

Problemy poznania filozoficznego.

Język i metoda filozofii w ujęciu Mariana Przełęckiego

1. Metafilozoficzne dociekania Mariana Przełęckiego dotyczące języka i metody filozofii respektują podstawowe postulaty antyirracjonalizmu, akcentując postulat określoności twierdzeń i postulat ich zasadności. Zarazem jednak – m.in. broniąc kognitywizmu w aksjologii – prezentują autorską interpretację sposobów urzeczywistniania tych postulatów. Dlatego u filozofów wyznających opcję metafilozoficzną odmienną niż opcja analityczna metafilozoficzne dociekania M. Przełęckiego mogą budzić spore zainteresowanie, a jego ustalenia mogą spotykać się z daleko idącą akceptacją. Niektórzy natomiast spośród analityków o neopozytywistycznym zabarwieniu dostrzegą w rozważaniach tego filozofa – zasadniczo im przecież bliskiego – obronę tez właściwych dla opcji uznanych przez nich za przeciwne (dla ‘wrogiego obozu’, jak mawiał J. M. Bocheński).

Z problematyczności metafilozoficznych dociekań i ustaleń zdaje sobie sprawę M. Przełęcki: „Koncepcja tego, czym w istocie swej jest filozofia, sama jest tej filozofii elementem” (2002, s. 213).

1.1. Mając na uwadze rzetelność analiz filozoficznych, nie jest pożądane, jak akcentuje to również M. Przełęcki, uparte obstawanie przy wizji trwale i radykalnie podzielonej filozofii.

Postulując „intelektualne pojednanie” w zakresie filozofii, jak też religii, Przełęcki rozpatruje eliminację (pozornych) sprzeczności występujących w tekstach filozoficznych i religijnych. Jeśli chce się wykazać, że „dwa z pozoru sprzeczne twierdzenia nie są naprawdę sprzeczne”, to należy je zinterpretować, czyli dokonać parafrazy trafnie wyrażającej ich właściwy sens. Jeśli to samo

wyrażenie występujące w dwóch zdaniach ma różne znaczenia, to zawierające je zdania „mimo swej sprzecznej z pozoru formy nie są w istocie sprzeczne” (co dotyczy zwłaszcza terminów filozoficznych, które w ramach danego systemu mają swoje znaczenie). Trzeba więc m.in. rozpoznać treść metafor, ujawnić ekwiwokacje oraz ograniczać zakres zdań ogólnych (dokonać ich relatywizacji, wykazać aspektowość). Jeśli zachodzi rzeczywista sprzeczność między dwoma twierdzeniami, to należy „przyjąć, że jedno z nich jest prawdziwe, a drugie fałszywe”, i poszukiwać prawdziwej odpowiedzi. Jednak, czy zawsze można dojść do konkluzji, którą przyjmą obie strony dialogu (sporu)? W nauce: tak. W filozofii i religii (zależnych od jednostkowych doświadczeń i wartościowań): najczęściej rozpatrywane kwestie „nie dają się rozwiązać w niepodważalny, intersubiektywny sposób. [...] odwołanie się do wspólnie akceptowanego zbioru przekonań nie pozwala na usunięcie sprzeczności przez stosowną interpretację. Sprzeczności te są nieusuwalne, a wspólny zasób przekonań ma umożliwić wzajemne porozumienie [...] [mimo] sprzeczności”. Dzięki respektowaniu zasady niesprzeczności wraz z innymi postulatami antyirracjonalizmu możliwe ma być wypracowanie minimum wspólnej i spójnej aksjologii.

1.2. Poszukiwania i przekonania metafizyczne M. Przełęckiego kształtują się w dyskusji i polemice z różnymi orientacjami i doktrynami filozoficznymi:

- analityczną tradycją antyirracjonalizmu z kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW), a zwłaszcza uformowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego i wyróżniającej się analizami semiotycznymi „szkoły *Elementów*”;

- tradycją logicznego empiryzmu;

- tradycją filozofii platońskiej.

Te różniące się – a nawet przeciwstawiane sobie – tradycje M. Przełęckiego twórczo zespala z sobą w uprawianej przez siebie filozofii i towarzyszącej temu intensywnej refleksji metafizycznej.

