

JAN WOLEŃSKI

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

ARGUMENTACJE FILOZOFICZNE*

Można by znaleźć wiele wypowiedzi filozofów, które w efektywny sposób wprowadzają w problematykę argumentacji filozoficznych. Oto słowa Friedricha Waismanna: *A więc, pierwszą rzeczą jaką chciałbym powiedzieć jest to, że filozofia, tak jak jest ona praktykowana obecnie, jest bardzo niepodobna do nauki i to pod trzema względami: w filozofii nie ma dowodów; nie ma twierdzeń; oraz nie ma pytań, które mogłyby być rozstrzygnięte Tak lub Nie. Mówiąc, że w filozofii nie ma dowodów nie mam na myśli tego, że w filozofii nie ma argumentów. Argumenty są na pewno, a znakomici filozofowie są rozpoznawani przez oryginalność ich argumentów, tyle, że owe argumenty nie działają w taki sposób jak to ma miejsce w matematyce lub naukach przyrodniczych*¹.

Rozwinięty komentarz do powyższych stwierdzeń musiałby na pewno doprowadzić do obszerniej monografii (a może nawet i wielu) na tematy metafizologiczne. Z tym zastrzeżeniem przystępuje do zarysowania problematyki argumentacji filozoficznych tak jak się ona wyłania z zacytowanej wypowiedzi Waismanna.

Waismann w rozważanej tutaj kwestii, podobnie jak i w wielu innych, nawiązuje do poglądów Ludwiga Wittgensteina, który w swym *Traktacie logiczno-filozoficznym* powiada: *Filozofia nie jest jedną z nauk przyrodniczych. Słowo "filozofia" musi oznaczać coś stojącego ponad naukami przyrodniczymi, albo poniżej ich, ale nigdy obok nich*².

Wprawdzie Wittgenstein w swej tzw. drugiej filozofii rozwiniętej przez niego w latach trzydziestych i czterdziestych odrzucił cały szereg tez z *Traktatu*, to jednak utrzymał on tezę o radykalnej odmienności nauki i filozofii. W *Dociekaniach filozoficznych*, gdzie znajduje się najpełniejszy wykład drugiej filozofii Wittgensteina, pisał on o naturze filozofowania w sposób następujący: *Słuszne było to, że nasze rozważania (tj. rozważania filozoficzne - J.W.) nie powinny być rozważaniami naukowymi [...] Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie w y j a ś n i a n i e musi zniknąć, a jego*

* Artykuł niniejszy został wykonany w ramach CPBP 08-15.

¹F. W a i s m a n n : *How I see philosophy*. W: A. A y e r : (ed.): *Logical Positivism*. New York 1956, s.345.

²L. W i t t g e n s t e i n : *Tractatus logico-philosophicus* (przeł. B. W o l n i e w i c z). Warszawa 1970. 4. 111.

miejsce winien zająć tylko opis. A opis ten otrzymuje swe światło, czyli swój cel, od problemów filozoficznych. Nie są to, rzecz jasna, problemy empiryczne, gdyż rozwiązywane są przez wgląd w sposób działania naszego języka [...] Problemy rozwiązuje się nie drogą gromadzenia nowych doświadczeń, lecz przez gromadzenie rzeczy dawno znanych⁴.

Nie będę tutaj dyskutował tego, czy Waismann podzielał bez zastrzeżeń wszystkie mniej lub bardziej szczegółowe metafizyczne tezy Wittgensteina. Odnotuję tylko, że

- a) Wittgenstein ostro kontrastował naukę i filozofię w obu fazach swej filozofii;
- b) Wedle *Traktatu* filozofia jest zbiorem bezsensów, a w *Dociekaniach* ta koncepcja filozofii została odrzucona;
- c) metafizyczne poglądy Waismanna ewoluowały pod wpływem Wittgensteina od negacji filozofii w stylu wczesnego empiryzmu logicznego (Waismann był w latach dwudziestych i trzydziestych członkiem Koła Wiedeńskiego) do uznania jej anaukowości.

Termin *anaukowość* został wyżej użyty najzupełniej świadomie i może być traktowany jako *terminus technicus* umożliwiający odróżnienie poglądów utrzymujących, że filozofia jest nienaukowa od poglądów, w myśl których rozważania filozoficzne są tylko anaukowe. Metafizyczne koleje XX wieku, a przede wszystkim filozofii analitycznej, takie rozróżnienie całkowicie uzasadniają. Filozofowie z Koła Wiedeńskiego atakowali filozofię za jej nienaukowość, dołączając do tego ocenę, że ów brak naukowości jest dla filozofii czymś absolutnie fatalnym. Uważali się w tym względzie za kontynuatorów Wittgensteina, ale wszystko wskazuje na to, że neopozytywistyczna interpretacja *Traktatu* była mylna. Wittgenstein rzeczywiście uważał, że filozofia nie jest nauką, ale też nie widział w tym nic złego; pogląd ten jest charakterystyczny zarówno dla *Traktatu*, jak i dla *Dociekań*. W samej rzeczy, stwierdzenia typu: *filozofia stoi albo wyżej albo niżej nauki, ale nigdy obok nauki, czy: słuszne jest, że rozważania filozoficzne nie są naukowymi* - nie oceniają, a jedynie konstatują różnice. W szczególności Wittgenstein nie przesądza tego, czy filozofia jest lepsza czy gorsza od nauki, a twierdzi tylko, że jest czymś innym; Koło Wiedeńskie przyjęło, że Wittgenstein powiadając, iż tezy filozoficzne są niedorzeczne miał na myśli właśnie neopozytywistyczne pojęcie bezsensu, a to utożsamienie jest wątpliwe. Otóż przesądzenie tego, że filozofia nie jest nauką, ale bez wartościowania, czy jest to dobre czy też złe, jest - wedle wprowadzonej tu konwencji - stwierdzeniem anaukowości filozofii. Waismann jest w tym punkcie wiernym kontynuatorem Wittgensteina: stwierdza, że filozofia jest niepodobna do nauki i bynajmniej nie ma jej tego za złe. Tyle, jeśli rzecz dotyczy ogólnego kontekstu metafizycznych poglądów Waismanna.

Z punktu widzenia rozważanej tutaj kwestii szczególnie ważne jest to, jak Waismann przeciwstawia naukę i filozofię. Otóż powiada on, że w filozofii nie ma dowodów, nie ma twierdzeń oraz nie ma pytań, które by można rozstrzygnąć *Tak* lub *Nie*; zakładam, że duże litery w *Tak* i *Nie* pełnią w tekście Waismanna rolę ornamentacyjną i dlatego będę dalej pisał *tak* i *nie*. *A contrario* w nauce są dowody, twierdzenia oraz pytania rozstrzygalne w sposób pozytywny lub negatywny. Ale w filozofii są argumenty, które nadto dają się jakoś waloryzować, skoro jak Waismann podkreśla, historyczne role poszczególnych filozofów są rozpoznawane wedle oryginalności ich argumentów. Mamy tutaj wyraźne przeciwstawienie dowodu z jednej strony oraz argumentu filozoficznego z drugiej. Spróbujmy pójść tym tropem.

⁴I. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne* (przeł. B. Wolniiewicz). Warszawa 1972, 109.

Niestety, Waismann nie definiuje ani pojęcia dowodu, ani pojęcia argumentu filozoficznego, a także nie sugeruje on jakichś w miarę jednoznacznych wyjaśnień pozadefinitywnych dotyczących się tego, jak rozumie te dwa, bądź co bądź kluczowe w jego rozważaniach, pojęcia. Wiadomo tyle tylko, że dowody są jakimiś procedurami stosowanymi w naukach matematyczno-przyrodniczych w celu pozytywnego lub negatywnego rozstrzygnięcia problemów tych nauk. Pierwszą nasuwającą się interpretacją byłoby uznanie, że Waismann mówiąc o dowodach w nauce ma na myśli procedury dedukcyjne oraz indukcyjne. Jednakże nawet przy założeniu, nader spornym, jak wiadomo, że indukcję w ogóle da się zadowalająco określić, taka interpretacja byłaby trudna do utrzymania. Wynikałoby z niej bowiem to, że filozofowie ani nie posługują się dedukcją ani indukcją, a więc teza jaszkrawo fałszywa, przynajmniej przy standardowym użyciu terminów *dedukcja* i *indukcja*; nie sądzę, aby Waismann chciał stwierdzić o filozofach, że nie posługują się oni ani dedukcją ani indukcją, a zwłaszcza tą pierwszą. Waismann najwyraźniej łączy ze sobą trzy kwestie: istnienie dowodów, istnienie twierdzeń oraz istnienie problemów rozstrzygalnych pozytywnie lub negatywnie. A więc, dowodem nie jest po prostu procedura mająca formalną strukturę dedukcji lub indukcji, ale procedura prowadząca do rozstrzygnięcia określonego problemu przez wykazanie, iż proponowana odpowiedź na ten problem, czyli jakieś twierdzenie, jest trafne czy mylne. Pojęcia dowodu, twierdzenia oraz problemu rozstrzygalnego pozytywnie lub negatywnie stanowią tedy rodzinę pojęciową w tym sensie, że objaśnienie jednego z nich prowadzi do objaśnienia pozostałych, ale i zakłada objaśnienie pozostałych. Dokonanie tego równałoby się wyjaśnieniu pojęcia nauki. Wtedy byłoby także jasne czym są argumenty filozoficzne. Tak więc, różnica pomiędzy dowodem a argumentem (filozoficznym) w ujęciu Waismanna sprowadza się ostatecznie do różnicy pomiędzy nauką a filozofią. A ta polega na tym, że w nauce są dowody, twierdzenia i problemy dające się rozstrzygnąć *tak* lub *nie*, a w filozofii tego wszystkiego nie ma. Wróćmy więc do punktu wyjścia.

