji decydować ma o jej przyjęciu czy odrzuceniu. Aby argumentacja ta mogła być przekonująca dla wszystkich uczestników sporu, musi odwoływać się do takich danych, które im wszystkim w zasadzie byłyby dostępne. Intersubiektywna komunikowalność i sprawdzalność danego twierdzenia gwarantować ma spełnienie tych warunków. Toteż spór o to, czy jest tak, jak tego rodzaju twierdzenie głosi, może być uznany za postępowanie racjonalne.

Warunki te, rzecz jasna, nie wystarczają do tego, aby uznać za racjonalne głoszenie danego twierdzenia, a więc publiczną jego akceptację. Aby taka akceptacja była aktem racjonalnym, twierdzenie to nie tylko musi być zdaniem w określony sposób uzasadnialnym; musi być nadto zdaniem w dostatecznym stopniu uzasadnionym. To pojęcie „dostatecznego uzasadnienia” mimo wielu prób nie doczekało się w metodologii współczesnej w pełni zadowalającej eksplikacji. Przyjmuje się natomiast powszechnie takie kryterium racjonalności przekonań, które odwołuje się nie do absolutnego, lecz do relatywnego stopnia uzasadnienia danego przekonania. Opiera się ono na założeniu głoszącym, że stopniowalne jest nie tylko uzasadnienie danego twierdzenia, ale również nasze przeświadczenie o jego prawdziwości. O tym, że jest tak, jak owo twierdzenie głosi, możemy być przeświadczeni w różnym – mniejszym lub większym – stopniu. Możemy, na przykład, mocno wierzyć, że p, a przypuszczać tylko, że q. Ów stopień przeświadczenia utożsamia się zwykle z tzw. prawdopodobieństwem subiektywnym, a stopień uzasadnienia – z tzw. prawdopodobieństwem logicznym danego zdania ze względu na określoną wiedzę (zamiast o prawdopodobieństwie logicznym zdania mówi się też niekiedy o stopniu jego confirmacji). Przy tych założeniach kryterium racjonalności przekonań formułuje się najczęściej, jak następuje. Przyjęcie danego przekonania jest racjonalne wtedy, gdy stopień przeświadczenia o tym, że jest tak, jak głosi to przekonanie, jest równy stopniowi uzasadnienia owego przekonania. Mówiąc swobodnie: „jeżeli umysł myśli racjonalnie, to siła jego przeświadczeń jest proporcjonalna do mocy ich racji”².

Tak oto – w sposób skrótowy i szkicowy – przedstawić można istotę racjonalnego myślenia: racjonalnego dyskursu i racjonalnej wiary. Pytanie,

² B. Wolniewicz, Z. Musiał: *Sejentyzm i okultyzm, część II: Uwagi ogólne*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 10–11.

które stoi przed nami, brzmi: czy tak scharakteryzowaną postawę przypisać można przedstawicielom Filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta ani oczywista. Wymaga wprowadzenia pewnych odróżnień i zastrzeżeń. I tak, warto na wstępie zwrócić uwagę na różnicę między programem danej szkoły filozoficznej a jej praktyką, gdyż te dwa aspekty nie zawsze się pokrywają. W przypadku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej skupię się przede wszystkim na jej praktyce – na faktycznie uprawianej działalności filozoficznej. Czynię tak nie tylko dlatego, że ten aspekt sprawy wydaje się ważniejszy, ale i dlatego, że w odniesieniu do tej Szkoły trudno mówić o czymś takim jak – wspólny dla wszystkich jej uczestników – program filozoficzny. Różni się ona pod tym względem od Koła Wiedeńskiego, które taki właśnie program, czy „manifest”, ogłosiło, postulując pewną nową koncepcję filozofii i nowy stosunek do filozofii tradycyjnej. Przytacza się co prawda nieraz pewne wypowiedzi filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na podobne tematy, ale wypowiedzi te – dość nieokreślone i fragmentaryczne – nie składają się na dostatecznie jasny i spójny obraz ich poglądów w tej sprawie. Trudno w szczególności wskazać jakąś określoną koncepcję filozofii, którą by można było uznać za koncepcję postulowaną przez wszystkich – lub choćby tylko głównych – przedstawicieli tej Szkoły. Różnice, jakie zachodzą między nimi pod względem filozoficznego programu, nie przeszkadzają jednak istnieniu zasadniczej wspólności ich filozoficznej praktyki. Istnieje na pewno charakterystyczny dla tej Szkoły sposób uprawiania filozofii, który jest widoczny dla każdego, kto kiedykolwiek zetknął się z jej przedstawicielami.

