

BOHDAN CHWEDEŃCZUK

Uniwersytet Warszawski

**ZACHĘTA DO FILOZOFII**  
**z pomocą Rogera Penrose'a (wykład inauguracyjny rok**  
**akademicki 2007/2008 w Instytucie Filozofii UW)<sup>1</sup>**

Najpierw *abstrakty* czyli wyciąg zapowiadający to, co zamierzam wyłożyć. Zamierzeniu stanie się zadość, jeśli nie wystąpią okoliczności niepomyślnie – nie uderzy w nas zniecałkowiona asteroid, mnie zaś uda się stłumić starczą skłonność do dygresji. Ominięciu tej drugiej przeszkody ma służyć spisany tekst wykładu, którym będę się powodował. Na pierwszą nie mam wpływu, choć trzeba wam wiedzieć, że istnieją filozofowie utrzymujący, że go mam.

Wyjdę od pytania, czy rzeczywiście wygłaszam wykład – ten, tu i teraz – czy tylko śnię, że go wygłaszam. Pokażę następnie, że pytanie to jest tylko z pozoru błazeńskie, bo nie da się go pominąć przy rozstrzygnięciu problemu realizmu, a z tego problemu nikt się nie natrząsa. Problem realizmu, usłyszycie z kolei, to tylko egzemplarz klasy problemów, ta zaś jest tylko egzemplarzem klasy klas problemów, którą zwykło się nazywać filozofią.

Poinformuję was dalej, że nie istnieje rozwiązanie problemu realizmu, z tego zaś mogę wnioskować, że nie istnieje rozwiązanie żadnego problemu filozofii. Przedstawię następnie wywód, że nie tylko mogę, lecz też muszę tak wnioskować (Różnicę zaś między *mogę* a *muszę* niech objaśni to zestawienie: „Jutro wygram gigantyczne pieniądze” – to mogę powiedzieć: „Jutro będę żywy lub nieżywy” – to muszę powiedzieć. Nie wnoście tyle z tego, że wszystko, co muszę powiedzieć, jest nieinteresujące!).

Jak sobie poczynać z tą sytuacją, z filozofią jako królestwem nierozstrzygalności? – tym pytaniem praktycznie zajmę się na koniec.

Dostaniecie zatem wykład trzyczęściowy: w *prologu* zwiastun dramatu, w *akcie głównym* rozegra się dramat, a w *epilogu* przyjdzie wskazywanie, jak żyć z dramatem.

---

<sup>1</sup> Przedruk z: „Edukacja Filozoficzna” 45/ 2008.

Czy mówię do was na jawie, czy mówię we śnie, wygłaszając to zdanie pytajne, które właśnie wygłaszam? W pytaniu tym występują dwa słowa kluczowe: „jawa”, „sen”. Ustalę, jak je rozumiem – wszystko jedno, we śnie je rozumiem, czy na jawie.

*Na jawie* jestem wtedy, gdy żyję czynnie wśród rzeczy fizycznych, czyli działam na nie, a one na mnie, i co najmniej niektóre z moich działań są zamierzone, oddziaływania te są prawidłowe, czyli przebiegają wedle praw przyrody; tym samym każdy mój epizod na jawie jest dostępny zmysłom innych ludzi, a jego przebieg jest przewidywalny. Mówiąc filozoficznie, czyli tak, jak będziecie mówić niebawem w Instytucie Filozofii, nakładam na zdarzenia na jawie trzy warunki: (1) warunek *fizyczności*, czyli zawierania się w świecie fizycznym, (2) *nomotetyczności*, czyli przebiegu wedle praw, (3) *intersubiektywności*, czyli przebiegu w zasięgu wzroku i w zasięgu zmysłów nas wszystkich.

Pojęcie snu natomiast – jak łatwo widzicie – dostaniemy przez zaprzeczenie każdemu z warunków jawy.

Do tego objaśnienia pojęć jawy i snu, czyli do ich eksplikacji (mówiąc znów filozoficznie), dołączam też dwie uwagi – ostrzeżenie i domysł.

Objaśnienie pojęcia – ostrzegam – nie równa się wykazaniu, że pojęcie objaśnione ma egzemplifikację, czyli że istnieje to, o czym nasze pojęcie mówi. Niech wam się to nie myli. Nie bez kozery powiedziałem przed chwilą, że wszystko jedno, czy rozumiem słowa „jawa”, „sen” na jawie, czy we śnie. To, gdzie je rozumiem, wymaga ustalenia w innym postępowaniu niż ustalanie treści pojęć. To po pierwsze.

