

## J.M. Bocheńskiego zabobon filozoficzny a myślenie etyczne

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.955>

 Halina Šimo, Uniwersytet Śląski

Celem artykułu jest pokazanie możliwości zastosowania J.M. Bocheńskiego koncepcji zabobonu filozoficznego (pogląd fałszywy stwarzający pozory prawdziwości) w analizie etycznych ocen i argumentacji. Dla osiągnięcia tego celu koncepcja Bocheńskiego jest najpierw omówiona, następnie wskazane są cechy myślenia etycznego sprzyjające jego podatności na zabobony filozoficzne oraz podjęty jest problem możliwości rozpoznawania i ograniczania zabobonów w refleksji nad moralnością.

**Słowa kluczowe:** zabobon filozoficzny, myślenie etyczne, sądy etyczne, wartości, uzasadnianie w etyce, Józef Maria Bocheński, Chaim Perelman

### 1. Wprowadzenie

Piętnując zabobony w czyimś myśleniu, zadawałamy się zwykle intuicyjnym używaniem terminu „zabobon”. Nawet nie zastanawiając się nad dokładną definicją tego pojęcia, niezawodnie mamy świadomość jego zabarwienia ocenego, przy czym zawsze chodzi o ocenę negatywną – nazywanie czegoś zabobonem jest wyrazem naszej dezaprobaty. Zapewne bylibyśmy zatem zgodni co do tego, że o ile nasze myślenie etyczne narażone jest na zabobony, należy zdawać sobie z tego faktu sprawę i próbować ich unikać. Warto więc podjąć temat zabobonów w myśleniu etycznym.

W literaturze przedmiotu zarysowują się dwie podstawowe koncepcje zabobonu. Zgodnie z pierwszą z tych koncepcji wierzenie, pogląd czy praktyka jest zabobonem, gdy wiąże się z myśleniem magicznym, odwołuje się do mocy nadprzyrodzonych, które według piętnującego zabobon nie mogą wpływać na bieg zdarzeń (Kołakowski 2009b, 128–136, Słownik języka polskiego, Opie, Tatem 1996). W ujęciu drugim, do którego należy koncepcja J.M. Bocheńskiego, zabobonem jest każdy pogląd podtrzymywany mimo że ewidentnie jest fałszem (może, lecz nie musi odwoływać

się do oddziaływania sił nadprzyrodzonych)(Bocheński 2009). Dla jakości sądów etycznych zapewne o wiele bardziej doniosłe znaczenie ma unikanie zabobonów filozoficznych, a więc pewnych ukrytych błędów w myśleniu, niż skądinąd zalecane unikanie zabobonów będących wynikiem postawy magicznej<sup>1</sup>. Bocheński słusznie nazywa wyzwolenie się od zabobonów filozoficznych „intelektualnym zmartwychwstaniem” (Bocheński 2009, 9). Nie można w ich przypadku usprawiedliwić pobłażliwego podejścia, jak w stosunku do niektórych zabobonów związanych z postawą magiczną – jako że, jak pisze Kołakowski: „Mało kto gotów jest powiedzieć o sobie samym, że jest zabobonny, chociaż wszyscy wychowaliśmy się wśród znaków, wierzeń i gestów, które zaliczane bywają do zabobonów i w które często na pół wierzymy, nie wypowiadając jednak tej wiary w wyraźnej postaci”. Wśród zabobonów tego typu, związanych z wiarą w moce niezwykle z czyjegoś punktu widzenia, są i szkodliwe, i nieszkodliwe. Na pewno są złe, jeżeli mają wyrządzać komuś zło – niezależnie od tego, czy są skuteczne, czy nie (Kołakowski 2009b, 128, 135–136).

Celem moich rozważań jest pokazanie możliwości zastosowania koncepcji zabobonu filozoficznego w analizie etycznych ocen i argumentacji. Przedstawię więc i poddam analizie pojęcie zabobonu filozoficznego, zastanowię się nad własnościami myślenia etycznego istotnymi w kontekście rozważań o zabobonach, a następnie podejmę kwestię możliwości ich rozpoznawania i ograniczania w myśleniu etycznym.

Podjęmowana tu problematyka wydaje się szczególnie aktualna w czasach, dla których z jednej strony typowe jest wyostrzenie sporów światopoglądowych, a z drugiej strony modny jest relatywizm etyczny. W tych warunkach bowiem ujawniają się dwie przeciwstawne tendencje, gdy chodzi o „widzenie” zabobonów filozoficznych. Jedna z nich polega na traktowaniu wszelkich poglądów innych niż własne jako zabobonów, druga przejawia się natomiast jako otwartość na wszelkie stanowiska, w myśl przekonania, że nie ma żadnych podstaw do ich porównywania pod względem jakości. Specyfika myślenia etycznego, jak postrzega ją autorka tych rozważań, domaga się innego podejścia do problematyki zabobonów filozoficznych w myśli etycznej.

## 2. O zabobonie filozoficznym

J.M. Bocheński definiuje zabobon filozoficzny jako teoretyczny błąd, „wierzenie, które jest (1) oczywiście w wysokim stopniu fałszywe, a mimo to (2) uważane za na pewno prawdziwe” (Bocheński 2009, 10). Koniunkcja oczywistej fałszywości i pozornej prawdziwości stanowi w omawianej koncepcji warunek konieczny, jak

<sup>1</sup> Zakresy wskazanych pojęć zabobonu krzyżują się, są więc poglądy, które mogą być klasyfikowane jako zabobony w obu sensach.

również wystarczający uznawania czegoś za zabobon. Tak pojęty zabobon nie jest zatem zwykłą pomyłką, jakimkolwiek błędem.

