

Magdalena Matusiak-Rojek

Uniwersytet Łódzki

E-MAIL: magdalena.matusiak@now.uni.lodz.pl orcid: 0000-0001-8900-0901

Marian Przełęcki i jego wizja poznania (poza)naukowego

STRESZCZENIE

Za pomocą metod przyjmowanych na gruncie nauki zdobywamy znaczną część wiedzy o otaczającym nas świecie. Formułujemy też jednak pytania, na które odpowiedzi musimy szukać poza jej granicami. Tekst przedstawia rekonstrukcję poglądów Mariana Przełęckiego, który poddał analizie obszary poznania wykraczające poza naukowe standardy. Prezentuje refleksje filozofa na temat poznania aksjologicznego, filozoficznego, a także zdobytego na drodze religijnej wiary. Podsumowanie tekstu stanowi próbę wskazania obszarów, w których metody poznania pozanaukowego wpłatają się w metodologiczny i przedmiotowy aspekt badań pedagogicznych.

SŁOWA KLUCZOWE: metody poznania, aksjologia, poznanie filozoficzne, poznanie religijne

Wprowadzenie

Istnieje bardzo wiele motywów, dla których podejmowane są badania naukowe. Mogą one służyć budowaniu różnego rodzaju teorii lub też weryfikowaniu teorii już istniejących. Z drugiej strony u podłoża naukowej refleksji tkwić mogą przesłanki natury praktycznej, służyć diagnozowaniu problemów, ewaluacji już przyjętych rozwiązań, czy też przyjmować formę badań w działaniu (zob. Rubacha, 2008, s. 25–28). Droga do realizacji tych zamierzeń wiedzy przez odpowiednie zastosowanie właściwych dla danej dyscypliny procedur badawczych, których kluczowy element stanowi dobór adekwatnej do sformułowanego problemu badawczego metody. Złożoność otaczającej nas rzeczywistości sprawia jednak, że zasadnym staje się pytanie o granice poznania o charakterze naukowym różnorakiego rodzaju. Mogą one:

mieć charakter: teoretyczny (granice poznania naukowego w ogóle), praktyczny (np. ekonomiczny, prawny czy technologiczny), wreszcie zaś moralny, czy może moralno-roztropnościowy, gdzie uznaje się, że pewnych badań nie powinno się prowadzić, bo naruszają ważne normy moralne czy grożą ludziom (otoczeniu) trudnymi do zaakceptowania następstwami (Kleszcz, 2021, s. 40).

Rozważania dotyczące wszystkich wyżej wymienionych aspektów stanowią przedmiot ożywionych dyskusji na gruncie filozofii nauki, na potrzeby tego tekstu skoncentrujemy się jednak na wymiarze teoretycznym, poznawczych granicach naukowego poznania i identyfikowaniu metod pozyskiwania wiedzy o otaczającym świecie, które wykraczają poza ramy naukowego dyskursu. Spróbujemy odpowiedzieć także na pytanie, na ile te właśnie metody, mimo swojej dyskusyjnej wartości poznawczej, korelują z metodami pozyskiwania danych, metodologicznie ściśle określonymi, na płaszczyźnie badań pedagogicznych. Przewodnikiem po pozanaukowych metodach poznania będzie dla nas Marian Przełęcki i jego rozważania zawarte między innymi na kartach książek *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego* oraz *Sen i prawda w etyce*. Filozof ten żył w latach 1923–2013 i kształcił się na Uniwersytecie Łódzkim, prowadzony przez najwybitniejszych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza przez Janinę Kotarbińską. Marian Przełęcki większość swojej akademickiej drogi związał jednak z Uniwersyteciem Warszawskim, gdzie pracował aż do emerytury. W swoich dociekaniach badawczych koncentrował się przede wszystkim na szeroko rozumianej logice, zwłaszcza zaś metodologii nauk empirycznych. W tej też dziedzinie opublikował w 1969 roku książkę *The Logic of Empirical Theories*. Pracę tę w wersji rozszerzonej wydano również w języku polskim, lecz dopiero w 1988 roku. Marian Przełęcki był współredaktorem trzech zbiorów prac z zakresu filozofii nauki. Wraz z Heleną Eilstein redagował publikację *Teoria a doświadczenie*, z Klemensem Szaniawskim *Formal Methods in the Methodology of Empirical Sciences* oraz *Twenty-Five Years of Logical Methodology in Poland* z Ryszardem Wójcickim. Publikacje Mariana Przełęckiego analizowane na potrzeby niniejszego tekstu po części również wpisują się w ten obszar zainteresowań badawczych filozofia, z drugiej jednak strony stanowią pokłosie jego refleksji dotyczących zagadnień etycznych oraz odnoszących się do przekonań religijnych, zebranych w tomach *Intuicje moralne, O rozumności i dobroci* oraz *Horyzonty metafizyki*.