Czy sposób ten zasługuje istotnie na miano filozofii antyirracjonalistycznej? Niezależnie od nasuwających się w tej sprawie wątpliwości, stwierdzić można z całą pewnością, że jest to sposób filozofowania, który spełnia podstawowy warunek wszelkiej myśli racjonalnej: jej znaczeniową określoność. Jak podkreślaliśmy już, racjonalnie można dyskutować tylko wtedy, gdy wiadomo dokładnie, nad czym się dyskutuje. Przedmiotem dyskusji musi być teza dostatecznie jasno i wyraźnie sformułowana. Osiągnięciu takiego stanu rzeczy poświęcony był główny wysiłek filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Według słów Kotarbińskiego, „filozof uprawia myślicielstwo, doskonalić zagadnienia, pojęcia, twierdzenia i systemy twierdzeń i czyniąc to głównie przez wysiłek wewnętrzny, zmierzający ku zrozumieniu właściwej intencji myśli szukającej po omacku, ku racjonalniejszemu ukształtowaniu problematów, ku doprowadzeniu do jasności zupełnej pojęć, na ogół niewyraźnych... Toczy on walkę z mętnością, chwiejnością, nieokreślonością, płataniną myślenia...”³. Tak pojęte zadanie przyniosło w przypadku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej imponujące rezultaty, wyróżniające ten kierunek spośród innych nurtów filozoficznych.

³ T. Kotarbiński: *Filozof*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1.

Dążenie do precyzacji wypowiedzi filozoficznych miało przede wszystkim na celu uwyrażnienie ich struktury logicznej, od struktury tej bowiem zależne są związki logiczne łączące dane twierdzenie czy pojęcie z innymi twierdzeniami i pojęciami filozoficznymi. Stąd szczególna rola logiki w filozoficznych analizach Szkoły, uważana powszechnie za jej cechę znamioną. Przedstawiciele Szkoły nigdy nie kwestionowali stosowalności współczesnej logiki formalnej do dyskursu filozoficznego, choć zdawali sobie sprawę z uproszczeń i ograniczeń związanych z takim zastosowaniem. Precyzacja wypowiedzi filozoficznych dotyczyła, rzecz jasna, również ich składników pozalogicznych. Główny wysiłek interpretacyjny skierowany był na eksplikację specyficznych terminów filozoficznych. Najważniejszym środkiem takiej eksplikacji jest definicja. Ona też stanowi najbardziej charakterystyczny element analizy filozoficznej uprawianej w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Za pomocą procedur definicyjnych udało się filozofom tej szkoły uwyrażnić sens wielu pojęć filozoficznych poprzez wyróżnienie rozmaitych ich znaczeń (skrajnym przykładem może być wyróżnienie przez Kotarbińską dwudziestu sześciu znaczeń terminu „przypadek”). Ponieważ nie każdy termin może być wyjaśniony za pomocą definicji (ze względu na groźbę błędnego koła lub nieskończonego regresu), pewne terminy podstawowe charakteryzowane są przez aksjomaty, nakładające na ich sens określone warunki formalne. Również ten sposób eksplikacji stosowany był szeroko i pomysłowo w analizach Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W wyniku tych wszystkich zabiegów eksplikacyjnych osiągnięto w znacznym stopniu to, czego domaga się postulat racjonalizmu. W miejsce ogólnikowych haseł czy mętnych idei, przedmiotem filozoficznej dyskusji stały się możliwie ściśle określone pytania lub – wysuwane w odpowiedzi na te pytania – tezy. Ich określoność stanowi warunek ich rozstrzygalności. Tylko wtedy bowiem gdy sens danego twierdzenia jest dostatecznie jednoznaczny, wiadomo, jakie są warunki jego prawdziwości i fałszywości.