A po drugie, trzeba wam wiedzieć (a co najmniej niektórzy spośród was już to wiedzą), że moje objaśnienia pojęciowe są niezadowolające. Wyszłoby to na jaw, gdybyśmy je tu krytycznie przedyskutowali. Nie potrafię jednak dać wyraźnie lepszych objaśnień i podejrzewam, że źródło mej niemocy nie jest osobnicze.

W tym, iż nie potrafię zbudować zadowolających pojęć jawy i snu, wyraża się to, że nie potrafię i nikt nie potrafi zadowolająco wykazać, że teraz nie śnię. Występuje tu, podejrzewam, obustronna zależność między kłopotem *semantycznym* (co do wiedzy, że się te słowa do czegoś odnoszą).

Ponawiam więc pytanie, a raczej dopiero je stawiam, bo dopiero po objaśnieniu kluczowych słów wiemy, o co pytamy, o to mianowicie, czy jestem teraz na *jawie*, czy we *śnie*?

Otóż nigdy nie wiem, że jestem na jawie, czyli nigdy nie wiem, że jestem we śnie, być na jawie bowiem – na mocy ustaleń pojęciowych, które bez zauważalnych sprzeczności przyjęliśmy – to bycie w nieśnie. Nie wiem tego *radykalnie*, to znaczy *nie tak*, że *nie mam pewności*, iż jestem na jawie, czyli w nieśnie, ale mam wyższe prawdopodobieństwo dla jawy niż dla snu, lecz nie wiem tego *tak*, że dla każdego świadectwa, iż jestem na jawie, mam kontrświadectwo doszczętnie unieważniające tamte świadectwo, nie zaś tylko obniżające jego wiarygodność.

Świadectw, że jestem na jawie jest mnóstwo, w każdym razie mnóstwo rzeczy mamy za świadectwa jawy, każde jednak upada w konfrontacji z naszą niewiedzą, czy jest świadectwem powoływanym ze snu, czy z jawy, czyli upada w konfrontacji z niewiedzą, czy powołując coś jako świadectwo mojej jawy działam we śnie, czy na jawie.

Innymi słowy, każde świadectwo jawy upada w zderzeniu z niezbitym świadectwem naszej ignorancji co do tego, jaki stempel ma używanie tego pierwszego świadectwa – stempel snu czy jawy. Niezbicie zaś o tym, że jesteśmy ignorantami świadczy logika, która demaskuje tę osobliwość naszego położenia, że ustalenie, gdzie jestem, gdy świadectwuję jawie (powiedzmy lepiej po polsku – gdy świadkuję jawie), wymaga uprzedniego ustalenia tego, co miało być ustalone następczo, czyli dopiero po tym pierwszym ustaleniu, lub wymaga postępowania w nieskończoność. Jeszcze raz, nieco inaczej, żeby nie było tu wątpliwości: aby ustalić, czy coś zasługuje na uznanie jako świadectwo jawy, trzeba ustalić, czy jest świadectwem dostarczanym na jawie, czy we śnie, to zaś daje – użyjmy tu staromodnych łacińskich nazw – *circulus vitiosus* albo *regressus ad infinitum*.

Argument ten, wykazujący, że mamy tu do czynienia ze świadectwem niezbitcie kontrświadczącym przeciw każdemu świadectwu na rzecz jawy, bo świadectwem nieprawego użycia każdego takiego świadectwa, zasługuje na honorowe miano *Master Argument*. To prawdziwy drapieżnik, w porównaniu z którym wymyślane od wieków argumenty w tej materii – argumenty za odróżnialnością jawy od snu i za nieodróż-

niałością – to plankton; *Master Argument* jest skądinąd dostosowaną do naszych potrzeb wersją starożytną argumentacji sceptycznej.

*Master Argument* miał przypuszczalnie na uwadze Kartezjusz (1596-1650), gdy pisał, „że nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu”. Kartezjusz, o czym niebawem będziecie się uczyć, znalazł drogę obejścia tego argumentu. Gdybym jednak uznawał tę drogę za drożną, nie sięgałbym do problemu snu, chyba że po to, by was powiadomić, że został rozwiązany.