1.3. Co do tradycji SLW to należy odnotować, iż M. Przełęckiemu – wraz z postawą antyirracjonalizmu – są szczególnie bliskie następujące elementy tej tradycji:

- W filozofii uprawianej zgodnie z programem Twardowski dążono do tego, aby osiągnąć „jasność i zrozumiałość tez filozoficznych i należyte ich uzasadnienie” (Dąmbska 1948, s. 14).

- Podkreślano, iż „rola zawodowa filozofów obejmuje jako część istotną doprowadzanie sensu słów, a więc i treści pojęć do określonej i wyraźnej postaci” (Kotarbiński 1958, s. 894).

- Uprawiając w ramach filozofii analizę psychologiczną – wedle propozycji Brentana – za istotne uznawano „ważne, pełne namysłu zastanawianie się nad stanami, aktami, treściami i obiektami, których badacz doświadcza w tak zwanym doświadczeniu wewnętrznym, a zwłaszcza doświadczeniu wewnętrznym myśliciela” (Kotarbiński, Szkice, 260).

- Za osobliwość refleksji metafizycznej w SLW uważa się „nacisk [...] na momenty aksjologiczne: na moralne wartości, jakie zakłada a równocześnie wytwarza uprawianie filozofii – na [...] etos kształtujący sens życia filozofa” (Dąmbska 1989, s. 27).

- Według Twardowskiego uprawianie filozofii nie sprowadza się jedynie do analizy teoretycznych zagadnień, lecz należy widzieć w nim „także drogę pogłębiania i doskonalenia moralnego, drogę do niezależności wewnętrznej i do panowania nad sobą. Być filozofem to nie tylko realizować pewne wartości intelektualne, ale też moralne” (Dąmbska, 1969, s. 885/6).

1.4. Do twórczości M. Przełęckiego można odnieść stwierdzenie autorów *Wstępu do Fragmentów filozoficznych* sądzących, iż minimalistyczny program precyzacji – który praktykował i promował Kotarbiński – ujawnia ambitne zamierzenia: „Poprzez dociekania pojęciowe poczęły się ukazywać szersze perspektywy”. Wykazują oni, że analizy mają „inny ton, gdy nie są wynikiem

samych tylko skłonności porządkujących, lecz gdy wyrosły z [...] zainteresowań mających za przedmiot świat, naukę i człowieka; gdy czuje się za nimi głębię, tak jak ją czuje geolog analizujący mapę ziemi”. W przypadku twórczości M. Przełęckiego w szczególny sposób czuje się taką głębię.

2. Platońska charakterystyka filozofów jako tych, którzy „oglądali prawdę” dotyczącą podstawowych sfer życia indywidualnego i życia społecznego: „oglądali prawdę w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe, i dobre” (*Państwo*, 520 C), stanowi istotny punkt odniesienia – jak też wyzwanie – dla refleksji metafizycznej M. Przełęckiego. Podejmując się analizy platońskiej koncepcji filozofii nie pomija on rozpatrzenia „moralnych obowiązków filozofów jako tych obywateli idealnego państwa, którym przypada rola jego strażników” (bowiem filozofowie to, którzy „widzieli Dobro i potrafili odbyć tę drogę wzwyż”; filozof „ma na oku swój własny ustrój wewnętrzny i pilnuje, żeby mu się tam coś we wnętrzu duszy nie przesunęło” (591 E)).

2.1. M. Przełęckiemu bliski jest pogląd, iż filozofia „to nie stosunek czysto intelektualny, lecz głęboko emocjonalny zarazem”. Argumentem za tym ujęciem jest też platońska wizja, w której „bezpośrednie obcowanie z Dobrem ma być tym, co powoduje głęboką przemianę w duszy i życiu filozofa” (16).

2.2. Refleksja metafizyczno-aksjologiczna Przełęckiego nad platońską wizją uprawiania filozofii, nad jej wymaganiami moralnymi oraz aktualnością, współgra z myślą Bertranda Russella:

„Przez cały wiek dziewiętnasty Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów. [...] Pragmatycy wyjaśnili, że Prawdą jest to, w co się opłaca wierzyć. Historycy obyczajów zredukowali Dobro do wymiaru obyczaju plemiennego. Artysci unicestwili piękno [...]. Świat został oczyszczony nie tylko z Boga osobowego, ale i z boskiej zasady, stanowiącej pewien ideał, któremu człowiek powinien pozostać wierny. W rezultacie prymitywnej i bezkrytycznej interpretacji rozsądnych skądinąd doktryn jednostka została pozbawiona wewnętrznej obrony przed presją społeczną” (Bertrand Russell, *Szkice niepopularne*, tłum. Hanna Jankowska, Warszawa 1997, s. 91).