Bocheński daje wyraz pewnym wątpliwościom co do trafności używania w tym przypadku nazwy „zabobon“, przyznaje, że koncepcja zabobonu sytuująca do zjawisko w kontekście myślenia magicznego jest bardziej podstawowa, bardziej bezpośrednio nawiązująca do potocznego rozumienia słowa „zabobon“. Jak zauważa – pojęcie zabobonu „(...) miewa jakby posmak czegoś magicznego: nazywa się «zabobonnym» człowieka, który jest przekonany, że może coś uzyskać przez wypowiedanie tajemniczych słów, albo przez klucie igłą lalki woskowej”. Bocheński decyduje się jednak ostatecznie na użycie tej nazwy (zamiast np. terminu „przesąd” czy po prostu „błąd”) w odniesieniu do scharakteryzowanych wyżej błędów teoretycznych, gdyż dzięki mocno pejoratywnemu zabarwieniu dobrze odzwierciedla jego postawę wobec takich błędów („głupstw” – jak się wyraża) (Bocheński 2009, 9–10).

Dodając do omawianego terminu „zabobon” określenie „filozoficzny”, Bocheński próbuje wskazać, że błędy te (zabobony) są ujawniane na gruncie filozofii, gdy uprawiana jest właściwie, czyli funkcjonuje jako „burzycielka zabobonów z powołania”. Zabobony filozoficzne są wykrywane i zwalczane przez filozofów, choć ich treść nie zawsze jest związana z filozofią (Bocheński 2009, 10–12). Jak wynika z kontekstu rozważań Bocheńskiego, zwalczającym zabobony filozofem nie jest automatycznie każdy, kto zajmuje się zawodowo filozofią, lecz tylko ten, kto traktuje filozofię zgodnie z tradycją, jako poszukiwanie wiedzy, które cechuje klarowność pojęciowa, jasność argumentacji, metodyczna ścisłość itp. Bocheński wyróżnia z grubsza trzy grupy zabobonów filozoficznych. Grupę pierwszą stanowią te, które znajdujemy bezpośrednio w koncepcjach filozoficznych. („Bo w świecie filozofów przyjęto się obchodzić eleganczko z najgorszymi nawet idiotyzmami”). Grupa druga to zabobony z innych dziedzin nauki, np. ekonomii politycznej, socjologii, na grupę trzecią składają się zaś koncepcje związane z zabobonami w węższym sensie, czyli „wulgarne zabobony” (np. astrologia i numerologia). Choć pozornie nie mają nic wspólnego z filozofią, gdy przyjrzymy im się bliżej, zauważymy, że u ich źródeł leżą pomysły filozofów (Bocheński 2009, 10–11).

L. Kołakowski zwracał uwagę na to, że wśród piętnujących zabobony związane z myśleniem magicznym panuje niezgoda co do tego, jakie siły nadprzyrodzone są kojarzone z zabobonem: „Ponieważ nasze reakcje na wydarzenia niezwykle zależą od pewnych z góry założonych doktryn lub nastawień, niepodobna podać takiej definicji, która by bez wątpliwości ku powszechnemu zadowoleniu rozstrzygała, co jest albo nie jest zabobonem” (Kołakowski 2009b, 135). Na przykład, zakres pojęcia zabobonu różnie jest określany w obrębie różnych wyznań chrześcijańskich. Z kolei z pozycji religii chrześcijańskiej w ogólności odróżnia się w ramach wierzeń w siły

nadprzyrodzone prawdziwą religię (niezwiązaną z magią) od zabobonu (praktyk magicznych). Dla ilustracji warto przywołać za Kołakowskim definicję zabobonu sformułowaną przez teologa katolickiego K. Rahnera, według którego zabobon to „(...) małpowanie czci Boga w formie, która jest Boga niegodna, a więc pokładanie ufności w formułkach i rytuałach, by wymusić Boską pomoc lub odgadnąć przyszłość; jest to także podobny do religijnego kultu jakichś sił, które Bogiem nie są”. Wreszcie dla skrajnych racjonalistów (a przez nich właśnie bardzo często przesady są potępiane) zabobonami są wszelkie wierzenia religijne włącznie z wiarą w Boga, w życie wieczne itd. (Kołakowski 2009b, 128–129).<sup>2</sup>

To, co zauważa Kołakowski w odniesieniu do wierzeń i praktyk związanych z oddziaływaniem sił nadprzyrodzonych, że są one nazywane zabobonami bądź nie w zależności od światopoglądu osoby wskazującej zabobony, dotyczy w dużej mierze również zabobonów filozoficznych. Zabobony uznawane na takiej (subiektywnej) podstawie, a więc wierzenia sprzeczne z wyznawanym przez nas światopoglądem, Bocheński nazywa zabobonami względnymi. Zabobony względne odróżnia on od tzw. zabobonów bezwzględnych, czyli takich, które naruszają powszechnie obowiązujące zasady poprawnego myślenia (Bocheński 2009, 136–137). Zasady te są ważne niezależnie od światopoglądu, toteż dają podstawę do również niezależnego od światopoglądu rozpoznawania zabobonów. Z definicji należą do zabobonów bezwzględnych trafnie wyłaniane zabobony filozoficzne.

