

ALFRED AYER

Krytyka etyki i teologii*

Zanim będziemy mogli uznać za uzasadniony nasz pogląd, zgodnie z którym wszystkie sądy syntetyczne są empirycznymi hipotezami, musimy zmierzyć się z jeszcze jednym zarzutem. Zarzut ten opiera się na powszechnym

* Tekst oryginalny: A. J. Ayer, *Chapter 6. Critique Of Ethics And Theology*, [w:] tenże, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, Harmondsworth 1971. Alfred Jules Ayer (1910–1989) był jednym z najbardziej wpływowych filozofów brytyjskich XX wieku. Jego opublikowana w 1936 roku praca pt. *Language, Truth and Logic* stanowiła manifest postawy filozoficznej uformowanej w kręgu Koła Wiedeńskiego, którą określa się mianem pozytywizmu logicznego. Na myśl filozoficzną Ayera – oprócz koncepcji wiedeńców, z którymi współpracował od 1933 roku – silnie wpłynęła pierwsza filozofia Ludwiga Wittgensteina, a także Gilberta Ryle’a. Jednak przede wszystkim był on kontynuatorem tradycji empiryzmu brytyjskiego, a szczególnie jego odmiany związanej najsilniej z postacią Davida Hume’a, którego opus magnum, *Traktat o naturze ludzkiej*, Ayer dogłębnie studiował i którego myśl wywarła szczególnie wyraźny wpływ na jego poglądy metaetyczne. Swoje poglądy metaetyczne Ayer zawarł w szóstym rozdziale *Language, Truth and Logic*, stanowiącym przedmiot niniejszego przekładu, a także w kilku późniejszych pracach, spośród których warto wymienić artykuł pt. *The Emotive-Imperative Theory. Ethical Terms as Emotive Expressions*, opublikowany w pracy zbiorowej pod redakcją Paula W. Taylora (Alfred J. Ayer, *The Emotive-Imperative Theory. Ethical Terms as Emotive Expressions*, [w:] *The Moral Judgment: Readings in Contemporary Meta-Ethics*, [red.] Paul W. Taylor, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ., 1963). Ayerowski pogląd na naturę sądów etycznych streszcza się w stwierdzeniu, że terminy należące do języka moralności, takie jak: „powinien”, „dobry”, „zły” czy „obowiązek”, nie posiadają żadnej faktualnej treści i nie dodają niczego do faktualnej treści stwierdzeń, w których występują. Ich funkcji nie należy rozważać w kategoriach

przypuszczeniu, że nasza wiedza spekulatywna dzieli się na dwa odrębne rodzaje – pierwszy związany jest z pytaniami o fakty empiryczne, drugi z pytaniami o wartości. Będę twierdził, że „sądy o wartościach” są sądami syntetycznymi z prawdziwego zdarzenia, lecz żadną miarą nie można ich traktować jako hipotez, których używa się do przewidywania naszych doznań; oraz, co za tym idzie, że istnienie etyki i estetyki jako gałęzi wiedzy spekulatywnej przedstawia się dla naszej radykalnej tezy empirystycznej jako trudność nie do przewyciężenia.

W obliczu tego zarzutu, w naszym interesie leży przedstawienie takiego ujęcia „sądów dotyczących wartości”, które jest samo w sobie satysfakcjonujące i zarazem zgodne z naszymi głównymi zasadami empirystycznymi. Zamierzamy pokazać, że w tej mierze, w jakiej sądy o wartościach mają znaczenie, są one zwykłymi sądami „naukowymi”; a także, o ile nie są one naukowe, to dosłownie rzecz biorąc, nie mają znaczenia, lecz stanowią po prostu wyraz emocji i jako takie nie mogą być prawdziwe ani fałszywe. Podtrzymując ten pogląd, możemy na razie ograniczyć się do przypadku sądów etycznych. To, co o nich powiemy, będzie się również odnosiło, *mutatis mutandis*, do sądów estetycznych¹.

Typowego systemu etycznego, w postaci wypracowanej w dziełach filozofów zajmujących się etyką, żadną miarą nie można uznać za jednolitą całość. Taki system z założenia ma obejmować, poza analizami pojęć pozaetycznych i poza elementami metafizyki, również różnego rodzaju rzeczywiste treści etyczne. Treści te możemy w zasadzie podzielić na cztery główne klasy. Do pierwszej zaliczają się sądy wyrażające definicje terminów etycznych czy

semantyki, jak to czynił m.in. Edward G. Moore w *Principia ethica*. Należy raczej spojrzeć na nie z perspektywy, jakbyśmy dziś powiedzieli, pragmatyki logicznej. Stanie się wówczas jasne, że służą one do wyrażania naszych postaw i emocji, nie zaś (jak chcieli klasyczni subiektywiści) do ich opisywania. Pogląd ten prowadzi do istotnych konsekwencji dla samej etyki. Można mianowicie wysunąć na jego podstawie wniosek, że nie jest możliwa żadna racjonalna dyskusja na tematy moralne, domena racjonalności ogranicza się bowiem do sfery faktów i sfery logiki. Spór etyczny możliwy jest tylko o tyle, o ile zgadzamy się co do tego, które sądy wartościujące są obowiązujące, a niezgoda dotyczy tego, czy sądy te znajdują zastosowanie w sytuacji będącej przedmiotem sporu. Emotywizm Ayerowski stał się jednym z punktów odniesienia dla XX-wiecznych dysput metaetycznych, które toczyły się wokół zagadnień kognitywizmu i non-kognitywizmu etycznego. Przekształcany i rozwijany przez myślicieli takich jak Charles Leslie Stevenson i Richard Hare, stał się podstawą do sformułowania najważniejszych stanowisk metaetycznych przełomu XX i XXI wieku: preskryptywizmu i quasi-realizmu metaetycznego. Pozostałe przypisy pochodzą od autora tekstu.

¹ Poniższy wywód należy czytać po zapoznaniu się z *Wprowadzeniem*, s. 25–28.

też oceny zasadności bądź dopuszczalności pewnych definicji. Do drugiej należą sądy opisujące doświadczenia moralne oraz ich przyczyny. Trzecia obejmuje ekshortacje do praktykowania cnót moralnych. Ostatnią klasę tworzą właściwe sądy etyczne. Niestety dzieje się tak, że rozróżnienie między tymi czterema klasami, jakkolwiek oczywiste, jest powszechnie ignorowane przez filozofów zajmujących się etyką; w rezultacie często bardzo trudno jest powiedzieć, co chcą oni odkryć lub udowodnić w swoich dziełach.

Jedynie o pierwszej z wyróżnionych czterech klas – mianowicie o tej, która obejmuje definicje terminów etycznych – można powiedzieć, że stanowi etykę. Zdania opisujące doświadczenia moralne i ich przyczyny przynależą do psychologii lub socjologii. Ekshortacje do praktykowania cnót moralnych w ogóle nie są sądami, lecz nawoływaniami czy też nakazami mającymi na celu nakłonienie czytelnika do określonych działań. Z tego powodu nie należą one do żadnej gałęzi filozofii czy nauki. Nie zdecydowaliśmy jeszcze, jak zakwalifikować sądy etyczne. Jednak o ile nie są one z pewnością ani definicjami, ani komentarzami do definicji, ani też cytatami, o tyle możemy zdecydowanie stwierdzić, że nie należą do etyki. Ścisłe filozoficzna rozprawa o etyce nie powinna zatem zawierać żadnych etycznych orzeczeń. Powinna jednakże, podając analizę terminów etycznych, pokazać do jakiej kategorii takie stwierdzenia należą. Tym właśnie się teraz zajmujemy.