Charakterystyka poznania naukowego

Istnieje wiele sposobów na określenie tego, co wyróżnia naukę od innych aktywności podejmowanych przez człowieka. Dla przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej i jej uczniów kryterium demarkacyjne poznania naukowego stanowiły swoiste preferencje metodologiczne. Wskazywali oni na trzy, łączące się ze sobą, metodologiczne priorytety: antyirracjonalizm, dążenie do jak największej jasności pojęciowej i ścisłości językowej oraz przyswojenie sobie aparatury współczesnej logiki formalnej (zob. Ajdukiewicz, 1934).

Czyniąc za Ajdukiewiczem małą historyczną dygresję (Ajdukiewicz, 1934), zauważyć należy, że antyirracjonalizm na gruncie filozofii polskiej pojawił się już na przełomie XVIII i XIX wieku między innymi w myśli braci Jana i Jędrzeja Śniadeckich, jako odpowiedź na poglądy polskich romantyków, u których uczucia i wiara stanowiły pewniejsze źródło rozumienia rzeczywistości niż poznanie naukowe oparte na empirii. Kolejnymi orędownikami antyirracjonalizmu byli pozytywiści warszawscy. Jednak szkoła lwowsko-warszawska nie czerpała z tych właśnie doświadczeń, a z myśli Franza Brentana, austriackiego filozofa, którego uczniem był Kazimierz Twardowski. Racjonalność przekonań według założyciela szkoły staje się synonimem naukowości, czerpie z dorobku nauk szczegółowych. Opozycją do nich są przekonania nieracjonalne, których treść jest niezgodna z dorobkiem nauk. Przekonania irracjonalne, wyodrębnione jako trzecia kategoria, posiadają inne źródła poznania, takie jak intuicja czy doświadczenie metafizyczne. Nie muszą one jednak stać w sprzeczności z tezami nauki (Twardowski, 1965).

Uczniowie Twardowskiego stworzyli listę kryteriów racjonalności. Dla Izydory Dąbskiej były to: wyrażalność, komunikowalność i intersubiektywna sprawdzalność (Dąbska, 1938). Na podobne przymioty wskazywał Kazimierz Ajdukiewicz piszący, że przekonania racjonalne powinny być intersubiektywnie komunikowalne i kontrolowalne (Ajdukiewicz, 2003). Marian Przełęcki o racjonalności pisał w następujących słowach:

Postulat racjonalności każe nam w tej sytuacji uznawać dane twierdzenie w stopniu takim, jaki odpowiada stopniowi jego uzasadnienia – utożsamianym np. tak jak poprzednio, ze stopniem jego prawdopodobieństwa logicznego. Możemy więc postępować racjonalnie, uznając zdanie o stopniu prawdopodobieństwa mniejszym niż $\frac{1}{2}$, byleby stopień naszej pewności, że jest tak, jak to zdanie głosi, był równie niewielki (Przełęcki, 2002a, s. 10).

Marian Przełęcki opowiadał się za stopniowalnym rozumieniem „dostatecznego” uzasadnienia twierdzeń. Przy czym ściśle wiązał ten postulat z warunkiem sensowności samego twierdzenia, a co za tym idzie precyzyjnością jego sformułowania. Ścisłość wydaje się filozofowi konieczna dla zrozumienia, o czym właściwie mówimy, i odnosi się tylko do poznawczej funkcji języka. (W kontekście emotywniej funkcji języka precyzja słowa nie jest konieczna dla wyrażenia uczuć, a nawet więcej, czasem lepiej oddają je sformułowania metaforyczne). Postulat ścisłości odnosi się do wypowiedzi zdaniowych, aby zapewnić im określoną wartość poznawczą – prawdy bądź fałszu. Wyrażenia nieściśle są w tym kontekście takimi, które można różnie interpretować – Przełęcki nazywa je semantycznie nieokreślonymi. Sama jednak seman-