Waismann napisał, że filozofia jest niepodobna do nauki pod takimi to a takimi względami, dokładnie trzema. Z tego bynajmniej nie wynika, że filozofia jest różna od nauki pod każdym względem. Na pewno nie jest, gdyż np. obie są dziełem ludzkim. Pojawia się jednak tutaj pewien, subtelny moim zdaniem problem, na który warto zwrócić uwagę. Dowody są niewątpliwie argumentami, a nadto nie każdy argument jest dowodem. Tak przynajmniej rzecz zdaje się wyglądać z potocznego punktu widzenia. Przyjmijmy, że w cytowanym tekście Waismanna nazwa *argument* jest skrótem dla wyrażenia *argument filozoficzny* - kontekst to w pełni uzasadnia. To zaś sugeruje, iż mamy jakieś ogólne pojęcie argumentu, a dowody i argumenty filozoficzne podpadają pod to pojęcie. Wprawdzie żaden dowód nie jest argumentem filozoficznym oraz żaden argument filozoficzny nie jest dowodem, ale dowody i argumenty filozoficzne mają jednak coś wspólnego pod względem emocjonalnym, gdyż są gatunkami w ramach jednego rodzaju, tj. argumentów sensie ogólnym. Trudno jest zajmować w tej kwestii stanowisko w imieniu Waismanna, ale wydaje się, że uznanie dowodów i argumentów filozoficznych za garunki w ramach jednego rodzaju nie leżałoby w jego intencjach. Byłby chyba skłonny uznać dowody i argumenty filozoficzne za należące do całkowicie różnych światów. Ale zapewne zgodziłby się z tym, że dowody są gatunkiem argumentów. Przy tej interpretacji, argumenty filozoficzne nie są gatunkiem argumentów. Tedy, jeśli weźmiemy nazwę *argument* w jej potocznym sensie, to - zakładając, iż argumenty filozoficzne nie są argumentami - otrzymujemy, że przymiotnik *filozoficzny* w kontekście *argument filozoficzny* funkcjonuje jako tzw. modyfikator. Nawiasem mówiąc, modyfikatory wcale nie muszą powodować ujemnych skojarzeń ocennych. Rozważmy nazwy *sztuczne złoto* i *czarne złoto*. Oba przymiotniki są modyfikatorami, ponieważ sztuczne złoto nie jest złotem i czarne złoto też nie jest złotem. O ile jednak nazwa *sztuczne złoto* budzi,

co najmniej, mieszane uczucia, to nazwa czarne złoto oznacza coś bez wątplenia cennego. Nawet jeśli uznamy argumenty naukowe za złoto, to wcale nie musimy z tego powodu uważać argumentów filozoficznych za sztuczne złoto. Oczywiście, to jeszcze nie przesądza, że są one kruszcem czarnym. I znowu dochodzimy do problemu różnicy pomiędzy nauką a filozofią.

Mogliśmy się łatwo uporządzić z wieloma problemami metafizycznymi przez uznanie, że filozofowie stosują quasi-dowody, formułują quasi-twierdzenia i rozwiązują quasi-problemy. To droga empiryzmu logicznego, zbyt prosta i zbyt łatwa, gdyż oferuje ona rozwiązanie wyłącznie negatywne, a nadto opierające się na przekonaniu, że pojęcie nauki nie budzi żadnych poważnych wątpliwości. Filozofia nauki ostatnich lat skutecznie zachwiała tym przekonaniem. Tedy, to proste negatywne podejście do argumentów filozoficznych nie wydaje się zbyt owocne.

Można też przyjąć stanowisko Wittgensteina, podzielane także i przez Waismanna, tj. że argumentacje filozoficzne służą rozjaśnianiu myśli. Wittgenstein formułował to tak: *Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są "tezy filozoficzne", lecz jasność też⁵; Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka. One właśnie, owe guzy, pozwalają ocenić wartość tych odkryć⁶.*

A oto słowa Waismanna: *Jeżeli jest w tym (Waismann odnosi się tutaj do swych poprzednich rozważań - J.W.) jakakolwiek prawda, to relacja logiki i filozofii przedstawia się w nowym świetle. To o co tutaj chodzi nie jest konfliktem pomiędzy logiką formalną i mniej formalną czy też nieformalną ani też zachowaniem się pojęć technicznych i zachowaniem się pojęć życia codziennego, ale czymś całkowicie różnym. Jest to różnica pomiędzy wprowadzeniem konkluzji a zobaczeniem jakiegoś nowego aspektu czy też sprawieniem, aby ktoś to zobaczył⁷.*

Jest to niewątpliwie pociągające rozwiązanie, gdyż delimituje filozofie od nauki, a równocześnie legitymizuje wartość rozważań filozoficznych. Wittgenstein nigdy nie ukrywał tego, że filozofia posiada wartości samoistne. Tak to ujmował: *Myśli skądinąd metne i niewyraźne filozofia winna rozjaśniać i ostro odgraniczać⁸. Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka⁹. Nie jest rzeczą filozofii rozwiązywanie sprzeczności przez odkrycia matematyczne czy logiczno-matematyczne. Jest natomiast jej rzeczą, by ów niekojący stan matematyki, stan s p r z e d³ rozwiązania sprzeczności. uczynić przejrzystym. (Nie znaczy to, że omija się tu jakieś trudności)¹⁰.*

Aczkolwiek jest to stanowisko pociągające, to jednak nie rozwiązuje wszystkich problemów. Zauważmy, że owo logiczne rozjaśnianie myśli czy też widzenie nowych aspektów dokonuje się w postaci zwerbalizowanej, a więc za pomocą słów i zdań. W związku z tym powstaje natychmiast problem statusu wypowiedzi filozoficznych. Na razie wiemy tyle tylko, że nie są one twierdzeniami, nie funkcjonują w ramach dowodów oraz nie są odpowiedziami na

⁵Traktat, 4. 112

⁶Dociekania, 119.

⁷W a i s m a n n : op.cit., s.376.

⁸Traktat, 4. 112.

⁹Dociekania, 109.

¹⁰Dociekania, 125.

problemy. Ale czym są wypowiedzi filozoficzne od strony pozytywnej? Wittgenstein zaproponował w tej materii rozwiązanie radykalne: *Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie -- po nich -- wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy).* Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie¹¹.

Jest to osobiwa, aczkolwiek zupełnie konsekwentna doktryna. Pogląd, że wnoszenie jasności odbywa się za pomocą wygłaszania zdań niedorzecznych nie jest bowiem wewnątrz sprzeczny. Niemniej jednak budzi on odruchowy sprzeciw, gdyż rozjaśnianie sensu za pomocą bezsensu (niedorzeczności) wydaje się zajęciem niezbyt poważnym. Paradoksalność rozwiązania oferowanego przez Wittgensteina daje się przy tym znacznie osłabić przez przyjęcie wielosensowności skorelowanej z różnymi porządkami poznawczymi. Załóżmy, że wyjaśniamy sens zdania *A* języka *J* za pomocą zdania *B* języka *MJ*, gdzie *MJ* jest metajęzykiem dla *J*. Wolno, jak się zdaje przyjąć, że sens zdań języka *J* jest inaczej konstytuowany aniżeli sens zdań języka *MJ*, a może nawet wolno powiedzieć, że zdanie *B* jest niedorzeczne, czyli jest bezsensem z punktu widzenia zdania *A*. Byłoby to jednak nader projektujące wyjaśnianie sensu *bezsensu*, a nadto, co jest może nawet i ważniejsze, rozwiązanie przyjmujące wielosensowność skorelowaną z hierarchią języków odbiera propozycji Wittgensteina jej urokliwy radykalizm. Niezależnie jednak od tego, czy idea wielosensowności w powyższym rozumieniu jest do pogodzenia z intencjami Wittgensteina czy też nie, trzeba zauważyć, że ani stanowisko *Traktatu* w jego literalnym (radykalnym) rozumieniu, ani też bardziej liberalna wykładnia metafizycznych poglądów wczesnego Wittgensteina za pomocą kategorii wielosensowności nie rozwiązują problemu statusu wypowiedzi filozoficznych, gdyż oba mają charakter negatywny: mówią czym nie są wypowiedzi filozoficzne - nie są one mianowicie zdaniami naukowymi. Późny Wittgenstein, tj. z okresu *Dociekań*, a także filozofowie analityczni, np. hołdujący tzw. filozofii języka potocznego, borykali się z tym zagadnieniem, ale bez większych sukcesów¹².