Filozofowie często zastanawiają się nad tym, czy można znaleźć definicje, które zredukowałyby wszystkie terminy etyczne do jednego czy dwóch terminów pierwotnych. Jednak pytanie to, chociaż niewątpliwie należy do etyki, nie jest istotne dla naszych obecnych dociekań. Nie interesuje nas teraz ustalenie, który termin etyczny należy przyjąć za pierwotny; czy, dla przykładu, „dobry” może być definiowany za pomocą „właściwy”, czy „właściwy” za pomocą „dobry”, czy też oba terminy można definiować przez „wartość”. Interesuje nas za to możliwość zredukowania wszystkich terminów etycznych do terminów pozaetycznych. Chcemy dociec, czy sądy dotyczące wartości etycznych mogą zostać przełożone na sądy o faktach empirycznych.

Takiego przekładu można dokonać zdaniem tych filozofów, których powszechnie nazywa się subiektywistami, oraz tych, których określa się mianem utylitarystów. Utylitarysta definiuje bowiem prawość działań i ustala słuszność celów w kategoriach przyjemności, szczęścia czy satysfakcji, do których owe działania prowadzą; subiektywista odwołuje się do poczucia aprobaty, które wobec owych działań i celów żywi pewna osoba bądź grupa ludzi. Każdy z tych typów definicji czyni z sądów moralnych podklasę sądów psychologicznych lub socjologicznych; z tego też powodu są one dla nas

bardzo interesujące. Jeśli bowiem któraś z tych definicji byłaby poprawna, to oznaczałoby to, że stwierdzenia dotyczące etyki nie różnią się pod względem rodzaju od – zwykle im przeciwstawianych – stwierdzeń dotyczących faktów; odnosiłoby się do nich również to, co powiedzieliśmy o hipotezach empirycznych.

Nie będziemy jednakże stosować ani subiektywistycznej, ani utylitarystycznej analizy terminów etycznych. Odrzucamy pogląd subiektywistów, zgodnie z którym nazwać działanie właściwym czy jakąś rzecz dobrą, to powiedzieć, że jest ona powszechnie aprobowana, nie jest bowiem wewnętrznie sprzeczne stwierdzenie, że pewne powszechnie aprobowane działania są niewłaściwe czy też że pewne powszechnie aprobowane rzeczy nie są dobre. Odrzucamy również alternatywny pogląd subiektywistów – zgodnie z którym człowiek stwierdzając, że pewne działanie jest właściwe lub że pewna rzecz jest dobra, mówi jednocześnie, że sam ją aprobuje – na tej podstawie, że człowiek, który wyznał, iż czasami aprobował coś złego lub niewłaściwego, nie zaprzeczałby samemu sobie. Podobny argument jest zabójczy dla utylitaryzmu. Nie możemy zgodzić się z tym, że powiedzieć o działaniu, iż jest właściwe, to powiedzieć, że ze wszystkich działań możliwych w danych okolicznościach doprowadziłoby ono – lub prawdopodobnie doprowadziłoby – do największego szczęścia czy największej przewagi przyjemności nad cierpieniem, czy też największej przewagi pragnień zaspokojonych nad niezaspokojonymi. Uznajemy bowiem, że nie ma sprzeczności w stwierdzeniu, że czasami podjęcie działania, które faktycznie bądź prawdopodobnie doprowadzi do największego szczęścia albo największej przewagi przyjemności nad cierpieniem, czy też pragnień zaspokojonych nad niezaspokojonymi, jest niewłaściwe. A skoro można powiedzieć bez wikłania się w sprzeczności, że pewne przyjemne rzeczy nie są dobre, czy też że pewne złe rzeczy są przedmiotem pragnień, to nie może być tak, że zdanie „x jest dobre” znaczy tyle, ile zdanie „x jest przyjemne” czy „x jest upragnione”. Zarzut ten może zostać podniesiony wobec każdego wariantu utylitaryzmu, jaki znam. Zatem, jak myślę, powinniśmy zakończyć na tym, że prawomocność sądów etycznych nie zależy od przyjemności towarzyszącej działaniom ani od natury ludzkich uczuć, lecz trzeba ją uznać za „absolutną” czy też „samoistną” i empirycznie niewymierną.

Mówiąc w ten sposób, nie zaprzeczamy oczywiście, że możliwe jest wyznalezienie języka, w którym wszystkie symbole etyczne dają się zdefiniować za pomocą terminów nienależących do etyki, nie przeczymy nawet, że pożądanym jest wyznalezienie takiego języka i przyjęcie go w miejsce obecnego;

nie zgadzamy się natomiast z tym, że zasugerowana redukcja sądów etycznych do pozaetycznych pozostaje w zgodzie z konwencjami rzeczywistego języka, którego używamy. Jeśli więc odrzucamy utylitaryzm i subiektywizm, to nie jako propozycje zastąpienia obecnych pojęć etycznych przez nowe pojęcia, lecz jako analizy obecnych pojęć etycznych. W wywodzie tym chodzi po prostu o to, że w naszym języku zdania zawierające normatywne symbole etyczne nie odpowiadają zdaniom, które wyrażają sądy w sensie psychologicznym, a nawet jakiegokolwiek sądy empiryczne.

Warto w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że za niemożliwe do zdefiniowania na podstawie faktów uznajemy jedynie symbole etyczne o charakterze normatywnym, nie zaś deskryptywnym. Istnieje ryzyko pomieszania tych dwóch typów symboli, są one bowiem powszechnie oznaczane za pomocą znaków o tej samej formie zmysłowej. Dlatego też złożony znak w postaci „x jest niewłaściwe” może oznaczać zdanie wyrażające sąd moralny, dotyczący pewnego rodzaju zachowania albo może oznaczać zdanie, które mówi, że pewien rodzaj zachowania jest odrażający w poczuciu moralnym pewnego społeczeństwa. W drugim przypadku symbol „niewłaściwe” jest deskryptywnym symbolem etycznym, a zdanie, w którym występuje, wyraża zwykły sąd socjologiczny; w pierwszym przypadku symbol „niewłaściwe” jest normatywnym symbolem etycznym, natomiast zdanie, w którym występuje, nie wyraża – jak twierdzimy – żadnego sądu empirycznego. Interesuje nas w tej chwili jedynie etyka normatywna, dlatego wszystkie symbole etyczne używane w toku tego rozumowania, o ile nie zaznaczono inaczej, należy zawsze interpretować jako symbole typu normatywnego.