Bocheński zwracał uwagę na to, że zabobony filozoficzne (bezwzględne) powstają wskutek zaprzeczenia faktom lub wskutek pogwałcenia elementarnych zasad szeroko pojętej logiki (wspominał np. o naruszaniu zasad metodologii, zasad wnioskowania, pomieszaniu pojęć, bezsensowności, przypisywaniu słowom zastanym w określonym języku nowych znaczeń) (Bocheński 2009, 12–13, 136–137). Można zauważyć, że poglądy te urągają zatem racjonalności przekonań określonej przez kryteria sformułowane przez K. Szaniawskiego (R. Kleszcz nazywa je standardowymi warunkami racjonalności): respektowanie wymagań logiki, należyta artykulacja, oparcie w rzeczywistości (Kleszcz 1996, 122), jak również uczciwości intelektualnej. U podstaw związanej z zabobonami filozoficznymi dezaprobaty dostrzegam dość powszechne przekonanie, które M. Heller wyraża następująco: o ile to możliwe, warto i należy kierować się racjonalnością – przekonanie, które można potraktować jako pewien manifest doceniania autorytetu rozumu oraz niechęć względem przeinaczania faktów mającego zwykle na celu manipulację innymi ludźmi (Heller 2016, 107).

2 Także zdaniem Bocheńskiego postawa religijna jest przeciwieństwem postawy magicznej. Sądzi on, iż pomieszczenie magii z religią jest najbardziej rozpowszechnionym zabobnem wiążącym się z religią (Bocheński 2009, 76–77, 111).

### 3. Specyfika myślenia etycznego z perspektywy jego podatności na zabobony

#### A. Wyjaśnienia

Przez myślenie etyczne rozumiem tak refleksję zawartą w koncepcjach i systemach etycznych, jak i towarzyszącą podejmowanym w praktyce decyzjom, wyborom etycznym<sup>3</sup>. Można – i należy wręcz – spodziewać się większej miary ścisłości i precyzji w rozważaniach teoretycznych, zwłaszcza pisemnych, twórców czy komentatorów systemów etycznych niż w rozumowaniu potocznym. Jednak – jak sądzę – nie ma ponadto większych różnic między wymienionymi aspektami myślenia etycznego, gdy chodzi o podatność na zabobony, gdyż mają one zasadniczo podobny charakter: „Myśląc etycznie”, zawsze myślimy w dużej mierze w kategoriach norm i ocen moralnych, czyli sądów etycznych, należących do sądów aksjologicznych (sądów o wartościach).

U podstaw moich rozważań o specyfice sądów etycznych leży przekonanie, że mogą one posiadać wartość poznawczą, można do nich zastosować pewne kryteria racjonalności, toteż uprawnione jest w odniesieniu do nich pytanie o uzasadnienia<sup>4</sup>. Jednocześnie są swoiste, odmienne od zwykłych sądów empirycznych. Można mówić o faktach moralnych, rzeczywistości moralnej (niezależnie od tego, czy przyjmujemy, że są naturalne, czy ponadnaturalne), ale z zastrzeżeniem, że nie są przedmiotem zwykłej empirii<sup>5</sup>. Jeśli odpowiadające tym faktom zdania chcemy nazywać empirycznymi, musimy zdawać sobie sprawę, że nawiązujemy do rozszerzonego pojęcia empirii, że chodzi co najwyżej o zdania „empiryczne inaczej”, różniące się od „zwykłych empirycznych wypowiedzi”<sup>6</sup>. Jak pisał M. Przełęcki, umownie fakty te można by nazywać wartościującymi, polegającymi na przysługiwaniu pewnym przedmiotom wartości (Przełęcki 1996). Sądy o wartościach są inaczej niż zwykle sądy empiryczne

3 Nie mam tu na myśli przypadków, gdy działamy niejako automatycznie, bezrefleksyjnie, przy czym nasze działania są moralnie waletne (nie są obojętne z etycznego punktu widzenia).

4 Nie sugeruję, że zawsze stosując zasady czynimy tak na podstawie uzasadnień – można posługiwać się normami, uważać je za oczywiste, nie będąc w stanie wskazać ich uzasadnień (Gert 2005, 4–5).

5 Rzeczywistość moralną możemy rozumieć jako „przestrzeń”, w której zawarte są właściwe odpowiedzi na pytania etyczne (Galewicz 2010, 14–15). W koncepcjach naturalistycznych może chodzić o zbiór zasad podyktowany przez jakiś instykt, odpowiadający za zachowanie gatunku. (Woleński 2006, 13: „Stanem pożądanym dla przetrwania gatunku (a to jest powszechna tendencja w świecie zwierzęcym) jest trwanie ekwilibrium ekologicznego, w którym żyją gromady ludzi, obejmującego także postulaty jako refleksy tego, co normalne i związane z tym wartościowania i ich rezultaty, tj. oceny i wskazania normatywne”).

6 Por. Jonkisz 2012, 179–198:

„Nie ma wprawdzie żadnych rozsądnych powodów, by zdaniom aksjologicznym odmawiać waloru prawdy lub fałszu. Trzeba jednak tak czynić, z pełną świadomością, że nie polega ona na korespondencji pomiędzy tymi zdaniami i rzeczywistością naturalną w wąskim sensie (...)” (Woleński 2011, 255).

Określenia „zwykłe empiryczne wypowiedzi” używa L. Kołakowski (Kołakowski 2009a, 186).

uzasadniane lub uprawomocniane; spory dotyczące wartości rozstrzygane są inaczej niż spory dotyczące zwykłych faktów empirycznych.