3. Jednak tej – częściowej tylko – akceptacji klasycznego modelu filozofa towarzyszy krytyczna uwaga o niepożądanych cechach „tradycyjnego filozofa”.

Charakteryzując sprawności Klemensa Szaniawskiego Przełęcki wygłasza ocenę działalności filozofów, przytaczaną już w literaturze (m.in. przez A. Bronka) jako modelowe ujęcie krytyki filozofii: „Tradycyjny filozof – to ktoś, kto żywi intuicje głębokie, lecz ciemne, niejasne, paradoksalne, a przy tym czyni to z subiektywną pewnością wykraczającą daleko poza stopień ich obiektywnego uzasadnienia”¹. M. Przełęcki stawia – istotne również dla niego – pytanie: „Jak pogodzić taką postawę intelektualną z tą potrzebą jasności i precyzji i tym stopniem krytycyzmu, które cechowały umysłowość Klemensa Szaniawskiego?”. W jaki sposób można uprawiać filozofię czyniąc zadość rygorystycznym wymogom aksjologii nauki?

4. Wyróżnienie dwojakiej koncepcji filozofii:

- filozofia jako rodzaj ontologii;
- filozofia jako rodzaj aksjologii.

4.1. Metodologia logiczna pozwala na analizę nie tylko filozofii jako rodzaju ontologii, ale także analizę filozofii jako rodzaju aksjologii.

4.2. Bliskość metafizycznych ustaleń M. Przełęckiego i Leszka Kołakowskiego, który zaproponował ujęcie filozofii ze względu na zakres przedmiotowy lub metodę oraz ujęcie filozofii ze względu na jej genezę lub funkcję. Zdaniem Kołakowskiego filozofia „konstytuuje się przez szczególny rodzaj wartości, jakie z nią bywają wiązane. Bliższy opis tych wartości

¹ Podobnie „Tatarkiewicz lubił zaczynać swój wykład z estetyki: mamy tym większą skłonność wygłaszania sądów stanowczych, im słabsze istnieją ku temu podstawy” [K. Szaniawski, EKN. 170]; z tą oceną koresponduje m.in. uwaga B. Russella: „Filozofia to pewne stadium rozwoju intelektualnego, nie dające się pogodzić z umysłową dojrzałością”. Za niezbędny warunek „rozkwit” filozofii B. Russell uważa wiarę w sens tradycyjnych doktryn, która jednak nie jest „tak bezkrytyczna, by nie szukała nowych argumentów na ich poparcie” [77]. O niezadowolającym stanie wytworów filozofów opinia H. Kołłątaja: „Filozofię uważać się powinno za dojrzałość rozumu ludzkiego. Gdyby więc filozofowie cierpliwie czekali i nie byli porywczymi do wniosku, póki umiejętności potrzebnego nie przygotują materiału, nie mielibyśmy tylu lekko błyszczących domysłów, ale na to miejsce mielibyśmy więcej prawdy”. Jest to myśl przytaczana przez Kazimierza Kłósaka jako argument za programową ostrożnością w głoszeniu i ocenie filozoficznych tez [J. Życiński: *Philosophari necesse est...* Filozoficzna sylwetka Kazimierza Kłósaka, „Znak” 1984, nr 1, s. 11; H. Kołłątaj: *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodzaju ludzkiego*, Kraków 1842, s. 315.]

własnych poglądu na świata odróżnia rozmaite sposoby interpretacji filozofii w rozmaitych jej kierunkach, szkołach, doktrynach, prądach” (15).

5. Poznanie filozoficzne usytuowane poza granicami nauki.

5.1. Pojęcie racjonalności jako pojęcie wartościujące². Pytania o aksjologiczny status racjonalności i racjonalność jako wybór moralny. Pojęcie wartości poznawczej (2002, s. 206). Pytania o kryteria racjonalności (problem ścisłych kryteriów (dyrektyw) racjonalności), jeśli – jak zauważa K. Szaniawski przywoływany przez M. Przełęckiego – „żaden z definicyjnych składników racjonalności myślenia nie jest scharakteryzowany przez kryteria jednoznaczne i ostre”. Teza o rozmytych (nieostrych) granicach racjonalności³. Pytanie: „Gdzie przebiegają racjonalnie wytyczone granice racjonalności?” Szaniawski opatruje komentarzem: „Trudno nie odczuć groteskowości tego pytania [...]” [539].