Wydaje się, że przyjmując, iż normatywne pojęcia etyki nie dają się sprowadzić do pojęć empirycznych, otwieramy lukę dla „absolutystycznego” poglądu na etykę – poglądu, zgodnie z którym sądy dotyczące wartości nie poddają się kontroli zgodności z obserwacjami, której podlegają zwykłe sądy empiryczne, a jedynie kontroli zgodności z tajemniczą „intuicją intelektualną”. Charakterystyczne dla tej teorii jest to, że na jej gruncie sądy dotyczące wartości stają się nieweryfikowalne, z czego rzadko zdają sobie sprawę jej obrońcy. Często bowiem to, co jednemu jawi się jako intuicyjnie pewne, drugiemu może wydawać się wątpliwe, a nawet fałszywe. Zatem samo odwołanie się do intuicji jest bezużyteczne w roli sprawdzianu prawomocności sądu, chyba że można podać jakieś kryterium, które umożliwiłoby rozstrzygnięcie konfliktu pomiędzy intuicjami. Jednakże w przypadku sądów moralnych nie sposób podać takiego kryterium. Niektórzy moraliści przypisują sobie rozwiązanie problemu, głosząc, że „wiedzą”, iż ich własne sądy moralne są trafne.

Jednakże takie stwierdzenie jest interesujące jedynie z czysto psychologicznego punktu widzenia i nawet w najmniejszym stopniu nie pozwala na wykazanie prawomocności jakiegokolwiek sądu moralnego. Moraliści o odmiennych przekonaniach mogą bowiem równie dobrze „wiedzieć”, że ich poglądy etyczne są właściwe. A dopóki rzecz polega tylko na wewnętrznym przekonaniu, nie ma podstaw do dokonania wyboru między nimi. Kiedy taka różnica zdań powstanie w związku ze zwykłym sądem empirycznym, to można próbować rozstrzygnąć ją przez odwołanie się do odpowiedniego sprawdzianu empirycznego albo przez rzeczywiste przeprowadzenie takiego sprawdzianu. Jednak na gruncie teorii „absolutystycznej” czy „intuicjonistycznej” nie ma odpowiedniego empirycznego sprawdzianu, gdy idzie o sądy etyczne. Możemy zatem zasadnie powiedzieć, że w świetle tej teorii sądy etyczne pozostają nieweryfikowalne. Oczywiście pozostają one również rzeczywistymi sądami syntetycznymi.

Zważywszy na to, jaki użytek zrobiliśmy z zasady, w myśl której sąd syntetyczny ma znaczenie tylko wtedy, gdy jest weryfikowalny empirycznie, jasno widać, że przyjęcie „absolutystycznej” teorii etyki podważyłoby cały nasz główny wywód. A ponieważ odrzuciliśmy teorie „naturalistyczne”, powszechnie uznawane za jedyną alternatywę wobec „absolutyzmu” w etyce, nasza sytuacja wydaje się trudna. Stawimy czoła tym trudnościom wykazując, że prawidłowego ujęcia sądów etycznych dostarcza trzecia teoria, całkowicie zgodna z naszym radykalnym empiryzmem.

Zacznijmy od stwierdzenia, że podstawowe pojęcia etyki nie poddają się analizie jako że nie istnieje kryterium prawomocności sądów, w których pojęcia te występują. Jak dotąd zgadzamy się z absolutystami. Jednakże, w przeciwieństwie do absolutystów, jesteśmy w stanie podać wyjaśnienie tego dotyczącego pojęć etycznych faktu. Uznajemy, że nie poddają się one analizie, ponieważ są tylko pseudo-pojęciami. Obecność symbolu etycznego w danym sądzie nic nie wnosi do faktycznej treści tego sądu. Dlatego jeśli powiem do kogoś: „Kradnąc te pieniądze, postąpiłeś niewłaściwie”, to nie stwierdzam nic więcej, niż gdybym po prostu powiedział: „Ukradłeś te pieniądze”. Dodając, że taki uczynek jest niewłaściwy, niczego więcej o nim nie stwierdzam. Okazuję po prostu swoją moralną niechęć w stosunku do tego uczynku. Równie dobrze mógłbym powiedzieć: „Ukradłeś te pieniądze” ze szczególną zgrozą w głosie albo zapisać to zdanie z dodatkiem kilku nadzwyczajnych wykrzykników. Ton głosu czy wykrzykniki nic nie wnoszą do dosłownego znaczenia tego zdania. Środki te służą tylko do pokazania, że jego wysłownemu towarzyszą pewne uczucia mówiącego.

Jeśli uogólnię teraz swoje wcześniejsze stwierdzenie i powiem: „Kradzież pieniędzy jest czymś niewłaściwym”, to utworzę zdanie pozbawione faktycznego znaczenia – zdanie niewyrażające sądu, który może być prawdziwy lub fałszywy. To tak, jakbym napisał: „Kradzież pieniędzy!!” – w którym to zdaniu forma i zagęszczenie wykrzykników pokazują, dzięki odpowiedniej konwencji, że wyrażanym uczuciem jest szczególnego rodzaju moralna niechęć. Jasne jest, że nie mówi się tu o czymś, co może być prawdziwe lub fałszywe. Ktoś inny może się ze mną nie zgodzić co do niewłaściwości kradzieży w takim sensie, że może nie żywić w stosunku do kradzieży tych samych uczuć co ja, może też wdać się ze mną w kłótnię z powodu moich moralnych opinii. Nie może jednak, ściśle rzecz biorąc, mi zaprzeczyć. Mówiąc bowiem, że pewien rodzaj działania jest właściwy lub nie, nie głoszę żadnego sądu dotyczącego faktów, ani nawet sądu dotyczącego mojego stanu umysłu. Wyrażam tylko pewne opinie moralne. Ten, kto rzekomo mi przeczy, również wyraża tylko swoje opinie moralne. Wyraźnie nie ma sensu pytanie o to, który z nas ma rację. Żaden bowiem nie wyraża rzeczywistego sądu.

To, co właśnie powiedzieliśmy na temat symbolu „niewłaściwy”, odnosi się do wszystkich normatywnych symboli etycznych. Czasami występują one w zdaniach, które odnotowują zwykle fakty empiryczne, a obok tego wyrażają uczucia etyczne wobec tych faktów: czasami występują w zdaniach, które wyrażają po prostu etyczne uczucie dotyczące pewnego rodzaju działania czy sytuacji, ale nie są wypowiedzane w charakterze jakichkolwiek sądów o faktach. W każdym jednak przypadku, kiedy wyrażany jest – w powszechnej opinii – sąd etyczny, funkcja odpowiedniego słowa etycznego ma charakter czysto „emotywny”. Jest ono użyte do wyrażenia uczuć dotyczących pewnych obiektów, ale nie do wyrażania jakichkolwiek stwierdzeń na ich temat.