tyczna nieokreśloność nie stoi, zdaniem filozofa, w sprzeczności z postulatem ścisłości. Składają się na nią dopiero okoliczności dodatkowe, w tym głównie „fakt nierównoważności dopuszczalnych interpretacji danej wypowiedzi” (Przełęcki, 2002a, s. 36). Istnieją bowiem z tego punktu widzenia zdeterminowane wypowiedzi zdaniowe, których wszystkie interpretacje posiadają tę samą wartość prawdziwosciową, oraz niezeterminowane, których część interpretacji jest prawdziwa, a część fałszywa. I dopiero obecność zdań niezeterminowanych stoi w sprzeczności z postulatem ścisłości. W opinii Przełęckiego postulat ten nie domaga się całkowitego wyeliminowania nieścisłości, ale zapewnienia jej w stopniu dostatecznym, by można było rozstrzygać o prawdziwości lub fałszywości danej wypowiedzi. Ową dostateczność relatywizuje zaś w odniesieniu do konkretnych dyskursów, zauważając, że to, co dla jednej problematyki będzie wystarczająco ściśle ujęte, dla innej może okazać się zbyt mało precyzyjne. Dostrzega też, że uchodzący za wzór ścisłości język nauki nie jest wolny od nieścisłości, którą próbuje się eliminować na tyle, by nie stała na przeszkodzie w rozstrzygnięciu podejmowanych na naukowej niwie kwestii. Problem z nieścisłością tkwi także, zdaniem Przełęckiego, w zróżnicowaniu źródeł poznania i dotyczy głównie dziedzin wykraczających poza ramy naukowego dyskursu. I tu dochodzimy do pytania: dlaczego osoba intelektualnie ukształtowana w duchu tak mocnych przekonań metodologicznych zdecydowała się eksplorować obszar pozanaukowych metod poznania? Marian Przełęcki wskazywał tutaj na ograniczoność nauki. Pisał:

nauka mówi nam jedynie, jak osiągnąć postawione sobie cele, ale nie mówi jakie cele należy sobie stawiać. Nauka uczy nas umiejętności, ale nie uczy mądrości. Poza granicami nauki mają więc leżeć takie dziedziny ludzkiej myśli, jak etyka lub – szerzej – filozofia, w szczególności to, co uchodzi za istotę filozofowania, a co określane bywa niekiedy jako dociekanie sensu życia czy świata. [...] Nauka jest wobec niego bezsilna lub może raczej – neutralna (Przełęcki, 1996, s. 15).

I tak poza granicami nauki umieszcza filozof poznanie wartości, niektóre typy dociekań filozoficznych, przekonania religijne oraz poznawcze wartości sztuki. Na użytek niniejszego tekstu w pełni zrekonstruowane zostaną analizy Przełęckiego dotyczące poznania aksjologicznego, jako najistotniejszego z perspektywy pedagogiki. Kontrowersje związane z refleksjami w ramach innych dyskursów filozoficznych oraz poznaniem płynącym z wiary religijnej zostaną jedynie zasygnalizowane, natomiast kwestia sztuki jako nośnika wiedzy o świecie zostanie pominięta. Sama prezentacja poglądów filozofa zaś będzie doskonałą egzemplifikacją, jak użyteczne dla rozwiązywania wielu spornych kwestii może być zastosowanie dorobku logiki formalnej.

Poznanie wartości etycznych

Życie codzienne przesycone jest wypowiedziami zawierającymi w sobie elementy etycznych wartościowań, których znaczenie w większości wypadków nie budzi naszych wątpliwości. Filozofia tę potoczną pewność kwestionuje, podejmując refleksję metaetyczną, w której podważany jest zarówno sens wypowiedzi wartościujących, jak także ich wartość prawdziwościowa. Zagadnieniu temu poświęcona jest ogromna ilość publikacji naukowych, np. w tradycji analitycznej silny był nurt, który odmawiał sądom etycznym wartości poznawczej. Sądy tego rodzaju miałyby wyrażać tylko pewne nastawienia emocjonalne. Przykładem tego rodzaju podejścia nonkognitywistycznego jest stanowisko Ayera (1952, s. 102–114).

Dla Mariana Przełęckiego zaś problem ten zbiega się z kwestią granic poznania naukowego, dlatego podejmował go, skupiając się przede wszystkim na językowym aspekcie funkcjonowania sądów wartościujących, ale brał też pod uwagę źródło ich pochodzenia.

Marian Przełęcki zdania oceniające interpretował obiektywistycznie. Sądził, że:

Wypowiedź oceniająca „Ten czyn jest moralnie dobry” jest zdaniem oznajmującym tego samego typu, co wypowiedź opisowa „Ten kwiat jest żółty”, i tak samo winna być traktowana. Tak jak tamta, przypisuje ona określonemu przedmiotowi pewną własność – tyle tylko, że jest to własność innego rodzaju, nazywana „wartością” raczej niż „jakością”. Różnica ta nie usprawiedliwia jednak odmawiania zdaniu oceniającemu cechy prawdy lub fałszu, rozumianej tak samo jak w przypadku zdania opisowego: jego zgodność lub niezgodność z rzeczywistym stanem rzeczy (Przełęcki, 2002b, s. 122).

