



Chrześcijaństwo niewierzących według Mariana Przełęckiego – o uniwersalnym znaczeniu miłosierdzia

Christianity of non-believers by Marian Przełęcki:
on the universal meaning of mercy

Magdalena Matusiak-Rojek^a

^a Dr Magdalena Matusiak-Rojek, <https://orcid.org/0000-0001-8900-0901>, Wydział Nauk o Wychowaniu, Uniwersytet Łódzki

Abstrakt: Wśród wielu powodów odchodzenia od wiary w Boga znajduje się swoista formacja intelektualna, zakładająca przyjmowanie jedynie takich przekonań, które spełniają warunki intersubiektywnej sprawdzalności i komunikatywności. Tekst stanowi przypomnienie myśli Mariana Przełęckiego, który z racji na swój racjonalizm wybrał drogę agnostycyzmu, jednak utożsamiał się z etycznym aspektem chrześcijańskiej wiary. Zawiera w sobie prezentację poglądów filozofa dotyczących wiary, racjonalności przekonań religijnych, oraz przedstawia zbudowaną w odniesieniu do chrześcijańskiej etyki koncepcję chrześcijaństwa niewierzących wraz z krytycznym komentarzem.

Słowa kluczowe: wiara, racjonalność, miłość bliźniego, chrześcijaństwo niewierzących

Abstract: Among the many reasons for departing from faith in God is a peculiar intellectual formation, which presupposes the acceptance only of such beliefs that meet the conditions of intersubjective verifiability and communicability. The text is a reminder of the thoughts of Marian Przełęcki, who, due to his rationalism, chose the path of agnosticism, but identified with the ethical aspect of Christian faith. It includes a presentation of the philosopher's views on faith, the rationality of religious beliefs, and presents a conception of Christianity of non-believers built in relation to Christian ethics, along with a critical commentary.

Keywords: faith, rationality, charity, Christianity of non-believers

Wprowadzenie

Istnieje wiele powodów odchodzenia ludzi od wiary w Boga (za: Jasiński, 2021, Mariański, 2016) w zakorzenionej w kulturze chrześcijańskiej Europie (za: Warzeszak, 2021). Dla jednych decyzja ta stanowi pochodną rozczarowania Kościołem jako instytucją, zmagającą się z różnego rodzaju problemami (za: Ziemiński, 2014). Dla innych ma wymiar bardziej osobisty, wynikający z doświadczania psychologicznego kryzysu (za: Nowosielski, 2012). Zwątpienie tego rodzaju może mieć tutaj swoje źródło zarówno w osobowości danej jednostki, ale także w okolicznościach zewnętrznych, w jakich się znalazła, np. konfrontacji z okrucieństwem wojny. Są też jednak ludzie, których droga do odrzucenia wiary w Boga wiedzie poprzez konkretną formację intelektualną, kontakt z szeroko rozumianą nauką i stosowanymi w niej procedurami dowodzenia prawdziwości gło-

szonych twierdzeń. Do takich właśnie osób zaliczyć można Mariana Przełęckiego. Filozof ten urodził się 23 maja 1923 w Katowicach, a zmarł 9 sierpnia 2013 w Otwocku. Studia filozoficzne rozpoczął zaraz po wojnie, kształcąc się pod kierunkiem wybitnych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, zwłaszcza Janiny Kotarbińskiej, która powołała go na stanowisko asystenta. Od roku 1952 aż do emerytury Marian Przełęcki był pracownikiem Zakładu Logiki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zdobywając kolejne stopnie akademickiego awansu, aż do tytułu profesora zwyczajnego otrzymanego w 1986 roku, swoje dociekania badawcze koncentrował on głównie na zagadnieniach logiki formalnej oraz metodologii nauk. Z czasem w obszarze zainteresowań filozofa znalazła się również problematyka aksjologiczna, podejmowana przez niego w różnych

artykułach naukowych, które następnie złożyły się na trzy publikacje z tego zakresu: „O rozumności i dobroci” (2002), „Intuicje moralne” (2005), „Horyzonty metafizyki” (2007) (za: Brożek, 2019). Problematyka aksjologiczna stała się także osnową dla książki „W poszukiwaniu najwyższych wartości – Rozmowy międzypokoleniowe, będącej naukowym dialogiem pomiędzy Marianem Przełęckim, a dwoma kolejnymi pokoleniami filozofów, reprezentowanymi przez Jacka Jadackiego i Annę Brożek.