5.2. Rozróżnienie racjonalności myślenia, czyli racjonalności logicznej, oraz racjonalności działania, czyli racjonalności pragmatycznej. A także „odróżnienie dwóch racji przemawiających za przyjęciem danego przekonania: racji logicznych i racji pragmatycznych”.

5.3. Przyjęcie przekonania można uznać za racjonalne logicznie, jedynie wówczas jeśli wykaże się „wystarczające racje logiczne przemawiające za jego przyjęciem”.

Kryterium racjonalności logicznej wedle M. Przełęckiego: „Przyjęcie danego przekonania jest logicznie racjonalne wtedy, gdy stopień przeświadczenia o tym, że jest tak, jak głosi to przekonanie, jest równy stopniowi uzasadnienia owego przekonania”. („racje logiczne przemawiające za danym przekonaniem – to racje uzasadniające to przekonanie.

² Występuje tu również pytanie o założenia i konsekwencje poglądu, iż „pojęcie racjonalności nie jest pojęciem czysto epistemologicznym i opisowym, lecz historycznie uwarunkowanym i wartościującym” (Stefan Amsterdamski, 1983, 17).

³ Kleszcz Ryszard: *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*. Łódź 1998.

Przyjęcie danego przekonania jest więc logicznie racjonalne wtedy, gdy jest to przekonanie dostatecznie uzasadnione".) Kwestia na czym „dostateczne uzasadnienie” ma polegać? W grę wchodzi stopniowalność uzasadnień oraz stopniowalność siły naszych przeświadczeń.

5.4. Racjonalne pragmatycznie jest dane przekonanie wówczas, gdy są „dostatecznie mocne racje pragmatyczne”.

6. Wiara religijna a wartość myślenia racjonalnego w filozofii⁴.

6.1. Zastanawiając się nad niezależnością i odpowiedzialnością intelektualną filozofa w kontekście wyznawania religii i przyjmowania postawy teistycznej M. Przełęcki uważa, iż „jest [ona] postawą niezgodną z pewnym moralnym ideałem człowieka”. Istotną jego składową jest restrykcyjnie pojęta racjonalność (uznawania) przekonań. Postawę teistyczną należy uznać za postawę „nie do przyjęcia”, jeśli ów moralny ideał traktuje się poważnie: „Wyrzeczenie się rygorów rzetelnego myślenia dla zaspokojenia emocjonalnych potrzeb, szukanie oparcia w wytworach nieodpowiedzialnej spekulacji, akceptacja pewnych przekonań tylko dlatego, iż bez nich tak trudno byłoby żyć – to postępowanie sprzeczne z „intelektualnym honorem”, z godnością człowieka jako istoty myślącej” (Przełęcki 1960, s. 1508). Wśród filozofów nie ma jednak powszechnej zgody na tak radykalną interpretację zasad „intelektualnego honoru” w kontekście religii i jej roszczeń oraz na bezwarunkową rezygnację z postawy teistycznej i zdecydowane uznanie jej za skrajnie nieodpowiedzialną. („Ci, którzy

⁴ Andrzej Bronk zauważa: „Od początku powstania filozofia znalazła się w konflikcie z religią, próbując dać odpowiedź na podobne jak religia – egzystencjalnie doniosłe pytania, lecz w mniemaniu filozofów bardziej, a nawet jedynie uprawomocnione. [...] starożytnym zainteresowaniom religią towarzyszyły głównie intencje krytyczne [...]” (Andrzej Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 322). Tadeusz Kotarbiński daje wyraz temu współzawodniczeniu filozofii z religią: „Przez filozofię rozumiem w tej chwili naukowy pogląd na świat, zastępujący religię ludziom bezreligijnym. Doniosłość filozofii tak rozumianej, doniosłość społeczna równa się doniosłości społecznej religijnego poglądu na całość bytu. W tej roli społecznej filozofia musi przyjmować problematykę ontologiczną, teoretyczną i praktyczną religii i udzielać odpowiedzi wolnej od wzmówień religijnych. Tak rozumianej filozofii grozi popadnięcie we „wszystkoizm” i pseudoproblemy” (Tadeusz Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. Janina Kotarbińska. Wrocław 1986, s. 343-344).