Weźmy teraz położenie kogoś, niech nim będę ja, kto chce się upewnić, czy ma w najbliższym otoczeniu pewien przedmiot fizyczny. Czy mam płytę z preludiami Chopina w niezwykłym zagranu Ivo Pogorelića? (Płyta muzyczna to w każdym razie przedmiot fizyczny, natomiast rozstrzygnięciem, czy to *tylko*, czy *nie tylko* przedmiot fizyczny, nie będę się tu zajmował, a moje rozumienie wyrażenia „przedmiot fizyczny” podam za chwilę). Wiemy, jak się w sytuacji takiej wątpliwości postępuje. Weźmy dalej, że mam wątpliwość, czy w ogóle mam w domu jakiś *rodzaj* przedmiotów fizycznych, na przykład skarpetki. I o takiej wątpliwości wiemy, jak ją uśmierzyć, choć dokładny opis takiego postępowania, podobnie jak poprzedniego, mnie w każdym razie nie przyszedłby łatwo.

A teraz weźmy kogoś, kto ma wątpliwość, czy w ogóle gdzieś we Wszechświecie istnieje jakiś przedmiot fizyczny. Ten ktoś, jak łatwo się domyślicie, to filozof, a wątpliwość ta nie trapi bynajmniej wariata. Dochodzi do niej w wyniku naturalnej ewolucji, którą zgrabnie opisuje znany jeszcze mojemu pokoleniu zwrot „od rzemyka do konika”, od pojedynczej płyty do Wszechświata, od wątpliwości jednostkowej do uogólnionej.

O człowieku, który przeżywa wątpliwość, czy w ogóle istnieje jakiś przedmiot fizyczny, powiem, że staje wobec *problemu realizmu*; kto tę wątpliwość rozstrzyga na „tak”, jest *realistą*, a kto ją rozstrzyga na „nie”, jest *irrealistą*. Problem realizmu dotyczy więc istnienia przedmiotów fizycznych. Czy ich tylko, tego również nie mogę rozważać. Wystarczy, że przyjmę, iż przedmioty fizyczne – w oczach uczestników sporu o realizm – to konkrety podstawowe, budulec świata. Ten więc,

kto stawia problem realizmu, stawia nieodzownie i głównie pytanie, czy istnieją przedmioty fizyczne.

Problem realizmu nie ma rozstrzygnięcia – to będę niebawem wykazywał. Żeby jednak wiedzieć, co to za problem, trzeba wiedzieć, czym jest kość niezgody, czyli przedmiot fizyczny. Mnie zadowala określenie przedmiotu fizycznego wypracowane przez klasyka realizmu George’a Edwarda Moore’a (1873-1958). Oto samo to określenie, bez stosownych przygotowań i bez obrony przed zastrzeżeniami, które może budzić. Proponuję przyjąć je i pójść dalej. Proponuję nie tylko dla wygody, lecz też w przeświadczeniu, że nawet w najbardziej wyrafinowanym określeniu przedmiotu fizycznego brzmiałoby echo Moore’a, bo jego określenie chwyta nasze intuicje budujące rdzeń treściowy pojęcia przedmiotu fizycznego.

*Przedmiot fizyczny* to przedmiot, który da się znaleźć w przestrzeni, i który może istnieć, choć go w żadnej chwili jego istnienia nie postrzegamy.

Dowód, że istnieje jakiś przedmiot fizyczny, jest niemożliwy. I nie tylko dowód, niemożliwe jest żadne postępowanie uzasadniające – ani uzasadnienie bezpośrednio, przez wrażenia, ani pośrednio, przez rozumowanie. Nie jest to możliwe, bo wiarygodność postępowania uzasadniającego zależy pozytywnie od wiarygodności postępowania, które wykazuje, że to pierwsze postępowanie nie toczy się we śnie. Postępowanie kontrolne jest jednak niewiarygodne na mocy *Master Argument*. Dowód realizmu jest więc niemożliwy – *co było do okazania*.

(Moore, od którego wzięłem pojęcie przedmiotu fizycznego, przyznaje, że aby dowieść, że ma rację, „musiałbym, po pierwsze, dowieść, jak wykazał Kartezjusz, że w tej chwili nie śnię”. I dodaje, że wprawdzie nie może tego dowieść, ale ma – jak powiada – świadectwa tego, że czuwa, choć wyznaje, że nie potrafi powiedzieć, czym jest cały ten materiał świadectw. Ja na to, że nie potrafi tego powiedzieć, bo nie ma żadnych świadectw).