W kwestii wiary Marian Przełęcki deklarował wprost: „To rozum, a nie uczucie, nie pozwalają mi wierzyć w prawdy religijne. Moje odejście od religii nie miało u swego podłoża ani młodzieńczego buntu wobec »bezlitosnego« Boga, ani niechęci do religii czy Kościoła jako »szkodliwych« społecznie sił i instytucji. Nie wierzę w prawdy religijne po prostu dlatego, że nie znajduję dostatecznych racji do ich przyjęcia. Źródłem mojej niewiary jest mój racjonalizm” (Przełęcki, 2002a, s. 105–106). Z drugiej jednak strony rozważania nad zagadnieniem szeroko rozumianej wiary stanowią znaczącą część jego naukowego dorobku. Co więcej, Przełęcki ogromnie cenił chrześcijańską etykę, dostrzegając uniwersalną wartość idei miłości bliźniego i czyniąc z niej najlepszy drogowskaz do działania zarówno dla osób w Boga wierzących, jak i tych, którzy tego rodzaju przekonań nie posiadają. Wszelkiego rodzaju dzieła miłosierdzia zaś to kwestia, na którą uwagę wiernych chciał zwrócić zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI, który pisał: „*Caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu »przypadkiem«, kimkolwiek jest” (Benedykt XVI, 2006, s. 33). Można także pokusić się o stwierdzenie, że miłość bliźniego to wątek przewodni nauczania papieża Franciszka (za: Sawa, 2018). Tekst ten stawia sobie zatem za cel, poprzez przypomnienie postaci Mariana Przełęckiego i jego idei chrześcijaństwa niewierzących, pokazanie, że miłość bliźniego może stać się płaszczyzną do spotkania, nawiązania dialogu, ale i wspólnego działania dla osób, które wierzą, przeżywają chwile zwątpienia lub też istnienie Boga negują.

1. Wiara

R. Kleszcz, analizując samo pojęcie wiary, zwraca uwagę, że można wskazać trzy znaczenia tego terminu. W znaczeniu najwęższym odnosi się on wprost do konkretnych przekonań religijnych. W nieco szerszej perspektywie o wierze mówić można w kontekście wszystkich przeświadczeń o treściach metafizycznych. W znaczeniu najszerszym natomiast terminem wiara posługujemy się, mając na względzie wszystkie przekonania, które przyjmujemy za prawdziwe mimo braku możliwości ich dowiedzenia (Kleszcz, 2007, s. 83–84). Odnosząc te dystynkcje do poglądów żywionych przez Mariana Przełęckiego, zauważyć można, że wiara w znaczeniu najściślejszym nie była mu bliska. W kwestii tej stał na stanowisku agnostycyzmu, uważając, że „Pozycja agnostyka nie dostarcza podstaw dla takich postaw psychicznych, jak zaufanie do losu czy zgoda na istnienie. Ale też nie prowadzi do postaw przeciwnych – pretensji do losu, nienawiści do świata, buntu wobec istnienia. Postawy takie zakładają określone rozumienie świata, jasne widzenie jego ukrytego sensu czy bezsensu, ocenę świata jako całości. Ktoś, kto świat potępia, wynosi siebie ponad świat, traktuje świat jak źle zarządzany folwark. Jeśli dla kogo świat pozostaje tajemnicą, niemożliwością staje się dla niego ocena świata jako całości, a więc i jego potępienie; niewłaściwą – pretensja do świata, złorzeczenie. Postawa agnostyczna jest postawą skromności i pokory wobec wielkiego misterium, jakim jest w jego oczach całość istnienia. Jest to tym samym postawa daleka od zadufania i zaciętości, postawa dobrej woli i otwartości wobec wszystkiego, co z nieograniczonego świata dociera do naszego umysłu i serca” (Przełęcki, 2005a, s. 135). Zauważyć tu można, że postawa reprezentowana przez filozofa ma dość zachowawczy charakter, pozostawiając przestrzeń dla pełnego zaangażowania religijnego. Z drugiej jednak strony jest swego rodzaju zawieszeniem, pozbawiającym możliwości doznawania niektórych stanów, np. zaufania wobec losu, które dla wielu ludzi są doświadczeniami bardzo cennymi i przekładającymi się na funkcjonowanie w życiu codziennym. Agnostycyzm Mariana Przełęckiego staje się czytelniejszy, gdy przyjrzymy się jego stosunkowi względem wiary rozumianej szerzej, jako zbiór

pewnych przekonań metafizycznych. W kwestii tej pisał: „Zamiast poczucia obecności Boga w świecie żywię więc coś w rodzaju poczucia »boskości« samego tego świata, ale »boskości« utożsamionej nie z dobrem, tylko z niezwykle pięknym tego świata. Odpowiada to, nawiasem mówiąc, pewnej metafizycznej koncepcji obecnej w dziejach filozofii – koncepcji, która pozwala Platonowi używać zamiennie idei Dobra i idei Piękna, a wielkim artystom mówić o zbawianiu świata przez piękno” (Przełęcki, 2005b, s. 78). Tego rodzaju przekonanie wydaje się dość zaskakujące, zwłaszcza w kontekście tego, jak wysoko w hierarchii wartości Mariana Przełęckiego stało dobro. Kontrowersji nie budzi natomiast stanowisko filozofa względem najszerzej rozumianej wiary, która z racji na jego formację intelektualną w duchu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a zatem programowego antyirracjonalizmu¹, była przez niego odrzucana.