Możliwe rozwiązanie rozważanej kwestii można zarysować w sposób bardzo ogólny wytyczając jakieś punkty ekstremalne na filozoficznej mapie. Zapewne da się to uczynić na różne sposoby. Niżej zostanie zaprezentowany taki, który zdaje się być dobrze przystosowany do problematyki argumentacji filozoficznych.

Wszelkie rozwiązania omawianej obecnie kwestii można umiejscowić pomiędzy radykalnym scjentyzmem a radykalnym hermeneutyzmem. Pierwszy rozwiązuje naszą kwestię w ten sposób, iż zaprzecza jakoby istniała jakakolwiek istotna różnica pomiędzy dowodami, twierdzeniami i problemami naukowymi z jednej strony, a dowodami, twierdzeniami i problemami filozoficznymi - z drugiej; scjentyzm radykalny przyjmuje więc, używając nomenklatury Waismanna, że argumentacje filozoficzne są po prostu dowodami naukowymi, o ile oczywiście spełniają te warunki, które nakłada się zwykle na pojęcie dowodu naukowego. Scjentyści, zresztą nie tylko radykalni, żądają przy tym, aby filozofowie poniechali stawiania pewnych problemów, np. zbyt ogólnych czy też dotyczących takich czy innych zagadnień; dokładniejszy sens tych postulatów zależy od bardziej konkretnych poglądów na cele i zadania filozofii. Ilustracją tego stanowiska mogą być różne koncepcje metafizyki indukcyjnej (np. Hermanna Lotzego) lub metafizyki dedukcyjnej (np. Jana

¹¹ *Traktat*, 6. 54.

¹² Por. J. Wołeński: *Kierunki i metody filozofii analitycznej*. W: *Jak filozofować?* (pod red. J. Perzanskiego). Warszawa 1989.

Lukasiewicza czy Heinricha Scholza)¹³. W myśl tych koncepcji, metafizyka jest nauką w takim samym sensie, co fizyka teoretyczna, pod warunkiem, że filozofowie uprawiający metafizykę zrezygnują z części ambicji żywionych przez filozofów przeszłości. Ta wersja scjentyzmu, aczkolwiek formułuje pod adresem dotychczasowej filozofii jakies postulaty sanacyjne, to jednak zachowuje, przynajmniej częściowo, jej przedmiot. Scjentyzm może też polegać na zasadniczej zmianie historycznie ukształtowanego przedmiotu filozofii. Taką drogę obrali filozofowie z Koła Wiedeńskiego. Odrzucili oni całkowicie lub też prawie całkowicie filozofie w jej dotychczasowym kształcie przedmiotowo-metodologicznym, a na to miejsce zaproponowali filozofie jako logiczną analizę języka nauki, jako w pełni naukowe dociekanie filozoficzne. Niemniej jednak, scjentyzm radykalny jako, opcja globalna kieruje się - niezależnie od różnic pomiędzy jej poszczególnymi wyznawcami - przekonaniem, że filozofowie, pod pewnymi dodatkowymi warunkami, formułują twierdzenia, dowodzą ich, a przeto rozstrzygają jakies swoje problemy.

Na drugim krańcu naszego metafizologicznego spektrum leży skrajny hermeneutyzm, który zapewne można przypisać takim filozofom jak Emanuel Levinas czy Jacques Derrida. Filozofowie reprezentujący taką postawę rezygnują z jakichkolwiek odniesień argumentacji filozoficznych do dowodów naukowych. Owo *jakichkolwiek* trzeba przy tym rozumieć w sensie najzupełniej dosłownym, gdyż, zdaniem hermeneutyków radykalnych, nawet powiedzenie, iż argumentacje filozoficzne nie są dowodami naukowymi wprowadza opozycję, która z reguły jest początkiem całkowicie złego rozpoznania natury przedsięwzięcia filozoficznego. Owo przedsięwzięcie polega zaś na tym, że filozofowanie polega na realizowaniu pewnych działań rozumiejących; bliższa charakterystyka owych działań różni się w zależności od założonego rozumienia. Odnotujmy przy tym, że z reguły hermeneutyicy przedzej czy później stwierdzają, przeciwnie do swoich programowych deklaracji, że filozofowanie polega na działaniach, które nie mają nic wspólnego ani z logiką ani też z procedurami stosowanymi w naukach empirycznych; zapewniają przy tym, iż ta niekonsekwencja jest dyktowana wyłącznie względami polemicznymi.

Pomiędzy tymi ekstremami rezyduje sporo mniej lub bardziej kompromisowych propozycji, a w tym i omówione wyżej poglądy Wittgensteina, przynajmniej w pewnych ich interpretacjach. Ci, którzy uważają Arystotelesa za zasadę złotego środka za mniej lub bardziej rozsądną i wartą stosowania, przynajmniej jako narzędzie heurystyczne, mogą wyprowadzić z powyższych rozważań wnioski następujący: w każdej argumentacji, w tym i argumentacji filozoficznej jest coś z dowodu w sensie Waismanna oraz działań o charakterze hermeneutycznym. Nie będą ukrywał, że tego rodzaju stanowisko jest mi bliskie. Kłopot polega jednak na tym, że nie wiadomo jak określić proporcje pomiędzy obiema komponentami argumentacji, a argumentacji filozoficznych w szczególności. Nie wiadomo nawet jakiej metody użyć, aby to uczynić.

O ile pominiemy scjentyzm radykalny, to wszystkie inne propozycje metafizologiczne prowadzą do mniej lub bardziej ostrej demarkacji pomiędzy nauką a filozofią. Ma to być nie tylko demarkacja wyrażająca się w tym, że filozofia nie jest nauką w takim sensie, jak np. fizyka nie jest chemią czy logiką, ale przede wszystkim w tym, że istnieje jakaś fundamentalna różnica metodologiczna decydująca o epistemologicznej odmienności filozofii i nauki, o tym właśnie, że argumentacje filozoficzne pracują inaczej (częściowo lub

¹³Por. omówienie tzw. metafizyki aksjomatycznej przez T. C z e z o w - s k i e g o: *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.

całkowicie) od dowodów naukowych. Chodzi więc o różnice głębokie, wykraczające poza kwestie bibliograficzno-katalogowe.

Można podać cały szereg argumentów za tym, że takie głębokie różnice pomiędzy nauką a filozofią rzeczywiście mają miejsce. Racją koronną mającą podierać stanowisko demarkacyjne jest oczywiście notoryczna nierozstrzygalność problemów filozoficznych. Wskazuje się na to, że podstawowy arsenał problemów filozoficznych został ustalony jeszcze w czasach starożytnych, a od tamtych czasów zmieniło się w filozofii pod tym względem niewiele, o ile w ogóle cokolwiek. Także w czasach starożytnych zostały określone podstawowe możliwości rozwiązywania problemów filozoficznych i związane z tym spory filozoficzne, a dalszy rozwój filozofii był w tym względzie raczej jałowy aniżeli twórczy. Sytuacja ta została zwięźle podsumowana w sławnym powiedzeniu Alfreda Whiteheada, że historia filozofii sprowadza się jedynie do serii komentarzy do dialogów Platona. Epistemologiczna sytuacja filozofii ma swe odwzorowanie w społecznym kontekście filozofii, gdyż wśród profesjonalistów uprawiających filozofie brak jest konsensu i to nawet w sprawach fundamentalnych; w sprawach szczegółowych także go nie ma.

Natomiast przeciwną sytuację notujemy na terenie nauki. Zasób problemów naukowych jest zmienny i to w kierunku niewątpliwie pozytywnym: problemów naukowych ciągle przybywa. Są one rozwiązywane w sposób standardowy, a rezultaty pewnych rozwiązań są przedmiotem konsensu społeczności naukowych, przynajmniej w ramach jakichś określonych okresów historycznych. Konsens ten jest jednym z głównych atrybutów społeczno-historycznego działania się nauki.

Wskazuje się także i na to, że nauka i technika z jednej strony, a filozofia i np. sztuka z drugiej strony, różnią się swym stosunkiem do upływu czasu historycznego. Otóż, ma być tak, że idee naukowe i osiągnięcia techniczne są stale wypierane przez nowości nauki i techniki. Wedle obrazowego porównania, współczesny lekarz bynajmniej nie musi czytać *Corpus Hipocraticum*, aby poznać tajniki wiedzy medycznej, skoro może korzystać z wiedzy zawartej we współczesnych kompendiach lekarskich, współczesny astronom nie musi korzystać z *Almagestu* dla pogłębienia swej wiedzy o ruchu planet, a współczesny człowiek nie musi używać lampy naftowej do czytania wieczorem, skoro ma do swej dyspozycji światło elektryczne. *Corpus Hipocraticum*, *Almagest* oraz lampa naftowa mają, z punktu widzenia współczesnego rozwoju nauki i techniki, wartość wyłącznie historyczną; dokładniej mówiąc wartości tej nabrały natychmiast, gdy zostały przez coś zastąpione. Natomiast dzieła filozoficzne są pod tym względem podobne bardziej do dzieł sztuki, aniżeli do pomników nauki i techniki. Dzieła filozoficzne nie starzeją się w taki sposób jak idee naukowe i wynalazki techniczne, nie są wypierane przez późniejsze dzieła filozoficzne. O ile współcześni twórcy nauki i techniki, aby dobrze wykonywać swą pracę nie muszą znać historii swych dziedzin ani też czytać dzieł (nawet tych najważniejszych) swych poprzedników, to, wedle bardzo rozpowszechnionego mniemania, filozof współczesny (nie tylko historyk filozofii) nie może się obejść bez gruntowej znajomości historii filozofii, a lektura ostatnio wydanych podręczników bynajmniej mu nie zastąpi lektury wielkich dzieł przeszłości, np. dialogów Platona, aby znowu powołać owe pisma szczególnie zasłużone dla rozwoju filozofii. Tedy, rzecz na terenie filozofii ma się przedstawiać tak właśnie, jak to ma miejsce w dziedzinie sztuki, gdzie kontemplacja estetyczna dzieł współczesnych wcale nie zastępuje obcowania ze sztuką przeszłości. Chciałoby się za Kuhnem rzec, iż nauka jest notorycznie w stadium paradygmatycznym, podczas gdy filozofia - w stadium przedparadygmatycznym.