ponad wszystko skłonni są przedkładać wartość racjonalności logicznej i dla jej ocalenia gotowi są wyrzec się wiary religijnej [...], [traktują ją jako] wartość moralną. [...] Upatrywanie w racjonalności logicznej pewnej wartości moralnej staje się naturalne w systemach etycznych typu „godnościowego”, racjonalność ta bowiem związana się wydaje nierozzerwalnie z godnością człowieka jako istoty myślącej. Akceptacja przekonań, za którymi nie przemawiają dostateczne racje logiczne, wydaje się czymś niegodnym istoty rozumnej”.)

6.2. Kwestię zasadności wierzeń religijnych rozpatruje M. Przełęcki w kontekście postulatów antyirracjonalizmu (*Problem racjonalności wierzeń religijnych*. "Studia Filozoficzne" 1989 nr 1; *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. "Przegląd Filozoficzny" 1995 nr 1). Analizując postulaty antyirracjonalizmu M. Przełęcki podejmuje budzącą kontrowersje kwestię: „czy wiara religijna zasługuje na miano myślenia racjonalnego?”. Artykułując ją również następująco: „Czy pojęcie religijnego przekonania może być aktem logicznie racjonalnym?”, odwołuje się pojęcia przekonania dostatecznie uzasadnionego (zgodnie z ogólnym kryterium racjonalności logicznej). Tu budzą się wszak dalsze wątpliwości: „Na czym by jednak polegać miało owo uzasadnienie w przypadku wierzeń religijnych?”.

7. Sądy wartościujące jako element teorii filozoficznych.

7.1. Rozstrzygalność sądów wartościujących w oparciu o intuicję wartości. [Przełęcki 1996, s. 62]. Przełęcki podkreśla, że argumentacji w kwestiach moralnych odwołuje się do intuicji aksjologicznej: „poznawczy status reakcji i orzeczeń aksjologicznych ujawnia się najdobitniej w pewnych sytuacjach kluczowych dla naszego życia moralnego – sytuacjach decydujących o naszej zasadniczej postawie moralnej, o naszym moralnym spojrzeniu na świat i ludzi. [...] Nasze podstawowe sądy wartościujące stwierdzają fakty

wartościujące, które ‘ujawniają się’ w owych egzystencjalnych doświadczeniach” [Przełęcki 1996, s. 92].

7.2. Odwołanie się w argumentacji do określonych egzystencjalnych doświadczeń powoduje, iż ktoś kto nie ma podobnego doświadczenia nie potrafi tej argumentacji dobrze zrozumieć i nie ma podstaw, aby zgodzić się na nią. Sądy wartościujące „trudno uzasadnić [...] w sposób ogólnie obowiązujący”. Wyjściowa intuicja moralna ma w sobie coś z "olśnienia". To dzięki tej intuicji, jak powiada Przełęcki, coś ze sfery moralności można „dostrzec”, ‘odczuć’ i zrozumieć” [Przełęcki 1996, s. 93]. Intuicja moralna jest więc czymś, co leży u podstaw argumentacji filozofii praktycznej. Stąd też dysputy w tej filozofii są zabarwione emocjonalnie, a wysunięte argumenty z trudem poddają się bezstronnej weryfikacji.

7.3. Bliskie M. Przełęckiemu stanowisko aprobujące wartość intuicji prezentował w SLW przede wszystkim T. Czeżowski:

„filozofia rozszerza zakres empirii poza empirię przyrodniczą”; „[poznanie] bezpośrednio, jest oczywiste, przy czym różne są rodzaje oczywistości, zależne od rodzajów intuicji”. „Każde poznanie intuicyjne wymaga zajęcia właściwej dlań postawy”. „Filozofia [...] zdaje się przykładać coraz większą wagę do tych dawno znanych a nie wyzyskanych dróg poznania rzeczywistości w jej różnych perspektywach, wymykających się poznaniu przyrodniczemu. [...] rodzaje doświadczenia innego niż zmysłowe nie są tak opracowane pod względem merytorycznym, jak obserwacja przyrodnicza; nie można ich jednak odrzucać jako nienaukowych, jeżeli spełniają podstawowy warunek poprawności naukowej, mianowicie kryterium intersubiektywnej sprawdzalności, pozwalające odróżnić to, co jest obiektywne, od subiektywnych złudzeń – [...] odmiany poznania intuicyjnego kryterium to spełniają. Można się uczyć wydawania trafnych sądów w różnych dziedzinach poznania intuicyjnego, pozazmysłowego, podobnie jak można się uczyć posługiwania się mikroskopem [...].

