

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI*

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA**

Słowa kluczowe: neutralność, religia, argumentacja, uzasadnienie epistemiczne, argument pragmatyczny

Keywords: neutrality, religion, argument, epistemic justification, pragmatic argument

W artykule tym chcę się zastanowić nad pojęciem „neutralności światopoglądowej”, rozumianym tak, jak to ma miejsce w typowych dyskusjach politycznych, chodzić zatem będzie o takie rozumienie tego terminu, które występuje, gdy na przykład postulujemy (bądź zwalczamy) neutralność światopoglądową szkoły czy urzędów państwowych. Zgodzić się wypada, że mówienie o światopoglądowości w takich kontekstach nie jest zbyt precyzyjne i może być mylące, światopoglądem nazywa się bowiem bardzo różne rzeczy, bywały tak zwłaszcza nazywane wszelkie przekonania nie-

* Arkadiusz Chrudzimski – prof. Uniwersytetu Szczecińskiego, zajmuje się ontologią, epistemologią, teorią intencjonalności oraz historią szeroko rozumianej tradycji brentanowskiej. Jest współwydawcą nowej edycji dzieł Brentana (Franz Brentano, *Sämtliche veröffentlichte Schriften*) oraz serii filozoficznej *Phenomenology and Mind* (obie serie w wydawnictwie De Gruyter). E-mail: arkadiusz.chrudzimski@univ.szczecin.pl.

Address for correspondence: Arkadiusz Chrudzimski, Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Krakowska 71–79, 70-004 Szczecin. E-mail: arkadiusz.chrudzimski@univ.szczecin.pl.

** Praca autora nad tym artykułem była wspierana finansowo przez Narodowe Centrum Nauki (NCN) w ramach grantu 2012/07/B/HS1/01595.

naukowe czy też wartościujące. Celem artykułu nie jest jednak ani analiza tego, czym miałby być „tak naprawdę” światopogląd, ani też tego, co na przestrzeni wieków rozumiane bywało pod tą nazwą. Powtórzę jeszcze raz, że jego przedmiotem jest światopoglądowość w naszkicowanym wyżej, nie zawsze precyzyjnym i być może często niefortunnym, niemniej jednak bardzo solidnie utrwalonym użyciu.

Na początku postaram się wyjaśnić, co mamy na myśli, mówiąc o światopoglądowości w tym znaczeniu, w jakim słowa tego chcę tutaj używać. Pomocny w tym będzie paradygmatyczny przykład, w którego roli wystąpi dyskurs specyficznie religijny. Na tej podstawie spróbuję następnie podać pewne kryteria tak rozumianej światopoglądowości. Ostatecznie sformułuję trzy takie kryteria, które nazwę kryterium treściowym, kryterium epistemicznym i kryterium pragmatycznym oraz postaram się naszkicować, w jaki sposób kryteria te funkcjonują. Idea jest taka, że mają być one stosowane łącznie, jednak centralną rolę odgrywać będzie kryterium epistemiczne. Wszystkie kryteria cechuje nieostrość, okaże się jednak, że nie jest ona w tym przypadku groźna.

1. Co mamy na myśli, mówiąc o neutralności światopoglądowej?

Gdy postulujemy *neutralność światopoglądową* jakichś instytucji (takich, jak szkoła czy uniwersytet) albo sfer dyskursu (takich, jak debata publiczna czy rozprawa sądowa), zwykle mamy na myśli, że nie powinno się tam dopuszczać pewnych typów perswazji (pewnych tez, rodzajów dysput, argumentacji), które: (i) określamy jako zabarwione światopoglądowo oraz (ii) uważamy z jakichś powodów za groźne dla funkcjonowania owych instytucji (iii), same zaś instytucje uważamy za na tyle cenne, że chcemy je w ten sposób chronić.

Wyobraźmy sobie, że na posiedzeniu rady pewnego miasta członek władz lokalnych wstaje i przekonuje zebranych, aby nie budować stadionu piłkarskiego, gdyż on sam serdecznie nie cierpi piłki nożnej. Zapewne zgodzimy się, że poważne potraktowanie takiego „argumentu” byłoby raczej niestosowne. Całkiem inaczej sprawy by się miały, gdyby wspomniany dyskutant mówił o tym, że zamiast budować stadion, warto by pomyśleć o innych – w domyśle ważniejszych – potrzebach takich, jak przedszkole

czy kanalizacja, wówczas wniosek uznalibyśmy zapewne za wart przedyskutowania.

Co ilustruje nam ten przykład? Otóż wydaje się, że w naszych praktycznych procedurach dochodzenia do porozumienia dość często zdarza się, że pewne „argumenty” klasyfikujemy jako niedopuszczalne i, zamiast włączać je do dyskusji, niejako z góry rugujemy je z niej. Takie podejście, rozpatrywane *in abstracto*, łatwo wydać się może niesprawiedliwe, polega przecież na wykluczeniu pewnych form dyskursu „bez dyskusji”, nie na mocy argumentacji, lecz raczej pewnego rodzaju ostracyzmu społecznego, który sprawiał będzie, że zdanie radnego, apelującego do prywatnych sympatii i antypatii, z biegiem czasu będzie się liczyć coraz mniej. Jeśli jednak od rozważań abstrakcyjnych przejdziemy do społecznej praktyki, zauważymy, że tego rodzaju wykluczenia występują całkiem często i, co więcej, mają z reguły dobre skutki. Aby to zrozumieć, wystarczy spróbować wyobrazić sobie, jak mogłaby wyglądać dyskusja z wzmiankowanym przeciwnikiem futbolu, jak długo mogłaby trwać i czy przyniosłaby jakąś wymierną korzyść, czy też raczej podważyłaby zasadę działania rady miasta. Sugeruję, że możemy spodziewać się raczej tego drugiego. W tym sensie dopuszczanie argumentów „z prywatnych upodobań” byłoby groźne dla działania wzmiankowanej instytucji. Postulat wykluczenia takich argumentów jest zatem uzasadniony, o ile tylko uważamy tę instytucję za wartą obrony.

W artykule zakładam, że postulat tego rodzaju wykluczeń jest zasadniczo dobrym postulatem, że rzeczywiście są pewne typy dyskursu, które są groźne dla funkcjonowania ważnych instytucji i że wykluczenie tych typów dyskursów jest w związku z tym postulatem uzasadnionym. „Światopoglądowość” w znaczeniu, które jest istotne dla tego artykułu, to właśnie etykieta, którą przypinamy takim destrukcyjnym sposobom debatowania. W tym sensie postulat neutralności światopoglądowej jest postulatem dobrym.

Problem tkwi jednak w tym, że bardzo trudno jest zdefiniować *a priori*, czym jest owo „światopoglądowe zabarwienie”, które miałyby być kryterium wykluczenia. Jakimiś kryteriami musimy jednak dysponować, jeżeli chcemy na poważnie przekonywać oponentów o użyteczności tego rodzaju wykluczeń, w innym przypadku usłyszymy z pewnością, że powoływanie się na prywatne gusta nie jest w niczym gorsze, niż argumenty odwołujące się do poczucia sprawiedliwości społecznej czy rachunku ekonomicznego.

Zanim przejdę do konkretów proponowanego stanowiska, powiem jeszcze, jak takie kryterium z pewnością wyglądać by nie mogło. Otóż zupełnie nieprzydatne byłyby propozycje definiujące jako światopoglądowe (w powyższym znaczeniu) wszystkie twierdzenia nienaukowe bądź też wszystkie deklaracje zawierające jakiegokolwiek elementy normatywne i wartościujące. Fakty są bowiem takie, że w dysputach o sprawach społecznie najważniejszych takie elementy wartościujące są absolutnie centralne, zaś tezy i argumentacje naukowe pojawiają się niezwykle rzadko, co bynajmniej nie czyni owych dysput irracjonalnymi.