2. Racjonalność

Marian Przełęcki uważał, że nie ma powodów, by przekonania i postawy religijne obejmować specjalnym „immunitetem”, wymuszającym powstrzymanie się od ich oceny pod względem racjonalności. Z problem tym próbował się mierzyć, uściślając pojęcie racjonalności, które uznawał za wieloznaczne. W kontekście religijnej wiary uznał za zasadne dokonanie rozróżnienia na „racjonalność logiczną”, odnoszącą się do myślenia, oraz na „racjonalność pragmatyczną”, mającą swoje zakotwiczenie w działaniu. W dychotomii tej podkreślał, że o ile w wypadku przekonań racjonalnych logicznie ich uznawalność postrzega się jako stopniowalną, proporcjonalną do siły argumentów uzasadniających dany sąd, o tyle racjonalność pragmatyczna ma postać dwuwartościową, zrelatywizowaną przez wartościowanie dokonane przez podmiot działający. Przełęcki sądził, że kryterium racjonalności praktycznej często okazuje się nadrzędne względem

racjonalności logicznej i że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w odniesieniu do pewnych wierzeń religijnych, które chociaż irracjonalne logicznie, są przez ludzi przyjmowane, bo mają swoje przełożenie na konkretne zachowanie (Przełęcki, 2002b). Uwzględniając, że można wyodrębnić dwa rodzaje uzasadniania – bezpośrednie i pośrednie, podjął się oceny racjonalności logicznej religijnych wierzeń. Sądził, że twierdzenia postulowane przez religię, jeśli narzuci się na nie standardy scjentyistyczne, nigdy swej racjonalności nie będą w stanie wykazać. Dlatego, zainspirowany poglądami W. Stróżewskiego, który dla problemów niedostępnych poznaniu naukowemu, proponował stosować specyficzne metody poznania (Stróżewski, 1983), Przełęcki wziął pod rozwagę inne niż dopuszczane w nauce rodzaje doświadczenia, a także sposoby wnioskowania. Zauważył, że gdy mowa o doświadczeniu religijnym, można je rozumieć szeroko – jako szczególny rodzaj przeżycia metafizycznego, lub wąsko – jako odnoszące się do konkretnego systemu wierzeń, np. chrześcijaństwa. I to właśnie doświadczenie religijne rozumiane sensu stricto jest w opinii filozofa problematyczne. Uważał, bowiem: „Nie wydaje się w istocie, aby treść tego typu doświadczeń mogła być dana w jakimkolwiek bezpośrednim przeżyciu. Jest ona raczej rezultatem – mniej lub bardziej świadomej – interpretacji tego, co jest bezpośrednio dane. Interpretacja ta oparta jest zawsze na pewnym systemie uprzednio już przyjętych wierzeń religijnych. Dotyczy to między innymi specyficznie religijnych doświadczeń mistycznych. Mistyczna »unia« z Chrystusem może mieć miejsce tylko u tych, którzy już w boskość Chrystusa wierzą². Tak więc doświadczenie religijne sensu stricto nie mogą z natury rzeczy stanowić bezpośredniego uzasadniania wierzeń religijnych, skoro same te wierzenia zakładają” (Przełęcki, 2002b, s. 93).

W związku z tym Przełęcki zakłada, że jedynie doświadczenia religijne rozumiane w szerszym sensie mogą stanowić uzasadnienie wiary, ale również traktowanej ogólnie, a nie jako dogmaty konkretnej

1 Zakładał on, że twierdzenia należy przyjmować jedynie wtedy, kiedy przemawiają za nimi dostateczne racje. Uzasadnienie to powinno spełniać warunki intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności, a zatem nie może odwoływać się do sfer wykraczających poza empiryczne doświadczenia takich jak intuicja czy przeżycie metafizyczne.

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

religii. Uzasadnianie pośrednie natomiast, nawet przy dużym rozluźnieniu kryteriów, jakie tego rodzaju procedurom narzuca nauka, wydaje się filozofowi nierozstrzygalne, ponieważ zbudowane na notorycznie niejasnych pojęciach. A zatem odmawiał dogmatycznie rozumianym wierzeniom racjonalności logicznej. Uważał, że stopień pewności, z jakim przyjmuje się tezy religijne – a jeśli o prawdziwej wierze mowa, jest on bardzo wysoki – jest nieadekwatny do stopnia ich uzasadnienia. Inaczej rzecz się ma z racjonalnością pragmatyczną, za którą przemawiać mają postulowane przez W. Jamesa „owoce wiary” (James, 2001, s. 260–291) czy dostarczane przez wiarę poczucie sensu własnego życia i otaczającego świata, na co wskazywał L. Kołakowski (1990, s. 147). Jest ona uzależniona od systemu wartości, jaką reprezentuje konkretny podmiot działający. Zdaniem Przełęckiego mamy w tym zakresie dwie możliwości: albo wyznawanie etyki godnościowej, w której główną wartość stanowi godność człowieka jako istoty rozumnej, gdzie przyjmowanie niedostatecznie uzasadnionych racji jest czymś nagannym, albo też opowiadanie się za etyką altruistyczną, gdzie owe „owoce wiary” czynią stojące za nimi przekonania religijne racjonalnymi pragmatycznie.

W kwestii „owoców wiary” Przełęcki postulował podzielić je na te odczuwane wyłącznie przez osobę wierzącą, mające wartość eudajmonistyczną oraz na te, których beneficjentami stają się inni ludzie, odznaczające się wartością moralną. Uważał, że wiara religijna nie stanowi warunku koniecznego dla czynienia dobra. Sądził, że: „Właściwym źródłem moralności jest swoiste intuicyjne poznanie moralne, wolne od jakichkolwiek założeń religijnych” (Przełęcki, 2002b, s. 103). Według filozofa powiązanie przekonania religijnych i konkretnych postaw moralnych należy oceniać jednostkowo. Dostrzegął, że istnieje wiele przykładów ludzi, którym pielęgnowanie takiej wiary pomogło zachować się właściwie, zwłaszcza w sytuacjach wymagających poświęceń i trudnych wyrzeczeń; osób, którym wiara w opatrnościowy charakter losu czy emocjonalna relacja z Chrystusem pozwoliły przełamywać egoizm. Sądził, że w takich sytuacjach na gruncie etyki altruistycznej, z którą

sam się utożsamiał, ważniejsze jest owo dobro, które z wiary wyrasta lub jest przez nią wspomagane, niż rzetelność myśli.