Warto zaznaczyć, że terminy etycznie nie służą jedynie do wyrażania uczuć. Mają również za zadanie wzbudzać uczucia, a zatem pobudzać do działania. W rzeczy samej, niektóre z nich używane są w taki właśnie sposób po to, by nadać zdaniom, w których występują, postać rozkazu. Dlatego zdanie „Twoim obowiązkiem jest mówić prawdę” może być potraktowane zarówno jako wysłownienie pewnego rodzaju etycznego uczucia dotyczącego prawdomówności, jak i wysłownienie nakazu „Mów prawdę”. Zdanie „Powinieneś mówić prawdę” również zawiera nakaz „Mów prawdę”, jednak w tym przypadku jego wydźwięk jest mniej wyrazisty. W zdaniu „Dobrze jest mówić prawdę” nakaz stał się ledwie sugestią. A zatem „znaczenie” słowa „dobrze”, w jego użyciu etycznym, różni się od znaczenia słowa „obowiązek” czy też słowa „powinność”. W rzeczy samej możemy zdefiniować znaczenie roz-

maitych słów etycznych zarówno w kategoriach różnych uczuć, za których wyraz zwykle się je uważa, jak i w kategoriach różnych reakcji, które w zamierzeniu mają wywołać.

Teraz widzimy, dlaczego nie sposób znaleźć kryterium, które pozwalałoby określić prawomocność sądów etycznych. Powodem nie jest to, że posiadają one „absolutną” prawomocność, która w tajemniczy sposób nie jest zależna od zwykłego doświadczenia empirycznego, lecz to, że nie posiadają one jakiegokolwiek obiektywnej prawomocności. Jeżeli zdanie niczego nie oznajmia, to oczywiście pytanie o jego prawdziwość lub fałszywość jest bezsensowne. Widzieliśmy też, że zdania, które wyrażają po prostu sądy moralne, niczego nie mówią. Stanowią czyste ekspresje uczuć i jako takie nie podlegają kategoriom prawdy i fałszu. Są nieweryfikowalne z tego samego powodu, co krzyk z bólu czy słowny nakaz – dlatego, że nie wyrażają rzeczywistych sądów.

Dlatego też nasza teoria etyki – chociaż można ją słusznie określić jako skrajnie subiektywistyczną – różni się pod bardzo ważnym względem od ortodoksyjnej teorii subiektywistycznej. Ortodoksyjny subiektywista nie przeczy bowiem, jak my to czynimy, że zdania moralizatora wyrażają rzeczywiste sądy. Przeczy on tylko temu, że wyrażają one sądy o wyjątkowym, nieempirycznym charakterze. Zgodnie z jego poglądem, zdania te wyrażają sądy dotyczące uczuć mówiącego. Gdyby tak było, to sądy etyczne niewątpliwie byłyby zdolne do przyjmowania wartości prawdy lub fałszu. Byłyby prawdziwe, kiedy mówca żywiłby odpowiednie uczucia, oraz fałszywe w przypadku przeciwnym. Jest to kwestia z zasady weryfikowalna empirycznie. Co więcej, sądom tym można by było w sposób istotny zaprzeczać. Gdybym bowiem powiedział „tolerancja jest cnotą”, a ktoś odpowiedziałby na to „nie pochwalasz tego”, to na gruncie zwykłej teorii subiektywistycznej zaprzeczyłby mi. Nie doszłoby do tego na gruncie naszej teorii, gdyż mówiąc, że tolerancja jest cnotą, niczego nie stwierdzam o moich uczuciach czy czymkolwiek innym. Po prostu okazuję swoje uczucia, co w żadnej mierze nie jest tym samym, co powiedzenie, że je mam.

Rozróżnienie pomiędzy ekspresją uczucia a stwierdzeniem dotyczącym uczucia sprawia trudności wynikające z faktu, że stwierdzenie, iż ktoś ma pewne uczucie, często towarzyszy ekspresji tego uczucia i tym samym rzeczywiście staje się czynnikiem w ekspresji owego uczucia. Mogę zatem jednocześnie wyrażać znudzenie oraz powiedzieć, że jestem znudzony i w tym przypadku wypowiedzenie przeze mnie słów „jestem znudzony” stanowi jeden z warunków prawdziwości oznajmienia, że wyrażam bądź okazuję znudzenie. Mogę jednakże wyrazić znudzenie, nie mówiąc przy tym, że jestem

znudzony. Mogę to wyrazić za pomocą tonu głosu i gestów, jednocześnie wygłaszając sąd na zupełnie inny temat, mogę to uczynić poprzez okrzyk, lub bez wypowiedzania jakichkolwiek słów. Zatem nawet jeśli w stwierdzeniu, że ktoś ma jakieś uczucie zawsze zawarta jest ekspresja tego uczucia, to z pewnością w ekspresji danego uczucia z pewnością nie zawsze zawarte jest stwierdzenie, że ktoś je ma. Kwestia ta odgrywa istotną rolę, gdy idzie o różnice między naszą teorią a typową teorią subiektywistyczną. Subiektywista utrzymuje bowiem, że sądy etyczne rzeczywiście stwierdzają istnienie pewnych uczuć, podczas gdy według nas sądy etyczne są ekspresjami i stymulatorami uczuć i nie muszą koniecznie zawierać jakichkolwiek stwierdzeń.

Zauważyliśmy już, że główny zarzut przeciw zwykłej teorii subiektywistycznej głosi, iż prawomocność sądów etycznych nie jest określana przez charakter uczuć ich autora. I ten zarzut nie godzi w naszą teorię. Nie zakłada ona bowiem, że istnienie jakichkolwiek uczuć jest warunkiem koniecznym i wystarczającym prawomocności sądu etycznego. Przeciwnie, przyjmuje ona, że sądy etyczne w ogóle nie są prawomocne.

Istnieje jednakże słynny argument przeciwko teoriom subiektywistycznym, któremu nasza teoria się nie wymyka. Jak zauważył Moore, jeśli sądy etyczne dotyczyłyby po prostu uczuć mówiącego, to niemożliwe byłoby roztrząsanie kwestii dotyczących wartości². Podajmy typowy przykład: gdyby jakiś człowiek powiedział, że oszczędność jest cnotą, a inny odpowiedziałby, że jest ona występkiem, to – na gruncie tej teorii – nie spieraliby się ze sobą. Pierwszy mówiłby, że pochwała oszczędność, a drugi – że jej nie pochwała; i nie ma żadnego powodu, dla którego oba te sądy nie miałyby być prawdziwe. Moore uważał za oczywiste, że spieramy się w kwestiach dotyczących wartości, i zgodnie z tym uznał, że szczególna forma subiektywizmu, którą omawiał, jest fałszywa.

Jasne jest, że z naszej teorii również wypływa wniosek o niemożliwości dyskusowania na temat pytań dotyczących wartości. Jeśli bowiem twierdzimy, że zdania w rodzaju „Oszczędność jest cnotą” i „Oszczędność jest występkiem” w ogóle nie wyrażają sądów, to oczywiście nie możemy twierdzić, że wyrażają sprzeczne sądy. Musimy zatem przyznać, że jeśli argument Moore’a rzeczywiście obala typową teorię subiektywistów, to obala również naszą. Ale my właściwie zaprzeczamy, że obala on nawet typową teorię subiektywistów. Utrzymujemy bowiem, że naprawdę nie da się dyskutować nad kwestiami dotyczącymi wartości.