Diagnozy powyższe mogą podzielać zarówno scjentyści jak i hermeneutyki, gdyż rejestracja różnic pomiędzy nauką a filozofią może stymulować zarówno

próby unaukowania filozofii jak i jej kontynuacji w formie hermeneutycznego przedsięwzięcia. Scjentyści mogą zawsze argumentować, iż dotychczasowa nierozstrzygalność problemów filozoficznych nie implikuje logicznie tego, że nie zostaną one rozstrzygnięte w bliższej lub dalszej przyszłości, a tym samym że filozofia przejdzie z okresu przedparadygmatycznego do stadium paradygmatyczne. Z kolei hermeneutyki są skłonni mniemać, że samo użycie terminu *stadium przedparadygmatyczne* narzuca niejako ową kwestionowaną przez nich optykę porównywania filozofii z nauką, gdyż sens tej nazwy jest najwyraźniej taki, iż oczekuje się stadium paradygmatyczne po przedparadygmatycznym. Tymczasem, wedle hermeneutyków, rzecz na tym polega, że filozofia w ogóle nie może istnieć w jakimś stadium paradygmatycznym, o ile nazwa *stadium paradygmatyczne* ma oznaczać coś esencjalnego dla funkcjonowania nauki. Skoro filozofia nie może istnieć paradygmatycznie w sensie Kuhna, to nie ma wolno powiedzieć, że obecnie istnieje ona w stadium przedparadygmatycznym, a kiedyś to zmieni się tak właśnie, iż znajdzie się ona w stadium paradygmatycznym. Hermeneutyki mogliby się zgodzić co najwyżej z tym, że ów stan przedparadygmatyczny filozofii w rozumieniu scjentyistów jest jej stanem paradygmatycznym, t.j. normalnym i nie ma powodów, aby nad tym ubolewać.

Jednakże są podstawy, aby utrzymywać, że omówione wyżej argumenty za ostrą demarkacją nauki i filozofii są przesadzone, że nauce ujmuje się zbyt sielankowo, a filozofie – zbyt pesymistycznie. Oto pewien przykład nadający się, moim zdaniem, dobrze jako wprowadzenie do uwag na temat względności przeciwstawienia pomiędzy nauką a filozofią. Od lat było wiadomo, że Zygmunt Zawirski opracował w czasie wojny obszerny słownik filozoficzny. Był on nawet w zapowiedziach jednego z polskich wydawnictw z końcem lat czterdziestych, ale ówczesny wiatr historii wiałobłokował publikacji tego dzieła. Zajmując się szkołą lwowsko-warszawską, której Zawirski był wybitnym przedstawicielem, długo poszukiwałem owego słownika, aż wreszcie udało mi się przypadkiem, jak to często bywa w takich sytuacjach, odnaleźć maszynopis. Zawirski był wielkim erudytą i można było sobie wiele obiecywać po opracowanym przez niego słowniku filozoficznym. Jest to naprawdę wiele interesujące dzieło, w pewnym sensie jakiś pomnik polskiej kultury filozoficznej okresu międzywojennego czy też, mówiąc ostrożniej, tej kultury filozoficznej, jaką w Polsce stworzyli Kazimierz Twardowski i jego szkoła. Redakcja filozoficzna PWN-u zaproponowała mi rozważenie publikacji tego słownika, ale jako współczesnego słownika filozoficznego, ewentualnie z jakimiś uzupełnieniami. Okazało się to jednak niemożliwe, przynajmniej dla mnie. Lektura tekstu napisanego mniej więcej 50-45 lat temu, tekstu na dodatek, co do tego nie mam najmniejszych wątpliwości, w owym czasie bardzo nowoczesnego, nie pozostawiła jednakże żadnych wątpliwości, że filozofia jednak jakoś zmieniła się przez owe kilkadziesiąt lat. Słowniki filozoficzne okazują się zawsze barometrami "aury" filozoficznej. Tedy, filozofia starzeje się znacznie szybciej, aniżeli się zazwyczaj przypuszcza. To sugeruje przemyślenie na nowo różnic pomiędzy nauką a filozofią, nawet jeżeli nie zamierza się ich kwestionować globalnie.

Przykład ze słownikiem Zawirskiego wskazuje, że filozofia nie jest po prostu stabilna w przeciwieństwie do mobilnej nauki. Konstatacja ta bynajmniej nie implikuje, że filozofia zmienia się w sposób postępowy, przy zaznaczonym wyżej postępie jako przyroście problemów i ich rozwiązań. Z drugiej strony, teza o postępie nauki bynajmniej nie jest obecnie tak oczywista, jak to dotychczas sądzono; mam tutaj na myśli postęp epistemologiczny, a nie aksjologiczny. Nie ma żadnych bezpośrednich dowodów na to, że nauka zmierza w jakimś określonym kierunku epistemologicznym, np. że staje się bliższa Prawdzie w rozumieniu Poppera; możemy w to wierzyć, ale wcale nie jest to takie pewne. Natomiast pewne jest, że dotychczasowa historia nauki jest historią pomyłek a nawet grubych błędów. Każda nowa

teoria rodzi całą masę nowych nierozwiązanych problemów i nie wiadomo czego tak naprawdę przybywa: wiedzy czy ignorancji. Dowody naukowe, które tak urzekły Waismanna są pełne luk, a podatność na zmiany jest niezbywalnym atrybutem twierdzeń naukowych. W tej sytuacji można wątpić, czy w nauce rzeczywiście coś rozstrzygnięto na *tak* lub *nie*; można co najwyżej twierdzić, że proponowane rozstrzygnięcia są nader prowizoryczne. Nie zamierzam bynajmniej twierdzić że w aspekcie rozstrzygalności problemów nie ma żadnej istotnej różnicy pomiędzy nauką a filozofią. Podzielał zdanie tych, którzy wskazują na to, iż filozofowie niczego nie rozstrzygnęli w sposób notorycznie obecny w nauce. Zwracam jedynie uwagę na to, że rozstrzygnięcia w ramach nauki nie są tak spiżowo doskonałe, jak to sugerował Waismann. Nie mógłbym się jednakże zgodzić z tym, że filozofia jest całkowicie stabilna z punktu widzenia przyrostu jej problematyki, tj. że przyrost ten jest dokładnie zerowy. Choć przyrost problematyki filozoficznej nie jest tak szybki jak to ma miejsce w nauce, ale na pewno istnieje. Wystarczy tutaj przywołać pojawienie się nowych problemów filozoficznych na tle teologii średniowiecznej czy rozwoju współczesnej medycyny. Ale zmiany problemowe nie polegają tylko na tym, że pojawiają się nowe zagadnienia. Owe zmiany polegają także i na tym, że inaczej rozkłada się zainteresowanie starymi problemami. Tzw. problem psychofizyczny był jednym z dominujących w XIX wieku, a dziś funkcjonuje na obrzeżach filozofii, a przecież jest to zmiana problemowa o charakterze zasadniczym. Otóż twierdze, że właśnie takie przesunięcia problemowe są bardzo charakterystyczne dla filozofii i one decydują o tym, że np. słownik filozoficzny wyrażający kulturę filozoficzną danej epoki czy danego kręgu filozoficznego okazuje się przestarzały po kilkudziesięciu latach w innej epoce, w innym kręgu, a nawet w tym samym kręgu. A zatem różnica pomiędzy nauką a filozofią pod względem mobilności problematyki wcale nie jest tak wielka.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że stosunek filozofów do historii filozofii jest inny, aniżeli przedstawicieli tzw. dyscyplin szczegółowych do historii nauki. Ktoś mógłby zauważyć, że z tego wcale nie wynika, że tak musi być zawsze. Nie chcę jednak korzystać z takiego argumentu za podobieństwem nauki i filozofii. Podzielał bowiem pogląd, że apel do historii jest jakimś ważnym składnikiem każdego przedsięwzięcia filozoficznego. Niemal każdy filozof szuka inspiracji w przeszłości, a także powraca do argumentów oferowanych przez myślicieli przeszłości. Dlatego też każda epoka filozoficzna odtwarza nie tylko poglądy i stanowiska filozoficzne z przeszłości, ale także i przeszłe argumenty za tymi stanowiskami. Współcześnie w sporze o uniwersalia dyskutuje się nie tylko argumenty formułowane na kanwie teorii mnogości, ale także i oryginalne racje Platona, Arystotelesa oraz Roscelina uzasadniające zajete przez nich klasyczne stanowiska w tym sporze. Jest to niewątpliwie osobliwość filozofii w porównaniu z nauką, albowiem np. fizycy nigdy nie wracają do fizyki Arystotelesa.