3. Chrześcijaństwo niewierzących

Swoją koncepcję etyczną Marian Przełęcki zaprezentował po raz pierwszy w 1969 roku na łamach czasopisma *Więź* w artykule „Chrześcijaństwo niewierzących”. Zabrał głos, mając na celu przedstawienie stanowiska osób niewierzących, którym idee chrześcijaństwa pod pewnymi względami wydają się bliskie. Dla eksplikacji swojego punktu widzenia schematycznie podzielił chrześcijańską myśl na dwie części – metafizyczną oraz etyczną. Pierwszej z nich, jak zostało wcześniej wyjaśnione, nie przyjmował, drugą zaś uważał za najbliższą swoim intuicjom moralnym. Był przekonany, że czyn moralnie dobry to ten podejmowany z troski o dobro drugiego człowieka, często kosztem własnego dobra czy wygody, i że takie właśnie przesłanie zawarte jest na kartach Pisma Świętego. W chrześcijańskim ideale moralnym Przełęcki dostrzegał także wątki, które skłonny był traktować w kategoriach deformacji pierwotnej nauki płynącej z Chrystusowego przesłania. Za takie uważał wszelkie idee akcentujące dążenia do własnej doskonałości, przedkładające życie kontemplatywne nad zaangażowane w sprawy tego świata. Sądził, że stanowią one wyraz zamaskowanego egoizmu. Pisał: „Stara chłopka, zaharowana i zagoniona w nieustającej trosce o swych najbliższych, działacz robotniczy, zdzierający swe siły i zdrowie w walce z krzywdą społeczną – bliżsi są na pewno chrześcijańskiego ideału niż intelektualista przeżywający w ciszy swej pracowni wzniosłe stany metafizyczne i subtelne wzruszenia moralne” (Przełęcki, 2005a, s. 138).

Filozof opowiadał się za moralnością ufundowaną na dwóch ideach „altruizmu” oraz „uniwersalizmu”, które wyjaśniał w następujący sposób: „Czyn jakiś jest moralnie dobry, jeśli jest czynem altruistycznym, tj. motywowany troską o dobro innych. Ta postawa altruistyczna ma być w pełni uniwersalna: ma obejmować wszelkie istoty ludzkie (czy nawet wszelkie istoty czujące), nie dopuszczając jakichkolwiek wyjątków. Zgodnie z tą koncepcją więc – ostatecznym

motywem czynu moralnie dobrego jest zawsze nasza troska o innych czy też, mówiąc językiem Ewangelii »miłość bliźniego« (Przełęcki, 2002c, s. 142).

Marian Przełęcki, sądził, że troska o innych wyraża się przede wszystkim w udzieleniu pomocy w potrzebie i chronieniu bliźnich przed złem. Zainteresowanie sprawami drugiego człowieka opierał na współczuciu. Również pośrednio w korespondencji z naukami Chrystusa wszelki moralny osąd traktował jako czynnik zbędny, a nawet niepożądany. Uważał, że stanowi on wyraz ukrytych motywacji perfekcjonistycznych, a także postawy wyższości względem drugiego człowieka. Sądził, że pomoc inspirowana dążeniem do własnej moralnej doskonałości, bywa przez jej beneficjentów odczuwana jako coś upokarzającego. Filozof uważał zatem, że prawdziwy moralista winien, zgodnie z ewangelicznym przesłaniem, powstrzymać się od moralnego osądu i spoglądać na drugiego człowieka ze współczuciem i miłosierdziem. Szybko dodawał też jednak, że skuteczna pomoc bliźniemu opiera się nie tylko na miłości, ale także na mądrości. Stąd postulował uzupełnienie charakterystyki osoby troszczącej się o dobro innych przymiotami rozumu takimi jak zdrowy rozsądek, inteligencja oraz wiedza (Przełęcki, 2002c).

Zasadnym w tym miejscu wydaje się wyjaśnić, co było źródłem tak maksymalistycznych przekonań etycznych Mariana Przełęckiego, skoro wiemy już, że nie stała za nimi wiara w Boga. Intuicje moralne filozofa ufundowane były na swoistych założeniach antropologicznych. Po pierwsze, żywił on głębokie przekonanie o tkwiącym w każdym człowieku potencjale do czynienia dobra (Przełęcki, 2009). Z drugiej jednak strony dostrzegał w istotach ludzkich nie siłę i moc sprawczą, lecz słabość i kruchość względem otaczającego świata. Niedostatki te w jego przekonaniu sprawiają, że powinniśmy się wzajemnie wspierać w zmaganiach z otaczającą nas rzeczywistością. Uważał przy tym, że to właśnie nauka Chrystusa pokazuje nam najpełniej, że: „Nie jestem w porównaniu z innymi w pozycji uprzywilejowanej. Moje dobro nie jest ważniejsze niż czyjekolwiek inne. Nie ma żadnej moralnej racji, abym miał czynić coś raczej dla dobra własnego, niż dla cudzego, abym miał żyć dla siebie właśnie a nie dla innych. To, że ciebie boli, a nie mnie, jest z moralnego punktu widzenia

czymś przypadkowym i nieistotnym. Dlaczegoż miałbym chronić przed cierpieniem siebie raczej niż ciebie? Jeśli czuję inaczej, jeśli stawiam w pozycji wyróżnionej, własne dobro traktuję w swym działaniu jako cel, ulegam naiwnym złudzeniom perspektywy, wyolbrzymiającej to, co po prostu bliższe” (Przełęcki, 2005a, s. 136).