² Por. G. E. Moore, *The Nature of Moral Philosophy*, [w:] tenże, *Philosophical Studies*.

Stwierdzenie to może na pierwszy rzut oka wydawać się bardzo paradoksalne. Z pewnością bowiem angażujemy się w dialogi, które zwykle uważa się za dyskusje na temat pytań dotyczących wartości. Jeśli jednak przyjrzymy się uważnie wszystkim takim przypadkom, to przekonamy się, że dyskusje w rzeczywistości nie dotyczą zagadnień wartości, lecz faktów. Kiedy ktoś nie zgadza się z nami w kwestii moralnej wartości danego działania lub typu działania, to rzeczywiście uciekamy się do argumentacji po to, by przekonać go do naszego sposobu myślenia. Ale nie próbujemy wykazać za pomocą argumentów, że ten ktoś ma „mylnie” etyczne uczucie co do sytuacji, której naturę poprawnie pojął. Próbuje wykazać, że myli się on co do związanych z tą sytuacją faktów. Argumentujemy, że opacznie zrozumiał motywy podmiotu: albo że błędnie ocenił skutki działania bądź jego prawdopodobne skutki w świetle wiedzy podmiotu; albo że nie uwzględnił szczególnych okoliczności, w których znalazł się podmiot. Stosujemy też niekiedy bardziej ogólne argumenty dotyczące skutków, które zazwyczaj stanowią rezultat działań określonego typu lub jakości, zwykle ujawniające się podczas ich wykonywania. Czynimy tak w nadziei, że wystarczy nakłonić oponenta do zgody w kwestii natury faktów empirycznych, by przyjął wobec nich tę samą postawę moralną co my. I nasze oczekiwanie jest zazwyczaj uzasadnione, o ile osoby, z którymi dyskutujemy, odebrały – ogólnie rzecz biorąc – taką samą edukację moralną co my, i żyją w takim samym porządku społecznym. Jeśli jednak zdarzyło się, że nasz oponent podlegał odmiennemu procesowi „warunkowania” moralnego, wskutek czego nawet jeśli uznaje wszystkie fakty, to nadal nie zgadza się z nami w kwestii moralnej wartości omawianych działań – wtedy porzucamy próby przekonania go za pomocą argumentów. Mówimy, że niepodobna z nim dyskutować, bo ma wypaczony bądź nierozwinięty zmysł moralny; co oznacza tylko tyle, że posługuje się zestawem wartości odmiennym od naszego. Sądzymy, że nasz system wartości jest lepszy, z tego też powodu używamy uwłaczających określeń w stosunku do systemu naszego oponenta. Nie możemy jednak wysunąć żadnych argumentów, które wykazałyby, że nasz system jest lepszy. Nasz sąd bowiem, że tak właśnie jest, sam dotyczy wartości, co umiejscawia go poza sferą argumentu. To właśnie dlatego, że argumentacja zawodzi nas w obliczu czystych pytań o wartości, w odróżnieniu od pytań o fakty, ostatecznie uciekamy się do zwykłej zniewagi.

Krótko mówiąc, uznajemy, że w kwestii pytań moralnych można stosować argumentację tylko wtedy, gdy uprzednio założy się jakiś system wartości. Jeśli nasz oponent zgadza się z nami poprzez wyrażanie moralnej dezaprobaty w stosunku do wszystkich działań danego typu C, to możemy przekonać go,

by potępił konkretne działanie A, wysuwając argumenty wykazujące, że działanie A jest typu C. Pytanie bowiem o to, czy A należy do tego typu działań, czy nie, jest prostym pytaniem o fakty. Mając na uwadze, że dana osoba ma pewne zasady moralne, dowiedzimy, że musi ona – jeśli chce pozostać z nimi w zgodzie – reagować moralnie na pewne rzeczy w określony sposób. Nie możemy natomiast dowodzić prawomocności owych zasad moralnych. Możemy je co najwyżej chwalić lub potępić w świetle naszych własnych uczuć.

Jeśli ktoś wątpi w trafność tego ujęcia moralnych dysput, niech spróbuje skonstruować – choćby w wyobraźni – argument dotyczący pytania o wartość, który nie redukuje się do argumentu dotyczącego pytania o logikę czy o empiryczne fakty. Pewien jestem, że nie będzie on w stanie podać nawet jednego przykładu. Jeśli tak, to musi uznać, że niemożność stosowania czysto etycznych argumentów w ramach naszej teorii nie jest, jak uważał Moore, podstawą do jej krytyki, lecz raczej przemawia na jej korzyść.

Skoro udało nam się obronić naszą teorię w starciu z jedyną krytyką, jaka zdawała się jej zagrażać, możemy teraz użyć jej do określenia natury wszelkich etycznych dociekań. Uznajemy, że etyka polega po prostu na stwierdzeniu, że pojęcia etyczne są pseudo-pojęciami, przez co nie poddają się analizie. Dal-sze zadanie, polegające na opisie odmiennych uczuć, do wyrażania których używane są odmiennie pojęcia etyczne, oraz odmiennych reakcji, które zwyczajowo wywołują, należy do psychologów. Nie może istnieć etyka w sensie naukowym, jeśli pod tym określeniem rozumie się rozwijanie „prawdziwego” systemu zasad moralnych. Widzieliśmy bowiem, że – skoro sądy etyczne są tylko wyrazem uczuć – nie można w żaden sposób określić prawomocności żadnego systemu etycznego i, w rzeczy samej, nie ma sensu pytanie o prawdziwość któregośkolwiek systemu. W związku z tym zasadnie można pytać jedynie o to, jakie są moralne nawyki danej osoby czy grupy osób, i co powoduje, że mają oni właśnie takie nawyki i uczucia. I takie dociekania wpisują się całkowicie w obszar istniejących nauk społecznych.

Wydaje się zatem, że etyka jako gałąź wiedzy stanowi jedynie dziedzinę psychologii i socjologii. A gdyby ktoś pomyślał, że pomijamy istnienie kazuistyki, możemy zauważyć, że kazuistyka nie jest nauką, ale czysto analitycznym badaniem struktury danego systemu moralnego. Innymi słowy, jest ćwiczeniem z zakresu logiki formalnej.

Kiedy zaczynamy prowadzić psychologiczne dociekania, które konstytuują etykę, natychmiast znajdujemy możliwość wyjaśnienia teorii moralnej Kanta oraz hedonizmu. Przekonujemy się bowiem, że jednym z głównych motywów zachowań moralnych jest strach, zarówno świadomy, jak i nieświadomy,

przed boskim niezadowoleniem, a także przed wrogością społeczeństwa. I jest to w rzeczy samej powód, dla którego nakazy moralne jawią się niektórym jako „kategoryczne” polecenia. Przekonujemy się również, że kodeks moralny danego społeczeństwa jest częściowo determinowany przez przekonania tegoż społeczeństwa co do warunków jego własnej szczęśliwości – albo, mówiąc inaczej, że dane społeczeństwo zwykle zachęca bądź zniechęca do postępowania danego typu poprzez stosowanie sankcji moralnych w zależności – jak się wydaje – od powiększania bądź pomniejszania zadowolenia społeczeństwa jako całości. Z tej przyczyny większość kodeksów moralnych zaleca altruizm i potępia egoizm. Teorie hedonistyczne czy eudajmonistyczne rodzą się ostatecznie z obserwacji tego związku między moralnością a szczęściem, podobnie jak teoria moralna Kanta opiera się na uprzednio wyjaśnionym fakcie, że moralne nakazy dla niektórych ludzi mają siłę nieustępliwych poleceń. Jako że każda z tych teorii ignoruje fakt stanowiący podstawę dla drugiej, obie można skrytykować jako jednostronne, ale nie jest to wobec nich głównym zarzutem. Ich istotną wadą jest to, że traktują sądy o przyczynach i cechach naszych uczuć etycznych jak definicje etycznych pojęć. Dlatego pozostają one ślepe na fakt, że pojęcia etyczne to pseudo-pojęcia, które nie poddają się zdefiniowaniu.