Jest to bardzo ważny aspekt omawianej sprawy, na który warto zwrócić uwagę już na samym początku. Otóż, gdy w dalszym ciągu mówić będę o *uzasadnieniu*, czy *racjonalności* pewnych form dyskursu, pamiętać należy, że nie posługuję się tutaj wąskim i dziś już zdecydowanie archaicznym pojęciem „czysto teoretycznej” racjonalności, które tu i ówdzie pokutuje jeszcze w zakurzonych salach seminaryjnych. Idea, że wszelkie elementy normatywne czy emocjonalne są w jakiś sposób irracjonalne, nęciła wielu filozofów, była ona charakterystyczna między innymi dla wczesnego Koła Wiedeńskiego oraz dużej części Szkoły Lwowsko Warszawskiej. Jest to jednak idea dawno zarzucona, a wzięta dosłownie – jawnie absurdalna, oznaczałaby bowiem w szczególności całkowitą dowolność wartościowań moralnych i niemożliwość etycznej argumentacji.

Na to, że argumentacje moralne doskonale oceniamy pod względem ich racjonalności, wskazywano już od dawna¹. W ciągu ostatnich dziesiątków lat pokazano poza tym, że również nasze emocje mogą być z powodzeniem oceniane pod względem ich racjonalności². Czytelnika proszę zatem, by pamiętać, że słów „racjonalność” i „uzasadnienie” używam tu w takim szerokim, ale też zdecydowanie lepiej odpowiadającym naturze rzeczy, sensie.

¹ Kwestia możliwości racjonalnej argumentacji moralnej jest zresztą całkiem niezależna od kwestii tego, czy ocenom moralnym typu „A jest dobre”, „A jest złe” można przypisać prawdę lub fałsz. W najbardziej dobitny sposób wyraził to prawdopodobnie Richard Hare. Por. np. Hare, 1997. Na temat filozofii Hare’a por. Saja, 2008.

² Jako szczególnie charakterystyczny wyraz tego nurtu przywołuje się zwykle książkę Ronalda De Sousa *The Rationality of Emotion*. Por. De Sousa, 1987. Por. także Krzemkowska-Saja, 2012; Krzemkowska-Saja, 2013. Klasykiem, który na pojęciu racjonalnej emocji chciał nawet oprzeć całą etykę, jest Franz Brentano. Por. Brentano, 1889/1989. Por. także Chrudzimski, 1998; Chrudzimski, 2009.

2. Przykład paradygmatyczny

Myślę, że najlepszą metodą analizy pojęcia światopoglądowości będzie wyjście od pewnych paradygmatycznych przypadków, wprawdzie powyżej odwołałem się do prywatnych preferencji o charakterze *quasi*-estetycznym, jednak najwygodniej będzie skupić się na *dyskursie specyficznym religijnym*. Powodów jest kilka, przede wszystkim, w odróżnieniu od perswazji odwołujących się do osobistych smaków, argumentacje używające przesłanek religijnych spotykane są wcale nierzadko w realnej debacie publicznej. Będzie to zatem przykład autentyczny, nie zaś jeszcze jedna z owych sztucznych konstrukcji, w których zwykle lubują się filozofowie. Po drugie, duża część takich religijnych przesłanek jest stosunkowo łatwo identyfikowalna, co pozwoli w odpowiednich miejscach dać jasne i niekontrowersyjne przykłady. Po trzecie – w dyskursie specyficznym religijnym wyraźnie występują pewne ważne cechy, pozwalające zrozumieć, dlaczego kryteria „światopoglądowości”, które zaproponuję, nie będą mogły być ani szczególnie proste, ani też absolutnie ostre.

Mam nadzieję, że wśród czytelników tego artykułu panuje dość powszechna zgoda, co do tego, że obecność dyskursu specyficznego religijnego w dyskusjach publicznych powinna być co najmniej ograniczona. Dlaczego jednak tak sądzimy? Otóż intuicyjne odpowiedzi na to pytanie powołują się zwykle na trzy obserwacje:

- (A) Wśród dyskutantów używających argumentów religijnych występują zwykle bardzo radykalne różnice, co do podzielanych tez. Różnice te dotyczą najbardziej fundamentalnych spraw takich, jak natura uniwersum, cel życia czy hierarchia wartości.
- (B) W dyskusjach o zabarwieniu religijnym bardzo rzadko obserwuje się jakiegokolwiek dochodzenie do porozumienia, zwykle dyskutanci w ogóle nie odnoszą się do przytaczanych argumentów, a zamiast tego trwają twardo na swoich stanowiskach i po prostu powtarzają swoje tezy.
- (C) Decyzje związane ze sporami religijnymi mają tendencję do generowania negatywnych ocen, wykluczeń, prześladowań – jednym słowem, mają wielki potencjał czynienia zła, o czym po raz kolejny mieliśmy nieszczęście przekonać się w obecnym stuleciu.

Problem w tym, że te trzy czynniki nie są specyficzne dla żadnego konkretnego typu dyskursu. Wydaje się, że wszędzie obserwujemy od czasu

do czasu sytuacji radykalnych różnic poglądów, obstawania przy swoich stanowiskach, a także złe skutki przeróżnych rozstrzygnięć.

Mimo to twierdzić będę, że jeśli weźmiemy pod uwagę te trzy aspekty, to może nam się udać skonstruować pewne kryteria, chroniące przed światopoglądowością w debacie publicznej. Po pierwsze wydaje się, że tam, gdzie w sposób uprawniony mówimy o tym, że spór jest światopoglądowy, te trzy problemy występują nie „od czasu do czasu”, lecz permanentnie i uporczywie. Po drugie, istotnym elementem będzie odpowiednio inteligentne odniesienie się do wszystkich tych czynników wziętych łącznie. Spróbujmy zatem rozważyć trzy kryteria wykluczania pewnych typów dyskursów z debaty publicznej odnoszące się kolejno do wskazanych intuicji (A), (B) i (C).

3. Kryterium treściowe

Pierwsze kryterium, o którym chcę mówić, bazuje na intuicji (A) podkreślającej, że w sporach o charakterze religijnym występują bardzo radykalne różnice poglądów, dotyczące najbardziej fundamentalnych spraw, a zatem dość łatwo jest je zidentyfikować (i ewentualnie wykluczyć) na tej „zewnętrznej” zasadzie. Jeśli jest tak, że dyskurs specyficznie religijny ma rzeczywiście potężny destrukcyjny potencjał dla ważnych instytucji życia publicznego, to może należałoby przyjąć zasadę, że wykluczamy z nich wszystkie te formy dyskursu, które zawierają odniesienia do korpusów twierdzeń specyficznie religijnych? Wiele tez, które są w sposób wyraźny związane z idiosynkrycznymi obrazami świata, można wykluczyć z dyskursu publicznego na takiej „treściowej” zasadzie i często działa to całkiem dobrze. Kryterium to nazwę *kryterium treściowym*. Narzuca się ono jako pierwsze ze względu na swój jasny i bezpośredni charakter.

Prosty przykład zilustruje wystarczająco zasadę, na jakiej kryterium to mogło by być stosowane. Wyobraźmy sobie dyskusję dotyczącą praw kobiet w parlamencie jakiegoś europejskiego kraju. Rozpoczyna parlamentarzysta deklarujący się jako katolik i twierdzi, że jest całkiem oczywiste, że kobiety nie powinny mieć tych samych praw co mężczyźni, ponieważ przeczy to naukom zawartym w świętych księgach. Dodatkowo wzmacnia swą argumentację, wskazując, że również *Kościół Powszechny* podkreśla ową nierówność, wykluczając kobiety ze stanu kapłańskiego. Na to wstaje

posłanka deklarująca się jako protestantka i ripostuje, że przedmówca źle interpretuje słowa *Pisma*, a ona sama, będąc pastorem, stanowi najlepszy dowód na to, że również w zawodzie duszpasterza nie powinna mieć miejsca dyskryminacja ze względu na płeć. Po kilku minutach takiej wymiany zdań pozostali posłowie zaczynają dyskretnie ziewać i sprawdzać sms-y, aż w końcu marszałek parlamentu przerywa i napomina dyskutantów, by swoje religijne idiosynkrazje wyjaśnili sobie prywatnie w kuluarach.