Czy eksplikacje podawane przez filozofów Szkoły spełniają również i ten postulat racjonalizmu, który domaga się, aby owa rozstrzygalność miała charakter intersubiektywny? Nie da się odpowiedzieć na to pytanie prostym „tak” lub „nie”. Odpowiedź zależy od tego, jak się tę intersubiektywność pojmuje, i jakich przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej ma się na myśli. Wyróżnia się, mówiąc najogólniej, dwa rodzaje procedur uzasadniających (czy – szerzej – sprawdzających): uzasadnianie pośrednie i bezpośrednie. To pierwsze odwołuje się do innych twierdzeń już uzasadnionych, z których dane twierdzenie wyprowadza się drogą wnioskowania, to drugie odwołuje się do „bezpośrednich źródeł poznania”, głównie – do tak czy inaczej rozumianego bezpośredniego doświadczenia. Otóż intersubiektywność procedur uzasadniających zależna jest od rodzaju owych „bezpośrednich źródeł poznania”, w szczególności – od charakteru owego bezpośredniego doświadczenia.

Doświadczenie to rozumiane bywa wężiej lub szerzej. Rozumiane najwężej, jako ekstraspekcyjne doświadczenie zmysłowe, nie budzi wątpliwości co do

swego intersubiektywnego charakteru. Charakter taki natomiast trudno przypisać doświadczeniu introspekcyjnemu. Toteż stosunek do niego filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie jest już tak zdecydowany i tak jednolity. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, iż filozofowie ci akceptują tezy introspekcyjne ze względu na to, że tezy te oprócz bezpośredniego uzasadnienia introspekcyjnego dopuszczają również uzasadnienie pośrednie odwołujące się w ostatecznym rachunku do doświadczenia ekstraspekcyjnego.

Rodzajem doświadczenia, które jest znacznie bardziej kontrowersyjne od poprzedniego, jest tak zwane doświadczenie wartości, obejmujące przeżycia takie jak intuicja moralna czy estetyczna. Wśród współczesnych filozofów analitycznych dominuje pogląd, odmawiający tego rodzaju przeżyciom charakteru poznawczego, a w konsekwencji zdaniom odwołującym się do tych przeżyć semantycznej wartości prawdy czy fałszu. Toteż zaskakujący wydawać się może fakt, że czołowi przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zajmowali w tej sprawie stanowisko odmienne. Skłonni byli traktować doświadczenie wartości jako rodzaj bezpośredniego poznania, a zdania oceniające i normatywne, których znaczenie i uzasadnienie odwołuje się do owego doświadczenia, jako wypowiedzi w sensie klasycznym prawdziwe lub fałszywe. Spośród tych, którzy wypowiadali się na ten temat, tak stawiał sprawę Twardowski, Kotarbiński, Czeżowski, Tatarkiewicz. Choć ich poglądy różniły się w wielu punktach, wszyscy mogą być określani jako kognitywiści, obiektywiści i absolutyści w filozofii wartości. Stanowisko przeciwne zajmowali chyba tylko Maria i Stanisław Ossowsky. Podkreślić należy, że zajęcie przez głównych filozofów Szkoły takiego stanowiska aksjologicznego nie oznaczało zrezygnowania przez nich z postulatu intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności. Przekonani oni bowiem byli o zasadniczej intersubiektywności owego doświadczenia wartości, choć skłonni byli przyznać, że nie dorównuje ona intersubiektywności doświadczenia zmysłowego. Różnica między nimi jest jednak różnicą stopnia jedynie. W rezultacie uprawiana w Szkole Lwowsko-Warszawskiej filozofia wartości mogła być uważana za sposób filozofowania wolny od zarzutu irracjonalizmu. W racjonalistycznej filozofii Szkoły było miejsce nie tylko dla opisowej nauki o moralności, ale i dla normatywnej etyki.