Kładę nacisk na to, że te różne rodzaje intuicji, jakie filozofia odkrywa, składają się na doświadczenie w szerokim słowa znaczeniu, dostarczają wiedzy empirycznej [...], wiedzy jednostkowej, choć o przedmiotach rozmaitych typów logicznych, jak liczby lub figury geometryczne; jeżeli intuicyjnie poznają to jako fakt dotyczący przecięcia się dwóch

prosty, chociaż nie są to proste empiryczne na rysunku, lecz proste abstrakcyjne. Każde poznanie intuicyjne jest [...] syntetyczne, a nie analityczne”.

8. Dążenie do jasności wypowiedzi filozoficznej.

M. Przełęcki zgadza się z K. Ajdukiewiczem, iż kwestia jasności mówienia i myślenia jest jednym z dwóch, obok zagadnienia poprawnego wnioskowania, centralnych tematów, „dokoła których skupia się problematyka logiczna”. Rozumienie jasnego mówienia i myślenia dookreśla Ajdukiewicz przymiotnikami „konsekwentnego, ścisłego i uporządkowanego”.

Rozpatrując kwestię ścisłości wypowiedzi M. Przełęcki nawiązuje do tekstu Seweryny Łuszczewskiej-Rmahnowej „Wieloznaczność a język nauki” i postuluje ścisłość dostateczną, zrelatywizowaną do danego dyskursu.

8.1. Dążenie do jasności a efektywność reistycznej parafrazy problemów w teoriach filozoficznych, w teorii języka, poznania i nauki. Opinia M. Przełęckiego: „Mimo nieuniknionej szkicowości jest to parafraza niezmiernie wnikliwa i głęboka, konsekwentna i jednolita. W przeciwieństwie do skrajnych propozycji pozytywistycznych nie likwiduje ona żadnych istotnych problemów filozoficznych; jeśli dezawuuje jakieś problemy jako bezsensowne, są to z pewnością problemy pozorne. W rezultacie umożliwia przedstawienie [...] teorii filozoficznych z rzadko spotykaną jasnością, precyzją i prostotą” [s.21]).

8.2. M. Przełęcki omawiając książkę *Filozofia i wartości* zwraca uwagę na zdanie: „We wszelkiej filozofii tyle jest nauki, ile jest logiki”, które jest metodologiczną deklaracją Bogusława Wolniewicza. Według Przełęckiego, gdyby tylko poprzestać na tym zdaniu, to on nie zgodzi się na taką koncepcję filozofii. Podkreśla, istotne dla konkretyzacji metafizycznego postulatu jasności, znaczenie poglądu: „logika to nie są formalne rachunki. Logika to jest czystość myślenia”. Komentuje: „Słusznie czyni te zastrzeżenie, gdyż tylko przy nim jego teza staje się przekonująca”.

Przełęcki głosi sceptyczne zapatrywania „na rolę rachunków logicznych w rozważaniach filozoficznych”. Wnoszona przez nie

precyzacja „dotyczy tylko ich strony formalnej a nie treściowej”. Tej ostatniej „żaden rachunek logiczny uchwycić nie jest w stanie”. (Również w analizach Wolniewicza, zawierających rachunki logiczne, „próby formalizacji pewnych idei filozoficznych [...] nie mają dla głównych problemów większego znaczenia (a utrudniają lekturę nieprzygotowanemu czytelnikowi)”). Opinia M. Przełęckiego współgra z uwagą K. Szaniawskiego, iż „stosowanie literalne wymogów logiki (w sensie konsekwencji) do wypowiedzi sformułowanych w języku naturalnym może okazać się kwestią sporną”.

Odpowiedź na pytanie, czy precyzacja w postaci rachunków logicznych nie wnosi nic do „strony treściowej” rozważań, jest przedmiotem sporów, co do rozumienia i konkretyzacji metafizycznego postulatu jasności. Gdyż niektórzy przyjmują, że dzięki takiej precyzacji osiąga się pożądaną jasność treści (otrzymuje się lepszy ogłód analizowanej rzeczywistości).