Na gruncie wielu stanowisk w sporze o to, do czego odnoszą się sądy etyczne (czy można mówić o faktach, a jeśli tak, to o jakiej natury fakty chodzi) i w jaki sposób odnoszą się do swego przedmiotu (czy opisują rzeczywistość moralną, czy są tylko wyrazem pewnych stanów subiektywnych, emocji) podejmowana tu problematyka prezentuje się inaczej<sup>7</sup>. Na przykład, na gruncie wersji kognitywizmu naturalistycznego, sprowadzającej sądy etyczne do alternatywnych sposobów wyrażania ocen dotyczących pożyteczności czy szkodliwości społecznej, usiłuje się uzasadniać te sądy w oparciu o zwykłe sądy empiryczne (stwierdzające własności empiryczne w ścisłym sensie). Gdy z kolei odmawia się sądom etycznym sensu (emotywizm Ayera), kwestia uzasadniania sądów etycznych jest niezasadna. Zgodnie zaś z koncepcją J. Mackiego, według którego sądom etycznym przysługuje wprawdzie wartość logiczna, ale wszystkie są fałszywe, całą myśl etyczną trzeba by uznać za jeden wielki zabobon filozoficzny („global error”) (Cf Mackie 1977). W swych rozważaniach abstrahuję od tego typu skrajnych w mojej ocenie stanowisk, jako że za przekonującą uważam krytykę, jaki poddane zostały w literaturze filozoficznej. Nie wydaje się, by opisywały one adekwatnie powszechne doświadczenia i intuicje, gdy chodzi o przeżywanie moralności: że spory etyczne prowadzone są na serio, nie są czymś pozornym lub pozbawionym sensu; że w pewnych sytuacjach można mieć do czynienia z uderzająco mocno przemawiającą rzeczywistością moralną – na przykład z bezwzględny złem (zaprzeczanie tego nasuwa podejrzenie o *moral blindness*), że nie są tylko dawaniem wyrazu opiniom o tym, co jest na przykład przyjemne, w przeciwnym razie „sądy takie byłyby zupełnie zbyteczne i nie wiadomo wcale, czemu miałyby służyć owo rzekome przebranie słowne” – często sumienie każe przecież postępować inaczej niż postąpilibyśmy stosując kryterium np. przyjemności lub pożytku<sup>8</sup>.

## B. Własności sądów etycznych

Co do sądów etycznych panuje między ludźmi wyraźna niezgoda. Nie chodzi chyba jednak o niezgodę absolutną – chociażby w kwestiach najbardziej elementarnych

7 Niektóre stanowiska w tych sporach zaprzeczają wręcz, by sądy te do czegokolwiek się odnosiły.

8 Myślę, że rację ma Bocheński przekonując, że np. wypowiedź wartościująca „Morderstwo na 90 niewinnych ludziach w samolocie w Würenlingen było złym czynem” jest po prostu prawdziwa. (Bocheński 1993, 253).

Cf Kołakowski 2009a, 186–187; Urmsona krytyka emotywizmu Stevensona (o wiele słabszej wersji emotywizmu w porównaniu z koncepcją Ayera) (Urmson 1968).

Zdaję sobie sprawę, że argumentacja powołująca się do braku spójności z powszechnymi intuicjami nie dla każdego jest przekonująca.

(np. „należy udzielić pomocy człowiekowi w potrzebie”), czy o dużym stopniu ogólności (np. „należy dążyć do dobra”) panuje zasadnicza zgodność. Dostrzeżemy ją łatwiej, gdy, jak zaleca Kołakowski, wyłączymy „swoiste dla różnych kultur wierzenia związane z ich mitologiami i rytuałami”, zaś pozostawimy „fundamentalne kwestie odnoszące się do krzywdzenia ludzi, solidarności i pomocy”. „Najrozmaitsze okrucieństwa i okropności praktykowane w społecznościach prymitywnych i cywilizowanych nie są najczęściej wsparte doktrynalną wiarą, że to właśnie jest moralnie dobre (...)” (Kołakowski 2009a, 188). Różnią się jednak przekonania etyczne poszczególnych ludzi pod wieloma względami, m. in. gdy chodzi o to, jaki miałby być zakres pomocy innym (czy wystarczy brak krzywdzenia, czy wymagana jest dalej idąca inicjatywa na rzecz innych), komu mamy obowiązek świadczyć dobro (czy jesteśmy zobligowani do tego, by zabiegać o dobro wszystkich ludzi czy innych podmiotów, albo tylko osób, z którymi łączą nas bliższe relacje lub przynależność do węższych społeczności ludzkich?). Nawet jeśli uznajemy ten sam kanon wartości, różnić się mogą nasze propozycje ich hierarchizacji (np. czy wyżej należy cenić sprawiedliwość ścisłą czy miłosierdzie?) lub sposobów realizacji. Można zgłaszać wątpliwości także odnośnie jedności co do zwykłych faktów empirycznych (a także możliwości adekwatnego stwierdzenia zgodności sądów z faktami „zwykłymi”), jednakże wyraźne podobieństwo w postrzeganiu faktów, intersubiektywność wyrażanego przez sądy empiryczne poznania sprawia, że zastrzeżenia te formułowane bywają znacznie rzadziej niż w przypadku sądów o wartościach<sup>9</sup>. Podsumowując, przywołajmy sentencję autorstwa Kołakowskiego: „(...) nie ma powszechnej zgody co do tego, co jest, a co nie jest dobre, inaczej niż w przypadku pytania, co jest albo nie jest czarne” (Kołakowski 2003, 124).

Niezgoda w odniesieniu do sądów etycznych nie jest wprawdzie absolutna, jest jednak nieunikniona, gdyż stosowalne do nich metody uzasadniania nie dostarczają zwykle prawomocności jednemu stanowisku w sporze etycznym, wykluczając pozostałe. Przyczyny tego należy upatrywać w fakcie, że – jak wyjaśniał Perelman – w odróżnieniu od sądów opisowych (miał tu na myśli owe „zwykłe sądy empiryczne”), które odnoszą się do faktów (zwykłych, naturalnych), u podstaw