Znacznie trudniej odpowiedzieć na pytanie, czy w filozofii tej było również miejsce dla religii, czy też filozofii opartej na religijnych twierdzeniach. Pod tym względem filozofowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wydają się dalecy od jednomyślności. Wystarczy uprzytomnić sobie fakt, że do filozofów tych zalicza się na ogół obok ateisty Kotarbińskiego takich filozofów katolickich jak Bocheński, Salamucha, Drewnowski, określanych zwykle jako neotomiści. Czy wszystkich ich można nazwać antyirracjonalistami? A jeśli tak, to w jakim właściwie sensie?

Odpowiedź na to pytanie opierać się musi na pewnych ogólnych ustaleniach dotyczących statusu twierdzeń religijnych. Odwołując się do wyników moich wcześniejszych rozważań⁴, chciałbym wyrazić przekonanie, że akceptacja takich

⁴ M. Przełęcki: *Problem racjonalności wierzeń religijnych*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1.

twierdzeń religijnych jak dogmaty religii katolickiej nie może być aktem racjonalnym w tym sensie tego słowa, jaki przyjęliśmy poprzednio. Jest tak, najogólniej mówiąc, dlatego, że stopień przeświadczenia o ich prawdziwości przekracza wyrażnie stopień ich uzasadnienia. Osoba wierząca żywi całkowitą pewność co do podstawowych dogmatów wyznawanej przez siebie religii, mimo iż zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma niezbitych dowodów ich prawdziwości. Sprawa uzasadniania twierdzeń religijnych jest sprawą zbyt złożoną na to, aby można ją było rozważać przy tej okazji. Wiąże się ona ze sprawą istnienia czegoś takiego jak bezpośrednie doświadczenie religijne oraz z problemem stosowności w tej dziedzinie jakichś specyficznych metod wnioskowania. Jakkolwiek by się jednak rozstrzygnęło te sporne kwestie, wydaje się, że stopień uzasadnienia twierdzeń takich jak dogmaty religijne jest z konieczności niezmiernie niski. Racjonalna względem nich postawa polegałaby więc na traktowaniu ich jako niepewnych hipotez, a nie niewzruszonych prawd. Jeśli osoba wierząca traktuje je w ten drugi sposób, motywem tej akceptacji nie są wyłącznie (lub nie są w ogóle) racje uzasadniające dane twierdzenie. Przyjęcie przez nią tego twierdzenia jest aktem wiary, która polegać ma właśnie na przekonaniu przyjętym bez dostatecznych racji uzasadniających. („Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”).

Wypada zatem stwierdzić, że ci filozofowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, którzy głoszą twierdzenia takie jak dogmaty religijne, nie spełniają tych warunków, jakie nałożyliśmy na racjonalne myślenie filozoficzne. Nie spełniając wszystkich tych warunków, spełniają jednak niektóre z nich – na tyle ważne, że uprawniające do przypisania im racjonalności w nieco innym, osłabionym sensie. Przede wszystkim akceptują oni i – mistrzowsko niekiedy – realizują postulat określoności filozoficznych twierdzeń, w szczególności – precyzacji ich struktury logicznej. Jeśli zaś chodzi o postulat zasadności, przyjmują jego wersję ograniczoną, dotyczącą uzasadniania pośredniego. W swej teorii i praktyce zajmują się głównie sprawą formalnej poprawności argumentacji uzasadniającej, nie poddając w zasadzie analizie kwestii zasadności jej ostatecznych przesłanek. Można ten sens racjonalności nazwać sensem formalnym albo relatywnym – zrelatywizowanym mianowicie do pewnej klasy założeń *Z*, wobec których nie wysuwa się już warunku racjonalności. Pewien element racjonalizmu można też upatrywać w wyraźnej świadomości metodologicznego statusu owych założeń *Z* – świadomości, która cechuje na ogół filozofów omawianej grupy.