Wracając do nakreślonej przez Mariana Przełęckiego koncepcji etycznej, warto jeszcze wspomnieć o próbach poszukiwania przezeń odpowiedzi na pytanie, jak właściwie przeciwdziałać złu doświadczanemu przez bliźniego, które znalazły swój wyraz między innymi w tekście „Protest przeciw krzywdzie czy pomoc krzywdzonemu?”. Przełęcki zauważył, że spotykając się z krzywdą drugiego człowieka, możemy zareagować na nią na dwa sposoby – protestem wobec niej oraz czynną pomocą. Pierwsza możliwość budziła w nim szereg wątpliwości. Reakcja protestem przywołała mu na myśl ostentacyjne wyrażanie oburzenia, motywowane chęcią pokazania swojej moralnej wyższości. Kojarzyła się z działaniem pozornym, w gruncie rzeczy ograniczającym się jedynie do aktu werbalnej dezaprobaty. Nie wykluczał, że za protestem wobec krzywdzie może kryć się także autentyczna troska o dobro bliźniego; przeświadczenie, że manifestując swój sprzeciw, położyliśmy kres dziejącemu się złu lub uruchomimy procedury pomocowe. Sądził jednak, że tego typu działanie stoi w sprzeczności z ewangelicznym altruizmem, nakazującym troską obejmować nie tylko pokrzywdzonego, ale też i sprawcę niegodziwego czynu. Filozof zdawał sobie sprawę, że nie do każdego hasła „miłości nieprzyjaciół” przemawia oraz że wielu ludzi woli postępować według zasad sprawiedliwości. Był jednak głęboko przekonany, że to droga miłosierdzia okazuje się skuteczniejsza. Krytykował tych, którzy wierzą, że demonstrując swój sprzeciw, przyczyniają się do zapobiegania złu w sensie globalnym. Uważał, że zachowania takie dają poczucie złudnego moralnego komfortu, które zwalnia od czynnego zaangażowania się w pomoc. Przełęcki żywił przekonanie, że rozległą dziedziną zła, która w sposób dogłębny obnaża nieskuteczność aktów protestu i moralnego potępienia, są wszelkiego rodzaju akty przemocy fizycznej. Twierdził: „W stosunku do zła fizycznego postawą właściwą wydaje się postawa pomocy – tam,

gdzie jakaś pomoc jest możliwa, i leżąca u jej źródła postawa współczucia – tam gdzie już nic zrobić nie można. Współczucie z wszystkimi cierpiącymi, solidarność w obliczu wspólnego nieszczęścia – to nasza, ludzka odpowiedź na okrucieństwo świata” (Przełęcki, 2002d, s. 167). Ogólnie deprecjonując akty werbalnego sprzeciwu, filozof przyznawał, że są także i sytuacje, w których taka reakcja na zło wydaje się jednak właściwa. Dzieje się tak wówczas, gdy spotykamy osobę głoszącą naganne moralnie poglądy. W tym kontekście mamy prawo wyrazić swój protest, ale powinien on być krytyką zmierzającą do przekonania drugiego do zmiany niewłaściwych przekonań, nie zaś do potępienia go jako człowieka.

4. Słabości idei chrześcijaństwa niewierzących

Zaprezentowana przez Mariana Przełęckiego recepcja chrześcijańskiego ideału moralnego pod wieloma względami wydaje się stanowiskiem rodzącym liczne wątpliwości. Zakwestionować można dokonany przez filozofa na użytek jego koncepcji chrześcijaństwa niewierzących podział na sferę etyczną i metafizyczną. Nauczanie Chrystusa pozbawione boskiej legitymizacji czyni z ewangelicznej moralności jedną z wielu propozycji na życie godziwe. Odwołując się do współczesnego języka marketingu, można powiedzieć, że ofertę mało konkurencyjną względem innych, ze względu na swój maksymalistyczny charakter. Alternatywę, którą skłonni będą wybrać jedynie ludzie o bardzo wysokim poziomie empatii. Brak metafizycznego kontekstu pozbawia etykę chrześcijańską bardzo ważnego argumentu przemawiającego za jej przyjęciem. M. Scheler uważał, że celem religii jest osiągnięcie zbawienia (Scheler, 2005), a wielu chrześcijańskich myślicieli akcentowało i po dziś dzień wskazuje na istotność dążeń do własnej moralnej doskonałości³. W tym kontekście