Idę jednak na ustępstwo, do którego skłania mnie powszechna praktyka ludności – wszyscy jesteśmy żywiołowymi realistami, lekceważymy więc na ogół bezwiednie *Master Argument*. Idę na ustępstwo – zawieszam *Master Argument*. Nie daje to jednak niczego, argument ten

bowiem, inicjowany przez przypowieść o śnie, jest odmianą znanego argumentu sceptycznego przeciw możliwości wiedzy: nie sposób prawomocnie podać kryterium prawdy, bo każde kryterium wymaga kontroli przez uprzednie zastosowanie do niego kryterium prawdy, a z tego wynika, „że nie istnieje sąd, do którego zastosowano kryterium wcześniej niż do innych... a stąd, że żadne ludzkie przekonanie nie jest prawomocnie przyjęte (Kazimierz Ajdukiewicz [1890-1963]). A skoro taki jest los każdego przekonania, dzieli go też przekonanie realisty.

Nie ma zatem dowodu, że istnieje jakiś przedmiot fizyczny, bo bez kryterium prawdy nie ma żadnego dowodu. Co innego, gdy odrzucimy orzeczenie sceptyka. Nie potrafię jednak tego zrobić, sadzę bowiem, tak jak Bertrand Russell (1872-1970), że „uniwersalny sceptycyzm jest z logicznego punktu widzenia niemożliwy do odparcia”.

Idźmy jednak dalej za głosem Russella, za tą częścią jego wypowiedzi o sceptycyzmie, gdzie mówi, że „w praktyce jest on [sceptycyzm] koncepcją jałową”, że „jest koncepcją w równej mierze jałową, jak niemożliwą do odparcia”. Zignorujemy więc sceptycyzm, lecz pamiętajmy, że jałowość i niesłuszność to rzeczy różne (Przeświadczenie, że nie mam co szykować się na Sylwestra roku 2000, jest bodaj jałowe, a czy jest niesłuszne?).

Odrzuciwszy sceptycyzm jesteście w dobrze znanym świecie, z którego przyszlście na wykład i do którego niebawem wróćcie. W tym świecie otaczają nas potężne zasoby wiedzy, nieustannie powiększająca je aktywność poznawcza ludzkości i niezliczone technologiczne owoce tej pracy. Cóż, kiedy teza realizmu w tym świecie triumfującego poznania miewa się niezmiennie źle – nie ma dowodu.

Okazuje się bowiem, że przegląd argumentów na rzecz tej tezy, wyczerpujący, jak sądzę, wszystkie główne dotąd wypracowane uzasadnienia), lecz też wyczerpujący *logicznie* (uwzględniający wszystkie możliwe sposoby uzasadnienia), przegląd ten daje wynik negatywny. Oto ten wynik w słowach człowieka, który dokonał tego przeglądu: „dochodzę do wniosku, że problem świata zewnętrznego nie został rozstrzygnięty i sądzę, że nigdy nie zostanie rozstrzygnięty”. To słowa amerykańskiego filozofa Bensona Matesa (ur. 1919), a przegląd obron realizmu przynosi rozdział trzeci jego książki *Sceptical essays*, którą polecam.

Nie wolno wam oczywiście wierzyć zapewnieniom, ani Matesa, ani moim, że teza realizmu nie ma dowodu. Powinniście je sprawdzić, to znaczy w wolnych chwilach i przy stosownych kompetencjach przeciwzyć argumenty na rzecz realizmu. Ja natomiast muszę tu poprzestać na oświadczeniu, że wycofawszy Master Argument i wycofawszy sceptycyzm, nic nie skorzystałem na tej doprawdy anielskiej ustępliwości, nie znalazłem bowiem w świecie bezpiecznie odgradzonym od sceptycznego krytycyzmu niczego, co przemawiałoby dowodnie za realizmem.