Ich postawę i działalność filozoficzną można jednak zinterpretować również inaczej. Spośród ogółu przekonań danego filozofa można wyróżnić te, które należą do dziedziny zawodowo przez niego uprawianej filozofii, i założyć, że twierdzenia takie jak dogmaty religijne do dziedziny tej nie należą. Wyrażają one co najwyżej prywatne przekonania filozofa, a nie głoszone przez niego publicznie tezy. Analizując na przykład dowody istnienia Boga, filozof taki bada jedynie związki logiczne między przesłankami a konkluzją danego dowodu, nie głosząc

bynajmniej twierdzeń występujących jako owe przesłanki. Tak pojmowane filozofowanie wolne jest od zarzutu irracjonalizmu, narażona natomiast na taki zarzut pozostaje dziedzina prywatnych przekonań filozofa. Stanowisko to przypomina znane z historii próby rozdziału wiedzy od wiary i podobne też nasuwa wątpliwości. Ten rodzaj „podwójnego myślenia” (*„double-thinking”*) wydaje się z różnych względów trudny do zaakceptowania.

Takie ustosunkowanie się do założeń religijnych wydaje się w porównaniu z główną tendencją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zjawiskiem nietypowym. Szkoła ta bowiem, oprócz postulatu określoności twierdzeń filozoficznych, podkreśla mocno postulat ich zasadności. Jest to jeden z tych rysów Szkoły, który odróżnia ją od tradycyjnych kierunków filozoficznych, a zbliża do filozoficznego stanowiska neopozytywizmu. Dla filozofa Szkoły Lwowsko-Warszawskiej ważne jest nie tylko to, jak jest, ale i to, skąd wiadomo, że tak jest. Stąd waga w jego myśleniu rozważań metodologicznych i powściągliwość w wywodach ontologicznych. Tam zaś, gdzie wysuwa się pewne koncepcje ontologiczne, nie poprzestaje się na apelowaniu do rzekomych intuicji ontologicznych, lecz usiłuje się podawać bardziej obiektywne racje. To dążenie tłumaczy fakt odwoływania się w rozważaniach ontologicznych do spraw językowych. Ontologiczną tezę reizmu uzasadnia Kotarbiński przez powołanie się na pewne fakty semantyczne, ontologiczne i epistemologiczne tezy idealizmu zastępuje Ajdukiewicz ich parafrazami semantycznymi. W ten sposób usiłuje się owym tezom zapewnić w miarę możliwości intersubiektywną rozstrzygalność. Podobną taktykę można zauważyć i w innych przypadkach. Myślę więc, że zarówno postulat określoności jak i postulat zasadności uznać można za istotne elementy owego charakterystycznego dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej antyirracjonalizmu.

Jak oceniamy program i praktykę tego kierunku w sto lat od jego powstania? Czy solidaryzujemy się z jego postulatami również i dzisiaj? Odpowiadając na to pytanie, chcę dać wyraz swemu przekonaniu o aktualności i doniosłości zasadniczej tendencji tej filozofii. Podkreślić w szczególności chcę jej rolę w realizacji tak często dziś wysuwanego postulatu intelektualnego pojednania. Jednym ze sposobów osiągnięcia takiego pojednania jest dochodzenie do wspólnych rozwiązań problemów filozoficznych. Otóż program i praktyka Lwowsko-Warszawskiego antyirracjonalizmu jest czymś, co w rezultacie sprzyja dochodzeniu do takich rozwiązań. Mogło by się co prawda wydawać, że precyzacja filozoficznych wypowiedzi, wydobywając istniejące różnice znaczeniowe, ujawnia w ten sposób zachodzące między nimi sprzeczności; że operowanie niejasnymi ideami i ogólnikowymi sloganami zaciera te różnice i maskuje sprzeczności. Ale faktem jest zarazem, że jasne i wyraźne sformułowanie danej tezy ułatwia jej konkluzywne rozstrzygnięcie. A żądanie, aby sens owej tezy i sposób jej sprawdzania miały walor intersubiektywny, sprawia, iż rozstrzygnięcie to może być przekonujące dla wszystkich uczestników sporu. Tak więc, antyirracjonalis-

tyczna postawa filozoficzna służy w ostatecznym rachunku osiągnięciu – rzeczywiście, a nie pozornego tylko – porozumienia intelektualnego. Z myślą zresztą o takiej roli była ona w Szkole Lwowsko-Warszawskiej lansowana i realizowana.