9 „Katolicki krytyk Husserla Quentin Lauer zauważa, że Husserlowi, próbującemu udoskonalić wysiłki Descartes’a, nie udało się uchwycić znaczenia hipotetycznego demona w rozumowaniu Descartes’a. Skoro nie możemy wykluczyć diabolicznej woli, która wyraca na nice wszystkie nasze poznawcze usiłowania i nadaje najbardziej fantastycznym mirażom wagę oczywistości, uprzytamniamy sobie, że nic nie jest oczywiste i nie ma niczego pewnego, jeśli nie uwierzymy w dobrą wolę Boga, który uniemożliwia diabłu systematyczne wprowadzanie nas w błąd. Jest to prawda w tym sensie, że absolut epistemologiczny jest w istocie niemożliwy bez absolutu ontologicznego, który łączy jakoś bycia samopodtrzymującą się podstawą świata z doskonałą mądrością i doskonałą dobrocią. Descartes mylił się, wierząc, że dowiódł istnienia boskiego Stwórcy, lecz prawdopodobnie miał rację, twierdząc, że podstawę pewności można odkryć wyłącznie w boskiej wszechwiedzy i w zaufaniu do jego prawdomówności”. (Kołakowski 2003, 86).

bazowych sądów aksjologicznych dostrzegamy wartości, których jest wiele i są różnorodne. Stąd wiele różnych, istniejących obok siebie, poglądów i systemów etycznych, stanowiących według niego zawsze rozwinięcie pewnych wartości lub układów wartości<sup>10</sup>.

Niewykluczone, że rzeczywistość moralna dysponuje jednoznacznymi, jedynie dobrymi rozwiązaniami dylematów moralnych, lecz rodzaj ludzki w związku z jakąś nieudolnością poznawczą nie jest w stanie do nich dotrzeć i rzeczywistości tej adekwatnie i jednoznacznie poznać. Może jednak w samej rzeczywistości moralnej występują pewne nieokreślone w pełni miejsca dopuszczające różne postrzeganie, które warunkują wspomniany pluralizm (Galewicz 2010, 15). Tak czy inaczej, ponieważ często nie dysponujemy środkami, by racjonalnie sformułować uniwersalnie obowiązujące stanowisko etyczne w jakiejś kwestii, należy liczyć się z owym pluralizmem w zakresie poglądów etycznych.

Uznawanie sądów etycznych (a pośrednio stanowisk, systemów etycznych), którym uzasadnienia nie dostarczają ani sądy ogólniejsze, ani bezpośrednio rzeczywistość moralna, nie musi być rozumowo arbitralne. Podejmując próby rozstrzygania sporów o wartości, częściowo chociaż opierać się możemy o procesy dyskursywne (obok niedyskursywnych – związanych np. z tradycjami, osobistymi intuicjami itp.), co umożliwia odwoływanie się do kryteriów racjonalności przekonania i pozwala na wykrywanie manipulacji. Perelman zwracał uwagę na narzędzia dostarczane w tym zakresie przez teorię argumentacji: możemy porównywać pod względem racjonalności niezgodne przekonania etyczne, badając jakość argumentacji wysuwanej na rzecz konkurencyjnych stanowisk. Kluczowe wydaje się odróżnianie argumentacji kierowanej głównie do rozumu (cennej z punktu widzenia racjonalności) od argumentacji zmierzającej do perswazji lub wręcz manipulacji (Perelman 2002, 27–31).

Etyka normatywna należy do dziedzin, które „czerpią swoją racjonalność tylko ze swojego aparatu argumentacyjnego, z mocnych racji, jakie można przedstawić na korzyść i przeciw każdej prezentowanej tezie” i to w związku z tym koncepcje etyczne nie są przedmiotem pełnych (niekwestionowalnych) uzasadnień (Perelman 2002, 178). Argumentacja z definicji nie zapewnia perfekcyjnego uzasadnienia, pełnej, powszechnie udzielającej się oczywistości, która byłaby porównywalna z oczywistością na mocy dowodu logicznego, czy poznania zmysłowego. Chodzi w niej o wysuwanie racji wspierających jakiś wniosek, wysuwanie bardziej oczywistych

10 Ch. Perelman (1959, 97–98). Kłopoty z uzasadnianiem dotyczą bezpośrednio różnych sądów tzw. bazowych (podstawowych, leżących u podstaw systemów etycznych, dostarczających uzasadnienia sądom bardziej szczegółowym), gdyż to głównie one bezpośrednio domagają się uzasadnienia w oparciu o to, do czego się odnoszą.



twierzeń by wesprzeć twierdzenia mniej oczywiste, jednakże brak oczywistości w intelektualnym i międzyosobowym wymiarze dotyczy nie tylko sądów etycznych przed, ale również po argumentacji (Perelman 2002, 19; Blackburn 1997, 32). „Wszelka działalność umysłowa, która sytuuje się między tym, co konieczne, a tym, co arbitralne, jest rozsądna tylko w tej mierze, w jakiej podparta jest ona argumentami oraz, ewentualnie, oświetlona sporami, które zwykle nie prowadzą do jednomyślności” (Perelman 2002, 178). Na poziomie subiektywnym, jednostkowo, można osiągnąć oczywistość. Jednak: „(...) oczywistość ulatnia się z chwilą, kiedy dąży się do przekroczenia subiektywnej intuicji, kiedy chce się przekazać ją za pomocą pewnego języka, który nigdy nie narzuca się sam z siebie (...)” (Perelman 2002, 177). Zatem pomimo doniosłej roli w wyborach systemów etycznych, kształtowaniu się świadomości etycznej czy konkretnych decyzjach etycznych, argumentacja nie ma potencjału usuwania pluralizmu poglądów w myśli etycznej<sup>11</sup>.