Czytelnik zgodzi się zapewne, że marszałek postąpił słusznie, dbając o powagę parlamentu i sprawność jego funkcjonowania, zadziałał on zaś właśnie zgodnie ze sformułowanym powyżej kryterium treściowym. Słyszając frazy należące ewidentnie do języków religii, w sposób niejako automatyczny, wykluczył je z debaty. Wydaje się zatem, że bardzo często możemy z pożytkiem zastosować to proste i niewyrafinowane kryterium. Zwłaszcza, gdy w debacie publicznej słyszymy jawną preambułę, że „oto teraz mówić będę jako wierny wyznawca tej czy innej religii”, w sposób uzasadniony podejrzewać możemy, że następujące po tym zdania naruszać będą neutralność światopoglądową rozumianą tak, jak chcemy ją tu rozumieć.

To kryterium jest – jak powiedziano – bardzo wygodne, gdyż niezwykle łatwo można je zastosować, bywa jednak niestety również bardzo zawodne. Otóż w zawikłanych kompleksach twierdzeń i reguł religijnych zawiera się wiele elementów, które z powodzeniem mogą być poruszane w debacie publicznej. Banalnym przykładem może być chociażby imperatyw: „nie zabijaj”. W ograniczonej formie „nie zabijaj, chyba że...”³ jest on elementem pewnie każdego prawodawstwa, a próby jego wzmocnienia bądź osłabienia stanowią najżywiej chyba dyskutowane projekty. Próba wykluczenia kwestii kary śmierci czy eutanazji z debaty publicznej na mocy prostej konstatacji, że formuła „nie zabijaj” znalazła się w korpusie pewnej popularnej religii, mogłaby wywołać jedynie wzruszenie ramion. Jasne jest zatem, że potrzebujemy jakichś dodatkowych kryteriów.

³ Zwykle będą to takie sformułowania, jak: „nie zabijaj, chyba że ktoś bezpośrednio zagraża życiu twojemu bądź innych”, zaś w prawodawstwie akceptującym karę śmierci również takie, jak: „nie zabijaj, chyba że ktoś popełnił odpowiednio ciężką zbrodnię”.

4. Kryterium epistemiczne

Następne kryterium, które nazwę *kryterium epistemicznym*, bazuje na intuicji (B) wskazującej, że w dyskusjach o zabarwieniu religijnym bardzo rzadko obserwuje się jakiegokolwiek dochodzenie do porozumienia. Zwykle dyskutanci trwają twardo na swoich stanowiskach i bardzo trudno jest wyobrazić sobie, co mogłoby ich skłonić do zmiany zdania. Kryterium to odchodzi zatem od treści proponowanych tez i zamiast tego zwraca się ku sposobowi, w jaki tezy te są uzasadniane. Otóż wydaje się, że aby teza mogła funkcjonować w ramach jakiejś debaty, musi być dla członków tej debaty w pewien określony sposób „zrozumiała”. W szczególności muszą oni móc zrozumieć i ocenić wyjaśnienia, jakie jej proponent poda, gdy zapytamy go, *dlaczego* sądzi to a to. Takie właśnie wyjaśnienie nazywa się w filozoficznym żargonie *uzasadnieniem epistemicznym*.

Tymczasem dyskursy, które traktujemy jako „światopoglądowe” – w szczególności dyskursy religijne – zawierają z reguły pewne „prywatne” sposoby uzasadnień, emfaticznie odrzucane przez osoby spoza danego kręgu. Najbardziej charakterystycznym przykładem jest powołanie się na zawartość świętych ksiąg, zeznania mistyków czy też nauczanie zwierzchników danego kościoła. Dla osób spoza określonego kręgu wyznawców uzasadnienia takie nie mają z reguły żadnej mocy.

Kryterium epistemiczne wydaje się najbardziej obiecujące – nie ma ono wady poprzedniego kryterium, które po prostu markowało pewne tezy jako należące do korpusu określonej religii, nie kłopotząc się o nic więcej. Obecne kryterium traktuje tę sprawę jako drugorzędną i przede wszystkim pyta o to, czy da się na rzecz danej tezy *rozsądnie argumentować*. Pozwala ono od ręki zrehabilitować takie maksymy, jak „nie zabijaj” czy „nie kradnij” – które są zrozumiałe i racjonalnie dyskutowane dla każdego zdrowego na umyśle człowieka – i odfiltrować je od przykazań w rodzaju „pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, które na poważnie rozważyć może tylko ktoś identyfikujący się z daną religią.

Przy okazji tego kryterium pokazać też można wyraźniej pewien ważny aspekt, na który zwracałem uwagę już na początku. Otóż niepoparte żadną analizą użycie przymiotnika „światopoglądowy” bywa niezwykle nieprecyzyjne, w konsekwencji kwestiami światopoglądowymi nazywane bywają często po prostu te pytania, o których akurat z tych czy innych powodów nie mamy ochoty dyskutować. Zobaczmy teraz na podstawie dwóch klasycz-

nych przykładów, w jaki sposób użycie kryterium epistemicznego pozwala nam uporządkować takie sytuacje. Chodzić będzie o dwie tezy: głoszącą, że aborcja powinna być prawnie zakazana oraz głoszącą, że jest coś moralnie złego w byciu aktywnym homoseksualistą. Obie te tezy opatruje się zwykle etykietą „sporów światopoglądowych”, tymczasem w świetle obecnie rozważanego kryterium okazuje się, że ich status jest całkiem odmienny.

Zacznijmy od tezy pierwszej. Otóż zwolennicy absolutnego zakazu aborcji przedstawiają się chętnie jako ludzie motywowani religijnie, zaś przeciwnicy takiego zakazu twierdzą często wprost, że postawa taka musi mieć religijne podstawy. Nic bardziej błędnego. Banalna analiza pokazuje, że argumentacja za lub przeciw dopuszczalności aborcji jest w swoim rdzeniu całkowicie pozbawiona przesłanek specyficznie religijnych. Mówiąc ogólnie, aby być przeciwnikiem aborcji, wystarczy zaakceptować dwie przesłanki:

- (1) Przesłankę głoszącą, że ludzki płód należy z etycznego punktu widzenia traktować tak, jak dorosłego, przytomnego człowieka.
- (2) Przesłankę głoszącą, że u dorosłego, przytomnego człowieka nie wolno doprowadzać do zatrzymania funkcji życiowych⁴.

Aby być z kolei zwolennikiem dopuszczalności aborcji, trzeba jedynie zanegować którąś z tych przesłanek, zwykle będzie to przesłanka pierwsza. Zwolennicy dopuszczalności aborcji twierdzą na ogół, że nie ma wystarczających powodów, aby płód ludzki w początkowym okresie rozwoju miał być traktowany tak, jak dorosły, przytomny człowiek.

Powyższe uproszczone dywagacje nie miały być naturalnie próbą jakiegokolwiek filozoficznie interesującej analizy złożonego zagadnienia aborcji⁵. Miały zwrócić uwagę na jedną sprawę – otóż ani zwolennik, ani przeciwnik dopuszczalności aborcji nie używa w swych argumentacjach przesłanek specyficznie religijnych. Doskonale wyobraźalny jest zarówno ateista, który akceptuje obie przesłanki i głosi niedopuszczalność aborcji, jak i człowiek religijny, który neguje przesłankę pierwszą bądź drugą (jak

⁴ Ta druga przesłanka jest oczywiście opatrzona zwykłymi zastrzeżeniami takimi, jak to, że człowiek ów nie mierzy do nas z karabinu, że nie zamierza detonować bomby jądrowej itp. Filozofowie wyrażają to często krótką, choć dość problematyczną klauzulą *ceteris paribus*.

⁵ Zainteresowany czytelnik analizy takie znaleźć może w Rutkowski, 2013.

powiedziano, zwykle będzie to przesłanka pierwsza)⁶. Jak się to ma do naszego kryterium epistemicznego? W jego świetle spór o dopuszczalność aborcji nie jest bynajmniej sporem światopoglądowym, można go prowadzić w całkowitej abstrakcji od zawartości świętych ksiąg i nauczania głów kościołów nawet, jeśli strony sporu rzadko chcą to przyznać, a już tylko całkiem wyjątkowo potrafią narzucić sobie konieczną dyscyplinę.