Dziś, po stu latach od powstania Szkoły, trzeba jednak stwierdzić, że rozwój filozofii współczesnej nie poszedł w kierunku przez nią zainicjowanym. Dominują w filozofii naszego czasu tendencje inne, dalekie od antyirracjonalistycznych postulatów Szkoły. Jakie jest źródło tych przemian? Czy jest coś, co je usprawiedliwia? Przyczynę i rację tych dominujących dziś tendencji filozoficznych skłonny jestem upatrywać w charakterystycznym dla filozofii powojennej zwrocie ku problematyce wartości. Tragedie ostatniej wojny i zagrożenia czasu powojennego w centrum uwagi filozofów współczesnych postawiły sprawy wartości – moralnych, metafizycznych, religijnych. Szczególnego znaczenia nabrała filozofia poszukująca sensu życia – sensu ludzkiego losu, sensu historii, sensu świata – a w związku z tym na czoło dociekań filozoficznych wysunęły się dziedziny takie jak etyka, filozoficzna antropologia, historiozofia, filozofia polityczna i społeczna. We wszystkich tych dziedzinach istotną rolę grają pojęcia i sądy wartościujące. Ze względu na swoisty, emocjonalno-wolicjonalny charakter intuicji wartości, do której się te pojęcia i sądy odwołują, język dyskursu wartościującego wydaje się skazany na nieuniknioną niedookreśloność. Treść naszych intuicji wartości trudno wyrazić w sposób literalny i bezpośredni. Toteż z reguły uciekamy się w tych przypadkach do języka metaforycznego i obrazowego, a ten z natury rzeczy daleki jest od znaczeniowej określoności. Trudność wyrazu naszych poczuć wartości – takich zwłaszcza jak tzw. wartości metafizyczne – sprawia też, iż zamiast wyrażać je bezpośrednio próbujemy je wyrażać pośrednio: poprzez interpretację i krytyczną analizę istniejących teorii i koncepcji filozoficznych. Tym tłumaczyć się może tak charakterystyczny dla filozofii naszych czasów zwrot do rozważań historyczno-filozoficznych, za których pośrednictwem usiłuje się przekazać własne stanowisko filozoficzne.

Wartościujący, a w konsekwencji intuicyjny i niedookreślony, charakter aktualnych koncepcji filozoficznych znajduje odbicie w terminologii, stosującej do nich niekiedy zamiast nazwy „teoria” określenie „wizja” – filozoficzna wizja świata, człowieka, historii. Powstaje zatem pytanie, czy można uprawiać taką filozofię – rozważać takie problemy, wysuwać takie „wizje” – bez sprzeniewierzenia się postulatowi racjonalizmu. Co do mnie, skłonny jestem na pytanie to odpowiadać twierdząco. Sądzę bowiem, że na miano irracjonalisty nie zasługuje ktoś, kto stara się postulaty te realizować w takim stopniu, na jaki pozwala rozważana problematyka. Zawsze przecież w grę wchodzi tylko taki czy inny stopień ich realizacji.

Tak jest przede wszystkim ze sprawą znaczeniowej określoności twierdzeń. Określoność ta nigdy nie jest całkowita – nawet w przypadku twierdzeń naukowych. Ze względu na nieuchronną nieostrość wszelkich wyrażań empirycznych, każde twierdzenie empiryczne pozostaje w jakimś stopniu niedookreślone,

a tym samym dopuszczające różne interpretacje. Niedookreśloność twierdzeń filozoficznych jest z pewnością większa, a klasa ich dopuszczalnych interpretacji – szersza, ale jest to jedynie różnica stopnia. Toteż zamiast dzielić zdania na określone i nieokreślone, sensowne i bezsensowne, lepiej mówić o zdaniach mniej lub bardziej określonych, mniej lub bardziej zrozumiałych. Racjonalnie postępowałby ten, kto by dążył do takiego stopnia określoności, jaki w danej dziedzinie jest osiągalny.