Zapamiętajcie jednak, zanim pójdziemy dalej – a pójdziemy do niej szybkim krokiem, kosztem jeszcze większej niż dotąd powierzchowności. Wiem jednak, że słabnie wasza cierpliwość i uwaga – słowa Matesa, zamykające akapit, który otwiera przytoczona przed chwilą dramatyczna konkluzja o nierozstrzygalności problemu realizmu: „wydaje się, że każda pomysłowa próba rozstrzygnięcia go [problemu realizmu] pokazuje tylko, że jest jeszcze głębszy i bardziej fundamentalny niż się wam dotychczas zdawało”.

\*

Mój wywód będzie odtąd listą tez z ledwo zarysowanymi uzasadnieniami. Zależy mi jednak, by wam przedstawić moje stanowisko we względnie zamkniętej postaci.

Problem realizmu to nie byle problem. Nie tylko dlatego – co wywołuje każdy z odrobiną słuchu filozoficznego – że ma rozmach metafizyczny, lecz przede wszystkim dlatego, że ucieleśnia istotę pewnej rodziny problemów filozoficznych, tych mianowicie, które dotyczą, jak ktoś powiedział bezpretensjonalnie, umeblowania świata. Co składa się na świat? Jak istnieje to, co się nań składa? Problem realizmu ma po prostu kształt wspólny wszystkim problemom tej klasy, spełnia wspólny im schemat. Czy istnieje to-a-to, takie-a-takie? Niech padnie słowo, które wkrótce będziecie słyszeć do upojenia, problem realizmu to przypadek wzorcowy problemów z zakresu *ontologii*. Żadna ontologia nie może go pominąć, a każda ontologia musi operować w środowisku problemów tej postaci, którą ona ma.

To jednak nie wszystko. Problem realizmu przekracza metropolitalne skądinąd opłotki ontologii (metropolitalne, bo ontologia to metropolia filozofii) i rozlewa się po całej filozofii. Żadna filozofia, na żadnym

swoim subterytorium, w żadnym swoim zakamarku nie może go pominąć, a każda filozofia musi operować w środowisku problemów tej postaci, którą ona ma. Filozofia to siedlisko problemów zbudowanych wedle schematu problemu realizmu – przypomnę, wedle schematu. Czy istnieje to-a-to, takie-a-takie? – głównie takich problemów, jeśli nie – wyłącznie takich problemów.

Pora na krok decydujący w moim rozumowaniu. Decydujący i ryzykowny, w każdym razie, przypuszczam, w waszych oczach, którzy go zobaczycie bez żadnej oprawy. Ja stawiam go z przekonaniem.

Przyjmuję otóż zasadę *dorównania problemu i sposobu rozstrzygnięcia go*. Problem i sposób czy metoda rozstrzygnięcia go muszą mieć coś wspólnego, żeby występowały wobec siebie w relacji problemu – jego rozwiązanie. Zwróćmy uwagę, że stosujemy tę zasadę w nauce. Gdy pada problem, kierujemy uwagę ku pewnej metodzie, ignorując inne, i na odwrót – gdy mamy metodę, to mamy ją jako metodę dla pewnych problemów, a dla innych jako niemethodę.

Co wspólnego jednak może mieć problem i jego metoda? Schemat, przynajmniej w tej postaci – i to jest minimum – że problemy *o jednym schemacie* mają rozwiązania *o jednym schemacie*. Do rozwiązywania problemów o jednym schemacie możemy angażować różne środki materialne (na przykład do jednych słuch, do innych węch, wzrok itd.), możemy angażować środki o różnej wydajności (na przykład do jednych niezawodną dedukcję, do innych zawodną indukcję), ale organizacja tych środków, forma logiczna ich wykorzystania, czyli *procedura* musi być jednorodna, gdy jednorodna jest forma logiczna problemów.

Problemy filozoficzne mają tymczasem jeden schemat, schemat problemu realizmu. (Tę zasadę formalnej jednorodności problematyki filozoficznej mogę, bez uszczerbku dla mojego wywodu, przyjąć w łagodniejszej postaci, na przykład w postaci statystyczno-ocennej; najważniejsze problemy filozoficzne mają najczęściej jeden schemat, schemat problemu realizmu). Oczekuję zatem, że rozstrzygnięcia problemów filozoficznych, jeśli istnieją, mają wspólny schemat, czyli są jednorodne proceduralnie. W tej sytuacji nic, tylko prosi się o pytanie: *Czy istnieje wspólny schemat rozstrzygnięcia problemów filozoficznych?*

Stawiam to pytanie i od razu informuję was o jego dwóch właściwościach. Jest to – od strony źródła pomysłu, który je wywołał – imitacja pewnego pytania. A od strony formy jest szczególną realizacją schematu, na którym rozpięte jest to pytanie źródłowe.