Zupełnie inaczej sprawa ma się w przypadku tezy, że bycie aktywnym homoseksualistą jest czymś moralnie złym. Jedynym znanym mi sposobem argumentacji za tą tezę jest uwikłanie w argumentację przesłanek, których legitymacją jest wyłącznie to, że są akceptowane w kręgu tej czy innej religii. Wszelkie „świeckie” uzasadnienia moralne, opierające się z reguły na rozważaniu, czy zachowania odbywające się wedle pewnych reguł są, czy nie są przyczyną cierpienia innych ludzi, w tym przypadku zawodzą.

Widzimy jasno, że kryterium epistemiczne dostarcza nam dużo lepszych narzędzi dla urzeczywistnienia celu neutralności światopoglądowej, w przywołanych przypadkach pokazuje ono jednoznacznie, że spory dotyczące aborcji mają rację bytu w debacie publicznej, podczas gdy tezy homofobiczne powinny być z niej wykluczone. Jednakowe traktowanie tych spraw jest rażącym błędem.

Moim zdaniem kryterium epistemiczne jest najbardziej obiecujące ze wszystkich trzech, które tu omówię. Okaże się też, że jest ono *de facto* najważniejsze⁷. Na pewno jednak nie będzie niezawodne w próbach uporządkowania debaty publicznej. Głównym powodem tego stanu rzeczy jest notoryczna nieostrość pojęcia dopuszczalnej procedury uzasadnienia, na które chcemy się tu powoływać. Był czas, gdy filozofowie mieli nadzieję na ostateczne sformułowanie ścisłych reguł racjonalnego uzasadniania. Ostatnie sto lat dyskusji w ramach filozofii nauki pokazało jednak wyraźnie, że nawet procedury uzasadnienia rozważane dla wyidealizowanego języka nauki nie są

⁶ Takim wierzącym człowiekiem, który zanegowałby przesłankę pierwszą, był zresztą zapewne Tomasz z Akwinu. Jak wiadomo wyznawał on pogląd, że o duszy ludzkiej mówić można dopiero po pewnym czasie od zapłodnienia, gdy embriom ma już określoną organizację biologiczną. Jako że Tomasz rozumiał duszę – czyli to, co decyduje o byciu człowiekiem – po arystotelesowsku, jako formę ciała, teza ta nie jest bynajmniej zaskakująca. Dla nas istotne jest jednak to, że akceptuje on najwyraźniej standardową argumentację współczesnych zwolenników dopuszczalności aborcji.

⁷ Powody, dla których uważam, że kryterium epistemiczne jest najważniejsze, podaję w części 7.

bynajmniej sprawą niekontrowersyjną⁸. Okazało się, że nawet tam wskazanie zestawu jasnych reguł, które byłyby „dopuszczalne”, jest czystą mrzonką. W jeszcze większym stopniu dotyczy to naturalnie uzasadnień, które obecne są w naszych codziennych dysputach, a które dodatkowo obejmują nie tylko obszar wiedzy „potocznej” czy „zdroworozsądkowej”⁹, ale również uzasadnienia etyczne i emocjonalne. Moim zdaniem jest wprawdzie tak, że pomimo tej nieprecyzyjności pojęcia uzasadnienia, potrafimy jednak wystarczająco jasno odróżnić te sposoby argumentacji, które w sposób jawnie nieuprawniony stosują uzasadnienia idiosynkratycznie religijne od tych, które trzymają się w dopuszczalnych ramach¹⁰, chodzi jednak o to, że jeśli ktoś naprawdę będzie chciał się upierać przy używaniu dyskursu religijnego, to kryterium epistemiczne może go nie przekonać.

5. Kryterium pragmatyczne

Takich upartych przekonać może czasem *kryterium pragmatyczne*, odwołujące się do intuicji (C) wskazującej, że decyzje związane ze sporami religijnymi mają wielki potencjał generowania zła. Kryterium to można by nazwać *zasadą „po owocach ich poznacie”*. Polega ono, mówiąc najogólniej, na tym, że porównuje się społeczeństwo, wykluczające dany rodzaj dyskursu z takim, które tego nie czyni, i próbuje się rozstrzygnąć, który sposób na życie generuje więcej dobra, a który więcej zła. Czasem wystarczy po prostu zadać pytanie: gdzie wolałbyś żyć: w Holandii, czy w Iranie? Muszę powiedzieć, że nie spotkałem jeszcze człowieka, który szczerze powiedziałby, że woli to drugie. Pod wpływem takiego rozważania nawet osoba kontestująca poprzednie kryteria będzie czasem skłonna zgodzić się na wykluczenie określonych elementów światopoglądowych.

Pozwolę sobie zilustrować tę kwestię pewną analogią. Otóż wielu wrażliwych na sprawy społeczne ludzi jest skłonnych sądzić, że „w teorii”

⁸ Chodzi tu naturalnie o analizy takich filozofów jak Popper, Kuhn, Lakatos. Zainteresowany czytelnik znajdzie wiele szczegółów w Grobler, 2008.

⁹ To, co w filozofii analitycznej uprawia się pod nazwą *teorii poznania* dotyczy głównie tego poziomu przednaukowej wiedzy. Dobrym wprowadzeniem, znakomicie ilustrującym złożoność problemu i wielość teorii, jest Pollock, 1987.

¹⁰ Dlaczego tak uważam, wyjaśniam w ostatniej części artykułu, gdzie omawiam problem nieostrości.

rozwiązania proponowane przez różne doktryny komunistyczne wyglądają całkiem dobrze. Postulat, aby zlikwidować różnice, które dziś sytuują prezesa banku i zamiatacza ulic na dwóch biegunach uniwersum, tak aby doprowadzić do sytuacji, w której obaj mogliby mieć równy dostęp do wyjazdu na wakacje, opieki zdrowotnej czy kursów języków obcych, wydaje się z moralnego punktu widzenia niemal oczywisty. Z drugiej strony, ci z nas, którzy mieli okazję obejrzeć na żywo realizację owych idei, wiedzą, że w praktyce wizje te prowadzą do oplakanych skutków i że ich porażka występuje zbyt systematycznie, aby mogła być rozsądnie uznana za dzieło przypadku. Winne są prawdopodobnie pewne – z etycznego punktu widzenia dziwaczne, choć ewolucyjnie pożądane – cechy naszej natury. Jakkolwiek by jednak nie było, sądzę, że nawet najradykałniejszy zwolennik idei równości, wzbogacony takim doświadczeniem, powinien dojść do wniosku, że w państwie o rozsądnie utemperowanym ustroju kapitalistycznym żyje się jednak zdecydowanie lepiej niż w Korei Północnej lub na Kubie. Jeśli chciałby zatem poprawiać świat uprawiając politykę, powinien – właśnie ze względu na te pragmatyczne rozważania – zrezygnować z prób urzeczywistniania idei komunistycznych.

Podobna sytuacja może występować – i często występuje – w przypadku konfliktu idei religijnych z ideą państwa świeckiego. Żarliwy chrześcijanin będzie zwykle przekonany, że autentyczna realizacja „Państwa Bożego” byłaby czymś absolutnie wspaniałym. Znając jednak z doświadczenia próby jego urzeczywistnienia, może być w sposób uzasadniony przekonany, że dotychczas skutki takich przedsięwzięć były katastrofalne i że katastrofy te występują zbyt systematycznie, aby można je było zrzucić na karb przypadku czy też „błędów i wypaczeń”. Ze względu na takie pragmatyczne rozważania nawet on może zatem optować za państwem świeckim, jako takim, gdzie w ostatecznym rachunku wszystkim – w tym także chrześcijanom – żyje się lepiej.