Stanowisko to domaga się kilku komentarzy¹. Po pierwsze zmierzenia się z problemem nieostrości predykatów oceniających. Filozof był zdania, że kwestia ta wymaga każdorazowej relatywizacji do określonego języka, w którym wyrażony jest sąd wartościujący. Zauważał, że w tzw. językach indywidualnych, rozumianych jako języki poszczególnych ludzi, predykat „moralnie dobry” cieszy się stosunkowo znacznym stopniem ostrości. Problemy z nieostrością pojawiają się w kontekście języków grupowych. Przełęcki sądził jednak, że nieostrość ta nie stoi na przeszkodzie, by zdaniom oceniającym przypisywać określoną wartość prawdziwościową (zob. Przełęcki, 1975). Kolejna kwestia wynika z przyjmowanej przez filozofa definicji prawdy jako

1 Kwestię analogiczności ocen aksjologicznych oraz przekonań spostrzeżeniowych jako zabiegów poznawczych omówił w 1949 roku Tadeusz Czeżowski. Co ciekawe, Marian Przełęcki nigdy do tych rozważań nie nawiązywał, chociaż obaj filozofowie byli związani ze szkołą lwowsko-warszawską (zob. Czeżowski, 1989, s. 97–104).

zgodności z rzeczywistością, którą określa się za pomocą układu określonych cech. Pojawia się zatem pytanie, o jakich własnościach mowa, gdy posługujemy się predykatami oceniającymi. Można zajmować stanowisko, że predykaty te mówią, na wzór zdań opisowych, coś o pewnych cechach empirycznych². Przyjęcie go prowadzi jednak do tzw. „błędu naturalistycznego”. Polega on na identyfikowaniu znaczenia predykatów oceniających w ten sam sposób, co predykatów empirycznych. „Dobry moralnie” mówi jednak coś innego niż predykaty tego typu jak: „twardy” czy „kolorowy”, dlatego utożsamienie takie zdaje się stać w sprzeczności z językową intuicją. Druga z możliwości proponuje, by uznać istnienie pewnych „pozanaturalnych”, nieempirycznych, danych człowiekowi w intuicyjnym doświadczeniu elementów rzeczywistości, w których odzwierciedlać by się miały predykaty oceniające. Podejście to jest jednak narażone na zarzut nieodpowiedzialnej spekulacji. Przełęcki, szukając odpowiednich odniesień dla predykatów oceniających, odwołał się do teorii mnogości. Uważał, że: „Przyjęcie w tej roli aparatu pojęciowego teorii mnogości pozwala bez trudu wskazać poszukiwane elementy. Rzeczywistość jest tu charakteryzowana w języku zbiorów, a nie własności. To, do czego odnosi się predykat oceniający – to jego denotacja, pojęta jako zbiór konkretnych indywidualów, osób, zdarzeń (a raczej rodzina takich zbiorów). Tylko od tego, jaki zbiór (czy rodzinę zbiorów) denotuje dany predykat, zależy prawdziwość zawierających ten predykat zdań. A to, z jakim zbiorem mamy do czynienia zależy z kolei tylko od tego, z jakich składa się elementów. Ten sam zbiór przedmiotów charakteryzować można, jak wiadomo, za pomocą różnych układów cech. Mogą to być cechy empiryczne lub nieempiryczne, „naturalne” lub „pozanaturalne”. Taki czy inny sposób charakterystyki zbioru stanowiącego denotację danego predykatu oceniającego nie wpływa na wartość logiczną zdań orzekających ten predykat (Przełęcki, 1975, s. 551–552).

Marian Przełęcki, analizując język potoczny, doszedł do wniosku, że uczestnicy różnego rodzaju konwersacji wypowiadając pewien sąd oceniający, traktują go w kategorii orzeczenia o pewnych faktach. Twierdził, że:

Za kognitywistyczną interpretacją wypowiedzi etycznych zdaje się najmocniej przemawiać coś, co można określić jako nasze bezpośrednie poczucie językowe.

2 Tak właśnie ujmował tę kwestię Tadeusz Czeżowski, który pisał: „Słusznie przeto wydaje się, by nazwać wiedzę zawartą w ocenach wiedzą empiryczną i mówić o empirii aksjologicznej, podobnie jak mówi się o empirii przyrodniczej lub psychologicznej. Zarazem zdajemy sobie sprawę z tego, że jest to empiria swoista i że mówiąc o empirii aksjologicznej rozszerzamy zakres pojęcia empiria poza przyjęty w naukach przyrodniczych i psychologii” (Czeżowski, 1989, s. 103).

Wygłaszając ocenę etyczną mamy nieodparte poczucie, że wydajemy pewien sąd – sąd, który może być słuszny lub mylny (Przełęcki, 2004, s. 62).