Jak już wspomnieliśmy, nasze wnioski co do natury etyki dotyczą również estetyki. Terminów estetycznych używa się dokładnie w taki sam sposób, jak terminów etycznych. Takie słowa z dziedziny estetyki, jak „piękny” czy „szkaradny”, są stosowane, podobnie jak słowa z dziedziny etyki, po prostu do wyrażania pewnych uczuć i wywoływania określonych odpowiedzi, a nie po to, by stwierdzać coś o faktach. Wynika z tego, tak jak w przypadku etyki, że przypisywanie sądom estetycznym obiektywnej prawomocności jest bezsensowne i że w estetyce niemożliwe jest dyskutowanie o kwestiach dotyczących wartości, a jedynie o kwestiach dotyczących faktów. Potraktowanie estetyki w sposób naukowy ukazałoby nam, jakie były ogólne przyczyny uczuć estetycznych, dlaczego różne społeczeństwa wytwarzały dzieła sztuki i podziwiała je, dlaczego w danym społeczeństwie występują różne gusta itd. Są to typowe pytania psychologiczne czy socjologiczne. Oczywiście mają one niewiele (albo nic) wspólnego z krytyką estetyczną w naszym rozumieniu. Jest tak jednak dlatego, że cel krytyki estetycznej stanowi nie tyle przekazanie wiedzy, ile komunikowanie emocji. Krytyk, zwracając uwagę na pewne cechy ocenianego dzieła i wyrażając uczucia, jakie te cechy w nim wywołują, stara się zaszczerpić w nas swoje nastawienie do dzieła jako całości. Jedyne istotne sądy, które formułuje, opisują naturę dzieła. I jest to zwykle wskazanie fak-

tów. Dochodzimy zatem do wniosku, że zarówno w estetyce, jak i w etyce nie znajdujemy uzasadnienia dla poglądu, że dziedziny te zawierają szczególny rodzaj wiedzy.

Powinno być teraz jasne, że jedyne informacje, jakie możemy zasadnie wywieść z badań nad naszymi estetycznymi i moralnymi doświadczeniami, dotyczą naszego mentalnego i fizycznego charakteru. Doświadczenia te bierzemy pod uwagę dlatego, że dostarczają danych dla naszych psychologicznych i socjologicznych uogólnień. I tylko w ten sposób przyczyniają się one do powiększania naszej wiedzy. Wynika z tego, że jakakolwiek próba przyjęcia naszego sposobu użycia pojęć etycznych i estetycznych za podstawę metafizycznej teorii dotyczącej istnienia świata wartości, różnego od świata faktów, zawiera błędną analizę owych pojęć. Przeprowadzona przez nas analiza pokazała, że zjawisko doświadczenia moralnego nie może w sposób rzetelny wspierać jakiegokolwiek racjonalnej bądź metafizycznej doktryny. W szczególności doświadczenia moralne nie mogą, jak chciał Kant, zostać wykorzystane do ugruntowania istnienia transcendentnego boga.

Ta wzmianka o bogu prowadzi nas do pytania o możliwość wiedzy religijnej. Przekonamy się, że możliwość ta została już wykluczona przez nasze ujęcie metafizyki. Możemy jednakże pozwolić sobie na nieco obszerniejsze omówienie tej kwestii, jako że wzbudza ona niemałe zainteresowanie.

Powszechnie panuje dziś pogląd, przynajmniej wśród filozofów, że istnienie bytu posiadającego cechy spełniające definicję boga jakiegokolwiek religii nieanimistycznej nie może być jednoznacznie dowiedzione. Aby przekonać się, że rzeczywiście tak jest, musimy jedynie zadać sobie pytanie: z jakich przesłanek można wywnioskować istnienie takiego boga? Jeżeli wniosek, że bóg istnieje, ma być jednoznacznie pewny, to owe przesłanki muszą być równie pewne; skoro bowiem wniosek rozumowania dedukcyjnego zawiera się w przesłankach, to każda wątpliwość, jaką można wysunąć co do przesłanek, koniecznie odnosi się również do wniosku. Wiemy jednakże, że jakikolwiek sąd empiryczny może być tylko i wyłącznie prawdopodobny. Jedyne sądy *a priori* są pewne w sensie logicznym. Nie możemy jednakże wywnioskować istnienia boga na podstawie sądu *a priori*. Wiemy bowiem, że sądy *a priori* są pewne dlatego, że są tautologiami. Z szeregu tautologii można poprawnie wyprowadzić jedynie kolejną tautologię. Wynika z tego, że nie ma możliwości wykazania istnienia boga.

Z kolei zwykle nie przyjmuje się poglądu, zgodnie z którym nie można udowodnić, że istnienie boga, takiego jak Bóg chrześcijański, jest w ogóle prawdopodobne. Ale to również można łatwo pokazać. Jeśli bowiem istnieje-

nie takiego boga byłoby prawdopodobne, to sąd, że on istnieje, stanowiłby empiryczną hipotezę. I w takim przypadku byłoby możliwe wyprowadzenie z niej, oraz z dodatkowych empirycznych hipotez, pewnych sądów empirycznych, niemożliwych do wyprowadzenia z samych dodatkowych empirycznych hipotez. W rzeczywistości nie jest to jednak możliwe. W rzeczy samej, twierdzi się czasem, że występowanie w przyrodzie pewnego rodzaju prawidłowości stanowi wystarczające świadectwo na rzecz istnienia boga. Lecz jeśli zdanie „Bóg istnieje” głosi tylko tyle, że pewne rodzaje zjawisk występują w pewnej kolejności, to stwierdzenie, że bóg istnieje, odpowiadałoby po prostu stwierdzeniu, że w przyrodzie istnieje stosowny porządek; a żaden religijny człowiek nie przyzna, że tylko to miał na myśli, stwierdzając istnienie boga. Powiedziałyby, że mówiąc o bogu miał na myśli transcendentny byt, który daje się poznać poprzez pewne empiryczne objawienia, ale z pewnością nie można go zdefiniować za ich pomocą. W takim jednak przypadku termin „bóg” jest terminem metafizycznym. A jeśli „bóg” jest terminem metafizycznym, to istnienie boga nie może być nawet prawdopodobne. Mówiąc bowiem, że „Bóg istnieje”, formułujemy metafizyczną wypowiedź, która nie może być prawdziwa lub fałszywa. Zgodnie z tym samym kryterium żadne zdanie, którego treść opisuje naturę transcendentnego boga, nie może mieć żadnego dosłownego znaczenia.