6. Schemat argumentacji

Jak zatem wyglądałby schemat argumentacji, prowadzącej w intencjach do wykluczenia pewnego typu dyskursu jako w inkryminowanym sensie światopoglądowego? Przedstawiam tu oczywiście pewną wyidealizowaną sytuację, w której będziemy mieć dwa podmioty: *atakującego* (A), czyli

tego, kto postuluje wykluczenie pewnego elementu dyskursu (E) (pewnej tezy czy sposobu argumentacji) jako światopoglądowo zabarwionego oraz *broniącego* (B), czyli tego, który przy owej tezie czy sposobie argumentacji obstaje, próbując perswadować, że nie ma w nich niczego zdrożnego. Jak powiedziałem, będzie to model w wielu aspektach wyidealizowany. Jeden z tych aspektów warto szczególnie podkreślić. Otóż zakładam tu, że obaj dyskutanci mają dobre intencje, że atakujący chce wykluczyć dane elementy z dyskursu publicznego, gdyż rzeczywiście uważa je za mające nań destrukcyjny wpływ. Broniący chce zaś zachować te elementy dlatego, że faktycznie uważa je za nieszkodliwe. W rzeczywistych dyskusjach ten warunek bardzo często bywa niespełniony, w wielu przypadkach dyskutantom chodzi po prostu o osobistą korzyść, o interes partyjny, o zdyskredytowanie przeciwnika czy po prostu o to, aby pozornie „wygrać dyskusję”, co z niejasnych powodów nawet podstarzałym adeptom filozofii daje wciąż dziecienną satysfakcję. W każdym razie w wyidealizowanym modelu argumentacja na rzecz wykluczenia pewnego elementu z debaty publicznej zawierałaby następujące kroki:

I krok: Atakujący usiłuje wykluczyć element E w oparciu o *kryterium treściowe*.

W kroku tym A twierdzi, że E należy do korpusu pewnej religii i jako taki powinien być wykluczony. Broniący ma tu początkowo dwie możliwości:

- (I.1) B może zaprzeczyć, że E ma taki charakter lub
- (I.2) zgodzić się w tym względzie z A.

Druga droga rozwidła się z kolei na dwie ścieżki:

- (I.2a) B zgadza się, że E ma charakter religijny i w związku z tym zgadza się również na wykluczenie E.
- (I.2b) B zgadza się, że E ma charakter religijny, ale mimo to nie zgadza się na wykluczenie E.

Jedynie w przypadku (I.2a) A osiąga sukces już w pierwszym kroku, jeśli zaś zachodzi (I.1) lub (I.2b), wówczas dla wykluczenia elementu E konieczny jest krok następny.

Jak widzimy, do zastosowania kryterium epistemicznego możemy przejść zarówno w przypadku (I.2b), które zasadniczo odpowiada ripociście w rodzaju: „Zgoda, E należy do korpusu pewnej religii, ale ma ono charakter podobny raczej do ‘nie zabijaj’ niż do ‘pamiętaj, abyś dzień święty święcił’”, jak i do przypadku (I.1), gdzie B twierdzi po prostu, że A myli się

i E nie ma charakteru religijnego. Pokazuje to, że powyższa analiza, wychodząca od dyskursu specyficznego religijnego, jako wygodnego przypadku paradygmatycznego, ma w istocie charakter ogólny. To, że B przekona A, że R nie ma charakteru specyficznego religijnego, nie kończy bowiem sprawy, gdyż „światopoglądowe” bywają także inne elementy, jak chociażby *quasi*-estetyczne argumenty, w rodzaju tego z dyskusji o budowie stadionu. Łatwo zauważyć, że kryterium epistemiczne będzie miało dla nich tak samo zabójczy charakter.

Odpowiednio do tego również kryterium treściowe będzie można stosownie rozszerzać i na przykład dołączyć do niego, obok przynależności do korpusu twierdzeń religijnych, alternatywnie także takie cechy, jak posiadanie ewidentnego charakteru osobistej preferencji estetycznej. To, czy takie rozszerzanie będzie w praktyce owocne, zależy od tego, czy dana grupa twierdzeń da się wyodrębnić w sposób naturalny. Jest tak w przypadku twierdzeń religijnych i był to jeden z powodów, dla którego wygodnie mi było posługiwać się nimi jako przykładem.

II krok: Atakujący usiłuje wykluczyć element E, odwołując się do *kryterium epistemicznego*.

Niezależnie zatem od tego, czy B obierze drogę (I.2b), czy też (I.1), A może próbować pokazać, że E nie spełnia warunków dopuszczalnej procedury uzasadniania. Schemat odpowiedzi broniącego będzie tu bardzo podobny. Na początku mamy dwie możliwości:

(II.1) B może zaprzeczyć, że E nie spełnia kryterium epistemicznego lub

(II.2) zgodzić się w tym względzie z A.

Ta ostatnia odpowiedź rozwidła się znowu na dwie ścieżki:

(II.2a) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium epistemicznego i w związku z tym zgadza się również na wykluczenie E.

(II.2b) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium epistemicznego, ale mimo to nie zgadza się na wykluczenie E.

I tutaj w przypadku (II.2a) A osiąga sukces w drugim kroku, jeśli zaś zachodzi (II.1) lub (II.2b), to dla wykluczenia elementu E konieczny jest krok następny.

Jeśli B ripostuje na sposób (II.1), twierdząc, że jego E spełnia kryterium epistemiczne, wówczas może się tak zdarzyć, że przekona on A, że jest tak w istocie. Jeśli A zaakceptuje odpowiedź (II.1), wówczas cała dyskusja

kończy się zwycięstwem B. Udało mu się przekonać A, że element E, który wydawał mu się „światopoglądowy”, w istocie takim nie jest. Czytelnik z pewnością zauważył, jest to właśnie przypadek przywołanych wcześniej sporów o dopuszczalność aborcji, które często występują w zewnętrznej sferze religijnej, które jednak po analizie okazują się bez problemów spełniać kryterium epistemiczne.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w pewnych szczególnych wypadkach oponenti mogą uznać, że nawet takie, z epistemicznego punktu widzenia dopuszczalne twierdzenie, należy jednak wykluczyć z dyskursu publicznego, ze względu na kryterium pragmatyczne. Za przykład niech posłuży teza o nieistnieniu nazistowskich obozów zagłady, której głoszenie w krajach takich, jak Niemcy czy Austria zagrożone jest wręcz karą więzienia. Teza ta jest w zasadzie – dość wariacką, to fakt – hipotezą historyczną i jej dyskutowalność byłaby do obronienia w świetle dwóch pierwszych kryteriów. Gdyby dopuścić dyskusję nad nią, to została by zapewne błyskawicznie sfalsyfikowana i sprawa byłaby, można sądzić, zakończona, mimo to społeczeństwa wymienionych krajów uznały jednak – nie bez pewnego historycznego uzasadnienia – że jej dopuszczenie w debacie publicznej mogłoby mieć tak destrukcyjne skutki, że wołały raczej zawnoczyć ją wykluczyć. Jest to być może najbardziej spektakularny przypadek sytuacji, w której kryterium pragmatyczne przeważa wszystkie inne kryteria.

Wróćmy jednak do naszego schematu, jeśli B nie uda się przekonać A, a mimo to obstatek przy (II.1), wówczas lekarstwa można szukać w kryterium pragmatycznym. Do niego prowadzi również odpowiedź (II.2b), gdzie B zgadza się wprawdzie, że E nie spełnia kryterium epistemicznego, ale dodaje, że z tych czy innych względów nie widzi powodów, aby uważać to kryterium za wiążące.

III krok: Atakujący usiłuje wykluczyć element E na podstawie *kryterium pragmatycznego*.

A usiłuje tu pokazać, że dopuszczenie E jako równoprawnego elementu debaty publicznej ma tak złe skutki, że lepiej jest tego nie czynić, niezależnie od odpowiedzi, jakie padały w poprzednich krokach. Czytelnika nie zdziwi zapewne fakt, że schemat odpowiedzi broniącego jest tu znowu bliźniaczo podobny do struktury dwu pierwszych kroków. Na początek mamy dwie możliwości:

(III.1) B może zaprzeczyć, że E nie spełnia kryterium pragmatycznego lub

(III.2) zgodzić się w tym względzie z A.