Niemniej jednak nie należy przesadnie wyostrzać rozważanej obecnie kwestii. Nie jest bowiem prawdą, że nauki szczegółowe są całkowicie ahistoryczne. Naukowcy, aczkolwiek nie sięgają w historii zbyt daleko, to jednak zawsze odnoszą się zarówno do aktualnego stanu wiedzy jak i do jej stanu z najbliższej przeszłości. Nie jest więc tak, że historia w ogóle jest nieobecna w rozważaniach naukowców. Jest w nich obecna, ale, w porównaniu z filozofią, dotyczy to przeważnie wyłącznie historii najnowszej. Z drugiej strony nie jest bynajmniej prawdą, że filozofowie są totalnie "opętani" przez historię filozofii. Znajomość historii filozofii jest na pewno bardziej potrzebna dla uprawiania filozofii, aniżeli znajomość historii nauki - dla uprawiania nauki. To prawda, ale też i wiedza historyczna statystycznego filozofa jest niekompletna i w zasadzie ograniczona do tego co go akurat interesuje; w wielu przypadkach wiedza naukowców w zakresie historii jest

wieksza, aniżeli wiedza filozofów o historii filozofii. Jest rzeczą interesującą obserwować ewolucję postulatów dotyczących historycznego wykształcenia filozofów. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu żądano, aby każdy filozof był kompetentnym historykiem filozofii i w związku z tym było nie do pomyślenia, aby filozofowie nie studiowali dzieł przeszłości w językach oryginału; w wielu wspomnieniach pojawia się stwierdzenie, wypowiedziane z nieukrywaną dumą, że na *seminarium filozoficznym, do którego należałem(am) dzieła filozoficzne były zawsze czytane w języku oryginału*. Obecnie takie postulatory zostały porzucone. Osoby odczuwające nostalgię za owym złotym wiekiem, gdy każdy profesjonalnie wykształcony filozof był automatycznie historykiem filozofii powiedzą zapewne, że wówczas dobrze uczone języków, zwłaszcza klasycznych i dlatego wszyscy filozofowie mogli być historykami filozofii. Jednakowoż nie zachodzi bezpośrednie *iunctim* pomiędzy znajomością języków klasycznych (czy jakichkolwiek innych) a kompetencjami w zakresie historii filozofii. Można argumentować, że postulat wyrażający się równaniem *każdy filozof = historyk filozofii* został porzucony, gdyż zwiększyły się wymagania stawiane historykom filozofii; dzisiejsze oceny wielu dawnych przekładów dzieł filozoficznych najwyraźniej dowodzą, że nie każdy filozof (nawet dobrze znający języki obce) był dobrym historykiem filozofii.

Wspomniałem wyżej o argumentie wskazującym na różnicę pomiędzy nauką a filozofią z uwagi na ich odmienny stosunek do czasu historycznego. I tutaj trzeba wskazać na okoliczności tonujące ostrość tego argumentu. W poprzednim akapicie zauważyłem, że filozofowie nie czytają już tak często, jak to miało miejsce dawniej, klasyki filozoficznej w oryginalnych wersjach językowych. Jak się zdaje lwia część wiedzy historycznej statystycznego filozofa w ogóle nie pochodzi z lektury tzw. źródeł, niezależnie od tego, czy są to przekłady czy też nie. Znowu należy zauważyć, że statystyczny filozof czyta tych filozofów (w oryginalne lub przekładzie), którzy go z takich czy innych powodów (najczęściej profesjonalnych) interesują w sposób szczególny. Reszta jego znajomości historii filozofii pochodzi z podręczników i monografii. Powie ktoś, że opisana sytuacja jest niekorzystna, a nadto, że jest przejawem pewnej degeneracji wykształcenia filozoficznego spowodowanej nadmierną specjalizacją, która nie ominęła i filozofii. Być może, iż stosunek współczesnych filozofów do źródeł historycznych należy oceniać negatywnie. Ale rzecz ciekawa, filozofia, jak się okazuje, podlega tym samym prawidłowościom socjologicznym (specjalizacja), co nauka. Nadto, wcale nie jest pewne, że filozofowie przeszłości uczyli się historii filozofii inaczej, aniżeli my. Podejrzewam, że ich wiedza historyczno-filozoficzna pochodziła głównie z podręczników, a nie ze źródeł. Nawet trudno sobie wyobrazić, aby było inaczej. W związku z tym problem sposobu historycznego trwania filozoficznych dzieł przeszłości, nawet tych wielkich, przedstawia się niezupełnie tak prosto, jak to twierdzą rzecznicy tezy, iż dzieła te nie są konsumowane przez dorobek następnych pokoleń filozofów. Na pewno nie są konsumowane w sposób tak bezwzględny jak dzieła nauki i wynalazki techniczne, ale nie można powiedzieć, że pomniki historii filozofii są w ogóle niewrażliwe na wpływ czasu. Dialogi Platona analizowane dzisiaj nie są tymi samymi utworami (pomijając problemy filozoficzne, o ile w ogóle da się je oddzielić od spraw filozoficznych) co, powiedzmy, 100 lat temu. Współczesny filozof postrzega je przez stulecia ich interpretacji, a jest rzeczą oczywistą, iż interpretacje najnowsze są szczególnie ważne. Percepcja dzieł filozoficznych przeszłości jest zupełnie podobna do odczytywania pomników historii nauki. Nie ma przecież najmniejszych wątpliwości, że *Principia Newtona* inaczej były interpretowane przed Einsteinem, a inaczej w świetle teorii względności. I jeszcze jedno podobieństwo nauki oraz filozofii trzeba zarejestrować w tym kontekście. Historia filozofii jest znacznie gęstsza, aniżeli przedstawiają to podręczniki historii filozofii. Mam tutaj na myśli to, że w historii było

znacznie więcej filozofów i ich dzieł, aniżeli informują nas o tym historyczno-filozoficzne kompendia. Historia filozofii jest równie bezwzględna jak historia nauki: duża, może nawet przeważająca część, rezultatów naukowego i filozoficznego wysiłku ulega zapomnieniu. BYwa, zarówno w nauce, jak i filozofii, że niesłusznie. Ale na to nie da się już nic poradzić. I trudno nawet powiedzieć: *niestety*, gdyż gdyby trzeba było pamiętać o wszystkim, jakkolwiek apel do historii byłby niemożliwy.

Omówione wyżej okoliczności socjologiczne dotyczące historycznego kontekstu filozofii są istotne, ale ważniejszy, moim zdaniem, jest wniosek płynący z namysłu nad metodologiczną rolą apelu do historii filozofii w pracy filozofa. To prawda, że filozofowie podlegają inspiracjom z przeszłości. Nie tylko podlegają, ale także ich szukają. Niemniej jednak, poglądy i argumenty filozofów przeszłości są właśnie inspiracjami, a nie kanonami do niewolniczego naśladowania. Oczywiście zdarza się, że taki czy inny mistrz filozoficznej sztuki powiada: *stokroć wole z X-em stracić, aniżeli z Y-kim zyskać* - z góry zakładając, że argumenty Y-ka nie mogą w żaden sposób naruszyć doktryny X-a. Taką postawę określa się jako dogmatyzm i uważa się za przejaw patologii intelektualnej. Dogmatyzm występuje także i w nauce, rzadziej, aniżeli w filozofii, ale jednak występuje. Filozof odrzucający dogmatyzm będzie akceptował poglądy X-a nie dlatego, że pochodzi od X-a, ale dlatego, że można je jakoś uzasadnić, zwłaszcza racjami zaczerpniętymi z współczesności. Nie neguje tego, iż przynależność do takiej czy innej szkoły czy tradycji filozoficznej waży na szczególnej odporności filozofów na argumenty pochodzące spoza ich kręgów myślowych, ale historia nauki także zna tego rodzaju przypadki. W filozofii, podobnie jak w nauce, trzeba rozróżnić inspiracje i uzasadnienia, a wtedy okazuje się, że granica pomiędzy nauką a filozofią jest w wielu punktach względna.