podejście Mariana Przełęckiego, który wszelakie perfekcjonistyczne przesłanki odbierał w kategoriach wypaczenia pierwotnej nauki ewangelicznej, uznać należy za zbyt daleko idącą interpretację Chrystusowego przesłania. Pojawia się też problem innej natury, rozróżnienia, jakie właściwie intencje przyświecają naszemu działaniu. Przecież działanie motywowane troską o dobro drugiego człowieka nie przekreśla możliwości jednoczesnego doskonalenia samego siebie. Filozof zdawał sobie sprawę z tej trudności i odpowiadał: „Granica między właściwą motywacją moralną a motywacją perfekcjonistyczną – tak doniosła z etycznego punktu widzenia – jest z całą pewnością nieostra, a samo odróżnienie – wbrew pozorom – niełatwo uchwytnie. Czy pomagając komuś, robię to z troski o jego dobro, czy z troski o własny poziom moralny? Ostatecznie, nie tylko w pierwszym, ale i w drugim przypadku chcę mu pomóc i uważam, że mu pomoc należy. Zarazem, nie tylko w drugim, ale i w pierwszym przypadku mogę w pełni zdawać sobie sprawę z tego, że pomagając, spełniam czyn moralnie dobry, postępuję jak człowiek dobry. Idzie o to, co jest motywem mojego działania, dlaczego – ostatecznie biorąc – je podejmuję; a raczej – jaki element w tej motywacji przeważa, pełni w niej rolę rozstrzygającą (bo rzadko mamy do czynienia z motywacją jednolitą)” (Przełęcki, 2005c, s. 163–164).

Wyjaśnienie to wydaje się w znacznej mierze kwestię określania intencji naszych działań rozstrzygać, kłopot pozostaje jednak w sytuacjach, w których trudno wskazać motywację dominującą. Filozof koncentrował się na pobudkach działań moralnie dobrych, które są przez człowieka uświadomione, stanowią efekt wyboru jednostki. Można jednak przyjąć, że oprócz takich motywów nasze działania determinują także pewne intencje nieświadome. Psychologowie społeczni, próbując wytłumaczyć zachowania altruistyczne wśród ludzi, odwołują się niekiedy do koncepcji ewolucjonistycznych i twier-

3 Refleksja Mariana Przełęckiego odnosi się do zjawiska religii w dwóch kontekstach – roli, jaką odgrywa w określaniu sensu życia człowieka, oraz wskazań etycznych, jakie zawarte są w jej przesłaniu. Perspektywa ta nie odzwierciedla wszystkich znaczeń, jakie można religii przypisywać. W sposób całościowy funkcję religii jako zjawiska psychospołecznego oraz kulturowego próbuje się określać w badaniach prowadzonych przez psychologów i socjologów religii. Psycholodzy mówią o jej roli: kompensacyjnej, integrującej, światopoglądowej, wychowawczo-regulacyjnej, terapeutycznej, egzystencjalnej, profetycznej oraz kulturalno-estetycznej (Zych, 2012, s. 49–52). Na płaszczyźnie dociekań socjologicznych kładzie się nacisk na jej rolę integrującą, jak w koncepcji Emila Durkheima (Kehrer 2006), lub jak w dociekaniach Maxa Webera na funkcję motywującą (Załęcki, 2003).

dzą, że człowiek troszczy się o swoich bliskich, aby zapewnić przetrwanie swoim genom (Aronson, Wilson, Akert, 2006, s. 302). Pojawia się w tym kontekście wątpliwość, czy rodzic troszczący się o dobro własnego dziecka rzeczywiście kieruje się intencjami altruistycznymi, czy może działa instynktownie, więc jego postępowania w ogóle nie można kwalifikować w kategoriach moralnych. Przykład ten pokazuje, że możliwość występowania motywów utajonych, nieświadomych znacząco utrudnia oszacowanie, ile autentycznej troski o dobro drugiego człowieka znajduje się w naszym działaniu, co pociąga za sobą niemożność właściwej moralnej oceny naszego postępowania.

Kolejnym zarzutem, jaki można sformułować wobec poglądów Mariana Przełęckiego, jest nadmierna koncentracja filozofa na motywacji czynów moralnie właściwych, a zupełnie zdeprecjonowanie oceny tych działań z perspektywy ich konsekwencji. Można pokusić się o stwierdzenie, że dla Przełęckiego aspekt ten wydawał się zupełnie pozbawiony znaczenia. Jeśli dodać do tego, że za dobro bliźniego uważał on to, co nam subiektywnie się tym dobrem wydaje (Przełęcki, 2005a, s. 136), koncepcja ta ujawnia swoje wątpliwe oblicze. Nie trzeba w tej kwestii sięgać do żadnych teorii nauk społecznych, ale wystarczy odnieść się do potocznego doświadczenia, by dostrzec, jakim ryzykiem obciążony jest taki punkt widzenia. W języku polskim funkcjonuje powiedzenie: „dobrymi chęciami piekło jest wybrukowane”, które celnie trafia w słabość moralnego wartościowania opartego tylko i wyłącznie na motywacjach podmiotu działającego. Zdarza się, że z troski o innych przysparzamy im większej krzywdy, niż gdybyśmy nie zareagowali. Zwłaszcza gdy dobro drugiego człowieka identyfikujemy na podstawie tego, co nam się za najlepsze dla tej osoby wydaje, tak jak chciał tego Przełęcki. Otaczająca rzeczywistość obfituje w różnego rodzaju przykłady takich właśnie sytuacji. Są to zarówno mające miejsce w relacjach rodzinnych zdarzenia o małej szkodliwości, kiedy rodzic, chcąc uchronić dziecko przed złą oceną, odrabia za nie trudną pracę domową z matematyki, jak i te stanowiące poważniejsze zagrożenia, jak chociażby nagminne wyręczanie osób starszych w obowiązkach domowych, prowadzące do stopniowego niedołączenia