Dla rozważań o zabobonach filozoficznych w etyce ważny wydaje się ponadto fakt, że dyskurs etyczny ma pewien komponent emocjonalny. W ramach różnych koncepcji jest on różnie postrzegany, w niektórych bardziej, w innych mniej uwypuklany, emocjom przypisywane jest różne znaczenie dla myślenia etycznego<sup>12</sup>. Jednak niezaprzeczalny jest co najmniej fakt, że często dyskusje na temat wartości mają zabarwienie emocjonalne, że myślenie etyczne ma duży potencjał angażowania emocji. Własność ta przejawia się chyba wyraźniej w refleksji o wartościach etycznych, niż w rozważaniach o innych wartościach. Warto tu przywołać pogląd E. Durkheima, który zwracał uwagę – trafnie, moim zdaniem – na niewspółmierność wartości moralnych do innych wartości, która jego zdaniem przejawia się w ten sposób, że wartości etyczne wywołują w człowieku mocniejsze reakcje niż inne wartości (Durkheim 2010, 104). Emocjonalnym reakcjom w dyskusjach o wartościach sprzyja okoliczność, że trudno uzgodnić poglądy o wartościach. Człowiek z natury pragnie mieć rację, zaś własność ta ujawnia się szczególnie w sytuacjach, gdy różnią się myśli ludzi o tym samym przedmiocie (Schopenhauer 2005, 25).

#### 4. Rozpoznawanie i ograniczanie zabobonów w etyce

Jakie wnioski dotyczące możliwości rozpoznawania i ograniczania zabobonów w myśleniu etycznym możemy sformułować, biorąc pod uwagę przedstawione

11 Według Perelmana w dziedzinie moralnej (a także religijnej, filozoficznej, prawnej) „pluralizm stanowi regułę” (Perelman 2002, 178).

12 Zob. A. Szutta, *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Lublin, Wydawnictwo Academicum 2018, pp. 259–316.

wyżej analizy pojęcia zabobonu filozoficznego oraz poglądy na specyfikę myślenia etycznego?

Trafne rozpoznawanie zabobonów bezwzględnych nie zawsze jest proste – dotyczy to poglądów na bazie sądów aksjologicznych, ale również, choć w mniejszym stopniu, sądów o faktach empirycznych (które w dyskursie etycznym również znajdują zastosowanie – na przykład w zakresie argumentacji). Przypomnijmy, że Bocheński upatrywał źródło zabobonów w łamaniu zasad dyktowanych przez racjonalność przekonań. Na pewno nie ma jednak koniecznego związku między deklaracjami uznawania racjonalności (która miałyby zapobiegać zabobonom) a brakiem zabobonów w myśleniu. Można być przekonanym o racjonalności swych poglądów na wyrost (bez potrzeby konfrontacji swych poglądów z rzeczywistością czy z logiką). Jak dobitnie wyraża to Heller: „Niektórzy ludzie myślą, a inni tylko myślą, że myślą. Nawet głupiec myśli, że postępuje rozsądnie, czyli racjonalnie” (Heller 2016, 27). Ponadto, obok racjonalności przekonań można wskazać inne odmiany racjonalności (racjonalność działania, zdroworozsądkowa, subiektywna), które rozpoznawane są na podstawie innych kryteriów, nie każdy „rzecznik” racjonalności ma więc na myśli interesującą nas w kontekście rozważań o zabobonach odmianę racjonalności (Życiński 1985, 200; Koziński 1977, 90–93). Nawet bycie wprost wyznawcą racjonalizmu nie gwarantuje trafności ocen w kategoriach zabobonów bezwzględnych. Wyjaśnia to Kołakowski, poddając analizie piętnowanie zabobonów z pozycji scjentyistycznych, czyli z pozycji swoście pojmowanego racjonalizmu, jego skrajnej wersji<sup>13</sup>. Istnieje bowiem wiele odmian racjonalizmu, przy czym – jak określa to Woleński – niektórzy racjoniści „godzą się na zawodność poznania”, zaś innych cechuje wiara w bezwzględną pewność wyników nauk (Woleński 2016, 20; Kołakowski 2009b, 133). Dla tych drugich, jak wyjaśnia Kołakowski, kryterium wyłaniania zabobonów stanowi możliwość (bądź jej brak) uwiarygodnienia wierzeń metodami, które są prawomocne w badaniach naukowych. Pomijają oni fakty takie na przykład, że wierzenia oceniane są z punktu widzenia kanonu wiedzy, który w określonym czasie obowiązuje, a który może ulec zmianie („Był czas, gdy za zabobon uważano wiarę w meteory albo, jak się mawiało, spadające gwiazdy”), że czasami jakiegokolwiek metody naukowe są do określonego przedmiotu po prostu niestosowalne itp. (Kołakowski 2009b, 129–135).

Próbując stosować wskazane wyżej (pozornie proste) warunki racjonalności przekonań w ocenie poglądów, natrafiamy na wątpliwości natury teoretycznej i praktycznej. Dotyczy to zwłaszcza warunku zgodności z rzeczywistością – kłopotliwe może się okazać ujmowanie związków twierdzeń z doświadczeniem, które ma je

<sup>13</sup> Bocheński uważał scjentyzm za jeden zabobonów związanych z nauką (Bocheński 2009, 117–118).

uzasadniać; fakty nie zawsze są postrzegane lub ustalane zgodnie, często fakty mylone są z opiniami itp. Z uwagi na własności myślenia etycznego, przy stosowaniu tego warunku do przekonań etycznych trudności te ujawniają się w szczególnym stopniu. Co więcej, samo wykrycie na przykład złego wysłowienia poglądu, błędów czy zabobonów w argumentacji za danym stanowiskiem etycznym nie przesądza o fałszywości, a tym bardziej zabobonności samego stanowiska, niemniej osłabia jego wiarygodność.