I tu dochodzimy do kwestii najistotniejszej; w jaki sposób, za pomocą jakiej metody/narzędzia poznajemy świat norm i ocen. Filozof opowiadał się tutaj za intuicyjnym źródłem poznania wartości. Stanowiska opowiadające się za intuicyjnym poznaniem wartości nie są jednorodne, gdyż samą intuicję można traktować, co najmniej, dwojako. Wedle jednego stanowiska jest ona intuicją *a priori*, pozwalającą na poznanie prawd ogólnych i abstrakcyjnych. Wedle drugiej perspektywy chodzi o intuicję *a posteriori*, odnoszącą się do empirii, pozwalającej wartościować moralnie konkretne, jednostkowe czyny. Marian Przełęcki opowiadał się za intuicjonizmem *a posteriori*. Był przekonany, że:

Istnieje taki rodzaj bezpośredniego doświadczenia wartości etycznych, który przypomina bezpośrednie doświadczenie jakości zmysłowych, utożsamiane z ich spostrzeżeniem. Podobnie jak w spostrzeżeniu jakiejś rzeczy dana jest nam bezpośrednio jej barwa, tak w intuicji moralnej, której przedmiotem jest określony czyn, dana jest nam bezpośrednio wartość etyczna – jego szlachetność czy podłość (Przełęcki, 2004, s. 24–25).

Pojawia się w tym miejscu pytanie, czym jest owa intuicja? Filozof nie traktował jej jako pewnej specyficznej władzy psychicznej, ale uważał za powszechną zdolność ludzi do przeżyć uczuciowych, zawierających w sobie zarówno komponentę emocjonalną, jak i poznawczą. Owo przeżycie uczuciowe bywa określane w różny sposób, jako doświadczenie przyjemności lub przykrości, upodobania lub niechęci, aprobaty i dezaprobaty, czy miłości i nienawiści. Problemem rodzaju uczucia odzwierciedlające pewną ambiwalencję emocjonalną człowieka, np. tęsknota, która ma w sobie zarówno element pozytywny, jak i negatywny. Określenie ich jako przeżyć wartościujących jest kwestią dyskusyjną, zależną zarówno od samego rodzaju przeżycia, jak i kontekstu sytuacyjnego, w jakim ma miejsce. Bezpośrednia intuicja wartości, podobnie jak poznanie zmysłowe, bywa zawodna, może bowiem dochodzić do „złudzenia uczuciowego” w analogii do złudzenia zmysłowego. O ile jednak optymalne warunki percepcji zmysłowej określić stosunkowo łatwo, o tyle jeśli chodzi o przeżycia uczuciowe, jest z tym pewien kłopot. To samo zdarzenie, ten sam czyn, ta sama osoba może u różnych ludzi budzić zupełnie różne emocje. By zoptymalizować warunki emocjonalnej percepcji, wskazuje się na dwa czynniki: intelektualny – wyrażający się w wiedzy podmiotu oceniającego o przedmiocie swego wartościowania (ocena moralna może być błędna, gdy

np. nie znamy motywacji kryjących się za danym czynem); oraz emocjonalny – odnoszący się do bezstronności osoby wydającej sąd wartościujący. Jeśli zatem intuicyjny ogląd wartości traktować jako swoistą metodę poznania pozanaukowego, widzimy w tym miejscu, że można wskazać na pewne jej ograniczenia, znacząco wpływające na wartość poznawczą tego sposobu eksploracji rzeczywistości.