To z kolei rozgałęzia się znowu na dwie możliwości:

(III.2a) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium pragmatycznego i w związku z tym zgadza się również na wykluczenie E;

(III.2b) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium pragmatycznego, ale mimo to nie zgadza się na wykluczenie E.

Również przy zastosowaniu kryterium pragmatycznego jedynie w przypadku (III.2a) A osiąga sukces.

Co zatem dzieje się w innych przypadkach? Jeśli B odpowiada w sposób (III.1), twierdząc, że dopuszczenie E do dyskursu publicznego wcale nie ma tak katastrofalnych skutków, jakie widzi czy przewiduje A, to tak, jak w przypadku kroku drugiego, jest możliwe, że uda mu się A w tym względzie przekonać. Tego typu dyskusje nie są wcale rzadkie i często bywają rzetelne – co więcej, mogą być rzetelne nawet wtedy, gdy ostatecznie nie prowadzą do żadnej konkluzji i obaj dyskutanci wstają od stołu nieprzekonani. Rzeczywistości społeczne są tworamami na tyle skomplikowanymi i wielowymiarowymi, że często ich relatywna ocena zależy będzie od subtelnych kwestii rozłożenia akcentów i osobistych preferencji. Argumenty pragmatyczne mają największą siłę tam, gdzie kontrast jest rzeczywiście wielki tak, jak to miało miejsce w przywołanym wyżej przypadku Holandii i Iranu.

Przypadek (III.2b) jest za to dość problematyczny. Broniący twierdzi tu, że wprawdzie uznaje, że dopuszczenie E do dyskursu publicznego będzie *summa summarum* owocowało złymi skutkami, jednak mimo to postuluje takie dopuszczenie. Oznaczałoby to, że dla B ważniejsze są pewne inne wartości niż wartości etyczne. Najłatwiej wyobrazić sobie tego typu podejście w przypadkach, w których E przechodzi dwa poprzednie kryteria, a mimo to usiłujemy je wykluczyć z powodów czysto pragmatycznych, wówczas łatwo wyobrazić sobie kogoś, kto broniłby E w imię „wolności debaty”. Trzeba jednak powiedzieć, że przypadek ten nie jest bynajmniej jasny. Zwykle argumentacjom takim towarzyszy milczące założenie, że choć dopuszczenie E do dyskusji może wydawać się niepożądane, to jednak ograniczanie z tego powodu wolności debaty będzie miało na dłuższą metę skutki nieporównanie gorsze. W tej interpretacji odpowiedź (III.2b) sprowadzałaby się do (III.1), a zatem do twierdzenia, że tak naprawdę „w ostatecznym rachunku” dopuszczenie E będzie miało skutki lepsze, niż jego wykluczenie. Wiele zdaje

się wskazywać, że autentyczna postawa typu (III.2b), która sprowadzałaby się do powiedzenia „wiem, że dopuszczenie E będzie miało złe skutki, ale gwizdź sobie na to”, jest psychologicznie niemożliwa¹¹.

Opisany schemat rozumowania zilustrować możemy prostym diagramem, w którym zapisy symboliczne należy czytać w następujący sposób:

$E \in R$ element E należy do korpusu tez religijnych

$E \notin U$ element E narusza kryterium dopuszczalnego uzasadnienia

$E \in Z$ dopuszczenie elementu E ma złe skutki.

Diagram należy czytać z góry na dół. Jego początek to teza atakującego (A) chcącego wykluczyć pewien element E z dyskursu publicznego, odwołująca się do kryterium treściowego. Atakujący twierdzi, że element E powinien zostać wykluczony, ponieważ wzięty został z korpusu tez charakterystycznych dla pewnej określonej religii (symbolicznie: „ $E \in R$ ”).

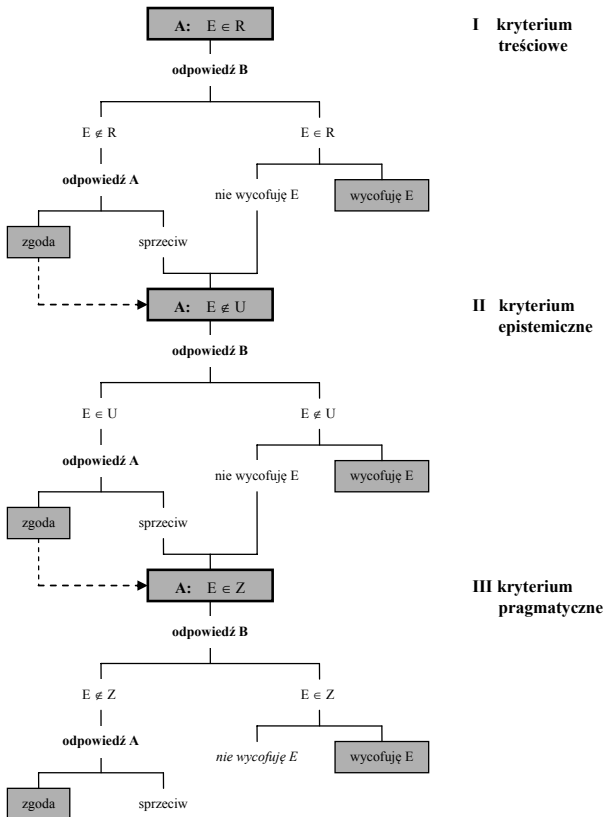
Rozgałęziające się odpowiedzi broniącego (B) odpowiadają temu, co opisałem powyżej. Po lewej stronie będziemy mieli odpowiedzi zaprzeczające zarzutom A, po prawej zaś zgadzające się z tym zarzutem, przy czym te ostatnie rozgałęziają się z kolei na takie, które oznaczają poddanie tezy E przez broniącego oraz takie, gdzie mimo uznania argumentu, broniący jednak przy tezie E obstaje. Po lewej stronie mamy także odpowiedzi A na kontrargumenty B, które mogą doprowadzić również do sytuacji, w której A zaakceptuje obronę B i zrezygnuje z postulatu wyrzucenia elementu E.

Na dwóch kolejnych piętrach mamy identyczne struktury odpowiadające zastosowaniu kryterium epistemicznego, gdzie A twierdzi, że element E narusza kryterium dopuszczalnego uzasadnienia (symbolicznie: $E \notin U$) oraz kryterium pragmatycznego, w którym tezą atakującego jest to, że dopuszczenie elementu E ma zasadniczo złe skutki (symbolicznie: $E \in Z$).

Szarym kolorem zaznaczono pola potencjalnego sukcesu atakującego (strona prawa) oraz broniącego (strona lewa), a także kolejne zarzuty odpowiadające zastosowaniu trzech kryteriów. Jak widzimy, otrzymaliśmy też pozycje końcowe, w których żaden z dyskutantów nie może ogłosić

¹¹ Wiąże się to jednak z trudnymi pytaniami dotyczącymi tego, czy kwalifikacje moralne zawierają immanentny element motywacyjny, czy też nie, a zatem czy można „rozumieć”, że coś jest dobre bądź złe, jednocześnie nie będąc przez to motywowanym do odpowiedniego działania. Jeśli byłoby to możliwe, wówczas możliwa byłaby również autentyczna postawa typu (III.2b). Niektórzy sądzą, że taki właśnie jest stan umysłu psychopaty, sprawa jest jednak bardzo kontrowersyjna. Por. na ten temat Janikowski, 2008.

zwycięstwa – są to dwie środkowe pozycje na samym dole. Pierwsza to ta, gdzie broniący nie zgadza się, że element E ma złe konsekwencje, jednak nie udaje się mu przekonać w tej kwestii atakującego, druga zaś to taka, w której broniący zgadza się wprawdzie, że dopuszczenie E jest z pragmatycznego punktu widzenia złe, a jednak mimo to obstaje przy postulacie jego dopuszczenia. Jak wskazałem wyżej, psychologiczna wiarygodność takiej postawy jest mocno problematyczna.