Towarzyszące dyskursowi etycznemu emocje sprzyjają występowaniu w nim argumentacji, która narusza warunki racjonalności przekonań i sprzyja często stwarzaniu konstytutywnych dla zabobonów pozorów prawdy. Typowym narzędziem perswazji czy wręcz manipulacji jest tzw. definicja perswazyjna. Definiowanie perswazyjne wykorzystuje funkcjonujące na podłożu emocjonalnym mechanizmy skłaniania ludzi do przyjmowania pewnych poglądów mimo braku argumentów rzeczowych. Definiując perswazyjnie, modyfikujemy treść określonego funkcjonującego już w języku terminu według własnych intencji, przy czym aprobatą bądź dezaprobatą wiązana z danym terminem w pierwotnym znaczeniu niespostrzeżenie przechodzi na znaczenie nowo przypisane. Używając definicji perswazyjnych, usiłujemy przeforsować zmianę rozumienia tego słowa, co ma przyczynić się do realizacji zamierzonych przez nas celów<sup>14</sup>. Perelman podkreślał, że definiując w ten sposób, popełnia się błąd logiczny (narusza się zatem zasady racjonalności przekonań). Wyjaśniał: „Kiedy mamy zdefiniować pojęcie, które nie stanowi nowego znaku, ale istnieje już w języku z całym swoim znaczeniem emocjonalnym, z całym autorytetem, jaki się z nim łączy, nie wykonujemy czynu arbitralnego, obojętnego z punktu widzenia logicznego. Nie jest to wcale obojętne, czy się zdefiniuje sprawiedliwość, dobro, cnotę, rzeczywistość w ten czy inny sposób, gdyż definicja decyduje o znaczeniu, jakie się nadaje wartościom uznanym, przyjętym (...)”. „Jakże często nasz interlokutor, wiedząc, jakie znaczenie przywiązujemy do wartości, które te słowa oznaczają, stara się, byśmy uznali, że jego definicja pojęcia, o którym dyskutujemy, jest jedyną definicją prawdziwą i adekwatną, jedyną możliwą do przyjęcia. Niekiedy usiłuje skłonić nas wprost do przyjęcia swojego punktu widzenia, częściej jednak ucieka się długich wybiegów, by doprowadzić nas do celu jaki zamierza osiągnąć” (Perelman 1959, 14–15). To dlatego Perelman (znany ze swej dogłębnej analizy pojęcia sprawiedliwości) przestrzegał przed manipulatywnym przyswajaniem całej

14 „Definicja perswazyjna to taka, która nadaje znanemu słowu nową treść pojęciową, nie zmieniając jednak znacząco jego znaczenia emotywnego, i której używa się świadomie lub nieświadomie do zmiany preferencji słuchaczy” (Stevenson 2015, 21).

aprobaty wiązanej ze sprawiedliwością przez zwolenników jednej szczegółowej koncepcji sprawiedliwości, zaś Bocheński na przykład przed zabobonem filozoficznym polegającym na sprowadzaniu demokracji do niektórych jej odmian (np. „demokracja ludowa” stanowiło określenie dla dyktatury jednej partii politycznej) (Perelman 1959, 13; Bocheński 2009, 29–32). W obu przypadkach mamy do czynienia z nieuprawnionym zawłaszczeniem terminu, który wywołuje pozytywne skojarzenia, w celu eufemistycznego oznaczenia czegoś, co z pierwotnym ideałem niewiele ma wspólnego. Poglądy będące przedmiotem tego typu zabiegów perswazyjnych noszą zwykle znamiona zabobonów filozoficznych – w związku z tym wiele zabobonów uchodzi nie tylko za poglądy prawdziwe, lecz również „dobre, czcigodne, bodaj nawet za świętobliwe”, jak relacjonował Bocheński (Perelman 1959, 13–14).

Chociaż ze względu na niedające się usunąć z życia moralnego „rozległe pole niepewności” (jak określa to Kołakowski) i fakt, że dyskusje dotyczące moralności często angażują emocje, eliminowanie zabobonów z myślenia etycznego jest utrudnione, nie oznacza to, by należało z niego zrezygnować (Kołakowski 2006, 132). Choć etyka normatywna z natury nie może być naukowa, nie jest poza zasięgiem kompetencji rozumu i należy się w niej liczyć ze stawianymi przez Bocheńskiego warunkami poprawności formalnej i rzeczowej (ich spełnienia należy się wręcz domagać zwłaszcza w sytuacji, gdy sądy etyczne mają być podstawą regulacji prawnych itp.). Podkreślmy, że ocena stanowisk etycznych pod względem zabobonności obejmować powinna nie tylko same te stanowiska, lecz również poglądy (często natury pozaetycznej), przywoływane są w argumentacji za nimi.

Wyłaniając zabobony, trzeba jednakże mieć na uwadze, że ponieważ w kwestiach etycznych często nasuwają się różne rozwiązania dopuszczające moralną akceptację, to nie każdy pogląd inny niż ten, który postrzegamy jako właściwy, jest automatycznie fałszywą opinią, pozorem prawdy. Pożądana wydaje się tu świadomość ograniczeń naszej wiedzy etycznej, która skłania do poszanowania cudzych uzasadnionych poglądów. Skoro pluralizm jest niejako organicznie związany z myślą etyczną, uniformizacja poglądów w niektórych kwestiach byłaby możliwa tylko przez źle kojarzące się narzucenie jednej wizji rzeczywistości i wykluczenie wszystkich innych (Perelman 2002, 20). Za trafną uważam sugestię I. Lazari-Pawłowskiej, że opisywanego pluralizmu w zakresie wartości nie trzeba traktować jako czegoś dysfunkcjonalnego, a także myśl Kołakowskiego, iż „Naszą kulturę utrzymuje przy życiu raczej konflikt wartości niż ich harmonia” (Kołakowski 2003, 89; Lazari-Pawłowska 1969, 77)<sup>15</sup>.