Za najpoważniejszy problem, przed jakim staje człowiek opowiadający się za intuicjonizmem i przyjmujący stanowisko kognitywizmu w odniesieniu do moralnych wartościowań, uważał Marian Przełęcki rozbieżności w sądach poszczególnych ludzi. W podejmowanych przez badaczy staraniach mających na celu rozwikłanie tej trudności dostrzegał dwa kierunki wyjaśnień. Pierwszy z nich stawia sobie za cel wykazanie, że pojawiające się sprzeczne oceny nie mają charakteru „ostatecznego” i są konsekwencją różnic w pewnych przekonaniach pozaetycznych. Drugi rodzaj argumentacji przyjmuje, że intuicja może zawodzić i próbuje określać warunki jej wiarygodności. Filozof był zdania, że owe „ostateczne” różnice w ocenach etycznych bezsprzecznie istnieją, co potwierdzają liczne badania antropologów kultury. Są jednak sytuacje, w których trudno oszacować, czy za rozbieżnością wartościowań stoją przekonania należące tylko do dyskursu etycznego, czy też poza niego wykraczające, np. przekonania religijne. Mimo tego Marian Przełęcki uparcie wierzył, że gdy w grę wchodzi dwie sprzeczne oceny etyczne, tylko jedna z nich może być prawdziwa. Poszukiwał zadowalającej „teorii złudzeń etycznych”. Dostrzegał takie propozycje w metaetycznych nurtach innych niż intuicjonizm. Za taką uważał naturalistyczną teorię idealnego obserwatora (zob. np. Jaśtał, 2007), utożsamiającą sądy etyczne z opisowymi i odmawiającą im swoistego sensu wartościującego. I chociaż dystansował się od naturalistycznych założeń tej teorii, uważał, że koncepcja ta podąża we właściwym kierunku, próbując wskazać optymalne warunki dla osądu etycznego. Zgadzał się, że są nimi: dostateczna wiedza na temat przedmiotu wartościowania, prawdziwość przekonań pozaetycznych żywionych przez podmiot oceniający, a także wolny od afektów stan umysłu pozwalający wydawanym sądom przypisać walor bezstronności. Warto w tym miejscu dostrzec analogię do metod wykorzystywanych w naukach społecznych, w których również próbuje się określać warunki poprawności ich stosowania, aby uzyskać jak najbardziej pewną wiedzę o otaczającej nas rzeczywistości. Od właściwie dobranej metody oczekuje się: jasności, jednoznaczności, ukierunkowania, skuteczności, owocności, niezawodności, ekonomiczności (zob. Sztumski, 2005).

Poznanie filozoficzne

Filozofia, jeśli podejmuje próby wypowiedania się o sensie świata i życia poszczególnych ludzi, kiedy chce dostarczać wskazówek na temat właściwego postępowania, z natury rzeczy musi zawierać w sobie sądy wartościujące. Obecność tych z kolei, jak zostało już wcześniej wykazane, nie pozbawia filozofii wartości poznawczej, ale sugeruje, by przynajmniej wiedza dostarczana przez niektóre jej działy była poznaniem lokowanym poza granicami nauki. Oczywiście istniało w historii filozofii wiele prób takiego określania przedmiotu dociekań filozoficznych, by ich ścisłość i efekty odpowiadały standardom nauk przyrodniczych. Rozwiązania te postulowali między innymi przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej (zob. np. Kotarbiński, 1986), Koła Wiedeńskiego (zob. np. Carnap, 2006), czy Ludwig Wittgenstein w swojej wczesnej twórczości (zob. Wittgenstein, 2006). Niemniej jednak zwłaszcza aksjologia, ale i antropologia czy metafizyka ufundowane są, zdaniem pewnych filozofów, na filozoficznych intuicjach wartości. Intuicje te nie są jednak zwykle przekazywane w sposób bezpośredni, a za pośrednictwem rozbudowanych teoretycznych konstrukcji. Przełęcki zauważa, że:

Często bywa tak, że owa konstrukcja teoretyczna, która ma być służebna wobec funkcji wartościującej, jest nadmiernie rozbudowana i eksponowana kosztem elementów wartościujących, „przemycanych” raczej niż otwarcie i wyraźnie wprowadzanych. Praktyka taka wydaje się odbiciem – niewłaściwie ułokowanych – ambicji filozofa, usiłującego naśladować naukowca w jego robocie teoretycznej. Rezultatem tych usiłowań jest nie tyle rzetelna teoria naukowa, ile jej zewnętrzne pozory (Przełęcki, 1996, s. 58).

Tak mocne stanowisko epistemologiczne jest charakterystyczne dla przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej³, nie jest to jednak sytuacja bez wyjścia. Nadmiernemu skomplikowaniu filozoficznych wywodów, osłabiającemu ich właściwe przesłanie, a co za tym idzie wartość poznawczą, można skutecznie przeciwdziałać poprzez ich doprecyzowanie. Marian Przełęcki wysnuwa w tej kwestii kilka propozycji. Po pierwsze zauważa, że twierdzenia te często przybierają formę zbyt daleko idących uogólnień, a zatem proponuje wprowadzać do nich stosowne ograniczenia, np. poprzez zastąpienie kwantyfikatorów ogólnych kwantyfikatorami o ograniczonym zakresie. Po drugie proponuje:

wprowadzenie do pierwotnego sformułowania twierdzenia określonej relatywizacji. To, co takie twierdzenie głosi nie ma waloru absolutnego, lecz ma walor

3 Kazimierz Twardowski, założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej, był w tej kwestii jeszcze bardziej radykalny, twierdząc, że za mętnością wywodów kryje się nieuporządkowanie myśli.

względny – zrelatywizowany do czegoś, co najogólniej może być określone jako pewien punkt odniesienia (Przełęcki, 1996, s. 62).