M. Przełęcki przekonany jest o doniosłej roli „czystości myślenia”, zwanej „logiczną kulturą myślenia”. Jego zdaniem, w przeciwieństwie do formalnej precyzacji, taką kulturę „trudno w filozofii przecenić”. Logiczna kultura myślenia, fundująca rzetelną filozofię, wyróżnia się przede wszystkim „jasnością, przejrzystością, systematycznością”. Pierwszą cechą logicznej czystości myślenia jest spełnienie wymogów postulatu jasności.

Dla M. Przełęckiego „pięknym przejawem” zalecanej kultury myślenia są teksty B. Wolniewicza. Spoglądając na nie „z logicznego punktu widzenia”, zarzuca im wszakże słabość argumentacji za niektórymi z przedstawionych tez. Zauważa „brak równowagi między stopniem stanowczości wygłaszanych przez autora twierdzeń a stopniem ich uzasadnienia: zbyt mocne wydają mi się niekiedy jego stwierdzenia w porównaniu z problematycznością tego, co się w nich głosi”. Mimo podkreślenia, iż rozważania z *Filozofia i wartości* wyróżniają się „jasnością, przejrzystością, systematycznością”, recenzent dostrzega, że

słabszy bywa stopień uzasadnienia tez, niż wymaga tego stanowczość z jaką są obwieszczane. Inną sprawą, budzącą zastrzeżenia, jest „rozbieżność między deklarowanym a rzeczywistym charakterem autorskich rozważań”. Idzie o to, iż Wolniewicz „odżegnuje się od moralizatorstwa, choć jego książka do głębi przesycona jest moralnym wartościowaniem”. Co więcej, autor wypowiada oceny moralne – nie zawsze bezpośrednio, ale – „zawsze w sposób stanowczy i dobitny (nie szczędząc słów potępienia, pogardy, ironii)”. Korzystanie z tych środków w argumentacji daje „sugestywny obraz aksjologicznych poglądów”, ale nie jest to już – deklarowane – ograniczenie się do aksjologii formalnej (lecz tworzy się zarys aksjologii merytorycznej). Uchodzić to może za rysę na pożądaną jasność wywodu.

M. Przełęcki w zgłoszonych zastrzeżeniach nie widzi podstawy do kwestionowania wcześniejszej opinii, iż teksty wyróżniają się jasnością i przejrzystością. Zresztą - przed jej wygłoszeniem - pisał o wątpliwościach, które mu się nasuwają wobec rozróżnienia między aksjologią naturalistyczną i antynaturalistyczną: „Mimo różnych prób jej wyjaśnienia dystynkcja ta nie jest dla mnie całkowicie jasna”. Zaznacza, że dla niego nie jest to jasne, że to on – mimo wyjaśnień autora – nie potrafi tego jasno pojąć. Pokazuje niektóre z rysujących się mu trudności. Problemy z jasnym zrozumieniem tej dystynkcji prowadzą go do wniosku, w którym precyzuje także sens metafizycznego postulatu jasności odróżniając nieostrość i niejasność: „świadczy to nie tylko o nieostrości, ale też o pewnej niejasności pojęcia aksjologii naturalistycznej”.

M. Przełęcki ukazuje złożoność realizacji metafizycznego postulatu jasności i osiągania „czystości myślenia”. Własnymi opiniami przyczynia się do określenia niektórych warunków spełnienia tego postulatu:

- Jasność i niejasność są stopniowalne: jest „pewna niejasność”, a więc coś w danym pojęciu (w jakiejś mierze), choć niezadowolająco, jest jasne. Dana myśl nie jest „całkowicie jasna”, a więc w pewnym zakresie, choć

niewystarczająco, jest jasna (na tyle przynajmniej, że się ją wyróżnia spośród innych).

- Jasność i niejasność pojęcia są zrelatywizowane do odbiorcy tekstu, w którym dane pojęcie występuje. Jeśli osiągnięcie pożądanej jasności rozumienia użytych pojęć wymaga ich przyswojenia przez krytycznego czytelnika, to musi on być odpowiednio do tego intelektualnie przygotowany. Kompetentny (wręcz wzorcowo kompetentny) odbiorca, że nie powinien mieć – ze swej strony – merytorycznych problemów w jasnym rozumieniu pojęć, które nie zawierają wewnętrznych niejasności. Ekspert jest więc probierzem jasności, który pozwala trafnie osądzić wyjaśnienia autora.