i wyobcowania tych ludzi. Zdarzają się również przykłady działań tragicznych w skutkach, jak w głośnym ostatnimi czasy przypadku rodziców, którzy ze złe pojętej troski o zdrowie swojego dziecka, korzystali z porad znachora, doprowadzając dziewczynkę do śmierci. Egzemplifikacji przekonania, że altruistyczna motywacja wraz z subiektywnym rozumieniem cudzego dobra prowadzi niekiedy do katastrofalnych konsekwencji, można też szukać w skali problemów ogólnospołecznych czy nawet globalnych. Są nimi na przykład niektóre sposoby pomocy osobom społecznie wykluczonym. Dając alkoholikowi pieniądze na życie, zamiast ratować człowieka, doprowadzamy do pogłębienia się jego nałogu. W skali globalnej przykładów dostarczają niektóre ingerencje społeczności międzynarodowej w sprawy wewnętrzne niepodległego kraju, które pogłębiają toczące się w nim konflikty, a niekiedy powodują długotrwałą destabilizację sytuacji w regionie. Marian Przełęcki, broniąc słuszności moralnego wartościowania czynu w oparciu o motywację sprawcy, podkreślał, że oprócz „miłości bliźniego” niezbędna jest również mądrość. W kontekście tego postulatu wymienione powyżej przykłady prowokują, by zapytać, czy świadczą one o pewnych niedoborach przymiotów umysłu bądź wiedzy? A może są skutkiem złych proporcji między racjami serca i rozumu? Dookreślenie czynu moralnie dobrego przez pryzmat jego skutku nie wydaje się jednak dla koncepcji etycznej Mariana Przełęckiego rozwiązaniem właściwym z dwóch powodów. Po pierwsze, znacząco by ją skomplikowało i zaciemniło płynące z niej przesłanie. Po drugie, podejmując określone działanie, nie tylko o charakterze pomocowym, możemy jednak jego skutki antycypować tylko w pewnym zakresie. Istnieje wiele sytuacji, w których szansa powodzenia naszych starań wydaje się nikła, a mimo to jesteśmy głęboko przekonani, że warto próbować. I odwrotnie, zawsze mogą pojawić się na naszej drodze okoliczności, których nie byliśmy w stanie przewidzieć, przekreślając naszą niemal pewną szansę na sukces. Bardziej zasadnym uzupełnieniem etycznej idei filozofa byłoby zatem lepsze zdefiniowanie dobra drugiego człowieka, określając je w sposób bardziej obiektywny, w mniejszym stopniu zależny od naszych osobistych mniemań.

Marian Przełęcki w myśli chrześcijańskiej upatrywał źródła idei równości wszystkich ludzi względem siebie; przesłanki ku temu, by nie uważać siebie za kogoś o wyróżnionej pozycji, obligującej do międzyludzkiej solidarności. Filozof miał w tej kwestii słuszną, ale pomijał jeden bardzo ważny aspekt chrześcijańskiego przesłania. Przykazanie miłości, nakazujące kochać bliźniego jak siebie samego, należy rozpatrywać w szerszym kontekście nakreślonych na kartach Ewangelii osobowych zależności. Powiązania z Bogiem relacją dziecięctwa, a z drugim człowiekiem braterstwa. Recepcja chrześcijańskiej moralności Mariana Przełęckiego zdaje się płynnie przechodzić od uświadomienia sobie równości i podobieństwa wszystkich ludzi przez doświadczenie współczucia, aż do działania motywowanego miłością bliźniego. Gubi przy tym wyjaśnienie, skąd się właściwie ta miłość bierze. Implikuje przypuszczenie, że uczucie to musimy w sobie wzbudzić na drodze rozumowania:

1. Kocham siebie.
2. Jestem taki jak inni ludzie.
3. Zatem muszę darzyć miłością innych ludzi.

Oczywiście od razu prowokuje to do zakwestionowania pierwszej przesłanki i wskazania całego grona osób, które ewidentnie nie żywią wobec siebie tak pozytywnych uczuć. Nieuprawnione wydaje się też przejście od współczucia do miłości, które wielokrotnie zdaje się czynić filozof. To, że z empatią podchodzę do sytuacji drugiego człowieka, wcale nie oznacza, że troszcząc się o niego, kieruję się miłością. Równie dobrze mogą działać pod wpływem litości podszytej przeświadczeniem o własnej wyższości moralnej. Właściwe uzasadnienie chrześcijańskiej etyki domaga się odwołania do przestrzeni założeń metafizycznych, którą Przełęcki niestety konsekwentnie odrzucał. W świetle tych przekonań każdy człowiek jawi się jako ukochane dziecko Boga, stworzone na Jego podobieństwo, a więc również predysponowane do tego, by kochać. Miłość drugiego człowieka stanowi w tym kontekście swego rodzaju uczucie pierwotne, wynikające z łączącej nas z innymi braterskiej lub siostrzanej więzi.