Filozof stał na stanowisku, że należy wykazywać się dużą ostrożnością względem poznawczej wartości koncepcji filozoficznych, traktować je jako propozycje, obarczone dużą dozą niepewności, nie zaś jako absolutnie obowiązujące prawdy.

Poznanie religijne

Analizując obraz świata, jaki dostarcza człowiekowi wiara, Marian Przełęcki doszedł do wniosku, że należy go również umiejscowić poza granicami nauki. Swoistą metodą tego rodzaju poznania okazują się bowiem doświadczenia religijne. Można je rozumieć szeroko – jako szczególny rodzaj przeżycia metafizycznego lub wąsko – jako odnoszące się do konkretnego systemu wierzeń, np. chrześcijaństwa. I to właśnie doświadczenie religijne rozumiane *sensu stricto* jest w opinii filozofa problematyczne. Uważał bowiem, że:

Nie wydaje się w istocie, aby treść tego typu doświadczeń mogła być dana w jakimkolwiek bezpośrednim przeżyciu. Jest ona raczej rezultatem – mniej lub bardziej świadomej – interpretacji tego, co jest bezpośrednio dane. Interpretacja ta oparta jest zawsze na pewnym systemie uprzednio już przyjętych wierzeń religijnych. Dotyczy to między innymi specyficznie religijnych doświadczeń mistycznych. Mistyczna „unia” z Chrystusem może mieć miejsce tylko u tych, którzy już w boskość Chrystusa wierzą⁴ (Przełęcki, 2002c, s. 93).

Pojawia się zatem pytanie: jaka jest ich rzeczywista wartość poznawcza? I tu odpowiedź Mariana Przełęckiego nie jest jednoznaczna. Bez wątplenia za cenne epistemologicznie uważa doświadczenie religijne w szerokim sensie. Jeśli chodzi o wąsko rozumiane przeżycia religijne, z jednej strony są one dla niego teoretycznie zbyt daleko idącą interpretacją rzeczywistości, a nie jej rzeczywistym poznaniem. Z drugiej strony dostrzega walor praktyczny tak ugruntowanych przekonań. Dla ludzi wierzących okazują się one bardzo mocnym punktem odniesienia, często nawet silniejszym niż wiedza o świecie ufundowana na dorobku nauki. Pojawia się tu jednak pytanie, na ile ta skłonność do działania, tak jak zakładał Marian Przełęcki, bierze się rzeczywiście z pewnego przeżycia religijnego, a na ile jest ona efektem pewnego empirycznego doświadczenia rzeczywistości kulturowej, wzrastania w duchu konkretnej religii.

4 Na podobny problem, interpretacji poszczególnych doświadczeń, wskazuje np. John Wisdom, posługując się metaforą ogrodu i obecności w nim ogrodnika (zob. Wisdom, 1997).

Podsumowanie – implikacje pedagogiczne

Marek Rembierz zauważa, że:

Wśród dziedzin wiedzy naukowej wyróżnić można dziedziny słabiej lub silniej nasycone – zespoloną, przenikającą się wzajemnie – problematyką metodologiczną, aksjologiczną i antropologiczną. W dziedzinach mocno nasyconych tą problematyką, podejmowane są zagadnienia badawcze, używane pojęcia i używane wyniki, które – na wiele sposobów – splatają się z refleksją roztrząsającą kwestie metodologiczne, aksjologiczne i antropologiczne. Dlatego prowadzenie tego rodzaju refleksji, jako refleksji nieustannie towarzyszącej badaniom przedmiotowym (właściwym dla danej dziedziny), choć może się wydawać tylko „filozoficznym balastem” i „tradycyjną zaszczością”, jest niezbędne, aby dana dziedzina mogła się efektywnie rozwijać, dokonywać postępu poznawczego, a nie ulegać intelektualnemu osłabieniu i degeneracji (Rembierz, 2016, s. 17).

I za taką właśnie naukę uznaje pedagogikę. Warto tu jednak dodać, że nie tylko zagadnienia, będące ze swej natury filozoficzne, przenikają do pedagogiki, ale również wątki wprost związane z takimi kwestiami jak nauczanie, wychowanie czy edukacja pojawiają się pobocznie we współczesnym dyskursie filozoficznym, skoncentrowanym na zupełnie innej tematyce. Egzemplifikacją takiego współwystępowania może być tu również myśl Mariana Przełęckiego, który prezentując swoją koncepcję etyczną – chrześcijaństwa niewierzących (Przełęcki, 2005) – dostrzegając, że nie może ona zostać urzeczywistniona bez odpowiedniego przygotowania. Proponował edukację moralną „odwołującą się nie do określonego kodeksu moralnego, tylko do tego, co nazywane bywa wyobrażeniową sympatią” (Przełęcki, 2002d, s. 145). Filozof uważał, że:

Trzeba starać się, aby dziecko potrafiło postawić się w sytuacji innego dziecka i przekonać się, czy chce, aby zrobiono mu to, co ono zrobiło tamtemu. W ten sposób można rozwinąć postawę autentycznej troski o dobro innych ludzi. Jeśli ktoś wyrobił w sobie taką postawę, będzie skłonny pomagać innym nie dlatego, że jest to jego moralny obowiązek, lecz dlatego, że nie potrafi być szczęśliwy wtedy, gdy inni są nieszczęśliwi (Przełęcki, 2002d, s. 145).

Przykład ten pokazuje również, że to właśnie obszar edukacji moralnej jest jedną z wielu przestrzeni, w których myśl filozoficzna oraz pedagogiczna się spotykają i co za tym idzie, zmuszone są zmagać się z zagadnieniem statusu poznawczego sądów o charakterze wartościującym, o którym w powyższym tekście była mowa. Rozważania o poznawczej wartości myśli filozoficznej mogą zaś być interesujące nie tylko dla filozofii nauki, ale także z perspektywy teorii wychowania czy samej metodologii badań pedagogicznych, zwłaszcza praktykowanej w paradygmacie jakościowym.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (1934). Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce. *Przegląd Filozoficzny*, 4(37), 79–88.
- Ajdukiewicz, K. (2003). *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Wydawnictwo Antyk.
- Ayer, A.J. (1952). *Language, Truth and Logic*. Dover Publications, Inc.
- Carnap, R. (2006). *Wprowadzenie do filozofii nauki*. Wydawnictwo Aletheia.
- Czeżowski, T. (1989). Etyka jako nauka empiryczna. W: *Pisma z etyki i teorii wartości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Dąbmska, I. (1938). Irracjonalizm a poznanie naukowe. *Kwartalnik Filozoficzny*, 14, 88–118.
- Jaśtał, J. (2007). Teoria idealnego obserwatora a problem relatywizmu. *Studia Philosophiae Christianae*, 43(2), 92–108.
- Kotarbiński, T. (1986). *Elementy poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. PWN.
- Kleszcz, R. (2021). *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Przełęcki, M. (1975). O pewnych filozoficznych konsekwencjach semantycznej definicji prawdy. W: I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka* (s. 549–550). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Przełęcki, M. (1996). Poza granicami nauki. Semantyka poznania pozanaukowego. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Semiotycznego.
- Przełęcki, M. (2002a). Postulat ścisłości. W: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*. Wydawnictwo Semper.
- Przełęcki, M. (2002b). Jak żyć. W: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*. Wydawnictwo Semper.
- Przełęcki, M. (2002c). Problem racjonalności wierzeń religijnych. W: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*. Wydawnictwo Semper.
- Przełęcki, M. (2002d). Moralność bez moralnego osądu. W: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*. Wydawnictwo Semper.
- Przełęcki, M. (2004). *Sens i prawda w etyce*. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Semiotycznego.
- Przełęcki, M. (2005). Chryścijaństwo niewierzących. W: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*. Wydawnictwo Semper.
- Rembierz, M. (2016). O splocie problemów i badań pedagogiki specjalnej z refleksją metodologiczną, aksjologiczną i antropologiczną. *Problemy Edukacji, Rehabilitacji i Socjalizacji Osób Niepełnosprawnych*, 23, 15–38.
- Rubacha, K. (2008). *Metody badań nad edukacją*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sztumski, J. (2005). *Wstęp do metod i technik badań społecznych*. Wydawnictwo Śląsk.
- Twardowski, K. (1965). Przemówienie z okazji 25-lecia PTF. W: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (s. 379–384). PWN.
- Wisdom, J. (1997). Bogowie. W: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii* (s. 265–286). Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia.
- Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*. PWN.

SUMMARY**Marian Przełęcki and His Vision of Cognition (Non)scientific**

By means of the methods adopted in science, we acquire a considerable amount of knowledge about the world around us. However, we also formulate questions, the answers to which we must seek outside its boundaries. The text presents a reconstruction of the views of Marian Przelecki, who analyzed the areas of cognition beyond scientific standards. It presents the philosopher's reflections on axiological cognition,

philosophical cognition, as well as cognition gained through religious faith. The summary of the text is an attempt to indicate the areas in which the methods of non-scientific cognition intertwine with the methodological and object-oriented aspect of pedagogical research.

KEYWORDS: methods of cognition, axiology, philosophical cognition, religious cognition