Przerzywane strzałki, które od potencjalnie stabilnych pozycji, w których broniący wygrywa jedną rundę, prowadzą do następnych kryteriów, ilustrują fakt, że nawet obronione na danym etapie elementy mogą mimo to zostać zaatakowane ze względu na inne kryteria. I tak twierdzenia od-

noszące się do prywatnych gustów estetycznych obronią się na pierwszym poziomie, jeśli jako kryterium treściowe potraktujemy przynależność do korpusu określonej religii, jednak z powodzeniem będą mogły być zaatakowane na poziomie drugim jako niespełniające kryterium epistemicznego, zaś twierdzenia przywołanego wyżej szalonego historyka będą mogły być wykluczone na mocy kryterium pragmatycznego, mimo że spełniają bez kłopotów dwa poprzednie kryteria.

7. Centralna rola kryterium epistemicznego

Kończąc część opisującą funkcjonowanie proponowanych reguł neutralności światopoglądowej, winien jestem jeszcze wyjaśnienie, dlaczego uważam kryterium epistemiczne za najważniejsze. Powodem jest, że *de facto* to ono generować będzie obszary, których będą dotyczyły kryteria treściowe i pragmatyczne. Co przez to rozumiem? Otóż w kryterium epistemicznym tak naprawdę chodzi o zagwarantowanie przestrzeni wolnej dyskusji, która byłaby *fair* dla jak największej liczby uczestników. Wykluczenie idiosynkratycznych sposobów uzasadniania ma przede wszystkim taki skutek. Wspomniałem już, że kryterium to jest o wiele precyzyjniejsze niż kryterium treściowe. Tamto jest tylko czymś w rodzaju „reguły kciuka”, która daje nam przybliżony sposób oceny sytuacji i która zresztą często funkcjonuje zadowolająco, jednak w sytuacji wątpliwości należy ją koniecznie uzupełnić czymś doskonalszym, czym w naszym przypadku jest właśnie kryterium epistemiczne.

Widzieliśmy też, że zastosowanie kryterium epistemicznego często modyfikuje zbyt pośpieszne wnioski, jakie wyciągnąć możemy, stosując kryterium treściowe. Maksyma „nie zabijaj” może i powinna być elementem debaty publicznej, pomimo przynależności do korpusu określonej religii. Z tym wiąże się bardzo ważny punkt, na który chcę teraz zwrócić uwagę – otóż można by sobie wyobrazić religię, której doktryna zawierałaby jedynie lub w znakomitej większości twierdzenia tego rodzaju. Zastosowanie do takiej religii kryterium treściowego mówiącego, że *ceteris paribus* należy być podejrzliwym wobec prób wprowadzania do debaty publicznej też *explicite* religijnych, nie tylko nie byłoby pomocne, ale wręcz wprowadzałoby nas systematycznie w błąd. To zatem, że w naszym realnym świecie kryterium treściowe o takiej zawartości jest kryterium rozsądnym i pomocnym, wy-

nika jedynie z przygodnego faktu, że religie, z jakimi mamy faktycznie do czynienia, rzeczywiście opierają się w sposób istotny na idiosynkratycznych sposobach uzasadniania, wykluczających z przestrzeni dyskusji wszystkich, którzy nie należą do danego kościoła. W naszym świecie to, że dany element należy do korpusu tej pewnej religii, jest po prostu bardzo wiarygodnym (choć jak widzieliśmy zawodnym) wskaźnikiem tego, że nie będzie on spełniał kryterium epistemicznego.

Czy dla danych obszarów sensowne jest postulować odpowiednie kryteria treściowe, zależy zatem od tego, czy mamy powody sądzić, że idiosynkratyczne sposoby uzasadniania pełnią tam wystarczająco centralną rolę. W przypadku dyskursu religijnego oraz dyskursu odwołującego się do osobistych preferencji estetycznych, jest tak niewątpliwie i dlatego pełniły one tutaj rolę wygodnych i niekontrowersyjnych przykładów. Na przeciwnym biegunie znajduje się dyskurs naukowy, gdzie idiosynkrazje takie nie występują niemal nigdy. Postulowanie kryteriów treściowych w jego przypadku byłoby zatem zdecydowanie nierozsądne. Jeśli chodzi z kolei o dyskurs etyczny, to idiosynkratyczne uzasadnienia wprawdzie się zdarzają, jednak są na tyle rzadkie, że wprowadzenie kryterium treściowego dla tego typu dyskursu byłoby, delikatnie mówiąc, sporą ekstrawagancją.

Co z kolei powiedzieć możemy o kryterium pragmatycznym? Powiązanie z kryterium epistemicznym nie będzie może w tym wypadku tak niekontrowersyjne, niemniej jednak wydaje się, że to właśnie zapewnienie jak najszerszej przestrzeni do dyskusji, w której możliwie największa liczba uczestników życia społecznego ma sposobność spierać się, przekonywać, dochodzić do porozumienia i godzić na kompromisy, ma największe szanse wygenerować takie społeczności, w których większość członków będzie mogła szczerze powiedzieć, że żyje się im znośnie. Zapewnieniu tej przestrzeni służy zaś właśnie kryterium epistemiczne¹². Jeśli zatem mam rację, to okazuje się, że również obszary potencjalnie wykluczane przez kryterium pragmatyczne generowane są w istocie przez spełnianie bądź niespełnianie kryterium epistemicznego.

Nie chcę jednak twierdzić, że zachodzi tu pełen automatyzm. Przykład wspomnianego wyżej wykluczenia też historycznych dotyczących nazistowskich obozów koncentracyjnych pokazuje, że można stać na

¹² Filozofem, który szczególnie podkreśla rolę takiej normowanej regulami przestrzeni komunikacji społecznej, jest Jürgen Habermas. Por. Habermas, 2015.

stanowisku, że wolność dyskusji powinna czasem ustąpić przed kryterium pragmatycznym, Jeśli rzeczywiście by tak było, to pole rażenia kryterium pragmatycznego nie byłoby w sposób jednoznaczny wyznaczane przez kryterium epistemiczne.

8. Nieostrość

Na koniec odniosę się jeszcze krótko do pewnego zarzutu podnoszonego nierzadko w stosunku do różnego rodzaju kryteriów, a głoszącego, że kryteria te są nieostre. Rzeczywiście trudno wyobrazić sobie, że uda się wyznaczyć ostrą granicę między (a) twierdzeniami „treściowo” religijnymi i pozareligijnymi lub też między (b) uzasadnieniami dopuszczalnymi i niedopuszczalnymi czy wreszcie między (c) społeczeństwami, w których „żyje się dobrze” i takimi, gdzie to nie zachodzi. Z obserwacji tej nieostrość wyciągany bywa nieraz wniosek, że oto zwolennik neutralności światopoglądowej pozbawiony został wszelkich narzędzi, za pomocą których mógłby się o nią dopominać. Jeśli nie jest w stanie wyznaczyć ostro granicy między tym, co dopuszczalne i tym, co powinno być odrzucone, to nie wolno mu w ogóle żadnych odrzuceń proponować. Tezy religijne, *quasi*-estetyczne i naukowe mają zatem wyjściowo dokładnie ten sam status. Wszystkie mogą być elementami debaty publicznej i niechże debata ta rozstrzygnie, które z nich się ostaną.

Podsumowując najkrócej to rozumowanie, można powiedzieć, że obserwacja jest prawidłowa, jednak wniosek błędny. Nieostrość, na jaką zwracają uwagę krytycy, rzeczywiście ma miejsce, jednak nie jest czymś, co powinno nas jakoś szczególnie niepokoić. Przede wszystkim nieostrość ta nie jest jakąś szczególną cechą proponowanych kryteriów, lecz dotyczy wielkich fragmentów naszego języka. Nie należy zatem podchodzić do niej, jak do pojawiającej się sporadycznie *wady* języka, lecz raczej, jak do jego powszechnie występującej *cechy*. Co więcej, wbrew pozorom i długiej filozoficznej tradycji, forsującej ideał językowej precyzji, jest to cecha generalnie *pożądana*.