- Aby osiągnąć wyższy stopień jasności pojęcia potrzeba przewyciężyć jego nieostrość (z tym etapem ekspert powinien sobie poradzić).

- Niejasność spowijająca pojęcia wymaga w jej przewyciężaniu przede wszystkim pracy autora, gdyż inaczej to ten kto nada jasność myśli stanie się jej nowym autorem, a ta nowa wersja nie musi być wcale zgodna z pierwotnymi intencjami i intuicjami twórcy danej wypowiedzi.

8.3. Dążenie do jasności a rola metafory w terminologii metafizycznej.

8.3.1. W kwestii występowania metafory w terminologii filozoficznej w kręgu SLW postępuje się zazwyczaj za Twardowskim, który „demaskuje utajone w terminologii metafizycznej złudne metafory” [Kotarbiński 1958, s.733 i nn.]. Opinię M. Hempolińskiego, iż „wiele wypowiedzi metaforycznych pojawia się [...] bardziej w wyniku błędów logicznych niż na skutek świadomego dążenia do wykroczenia poza granice doświadczenia” (M. Hempoliński: *Brytyjska filozofia analityczna*. Warszawa 1974, s. 127), z aprobatą przytacza J. J. Jadacki.

8.3.2. Natomiast M. Przełęcki wskazuje na ubóstwo języka i metaforyczne wzbogacanie jego zasobów. Optuje on za następującym stanowiskiem: „Zła to metafora, której sens da się wyrazić inaczej niż metaforą’ (J. Przyboś). Sens metaforycznych twierdzeń filozoficznych nie daje się z reguły wyrazić w

sposób równie zadowalający przez żadne twierdzenia literalne. Toteż metafora uważana być musi nie tylko za dopuszczalny, ale co więcej, za najwłaściwszy środek wyrazu pewnych filozoficznych intuicji” [Przełęcki 1969, s. 26].

Przełęcki M.: *W sprawie terminów nieostrych.* „Studia Logica” 1958, nr 8, ss.313- 317.

Przełęcki M.: *Warszawskie Spotkania Filozoficzne,* „Znak” 1960, nr 11

Przełęcki M.: *O metaforze w filozofii.* W: *Moralność i społeczeństwo.* Warszawa 1969.

Przełęcki M.: *Racjonalność w dziedzinie wartościowań.* "Studia Filozoficzne" 1983 nr 5-6 (210-211).

Przełęcki M.: *Argumentacja reisty.* "Studia Filozoficzne" 1984 nr 5 (222).

Przełęcki M.: *Racjonalizm Tadeusza Kotarbińskiego.* "Studia Filozoficzne" 1986 nr 12 (253).

Przełęcki M.: *O platońskiej koncepcji filozofii.* „Studia Filozoficzne” 1984 nr 10 (227).

Przełęcki M.: *Argumentacja etyczna w "Gorgiaszu" Platona.* „Studia Filozoficzne” 1988 nr 1 (266).

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

Przełęcki M.: *Rola mitu w argumentacji platońskiej.* „Studia Filozoficzne” 1990 nr 1 (290).

Przełęcki M.: *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego.* „Przegląd Filozoficzny” 1992 nr 1.

[**Przełęcki M.:**] *Rozmowy o książkach* (Bogusław Wolniewicz: *Filozofia i wartości*); głos w dyskusji. „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3.

Przełęcki M.: *Anytirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.* „Przegląd Filozoficzny” 1995, nr 1.

Przełęcki M.: *Intuicja wartości jako rodzaj poznania.* "Przegląd Filozoficzny" 1996 nr 3.

Przełęcki M.: *Poza granicami nauki.* Warszawa 1996.

Przełęcki M.: *Czy istnieją niewyrażalne treści poznania?* "Kwartalnik Filozoficzny" 1998 nr 3.

I. Dąbbska: *Kilka uwaga w sprawie wartości poznawczych.* W: *taż: Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii.* Warszawa 1975.

A. Jedynak: *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii.* "Przegląd Filozoficzny" 1992 nr 1.

W. Krajewski: *Wartości w nauce.* W: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu a darze.* Kraków - Warszawa 1993.