Podsumowanie

Przybliżając sylwetkę Mariana Przełęckiego, agnostyka urzeczona pięknem ewangelicznego przesłania moralnego, wspomnieć jeszcze należy o stosunku filozofa do samej osoby Chrystusa. Będąc wierny swoim przekonaniom, Marian Przełęcki widział w Jezusie wyłącznie jego człowieczeństwo. Postrzegał go jako postać historyczną, a zatem ukształtowaną przez określony krąg kulturowy i zmuszoną funkcjonować w ramach określanych realiów. Z drugiej strony osobę jak na swoje czasy wyjątkową, przynoszącą rewolucyjną zmianę porządku ufundowanego na zasadach sprawiedliwości w świat osadzony na miłości względem drugiego człowieka, obligującej do wybaczenia i wyrzeczenia się nienawiści. Przełęcki podziwiał Chrystusa za jego konsekwencję, niesamowitą zdolność bycia dla innych ludzi i gotowość do złożenia ofiary z własnego życia (Przełęcki, 2002e). Stosunek filozofa do kluczowej dla chrześcijaństwa postaci stanowi doskonały przykład, że mimo braku wiary nie tylko można odnosić się do ewangelicznej nauki z szacunkiem, ale także znajdować w niej treści bliskie własnym intuicjom moralnym. Oczywiście, jak zostało wykazane w tekście, agnostyczna recepcja chrześcijańskiej etyki budzi liczne zastrzeżenia, z drugiej strony jednak daje nadzieje na podjęcie dialogu. Pokazuje, że przykazanie miłości bliźniego może stać się punktem spotkania osób wierzących z tymi, którzy wiary nigdy nie posiadali lub utracili ją na skutek różnorodnych okoliczności. R. Kleszcz, analizując pojęcie religii, wskazuje na cztery jej komponenty: system przekonań, postawy wobec Boga, system zachowań wyrażający się w określonych praktykach religijnych oraz kodeks moralny (Kleszcz, 2021). Koncepcja chrześcijaństwa niewierzących pokazuje, że gdy zabraknie trzech pierwszych elementów, miłość bliźniego nadal pozostać może drogowskazem na ścieżkach naszego życia i inspiracją do czynienia dobra.

Bibliografia

- Aronson, E., Wilson, T.D., Akert, R.M. (2006). *Psychologia społeczna*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Benedykt XVI, (2006). *Deus caritas est*. Kraków: Wydawnictwo M
- Brożek, A. (2019). Ostatnie lata Profesora Mariana Przełęckiego. *Edukacja Filozoficzna*, 67, 7-12.
- James, W. (2001). *Doświadczenia religijne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jasiński, K. (2021). Współczesne wyzwania chrześcijaństwa w dobie kryzysu wiary. *Studia Warmińskie*, 58, 25-41. <https://doi.org/10.31648/sw.5882>
- Kehrer, G. (2006). *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kleszcz, R. (2007). *O rozumie i wartościach*. Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Kleszcz, R. (2021). *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kołąkowski, L. (1990). *Jeśli Boga nie ma...*, Warszawa: Wydawnictwo „Brama”.
- Mariański, J. (2016). Religia i religijność w sekularyzowanych społeczeństwach, *Zeszyty Naukowe KUL*. 59, 3-26.
- Nowosielski, M. (2012). Pojęcie i przyczyny powstania kryzysu religijnego. *Studia Psychologica*, 95-105.
- Przełęcki, M. (2002a). Sacrum moralne. (W:) M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, 105-106. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2002b). Prawo do wiary. (W:) M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, 98-104. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2002c). Moralność bez moralnego osądu. (W:) M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, 142-146. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2002d). Protest przeciw krzywdzie czy pomoc krzywdzonemu?. (W:) M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, 164-167. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2002e). Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?. (W:) M. Przełęcki *O rozumności i dobroci*, 109-111. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2005a). Chrześcijaństwo niewierzących. (W:) M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, 133-141. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2005b). Mistyka ateisty. (W:) M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, 75-78. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2005c). Wezwanie do samozatrudy. (W:) M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, 162-166. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki, M. (2009). Czy ludzie są dobrzy. (W:) A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, (Red.), *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, 85-91. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Sawa, P. (2018). Wybrane aspekty miłosierdzia w nauczaniu Papieża Franciszka. (W:) P. Sawa (Red.), *Miłosierdzie: próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, 129-153. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Scheler, M. (1995). *Problemy religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stróżewski, W. (1983). Racjonalizm i metaracjonalizm. *Studia Filozoficzne*, 5-6, 39-56.
- Warzeszak, J. (2021). Chrześcijańskie korzenie Europy w ujęciu Benedykta XVI. *Teologia w Polsce*, 15, 59-105.
- Wisdom, J. (1997). (W:) B. Chwedeńczuk (Red.), *Filozofia religii*, 265-286. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA – The Aletheia Foundation.
- Załęcki, P. (2003). Typy idealne w socjologii religii Maxa Webera: Analiza struktury kategoryzującej pole religijne, *Kultura i Społeczeństwo*, 224, 45-51.
- Ziemiński, I. (2014). Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii, *Filo-Sofija*, 25, 109-138.
- Zych, A. (2012). *Pomiędzy wiarą a zwątpieniem*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.