W naszym języku znaleźć możemy nieliczne słowa, co do których da się twierdzić, że są ostre, z reguły będą to terminy techniczne wprowadzone przez wyraźną definicję. Takim ostrym wyrażeniem jest na przykład predykat „jest liczbą pierwszą”, a jego ostrość polega na tym, że świat dzieli się

w sposób absolutnie jednoznaczny na liczby pierwsze i „wszystko inne”. Liczby 1 i 3 są liczbami pierwszymi, podczas gdy nie są nimi liczby 4 i 20 (a poza tym także Warszawa, własność bycia czerwonym, pani Angela Merkel i wiele innych przedmiotów). Jakikolwiek przedmiot wybierzemy sobie z uniwersum, będzie jednoznacznie określone, czy jest on liczbą pierwszą, czy też nie.

Jest jednak wiele innych słów, które nie są ostre w opisanym sensie. Najczęściej przywoływanym od czasów starożytnych przykładem jest oczywiście predykat „jest łysy”. W świecie znajdujemy wprawdzie ewidentnych łysych, takich jak Telly Savalas, a także ewidentnych nie-łysych, takich jak Violetta Villas, znajdziemy jednak również takich, co do których pytanie o łysość dość trudno nam będzie rozstrzygnąć.

Ostatnie intensywne badania nad nieostrością pokazały, że wbrew powierzchownemu wrażeniu nie jest to łatwo eliminowana cecha języka, dotycząca jedynie egzotycznych przypadków eksploatowanych przez starożytnych sceptyków, lecz zagadkowy i doniosły fenomen, którego uchwycenie jest centralne dla zrozumienia funkcjonowania naszego języka. Nieostrość okazuje się fenomenem filozoficznie głębokim, w tym sensie, że nie ma żadnego prostego (a najprawdopodobniej w ogóle żadnego) sposobu pozbycia się go z języka oraz fenomenem bardzo szerokim, przenikającym wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wszystkie nasze pojęcia empiryczne¹³.

Dlaczego nieostrości takiej nie powinniśmy się obawiać? Otóż Friedrich Waismann zwrócił uwagę, że typowe pojęcia empiryczne (czyli te, które „uzyskujemy z doświadczenia”, takie jak „pies”, w odróżnieniu od tych, które „konstruujemy”, takie jak „liczba pierwsza”) nie zawierają ostrego kryterium zastosowania do wszystkich wyobraźalnych przypadków. Wynika to ze sposobu, w jaki pojęcia te tworzymy. Pojęcie *psa* budujemy na podstawie paradygmatycznych psów i paradygmatycznych nie-psów, ustalając, do czego ma się ono z pewnością stosować, a do czego z pewnością nie stosować. Nie jest jednak wykluczone, że w dalszym badaniu spotkamy jakieś zwierzę, które nie będzie nam łatwo zaklasyfikować jako psa bądź nie-psa, nie określamy bowiem reguł stosowania pojęcia *psa* dla wszystkich możliwych przypadków. W tym sensie pojęcia empiryczne posiadać mają *otwartą teksturę*¹⁴. Co więcej, taka otwarta tekstura jest *zaletą* naszego je-

¹³ Najlepsze wprowadzenie do problematyki nieostrości to Williamson, 1994.

¹⁴ Por. Waismann, 1945.

zyka, a nie jego *wada*. Gdybyśmy byli zmuszeni tworzyć ostre kryteria dla wszystkich wyobraźalnych przypadków, żadne pojęcie empiryczne zapewne nigdy by nie powstało, a nawet gdyby jakimś cudem powstało, musiałoby być wciąż modyfikowane pod naporem nowego doświadczenia. Okazuje się zatem, że – paradoksalnie – tylko taki nieostry język może być efektywnym wehikułem konceptualizacji świata.

Wydaje się, że analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku naszych kryteriów światopoglądowości. Nawet jeśli nie da się przeprowadzić ostrej granicy ani pomiędzy (1) twierdzeniami „treściowo” religijnymi i pozareligijnymi, ani pomiędzy (2) uzasadnieniami dopuszczalnymi i niedopuszczalnymi, ani też pomiędzy (3) społeczeństwami, w których „żyje się dobrze”, i takimi, gdzie to nie zachodzi, *dla wszystkich wyobrażonych przypadków*, to jednak *w realnych okolicznościach* będziemy mieć zwykle do czynienia z ewidentnym podpadaniem bądź niepodpadaniem pod dane kryterium.

Morał z tych rozważań jest taki, że pojęcie *światopoglądowości* pewnych typów dyskursu w interesującym nas znaczeniu traktować powinniśmy raczej jak pojęcie *hysości*, a nie jak pojęcie *liczby pierwszej*. Zbudowane ono zostało, podobnie jak wszystkie inne pojęcia empiryczne, w oparciu o paradygmatyczne przypadki ewidentnie naruszające i ewidentnie spełniające nasze kryteria. Nie zostało zaś w żaden sposób przykrojone do rozstrzygnięcia kwestii granic światopoglądowości. Co więcej, dla naszych praktycznych celów sprawa owych granic jest kompletnie irrelevantna. Zupełnie wystarczające jest, gdy potrafimy zidentyfikować *ewidentne przypadki* światopoglądowości. Nie potrzebujemy kłopotać się o to, gdzie światopoglądowość się zaczyna i gdzie kończy, to bowiem, co jest rzeczywiście groźne dla naszych instytucji życia publicznego, to nie jakieś finezyjne balansowanie na granicy dopuszczalności, lecz sytuacje, w których elementy światopoglądowe wkraczają w sposób jawny i zmasowany. Wylimitowanie takich skrajności, to jedyne, czego można rozsądnie wymagać od zaproponowanych kryteriów.

Literatura

- Brentano F. (1889/1989), *O źródle poznania moralnego*, Warszawa: PWN 1989.
Chrudzinski A. (1998), *Brentanowska filozofia moralności*, „Etyka”, 31, 109–124.

- Chrudzimski A. (2009), *Brentano, Marty, and Meinong on Emotions and Values*, [w:] *Values and Ontology*, B. Centi, W. Huemer (red.), Berlin: De Gruyter, 171–189.
- De Sousa R. (1987), *The Rationality of Emotion*, Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Grobler A. (2008), *Metodologia Nauk*, Kraków: Aureus.
- Habermas J. (2015), *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1/2, Warszawa: PWN.
- Hare R.M. (1997), *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Janikowski W. (2008), *Amoralizm i psychopatia*, „Analiza i Egzystencja”, 8, 35–47.
- Krzemkowska-Saja J. (2012), *Namiętności duszy a współczesny spór o naturę emocji*, „Filo-Sofija”, 17 (2012), 137–146.
- Krzemkowska-Saja J. (2013), *Czy potrzebujemy pojęcia prawdy emocjonalnej?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1/2014 (85), 47–61.
- Pollock J.L. (1987), *Contemporary Theories of Knowledge*, London: Hutchinson.
- Rutkowski M. (2013), *Kiedy powstaje istota ludzka? Aborcja i doświadczenia na zarodkach*, Kraków: Universitas.
- Saja K. (2008), *Język etyki a utylityzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare’a*, Kraków: Aureus.
- Waismann F. (1945), *Verifiability*, „Aristotelian Society”, suppl. 19: 119–150.
- Williamson T. (1994), *Vagueness*, London and New York: Routledge.

NEUTRALITY

Summary

In this paper I focus on the concept of neutrality taken in the meaning typical for political discussions concerning e.g. the religious neutrality of the state. I take it for granted that the huge majority of educated people belonging to the so called “western culture” would agree that the most important institutions of our social life – such as schools, courts, and parliaments – should be neutral in this sense. But on the other hand it is extremely difficult to formulate a set of precise and reliable criteria allowing

us to exclude particular statements, arguments or kinds of discourse as violating this principle of neutrality. The sad truth is that the term “neutrality”, even if restricted to the meaning that is relevant to this paper, is rather vague. Nevertheless I want to propose three types of criteria that can be helpful in attaining this goal. They will be termed: (i) content criterion, (ii) epistemic criterion, and (iii) pragmatic criterion. It seems that if we apply all these criteria together, we will be able to secure a reasonable degree of neutrality in our public debates.