Dlaczego jednak, w świetle powyższych uwag, wolno powiedzieć, że filozofowie nie rozstrzygają swych problemów w taki sposób jak to czynią naukowcy? Odpowiedź, jaką chciałbym zasugerować, w sposób bardzo ogólny (a może nawet i zbyt ogólnikowy) można przedstawić w sposób następujący. Zadaniem filozofii nie jest rozstrzyganie problemów filozoficznych w taki sposób, jak naukowcy rozstrzygają problemy naukowe. Natomiast zadaniem filozofii jest reprodukowanie w każdej epoce standardowych stanowisk filozoficznych. Zdarzyło się kiedyś, bo zapewne kiedyś musiało to nastąpić, że filozofia osiągnęła taki właśnie stopień rozwoju, iż pojawiły się stanowiska uznawane za standardowe. Możemy przyjąć, iż stało się to dzięki Platonowi i Arystotelesowi. W tym sensie, uwaga Whiteheada, że historia filozofii jest jedynie serią komentarzy do dialogów Platona, jest poniekąd trafna. Reprodukowanie problemów i stanowisk filozoficznych nie jest jednak tylko i wyłącznie ich mechanicznym powielaniem. Filozoficzna reprodukcja tym się bowiem charakteryzuje, iż jest pisana w języku swej epoki i, co jest istotniejsze, w oparciu o argumenty pochodzące z tej właśnie epoki. Indeterminizm głoszony w oparciu o fizykę współczesną jest reprodukcją indeterminizmu epikurejczyków, ale sformułowanym w języku naszej epoki i uzasadnianym za pomocą argumentów współczesnych. Słowo reprodukcja jest może nawet tutaj niewłaściwe, gdyż kojarzy się z daleko idącą wiernością wobec jakiegoś oryginału; może lepiej byłoby mówić o wersjach poglądów uznanych za standardowe. W każdym razie mówiąc o wersjach czy reprodukcjach mam na myśli rezultaty filozoficzne, które mogą być wysoce kreatywne. Metafizyka Hegla była na pewno tworem wysoce nowatorskim, a zatem teorią kreatywną, ale mimo wszystko była tylko kolejną wersją (reprodukcją) idealizmu obiektywnego. I to samo można powiedzieć o wielu innych rezultatach filozoficznego trudu. Reprodukcje czy też wersje są na pewno do pewnego stopnia komentarzami. Ale nie tylko i dlatego owa uwaga Whiteheada jest jedynie "poniekąd" trafna; w moim przekonaniu mniej niż bardziej.

Jeżeli ktoś chce, może porównywać filozofie do sztuki, gdyż

reprodukcyjny charakter filozofii zbliża ją bardziej do sztuki, aniżeli dyskutowany wyżej sposób jej istnienia w czasie historycznym. Albowiem cechą sztuki jest to, iż artyści reprodukują w różnych kodach estetycznych ciągle te same treści; uwaga ta w pewien sposób wyjaśnia, w jakim sensie używam terminu *reprodukcja*. Ale pomiędzy filozofią a sztuką jest też poważna różnica, gdyż pojęcie argumentu nie ma żadnego zastosowania w opisie sztuki. Wszak nonsensem jest powiedzieć, że artysta X posłużył się w swej pracy twórczej takim to a takim argumentem. Natomiast opis aktywności filozoficznej jest niemożliwy bez pojęcia argumentu. I tak oto znowu wróciliśmy do kwestii argumentów filozoficznych.

Zarysowane wyżej stanowisko metafizyczne wyjaśnia w moim przekonaniu cały szereg osobliwości filozofii, a przede wszystkim to, że filozofowie z jednej strony posługują się argumentami, a z drugiej - ich argumentacje rozstrzygają w sensie naukowym. Jest to, jak łatwo zauważyć, wyraz jakiegoś kompromisu pomiędzy scjentyzmem a hermeneutykiem. Skrajny hermeneutyzm jest, z punktu widzenia owego kompromisu, błędny, gdyż w zasadzie odmawia filozofii charakteru argumentacyjnego, natomiast scjentyzm radykalny dlatego, że zapoznaje reprodukcyjny charakter filozofii. Hermeneutyczny charakter filozofii na tym zdaje się polegać, iż wpisanie się filozofa w taką czy inną tradycję filozoficzną jest zasadniczo działaniem o charakterze rozumiejącym (hermeneutycznym). Możemy zatem jeszcze raz powtórzyć, że w każdej argumentacji filozoficznej jest coś z dowodu w sensie *Waismanna* i jakiś element hermeneutyczny. A także i to, iż nie wiadomo jakie są proporcje dowodów i hermeneutyki oraz jak można by je ściśle określić. Niemniej jednak wiadomo, dlaczego argumenty filozoficzne nie rozstrzygają tak jak argumenty naukowe: w argumentach filozoficznych jest zbyt "dużo" hermeneutyki. Ale widać też, że argumenty filozoficzne nie mogą być całkowicie przeciwstawiane dowodom naukowym, gdyż filozofowie stawiają jednak jakież tezy i starają się argumentować za nimi w sposób metodologicznie uregulowany, i właśnie ta ostatnia okoliczność uzasadnia podjęcie analizy argumentacji filozoficznych z punktu widzenia logiki. Analiza taka wymaga przede wszystkim sprecyzowania, a właściwie przypomnienia pewnych pojęć.

W pierwszym rzędzie wypada zająć się słowem *argument*. Zaznaczam przy tym, że dalsze analizy będą niezależne od omawianego wyżej odróżnienia dowodów naukowych oraz argumentów filozoficznych w ujęciu *Waismanna*. Spełniało ono wyżej rolę heurystyczną jako jedno z narzędzi wprowadzających w problematykę argumentacji filozoficznych.

W logice matematycznej przez argument rozumie się ciąg formuł zdaniowych (dalej będę mówił po prostu o zdaniach jako o składnikach argumentów) A_1, \dots, A_n taki, że $A_1, \dots, A_{n-1} \rightarrow A_n$, gdzie zdania A_1, \dots, A_{n-1} są przesłankami argumentu A , zdanie A_n - jego konkluzją (wnioskiem), a symbol \rightarrow oznacza relację wyprowadzalności dedukcyjnej; argumenty są więc po prostu dowodami w sensie matematyki. Aczkolwiek wyprowadzalność (pojęcie syntaktyczne) nie jest tym samym, co wynikanie logiczne (pojęcie semantyczne), a nawet, z ogólnego punktu widzenia, oba te pojęcia są różnozakresowe, możemy jednak w kontekście dalszych analiz mówić o wynikaniu logicznym zamiast o wyprowadzalności. Ostatecznie powiemy, że argumentem w rozumieniu logiki matematycznej jest ciąg zdań taki, że ostatni wyraz tego ciągu jest konkluzją argumentu, wyrazy poprzednie są przesłankami argumentu, a konkluzja argumentu wynika logicznie z jego przesłanek. Mamy więc tutaj równość: *argument* = *argument dedukcyjny*. Argumentacją byłaby, przy tym rozumieniu argumentów, każda dedukcja, a nazwa *argument dedukcyjny* jest wówczas pleonazmem. Odnotujmy, że nazwa *zła dedukcja* nie oznacza jakiegoś rodzaju dedukcji, gdyż *zła dedukcja* nie jest wcale dedukcją; przymiotnik *zła* w nazwie *zła dedukcja* gra rolę modyfikatora. Jednakowoż z potocznego punktu widzenia ani nazwa *argument dedukcyjny* nie jest pleonastyczna, ani też słowo

zła w nazwie zła dedukcja nie jest modyfikatorem, a przynajmniej nie musi być ono tak rozumiane w tym kontekście.

Potoczna praktyka argumentacyjna zapewne dopuszcza różne interpretacje, ale wedle dość powszechnego mniemania argumenty w sensie potocznym bynajmniej nie ograniczają się do dedukcji. Mogą mieć charakter np. indukcyjny czy analogiczny. Tedy, omówione wyżej metamatematyczne rozumienie argumentu jest zbyt wąskie i winno być uogólnione, np. w postaci schematu (*) (P, K, R). gdzie P jest zbiorem przesłanek argumentu, K - jego konkluzją, a R - jakąś zasadą argumentacji; wynikanie logiczne byłoby wtedy szczególnym przypadkiem relacji R, a wyprowadzalność indukcyjna K z P - innym przypadkiem szczególnym. Tego rodzaju koncepcje były opracowywane w literaturze metodologicznej, zwłaszcza polskiej w pracach Jana Łukasiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego i Kazimierza Ajdukiewicza¹⁴. Znane podziały na rozumowania dedukcyjne oraz redukcyjne (Łukasiewicz, Kotarbiński, Czeżowski) czy na wnioskowania dedukcyjne, uprawdopodobniające oraz logicznie bezwartościowe (Ajdukiewicz) są klasyfikacjami ze względu na naturę relacji R. Referowanie uogólnienie jest bardzo proste na pierwszy rzut oka, ale w rzeczywistości prowadzi do bardzo kłopotliwych problemów, a przede wszystkim do kwestii koniecznych i wystarczających warunków zachodzenia różnych szczególnych przypadków relacji R. Sławny spór o indukcję zapoczątkowany przez Hume'a, a współcześnie odnowiony przez Karla Poppera i jego zwolenników jest dobrą ilustracją problematyki związanej z argumentami niededukcyjnymi. Kwestii tej nie będę dalej rozważał w niniejszym szkicu.