Ważne jest, aby nie mylić tego ujęcia stwierdzeń religijnych z poglądami ateistów czy agnostyków³. Agnostyków wyróżnia bowiem pogląd, że nie ma dobrego powodu, by wierzyć lub nie wierzyć w możliwość istnienia boga, natomiast ateści uznają, że jest przynajmniej prawdopodobne, że żaden bóg nie istnieje. Z kolei nasz pogląd, zgodnie z którym wszelkie wypowiedzi o naturze Boga są nonsensowne, nie odpowiada żadnemu z tych stanowisk w dobrze znanym sporze, nie wspiera też żadnego z nich, lecz w rzeczy samej jest z nimi niezgodny. Jeśli bowiem stwierdzenie, że bóg istnieje, jest nonsensowne, to równie nonsensowne jest stwierdzenie ateisty, że nie istnieje żaden bóg, w sposób sensowny można bowiem przeczyć jedynie sądom posiadającym znaczenie. Jeśli chodzi o agnostyka, to chociaż powstrzymuje się on od mówienia o istnieniu bądź nieistnieniu boga, to nie zaprzecza, że zagadnienie istnienia transcendentnego boga jest istotne. Nie przeczy on, że dwa zdania: „Istnieje transcendentny bóg” i „Transcendentny bóg nie istnieje” wyrażają sądy, z których jeden w rzeczywistości jest prawdziwy, a drugi fałszywy. Mówi on jedynie, że nie możemy stwierdzić, który z tych sądów jest prawdziwy,

³ Uwagę tę zasugerował mi profesor H. H. Price.

a zatem nie powinniśmy dopuszczać żadnego z nich. Widzieliśmy jednak, że omawiane zdania nie wyrażają żadnych sądów. Oznacza to, że agnostycyzm również należy wykluczyć.

Oferujemy zatem teście taką samą pociechę, jak moraliscie. Jego stwierdzenia w żadnej mierze nie mogą być prawomocne, ale nie mogą również być nieprawomocne. Jako że nic nie mówi on na temat świata, nie może zostać słusznie oskarżony o mówienie czegoś fałszywego albo czegoś niewystarczająco w jego mniemaniu ugruntowanego. Tylko wtedy, gdy teista utrzymuje, że stwierdzając istnienie transcendentnego boga, wyraża autentyczny sąd, mamy prawo się z nim nie zgodzić.

Należy zauważyć, że w przypadkach, kiedy bóstwa identyfikowane są z elementami przyrody, twierdzenia na ich temat można uznać za posiadające znaczenie. Jeśli na przykład ktoś powie mi, że samo wystąpienie grzmotu stanowi warunek konieczny i wystarczający do ustalenia prawdziwości sądu, że Jahwe się gniewa, to mogę uznać, że w używanej przez niego terminologii zdanie „Jahwe się gniewa” odpowiada zdaniu „Grzmi”. Jednakże w zaawansowanych religiach, chociaż mogą one do jakiegoś stopnia opierać się na strachu, jaki ludzie odczuwają przed zjawiskami przyrodniczymi, których nie mogą do końca zrozumieć, „osoba” mająca kontrolować świat zjawisk empirycznych sama się w nim nie znajduje; mówi się o niej, że jest wobec niego nadrzędna, a zatem jest poza nim, i że posiada cechy ponad-empiryczne. Jednak pojęcie osoby, której istotne cechy mają nieempiryczny charakter, jest całkowicie niezrozumiałe. Możemy mieć słowo, które używane jest w taki sposób, jakby nazywało tę „osobę”, ale słowo to niczego nie symbolizuje, chyba że zdania, w których występuje, wyrażają empirycznie weryfikowalne sądy. I tak rzecz się ma w przypadku słowa „bóg”, gdy chodzi o jego użycie z zamiarem odwołania się do transcendentnego obiektu. Samo istnienie rzeczownika wystarczy, by podtrzymać iluzję, że istnieje realny, a przynajmniej możliwy byt, który mu odpowiada. Tylko wtedy, gdy zadajemy pytanie o atrybuty Boga, odkrywamy, że tak używane słowo „Bóg” nie jest autentyczną nazwą.

Często wiara w transcendentnego boga idzie w parze z wiarą w życie pozagrobowe. Jednakże treścią tej wiary – w formie, jaką zwykle przyjmuje – nie są autentyczne hipotezy. Kiedy mówi się, że ludzie nigdy nie giną, czy też że śmierć to tylko stan długotrwałej niewrażliwości, wyraża się w istocie sąd posiadający znaczenie, chociaż wszelkie dostępne świadectwa wskazują na jego fałszywość. Kiedy jednak mówi się, że w człowieku jest coś nieuchwytnego, mianowicie jego dusza czy prawdziwe ja, i że to coś żyje dalej po śmierci

człowieka, wygłasza się metafizyczne stwierdzenie, które ma tyle wspólnego z faktami, co stwierdzenie o istnieniu transcendentnego boga.

Warto wspomnieć, że zgodnie z naszym ujęciem stwierdzeń religijnych nie ma logicznych podstaw dla antagonizmu pomiędzy religią a naukami przyrodniczymi. Gdy sprawa dotyczy pytania o prawdę lub fałsz, nie ma opozycji pomiędzy naukowcem a teistą, który wierzy w istnienie transcendentnego boga. Skoro bowiem wygłaszane przez teistę religijne stwierdzenia nie są w ogóle autentycznymi sądami, to nie może istnieć żaden logiczny związek między nimi a sądami naukowymi. Antagonizm, jaki występuje między religią a nauką, wydaje się opierać na fakcie, że nauka przywłaszcza sobie jeden z motywów stojących za ludzką religijnością. Za jedno z najważniejszych źródeł uczuć religijnych uznaje się bowiem niezdolność człowieka do określenia własnego przeznaczenia; nauka chce zaś znieść uczucie lęku, z jakim człowiek podchodzi do obcego mu świata, poprzez zaszczepienie w nim przekonania, że może on zrozumieć i przewidywać przebieg zjawisk przyrodniczych, a nawet w pewnym stopniu przejąć nad nimi kontrolę. Hipotezę tę wspiera fakt, że ostatnio aprobata wobec religii stała się modna wśród samych fizyków. Znamionuje ona bowiem niepewność fizyków odnośnie do prawomocności ich własnych hipotez, co jest ich reakcją na antyreligijny dogmatyzm dziewiętnastowiecznych naukowców, a ponadto stanowi naturalny skutek kryzysu, przez który fizyka właśnie przeszła.

Zagłębianie się w problem przyczyn uczuć religijnych czy omawianie możliwości przetrwania wiary religijnej wykracza poza zakres tej pracy. Dla nas istotne jest jedynie znalezienie odpowiedzi na te pytania, które powstają w ramach naszych rozważań dotyczących możliwości wiedzy religijnej. Chcemy wykazać, że nie mogą istnieć żadne transcendentne prawdy religijne. Zdania, za pomocą których teista wyraża takie „prawdy”, nie mają bowiem dosłownego znaczenia.