To pytanie źródłowe postawił w roku 1900 na międzynarodowym kongresie matematyków w Paryżu wielki niemiecki matematyk David Hilbert (1862-1943) jako jeden z dwudziestu trzech problemów, z którymi wówczas wystąpił. Oto ów *Entscheidungsproblem* Hilberta we współczesnym sformułowaniu. Czy istnieje ogólna mechaniczna procedura pozwalająca rozstrzygnąć wszystkie zagadnienia matematyczne należące do pewnej szerokiej, lecz dobrze zdefiniowanej klasy? A ogólna mechaniczna procedura znajdowania rozwiązania danego zagadnienia nosi, trzeba wam wiedzieć, nazwę „algorytm”.

Moje, wzorowane na Hilbercie, pytanie brzmi zatem: *Czy istnieje algorytm, który w zasadzie pozwoliłby nam rozwiązać wszystkie problemy filozoficzne?*

Odpowiedzi łatwo się domyślacie. Nie! Nie istnieje taki algorytm, skoro nie istnieje nawet dla problemów matematycznych. Że zaś nie istnieje dla problemów matematycznych, dowiódł Alan Nathison Turing (1912-1954), angielski matematyk, genialny łamacz szyfrów, wybitny specjalista od komputerów. Turing stworzył pojęcie maszyny matematycznej, abstrakcyjnego, tylko pomyślanego urządzenia, które dokonuje pewnych obliczeń, kierując się algorytmem, czyli skończonym zbiorem instrukcji. Otóż Turing dowiódł, że nie istnieje algorytm pozwalający rozstrzygnąć, czy jego maszyna zatrzyma się czy nie, czy więc zakończy pracę. Dowiódł więc tym samym, iż nie ma ogólnego algorytmu pozwalającego rozstrzygnąć problemy matematyczne.

Wynik Turinga przenoszę na filozofię. Nie istnieje algorytm pozwalający rozstrzygnąć, czy da się zakończyć pracę nad argumentem na rzecz realizmu, to zaś znaczy, że nie ma algorytmu pozwalającego ten problem rozstrzygnąć, a to – na mocy zasady jednorodności problemów filozoficznych – że nie ma ogólnego algorytmu rozstrzygnięcia problemów filozoficznych.

Jakim prawem przenosisz wynik Turinga na filozofię? – powinno paść teraz z waszej strony. Odpowiadam – prawem znaczenia słów „roz-

strzygnąć problem”. Słowa te znaczą mianowicie wszędzie to samo, albo nic nie znaczą. Okoliczność, że filozofia różni się pokaznie od mechaniki, nie niweczy faktu, że od rozstrzygnięcia problemów w matematyce, w historii, w mikrobiologii, w filologii ludów bantu, w filozofii, czy gdzie tam jeszcze, gdzie tylko są problemy, domagam się tego samego: ustalenia prawdziwości zdania w powtarzalnym postępowaniu, czyli w postępowaniu o znamionach algorytmu.

Dramatyczny wynik Turinga, ogłoszony w roku 1937, że *Entscheidungsproblem* Hilberta ma rozwiązanie negatywne, nie sparaliżowała matematyki. Matematyka, po upływie siedemdziesięciu lat od tamtej chwili, miewa się nieźle. Miedzy innymi dlatego, że – jak wskazał Roger Penrose w książce *Nowy umysł cesarza* – „nie oznacza to bynajmniej, że również w *pojedynczych* przypadkach nie jesteśmy w stanie ustalić prawdziwości konkretnych twierdzeń matematycznych”. Oznacza tylko, i *aż* oznacza, że „nie istnieje algorytm, który można by zastosować do wszystkich pytań matematycznych”.

A co z filozofią? W filozofii, nawet w pojedynczych przypadkach, nie ustaliliśmy, jak dotąd, prawdziwości jej konkretnych twierdzeń. Nie znam takiego przypadku! Zastosowanie zaś kompozycji Hilbert-Turing (czyli pytania Hilberta i odpowiedzi Turinga) do filozofii pozwala mi nareszcie zrozumieć, dlaczego tak się dzieje. Pozwala mi wyzbyć się ignorancji – mylnego przeświadczenia, że nierozstrzygalność, to sprawa niefortunnego biegu dotychczasowych dziejów filozofii, i wyzbyć się płonnej nadziei – mylnego oczekiwania, że się to zmieni. Nie zmieni się! Nierozstrzygalność to przyrodzona ułomność lub, jeśli kto woli, przyrodzona zaleta filozofii.