. Wspomniałem wyżej o równości argument = argument dedukcyjny. Z metamatematycznego punktu widzenia można ją uzupełnić do następującej postaci: argument = argument dedukcyjny = argument poprawny, gdyż niepoprawny = (zły) argument dedukcyjny nie jest w ogóle argumentem dedukcyjnym. Tymczasem w metodologii nauk mówi się o argumentach poprawnych, niepoprawnych, formalnie poprawnych, formalnie niepoprawnych, materialnie poprawnych i materialnie niepoprawnych, a pojęcia te stosuje się także w analizie argumentów dedukcyjnych. I tak argument dedukcyjny nazywa się formalnie poprawnym, gdy jego wniosek wynika logicznie z jego przesłanek, a formalnie niepoprawnym, gdy nie wynika. Argument dedukcyjny jest materialnie poprawny, gdy jego przesłanki i wniosek są prawdziwe, a materialnie niepoprawny, gdy przesłanki lub wniosek są fałszywe; określenie poprawności materialnej jest tak skonstruowane, że jest ona całkowicie niezależna od poprawności formalnej, t.j. argumenty mogą być poprawne formalnie, nie będąc poprawnymi materialnie i na odwrót. I wreszcie argument dedukcyjny jest poprawny wtedy i tylko wtedy, gdy jest on zarazem poprawny i formalnie i materialnie; przy okazji zauważę, iż w żadnym przy[adku nie należy mówić o prawdziwości argumentów, gdyż argumenty nie są zdaniami, ale ciągami zdań. Te elementarne określenia są jednak jawnie niezgodne z matematycznym rozumieniem argumentu; ściśle rzecz biorąc dotyczy to wyłącznie poprawności formalnej. Rzecz się jednak natychmiast wyjaśnia, jeśli wprowadzimy rozróżnienie argumentu jako wytworu i argumentu jako czynności¹⁵. Argument jako wytwór jest realizacją jakiejś abstrakcyjnej struktury logicznej i albo ma pewne z góry zadane własności formalne albo też ich nie ma, t.j. jego wniosek wynika logicznie z jego przesłanek lub też nie wynika. Werbalny

¹⁴Por. omówienie w J. W o l e ń s k i: *Klasyfikacje rozumowań*. "Edukacja Filozoficzna" 1988, vol.5.

¹⁵Jest to szczególny przypadek rozróżnienia czynności i wytworów wprowadzonego przez Kazimierza T w a r d o w s k i e g o i bardzo popularnego w filozofii polskiej, a zwłaszcza w szkole lwowsko-warszawskiej.

kształt Au może zawierać pewne słówka charakterystyczne dla dedukcji, np. słówko *wiec*, ale o ile wniosek nie wynika logicznie z przesłanek, to użyte słowa w ogóle nie wyrażają dedukcji. Zgoła inaczej jest w przypadku argumentów rozumianych jako czynności. Może się bowiem zdarzyć, że argumentujący był przekonany, że dokonał argumentu dedukcyjnego, ale to przekonanie w rzeczywistości okazało się błędne. W takim przypadku można orzec, że czynność dedukcji została wykonana niepoprawnie, czyli że argument (rozumiany jako czynność) jest niepoprawny. Związek pomiędzy argumentami jako czynnościami i argumentami jako czynnościami jest teraz bardzo prosty i polega na tym, że argumenty jako wytwory (a właściwie ich abstrakcyjne schematy) dostarczają kryteriów oceny poprawności argumentów jako czynności.

Wspomniałem wyżej, iż argumentacją jest po prostu wykonanie argumentu, przy czym uwaga ta uczyniona była w kontekście metamatematycznego rozumienia argumentów. Przy rozszerzonym ujęciu, opartym o schemat (*) argumentacją będzie wykonanie (dokonanie, użycie) jakiegoś argumentu. W tej sytuacji argumentacją jest po prostu argument jako czynność, czyli argument w sensie pragmatycznym. Jasne jest teraz, że aby określić poprawność argumentów niededukcyjnych, trzeba uprzednio dokładnie ustalić formalne warunki zachodzenia indukcji czy analogii.

Argumenty w sensie pragmatycznym są niewątpliwie bliższe praktyce argumentacyjnej, nie tylko zresztą potocznej. Ale mimo wszystko można mieć wątpliwości, czy zakładane wyżej rozumienie argumentacji nie jest jednak zbyt restryktywne. Jak by rzecz się nie miała, to - w związku ze schematem - każdy argument jest realizacją jakiejś abstrakcyjnej struktury logicznej. Wielu autorów zwraca uwagę na to, że potrzebne jest jeszcze bardziej pragmatyczne ujęcie argumentacji, aniżeli da się to uzyskać w oparciu o pojęcie argumentu skorelowane tylko i wyłącznie z logiką. Podkreśla się, że argumentacje zawsze rozgrywają się w ramach jakiegoś audytorium, a ich celem jest przekonanie owego audytorium (w całości lub części) do jakiejś tezy. Cel argumentacji jest więc wyraźnie perswazyjny. Argumentacje zawsze ktoś prowadzi i kieruje ją do kogoś innego. Argumentacje składają się z argumentów w wyżej zarysowanym sensie, tj. rozumowań w terminologii Łukasiewicza-Kotarbińskiego-Czeżowskiego czy wnioskowań w terminologii Ajdukiewicza, ale nie tylko, gdyż argumentacje zawierają także i argumenty, które w ogóle nie mają charakteru inferencyjnego. Ma się tutaj na myśli np. różne chwytki retoryczne, np. *argumentum ad hominem*. Ostatnio modne stało się analizowanie argumentów i argumentacji jako gier. Oto przykład: *Logiczna gra dialogowa jest szerszym modelem argumentu* (w porównaniu z modelem inferencyjnym - J.W.). *W związku z tym, argument może być rozumiany jako zbiór wypowiedzi (zawierający stwierdzenia, pytania, i może także i inne wypowiedzi). Każda wypowiedź jest indeksowana uczestnikiem gry, przy czym uczestnik może rozwijać wypowiedź tylko w związku z pewnymi regułami dialogu*¹⁶. Walton zdaje się przy tym najwyraźniej sądzić, że możliwa jest przy tym daleko idąca formalizacja takich dialogów czy też raczej *n-logów*. Nie można oczywiście wykluczyć tego, że Walton ma rację, ale dotychczasowe próby formalizacji argumentacyjnych *n-logów* nie uzasadniają zbytniego optymizmu. Mimo to rozważanie argumentacji jako gier, a argumentów jako posunięć w grach argumentacyjnych jest niewątpliwie zasadne nawet przy dość metaforycznym rozumieniu słowa *gra*. Teoriogrowe ujęcie argumentacji jest może szczególnie użyteczne dla filozofii, gdyż umożliwia nie tylko rejestrację formalnych środków logicznych używanych w argumentacjach, ale także śledzenie zabiegów hermeneutycznych, mających służyć zrozumieniu filozoficznemu.

Rola logiki w posunięciach argumentacyjnych może po pierwsze polegać na

¹⁶D. Walton: *Logical Dialogue-Games and Fallacies*. New York 1984, s. 3.

tym, że składnikami argumentacji (jako gier) są takie czy inne inferencje. Stosunek pomiędzy argumentacją a należącą do niej inferencją jest po prostu relacją części do całości. Jeżeli inferencje są w ogóle składnikami argumentacji filozoficznych, to nie można uznawać za poprawne tych argumentacji, w których występują niepoprawne inferencje. Nawiasem mówiąc, hermeneutyzm skrajny jest z reguły niekonsekwentny, gdyż jednocześnie uznaje, że filozofowie dokonują inferencji oraz neguje potrzebę ich poprawności. Logika może też być użyta w filozofii jako źródło hermeneutyczne w ten sposób, że abstrakcyjne konstrukcje logiczne stają się narzędziem objaśniania problemów filozoficznych, np. teoria typów logicznych bywa wykorzystywana dla legitymizowania lub negowania konstrukcji ontologicznych. Ta funkcja logiki zostanie zilustrowana na przykładzie tzw. argumentu trzeciego człowieka (ATC), który pojawił się pierwszy raz w dialogu *Parmenides* Platona; nazwa argument trzeciego człowieka pochodzi od *Arystotelesa*. Argument ten uchodzi za przejaw fundamentalnych trudności platońskiej teorii idei. Oto fragmenty dialogu (przekład W. Witwickiego) istotne dla ATC; fragment zawierający ten argument jest zaznaczony nawiasem klamrowym {...}.

A taką rzecz mi powiedz. Tobie się wydaje, jak mówisz, że istnieją postacie pewne, w których uczestniczą te tutaj inne rzeczy i stąd mają się ich nazwy; na przykład te, które uczestniczą w podobieństwie, nazywają się podobne, w wielkości wielkie, a w piękności i sprawiedliwości są sprawiedliwe i piękne?

Tak jest - mówi Sokrates.

Nieprawdaż; albo w całej postaci, albo w jakiejś jej części uczestniczy to, co uczestniczy? Czy może istnieć jakiejś inne uczestniczenie poza tym?

No, jakże? - powiada.

Więc, czy wydaje ci się, że cała postać jest w każdym z wielu przedmiotów, zostając jedną, czy jak?

No, cóż przeszkadza, *Parmenidesie* - powiedział *Sokrates* - co jej przeszkadza być w nich całą?

Więc ona, będąc czymś Jednym i tym samym w licznych przedmiotach oddzielonych od niej, będzie w nich całą tkwiła i w ten sposób gotowa być oddzielona sama od siebie.

No nie, powiada; - gdyby była taka, jak dzień, który będąc jednym i tym samym, w wielu miejscach jest równocześnie i zgoła nie jest dzięki temu oddzielony sam od siebie; może w ten sposób i każda postać może być jedna we wszystkich równocześnie i zostawać tą samą.