Interesujące, że taki wniosek pozostaje w zgodzie z tym, co zwykle powtarza wielu teistów. Często bowiem słyszymy, że natura Boga stanowi tajemnicę przekraczającą ludzkie rozumienie. Jednakże powiedzieć, że coś przekracza granice ludzkiego poznania, to tyle, ile powiedzieć, że coś jest niezrozumiałe. A znaczenia tego, co niezrozumiałe, nie sposób opisać. Słyszymy znowu, że Bóg nie jest przedmiotem rozumu, lecz wiary. Może to po prostu oznaczać przyznanie, że istnienie Boga jest kwestią zaufania, bo nie może zostać dowiedzione. Ale może to również być stwierdzenie, że Bóg jest przedmiotem czysto mistycznej intuicji, dlatego nie można definiować go w kategoriach jasnych dla rozumu. Sądzę, że wielu teistów zgodziłoby się z tym

stwierdzeniem. Jeśli jednak ktoś dopuszcza możliwość, że nie sposób zdefiniować Boga w zrozumiałych kategoriach, to dopuszcza również, że zdanie nie może jednocześnie posiadać znaczenia i mówić o Bogu. Jeśli mistyk przyznaje, że przedmiotem jego wizji jest coś, czego nie można opisać, to musi również przyznać, że próbując to opisać, będzie wygadywał niedorzeczności.

Ze swej strony mistyk może zaprotestować, mówiąc, że dzięki własnej intuicji uzyskuje dostęp do prawd, chociaż nie jest w stanie wyjaśnić innym, czego owe prawdy dotyczą; i że my, którzy nie posiadamy takich talentów w dziedzinie intuicji, nie mamy podstaw do odmawiania jej charakteru poznawczego. Trudno bowiem *a priori* utrzymywać, że jedynym sposobem na odkrycie prawdziwych sądów jest ten, który sami stosujemy. Odpowiedzią jest zniesienie ograniczeń co do liczby sposobów, mogących prowadzić do formułowania prawdziwych sądów. Żadną miarą nie przeczymy, że do prawd syntetycznych można dojść za pomocą metod czysto intuicyjnych, jak również metodą racjonalnej indukcji. Twierdzimy jednak, że każdy sąd syntetyczny, otrzymany w jakikolwiek sposób, musi podlegać sprawdzianowi rzeczywistego doświadczenia. Nie przeczymy *a priori*, że mistyk jest w stanie dochodzić do prawd za pomocą swych własnych, specjalnych metod. Chcemy się dowiedzieć, w jakich sądach wyrażają się jego odkrycia, by przekonać się, czy nasze obserwacje empiryczne potwierdzają je lub nie. Ale mistyk nie jest w stanie sformułować żadnych zrozumiałych sądów, nie mówiąc już o sądach sprawdzalnych empirycznie. Dlatego twierdzimy, że za pomocą swojej intuicji nie poznał żadnych faktów. Na nic zda się jego tłumaczenie, że udało mu się pojąć fakty, ale nie jest w stanie ich wyrazić. Wiemy bowiem, że gdyby udało mu się zdobyć jakąś informację, to zdołałby ją wyrazić. Mógłby wskazać w taki czy inny sposób, jak empirycznie sprawdzić prawdziwość jego odkrycia. Z faktu, że nie jest w stanie wyjawić swojej „wiedzy”, albo nawet samemu opracować empirycznego sprawdzianu w celu jej uzasadnienia, widać, że jego stan mistycznej intuicji nie jest autentycznym stanem poznawczym. Zatem opisując swoją wizję, mistyk nie przekazuje nam żadnej informacji o zewnętrznym świecie; przekazuje nam jedynie zawołowaną informację o stanie własnego umysłu.

Rozważania te pozwalają oddalić argument z doświadczenia religijnego, który przez wielu filozofów nadal uznawany jest za prawomocny i świadczący na korzyść tezy o istnieniu boga. Są oni zdania, że jest logicznie możliwe, by człowiek w sposób natychmiastowy poznał Boga, podobnie jak poznaje dane zmysłowe; i że nie ma powodu, by dawać wiarę komuś, kto opowiada, że widzi złotą ścieżkę, i nie wierzyć mu, gdy mówi, że widzi Boga. Należałoby od-

powiedzieć, że jeśli człowiek, który stwierdza, że widzi Boga, stwierdza tylko tyle, że doświadcza osobliwych wrażeń zmysłowych, to ani przez chwilę nie przeczymy, że jego stwierdzenie może być prawdziwe. Zwykle jednak ten, kto stwierdza, że widzi Boga, nie stwierdza tylko tego, że doświadcza religijnych emocji, ale również, że istnieje transcendentny byt, który jest przedmiotem owych emocji; podobnie jak człowiek, który mówi, że widzi żółtą ścieżkę, zwykle nie ma na myśli tylko tego, że w polu widzenia jego wzroku znajduje się żółte wrażenie zmysłowe, ale także to, że istnieje odpowiadający temu wrażeniu żółty przedmiot. Nieracjonalna nie jest również gotowość uwierzenia komuś, kto stwierdza istnienie żółtego przedmiotu i odmówienia wiary w przypadku, gdy stwierdza, że istnieje transcendentny bóg. Zdanie „W tym miejscu istnieje żółta materialna rzecz” wyraża bowiem autentyczny sąd syntetyczny, który można poddać sprawdzianowi doświadczenia, natomiast zdanie „Tutaj istnieje transcendentny bóg” nie ma, jak widzieliśmy, dosłownego znaczenia.

Dochodzimy zatem do wniosku, że argument z doświadczenia religijnego jest całkowicie błędny. Fakt, że ludzie mają doświadczenia religijne, jest interesujący z punktu widzenia psychologii, ale w żaden sposób nie wynika z niego, że istnieje coś takiego jak wiedza religijna, podobnie jak z naszych doświadczeń moralnych nie wynika, że istnieje wiedza moralna. Teista, tak jak moralista, może mniemać, że jego doświadczenia mają charakter poznawczy, ale dopóki nie będzie w stanie wyrazić swojej „wiedzy” za pomocą sądów sprawdzalnych empirycznie, dopóty możemy być pewni, że sam siebie zwodzi. Co za tym idzie, filozofowie, którzy wypełniają swoje książki stwierdzeniami, że intuicyjnie „poznali” tę czy inną „prawdę” moralną albo religijną, dostarczają tylko materiału psychoanalitikom. O żadnym akcie intuicji nie można bowiem powiedzieć, że odkrywa prawdę dotyczącą jakiegokolwiek faktu, o ile nie jest wyrażony za pomocą sprawdzalnych sądów. A wszystkie takie sądy należy włączyć w system sądów empirycznych, na którym opiera się nauka.

Przekład i opracowanie: *Jacek Kutkiewicz*
Uniwersytet Opolski, Opole, Polska
e-mail: jacek.kutkiewicz@gmail.com