Jak sobie poczynać w tej sytuacji? Co powinien zrobić w niej ten, kto stoi, jak wy, u bram filozofii? I ten, komu zarazem trafia do przekonania moja diagnoza sytuacji – że filozofia to królestwo nierozstrzygalności? Historyczna część tej diagnozy jest skądinąd nie do wyjęcia. Będziecie się o tym przekonywać przez całe studia, niektórzy już to wiedzą – że filozofia dotychczasowa to arena niemilkącego sporu o wszystko. O czym informują opasłe tomy niezliczonych historii filozofii.

Co ma z tym począć młody człowiek przychodzący do filozofii po prawdę, samą prawdę, całą i najgłębszą?

Nie byłbym sobą, gdybym nie poprzedził odpowiedzi na to pytanie refleksją nad jego naturą. Otóż, zauważmy, nie jest to pytanie teoretyczne, lecz praktyczne. Nie jest to pytanie o stan rzeczy, na które odpowiadamy bezpośrednio lub pośrednio, z pewnością lub przypuszczalnie, wskazując pewien stan rzeczy. Gdy natomiast stawiamy pytanie praktyczne, stan rzeczy, w tym stan naszych potrzeb jest dany, domagamy się natomiast wskazania optymalnej drogi postępowania w obliczu tego stanu rzeczy.

Filozofia jest w sytuacji *turingowskiej*, o was zaś (w każdym razie o niektórych) zakładam, że powoduje wami potrzeba sprostania tej sytuacji, nie zaś ucieczki przed nią – to jest nasz stan rzeczy. Oto, co w tym stanie rzeczy powiem wam z zamiarem optymalizacji waszego wyboru – wyboru by wejść do filozofii i przy niej pozostać.

Gdyby filozofia była tylko w sytuacji *turingowskiej*, zalecałbym dać sobie z nią spokój. Szkoda młodego umysłu na zajecie, które kończy się niewiedzą. Czy gralibyśmy w szachy, gdyby ta gra różniła się od znanych nam szachów tym tylko finalnym szczegółem, że nie można dać w niej mata? W filozofii natomiast nie można dać mata, można co najwyżej wierzyć, że się go dało. A jednak jest powód, by w to grać, jest sposób na optymalizację postanowienia, by uczyć się filozofii i ją uprawiać.

Sytuacja *turingowska* bowiem, królestwo nierozstrzygalności, to le-dwie pół prawdy o filozofii. Drugą połowę dostajemy przez kolejne przeniesienie na filozofię tego, co wiadome o matematyce (kolejne po przeniesieniu kompozycji Hilberta-Turinga, ujawniającej nierozstrzygalność matematyczną).

O matematyce wiadomo mianowicie (wysłowienie tej wiedzy biorę znów od Rogera Penrose'a), że „algorytmy, same w sobie, *nigdy* nie pozwalają wykryć prawdy. (...) Aby stwierdzić, że algorytm działa poprawnie (lub nie), trzeba się odwołać do *wglądu z zewnątrz*”, zatem „podjęcie decyzji, czy dany algorytm jest poprawny, nie jest czynnością algorytmiczną”, Wiadomo więc, że poszukiwanie algorytmu nie jest czynnością algorytmiczną. Wiadomo wreszcie, że wiele najgłębszych i najbardziej interesujących pojęć matematycznych ma niealgorytmiczny charakter.

Otóż, jeśli to jest prawda o matematyce, *mutatis mutandis* [dokonawszy niezbędnych zmian] jest to prawda o filozofii, *tym bardziej* jest to prawda o filozofii. Jeśli matematyka wyrasta z dwóch pni, z algorytmu i intuicji, tym bardziej z dwóch pni wyrasta filozofia.

A raczej z dwóch pni *dopiero* wyrośnie filozofia. Wyrośnie, jeśli odrzucicie jej dotychczasowe algorytmy i pogłębicie jej dotychczasowe intuicje.