To bardzo sympatycznie, *Sokratesie* - powiada - jedno i to samo równocześnie na wielu miejscach kładziesz; zupełnie jakbyś nad wieloma ludźmi jeden żagiel rozpinał i mówił, że oto jeden, a jest cały nad wieloma. Czy nie myślisz, że twierdzisz coś w tym rodzaju?

Może być - powiada.

A czy wtedy cały żagiel byłby nad każdym, czy też nad każdym inna jego część?

No część.

Zatem, *Sokratesie* - powiada - podzielne są postacie same i te przedmioty, które w postaci uczestniczą, każdy w jakiejś jej części i już nie będzie w każdym tkwiła postać cała, tylko część każdej postaci.

Zdaje się, że tak.

A czy ty byś chciał, *Sokratesie* - powiada - żeby się nam jedna postać naprawdę dzieliła na części i zostawała dalej czymś Jednym?

W żaden sposób - mówi.

Przecież zobacz - powiada . - Jeżeli wielkość samą podzielisz i każda z tych dwóch wielkości będzie wielka dzięki części wielkości, mniejszej niż wielkość sama, to czy się nie wyda bez sensu?

Owszem - powiada.

No cóż, a jeżeli każde dostanie małą cząstkę równości, to co będzie miało takiego, dzięki czemu mogłoby być czemukolwiek równe, skoro ma coś mniej niż równość samą?

Nieemożliwe.

Albo ktoś z nas będzie miał cząstkę małości. I od niej małość będzie większa. A komu by przydatna była cząstka odjęta, ten się zrobi mniejszy a nie większy niż przedtem.

A niechże bóg broni - powiada - coś też!

Więc w jakiż sposób, Sokratesie - mówi Parmenides - będą u ciebie inne przedmioty uczestniczyły w postaciach, skoro nie mogą uczestniczyć w nich ani cząstkowo, ani całościowo?

Nie, na Zeusa - powiada - nie wydaje mi się to rzeczą łatwą ustalić taką rzecz w jakikolwiek sposób.

No cóż? A z tym co zrobisz?

Z czym takim?

Ja mam wrażenie, że tobie się z takiego powodu wydaje, że każda postać jest jedna. Kiedy uważasz, że jest wiele jakichś przedmiotów wielkich, to może być, wydaje ci się, kiedy patrzysz na nie wszystkie, że jest jakaś jedna i ta sama idea i dlatego sądzisz, że to, co wielkie, jest czymś Jednem.

Prawde mówisz - powiada.

A cóż kiedy spojrzysz na wielkość samą i na te inne przedmioty wielkie, jeżeli tak samo oczyma duszy oglądasz to wszystko razem, czy nie zjawi ci się znowu jakaś jedna wielkość, dzięki której to wszystko musi wydawać się wielkie?

Chyba tak.

Więc pokaże się nowa, inna postać wielkości, obok wielkości samej i tych przedmiotów, które w niej uczestniczą. A oprócz tych wszystkich, jeszcze inna, dzięki której te wszystkie będą wielkie. I w ten sposób nigdy nie będziesz miał w żadnym wypadku jednej postaci, tylko ich dostaniesz nieskończoną ilość.)

A Sokrates powiada: Parmenidesie, a może każda postać jest myślą o tych rzeczach i ona nie może tkwić nigdzie indziej, jak tylko w duszach. W ten sposób każda byłaby czymś Jednem i już by się z nią nie działo to, o czym się teraz mówiło.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Parmenides zarzuca Platonowi, iż jego teoria idei popada po prostu w *regressus ad infinitum*. Byłby to jednak dość słaby zarzut, gdyż *regressus ad infinitum* jest czymś złym samo przez się. Tak jednak nie jest, chyba, że z góry założy się trafność radykalnie monistycznej metafizyki. Niewykluczone, że w jakiejś dyspacie platoników z eleatami ATC był fragmentem obrony monizmu w wersji Parmenidesa, ale okazało się, że argument ten funkcjonuje bez potrzeby odwoływania się do tezy głoszącej, iż byt jest niepodzielny.

Wedle Platona istnieją jednostkowe rzeczy oraz ich idee, przy czym zachodzi jakiś związek pomiędzy rzeczami a ideami; w Parmenidesie mówi się, iż rzeczy uczestniczą w ideach. Ważnym składnikiem platońskiej teorii jest teza, iż jeżeli *a*, *b*, *c*,... są rzeczami, a *I* odpowiadającą im ideą, to *I* jest Jednem; tę właśnie tezę Parmenides krytykuje. W pierwszej części zacytowanego fragmentu argumentuje, że nie można partycypacji rzeczy w ideach rozumieć w sposób fizykalistyczny, gdyż wówczas nie da się przyjąć, że idee są czymś Jednem, a dokładniej, że każda idea jest czymś Jednem. Pozostaje możliwość logiczno-epistemologicznej interpretacji owego uczestnictwa rzeczy w ideach. Przy tej interpretacji, rzeczy partycypują w ideach w ten sposób, że podpadają pod idee, np. ludzie podpadają pod idee człowieka, czyli pod Człowieka. Owa odpowiedniość wymaga jednak, kontynuuje Parmenides, kolejnej idei człowieka, powiedzmy Człowieka*, czyli właśnie trzeciego człowieka obok jakiegokolwiek reprezentanta rodzaju ludzkiego i

Człowieka - stąd właśnie nazwa argumentu. Tak więc ludzie odpowiadają Człowiekowi dlatego, że ludzie i Człowiek odpowiadają Człowiekowi; rozumowanie można powtórzyć, co prowadzi do Człowieka¹⁷, a dalej do nieskończonej hierarchii idei człowieka. Ponieważ argument stosuje się do dowolnej idei, to teza, że jakkolwiek idea jest Jednym, jest fałszywa. Sokrates kontrargumentował, że idee bytują w naszych duszach. Takie wyraźne konceptualistyczne rozwiązanie nnie było poważnie brane pod uwagę przez Platona, a Parmenides bardzo szybko się z nim rozprawił. W istocie rzeczy, Platon ani w *Parmenidesie*, ani w innych swych dialogach nie odpowiedział na ATC w sposób przekonujący.

Język Platona nie jest całkowicie jednoznaczny. Na pewno znajdziemy u niego usprawiedliwienie dla zdania: *Sprawiedliwość jest sprawiedliwa*, a może nawet i *Wielkość jest wielka*, natomiast jakoś nienaturalnie brzmi zdanie: *Człowiek jest człowiekiem*; duże litery w powyższych zdaniach markują, że mowa jest w nich o ideach. Jeżeli teraz dopuścimy, że te zdania są w porządku, to mamy, np. rozważając Wielkość, że musi istnieć jakaś idea, dzięki której Wielkość jest wielka. Z tego jednak wcale nie wynika, że tą ideą ma być Wielkość¹⁸, gdyż Wielkość może być wielka dzięki Wielkości, czyli dzięki samej sobie. Taka obrona teorii idei zakłada dopuszczalność samozwrotności, ale zdania samozwrotne występują już, jak na to zwrócił uwagę Gregory Vlastos, w sformułowaniu ATC¹⁷. Nazwijmy zdania takie jak rozważane ostatnio - zdaniami platońskimi. Jeżeli je dopuścimy jako prawomocne, to wówczas ATC narusza (jest to stanowisko Vlastosa) zasady teorii typów, ale zasady te narusza także i platońska teoria idei. Już *Arystoteles* zauważył, że ATC opiera się na założeniu, iż podmioty zdań platońskich są nazwami indywidualnymi, podczas gdy denotują one substancje wtóre. To samo podkreślał Russell twierząc, że Platon w ATC pomieszał zdania *Sokrates jest człowiekiem* i *Człowiek jest człowiekiem*¹⁸.

ATC można odeprzeć w następujący sposób. Przyjmijmy, że zdania platońskie są błędne. Nie wolno zatem sformułować zdania: *Wielkość jest wielka*, ani też zdania: *Wielkość jest Wielka*. Dopuszczalne jest natomiast zdanie: *Wielkość jest Wielka*ⁿ oraz następne zdania typu I^{n-1} jest I^n , gdzie liczba gwiazdek w podmiocie jest o jednoś mniejsza od ilości gwiazdek w orzeczniku. Z formalnego punktu widzenia nie ma powodu, aby przyjmować, że dla pewnego n , $I^{n-1} = I^n$, aczkolwiek ontologicznie sprawa nie jest tak prosta. Ceną za to jest wykluczenie zdań platońskich, w tym i zdania: *Dobro jest dobre*, a więc zdania bardzo ważnego w systemie Platona.

Formalna struktura ATC jest prosta, ale jego sens, jak się okazało, nader skomplikowany. Zastosowanie konstrukcji logicznych w analizie ATC okazało się wielce pomocne w jego interpretacji. Jest to przykład nietrywialnej, jak sądzę, hermeneutycznej roli logiki w filozofii.

¹⁷G. V l a s t o s: *The third man argument in the "Parmenides"*. "The Philosophical Review" 1954, nr 63; analizę i krytykę (moim zdaniem niezbyt przekonującą) poglądów V l a s t o s a daje P e n n e r: *The Ascent from Nominalism*. Dordrecht 1987.

¹⁸B. R u s s e l l: *History of Western Philosophy*. London 1945, s. 148-149.