Wydaje się jednak, że warunek racjonalności dyskursu wymaga czegoś więcej – pewnego minimum określoności dyskutowanych twierdzeń, niezależnego od takiej czy innej dziedziny dyskursu. Jeśli nieokreśloność jakiegoś twierdzenia sprawia, iż przy pewnych dopuszczalnych interpretacjach staje się ono prawdziwe a przy innych fałszywe, trudno racjonalnie dyskutować nad tym, czy jest tak jak ono głosi. Aby dyskusja taka była celowa, różnice między dopuszczalnymi interpretacjami danego twierdzenia nie powinny wpływać na jego wartość prawdziwościową: wszystkie jego interpretacje winny być prawdziwe lub wszystkie fałszywe. Gdy warunek ten nie jest spełniony, dyskutowane twierdzenie należy poddać takiej precyzacji, która by ów warunek gwarantowała. Zwraca się co prawda uwagę na to, że do tego rodzaju precyzacji nie zawsze jesteśmy uprawnieni, gdyż tak sprecyzowanego twierdzenia mogą nie uzasadniać wystarczająco te dane, które uzasadniały jego bardziej nieokreśloną wersję pierwotną. W odpowiedzi na to można jednak wskazać na fakt, iż wśród precyzacji danego twierdzenia istnieje zawsze precyzacja taka, której stopień uzasadnienia pokrywa się ze stopniem uzasadnienia twierdzenia wyjściowego. Jest to jego interpretacja najslabsza, odpowiadająca alternatywie wszystkich interpretacji dopuszczalnych. Cokolwiek uzasadnia owo nieokreślone twierdzenie wyjściowe, uzasadnia też jego interpretację najslabszą, tak rozumianą – i na odwrót⁵. Tak więc, teoretycznie biorąc, istnieje zawsze taka możliwość precyzacji twierdzenia dyskutowanego, która zapewnia spełnienie warunku racjonalności dyskusji, przez nas omawianego. W praktyce jednak możliwość ta nie zawsze daje się zrealizować. Wyszczególnienie wszystkich dopuszczalnych interpretacji danego twierdzenia, wyrażenie ich w zdaniach naszego języka, a wreszcie sformułowanie twierdzenia równoważnego ich alternatywie – natrafia, z różnych, nieraz wymienianych powodów, na trudności praktycznie nieprzezwyciężalne. Wydaje się więc, że zmuszeni jesteśmy posługiwać się w dyskursie filozoficznym twierdzeniami niedookreślonymi i nasz racjonalistyczny postulat określoności twierdzeń musimy pogodzić z tym nieuniknionym faktem.

Podobnie ma się rzecz z postulatem zasadności twierdzeń. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie uzasadnienia jest pojęciem stopniowalnym. Racjonalny zatem wydaje się każdy, kto stara się dane twierdzenie uzasadnić w takim stopniu, jaki

⁵ Sprawę tę omawiam bliżej w pracy: *Nieokreśloność jako problem semantyczny* (w druku).

jest w tym przypadku możliwy, i kto – co ważniejsza – dostosowuje stopień swojej wiary w to twierdzenie do stopnia jego uzasadnienia. W swej rozprawie *O szczęściu* cytuje Tatarkiewicz znane słowa Arystotelesa z jego *Etyki Nikomachejskiej*: „wystarczy może, jeśli opracowanie naszego przedmiotu osiągnie ten stopień jasności, na jaki przedmiot ten pozwala”. Wierzę zatem, że istnieje możliwość racjonalnej refleksji filozoficznej w każdej dziedzinie dociekań – nawet tak trudno uchwytniej jak ta, którą usiłuje objąć filozofia naszego czasu.