15 „Celem (...) ma być nie utopijna synteza, lecz racjonalna antynomia”. R. Dahrendorf (1963, 197) – cyt. za I. Lazari Pawłowska (1969, 77).

## 5. Podsumowanie

Tzw. zabobony filozoficzne, a więc różnego rodzaju fałszywe poglądy, które stwarzają pozory prawdy, stanowią zagrożenie dla jakości myślenia etycznego. Ograniczone możliwości uzasadniania sądów etycznych w połączeniu z częstym zabarwieniem emocjonalnym dyskusji o wartościach etycznych sprzyjają występowaniu takich poglądów, nie pozwalają na wypracowanie metody niezawodnego zgodnego rozpoznawania zabobonów bezwzględnych, przyczyniają się też często do pochopnego ich piętnowania. Kłopoty z rozpoznawaniem nie powinny jednak prowadzić do rezygnacji z prób ograniczania zabobonów. Warto dokonywać selekcji poglądów na podstawie ich uczciwej konfrontacji ze stosowanymi do analiz myślenia etycznego kryteriami racjonalności.

## Bibliografia

- Blackburn S. 1997. *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Translatedy by C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka i J. Woleński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bocheński J.M. 1993. „Co to jest autorytet?” In Bocheński J.M., *Logika i filozofia*, edited by J. Parys, 187–324. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bocheński J.M. 2009. *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Komoń: Wydawnictwo Antyk.
- Dahrendorf R. 1963. *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*. München: Piper.
- Durkheim E. 2010. *Sociology and Philosophy*. Translatedy by D.F. Pocock. New York: Routledge.
- Feser E. 2008. *The Last Superstition. A Refutation of the New Atheism*. South Bend, St. Augustine's Press.
- Galewicz W. 2010. „W sprawie odrębności etyk zawodowych”. In *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, edited by W. Galewicz, 9–116. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Gert B. 2005. *Morality. Its Nature and Justification*. New York: Oxford University Press.
- Gross P.R., Levitt N. 1997. *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Heller M. 2016. *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Jonkisz A. 2012. „Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych”. In *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, edited by P. Duchliński, 179–198. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kleszcz R. 1996. „Kryteria racjonalności”, *Filozofia Nauki* 2 (14): 121–133.

- Kořakowski L. 2003. *Husserl i poszukiwanie pewnoœci*. Translated by P. Marciszuk. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kořakowski L. 2006. „Mała etyka”. In L. Kořakowski, *Czy diabeł mo¿e byæ zbowiony i 27 innych kazañ*, 115–170. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kořakowski L. 2009a. „O tym, co dobre i prawdziwe”. In L. Kořakowski *Mini wykład y o maxi sprawach. Trzy serie*, 185–190. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kořakowski L. 2009b. „O zabobonach”. In L. Kořakowski, *Mini wykład y o maxi sprawach. Trzy serie*, 128–136. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kozielecki J. 1977. *Psychologiczna teoria decyzji*. Warszawa: Pañstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lazari-Pawłowska I. 1969. „Etyka zawodowa”. *Etyka* 4 (1969): 58–90.
- Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Harmondsworth Press.
- Opie I., Tatem M. 1996. *A Dictionary of Superstitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Perelman Ch. 1959. *O sprawiedliwoœci*. Translated by W. Bieñkowska. Warszawa: Pañstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Perelman Ch. 2002. *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Translated by M. Chomicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przełęczki M. 1996. „Intuicja wartoœci jako rodzaj poznania”, *Przegląd Filozoficzny* 3 (1996).
- Rysiew P. 2017. „Veritism, Values, Epistemic Norms”, *Philosophical Topics* 45 (1) (2017), *Epistemology and Cognition*: 181–203.
- Schopenhauer A. 2005. *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*. Translated by B. i Ł. Konorscy. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Alma-Press.
- Słownik języka polskiego PWN*, hasło *Zabobon*. <http://sjp.pwn.pl/sjp/zabobon;2541762zabobon> [data otwarcia strony 13.6.2019].
- Stevenson Ch. L. 2015. „Definicje perswazyjne”. Translated by M. Pietrzak, *Studia z Historii Filozofii* 2 (6) 2015: 21–43.
- Szutta A. 2018. *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Urmson J.O. 1968. *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson.
- Woleñski J. 2006. „Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezale¿nej (spolegliwego opiekuna)”. *Etyka* 39 (2006): 7–14.
- Woleñski J. 2011. „Naturalizm, antynaturalizm i metaetyka”, *Folia Philosophica* 29 (2011): 241–256.
- Woleñski J. 2016. „Racjonalizm niejedno ma imię”, *Filozofuj* 3(9) (2016): 20.
- Źyciñski J. 1985. *Teizm i filozofia analityczna*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

## Abstract

### J.M. Bocheński's Concept of Philosophical Superstition and Ethical Thinking

The purpose of the article is to show the applicability of J.M. Bocheński's concept of philosophical superstition (a false opinion that creates the appearance of truth) in the analysis of ethical assessments and arguments. To achieve this goal, Bocheński's concept is first discussed, then the features of ethical thinking that make it prone to philosophical superstitions are pointed out, and finally the problem of the possibility of recognizing and limiting superstitions in reflection on morality is raised.

**Keywords:** philosophical superstition, ethical thinking, ethical judgments, values, justification in ethics, Józef Maria Bocheński, Chaim Perelman

## Nota biograficzna / Biographical Note

**Halina Šimo** – doktor filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: etyka, metaetyka, polska filozofia analityczna.

**Halina Šimo** – Doctor of Philosophy, research and didactic employee of the University of Silesia in Katowice. Research interests: ethics, metaethics, Polish analytical philosophy.