

Stanisław Judycki

Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne?

Diametros nr 2, 39-56

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne?

Stanisław Judycki

I

Problem argumentacji filozoficznej może się wydać na pierwszy rzut oka dość partykularnym zagadnieniem z zakresu metodologii filozofii. Jawić się on może jako partykularny w porównaniu z tezami, problemami czy systemami filozoficznymi. Tezy, problemy lub systemy wydają się być czymś bardziej doniosłym niż argumenty. Tak jednak nie jest, gdy bowiem bliżej przyjrzymy się tej kwestii, to okaże się, że zagadnienie natury argumentacji filozoficznej zawiera w sobie najbardziej podstawowe kwestie dotyczące filozofii w ogóle¹.

Czym jest argumentacja filozoficzna: oczywista, choć bardzo ogólna, odpowiedź na to pytanie, brzmi: argumentacja filozoficzna jest pewnym sposobem (lub sposobami) uzasadniania tez, teorii czy systemów filozoficznych. Gdy argumentację filozoficzną określimy w ten właśnie sposób, to będziemy zobligowani powiedzieć, jakie w ogóle istnieją sposoby uzasadniania tez, hipotez, teorii itd., a więc nie tylko sposoby uzasadniania tez czy teorii filozoficznych, lecz także tez czy teorii z zakresu doświadczenia potocznego, tez i teorii z zakresu nauk przyrodniczych, humanistycznych, formalnych itd. Widać zatem, że pytanie o argumentację filozoficzną przenosi nas od razu w dziedzinę rozważań z zakresu ogólnej epistemologii, metodologii nauk, filozofii nauki. Pytanie to jest więc pytaniem

¹ Można w tym miejscu zwrócić uwagę, że w filozofii ostatnich czasów kilka argumentów filozoficznych zyskało pewną samodzielność jako hasła wywoławcze dla określonego rodzaju problematyki: tzw. argumentacja transcendentna (*transcendental arguments*), nawiązująca do filozofii I. Kanta, dotyczy problemu sceptycyzmu i stała się sławna w wyniku publikacji P. F. Strawsona; argument języka prywatnego (*private language argument*), pochodzący z rozważań L. Wittgensteina i S. Kripkego, podejmuje kwestię natury języka i solipsyzmu; argument chińskiego pokoju (*Chinese room argument*), skonstruowany przez J. R. Searle'a, dowodzi, że niemożliwe jest, aby umysł ludzki był „maszyną syntaktyczną”. Dyskutuje się także kwestię statusu tzw. argumentacji modalnej, tzn. problem, czy z tego, że czegoś nie można pomyśleć, wynika coś na temat dziedziny przedmiotowej, której ta niemożliwość pomyślenia dotyczy.

filozoficznym, gdyż metodami właściwymi dla tzw. nauk szczegółowych nie da się go ani postawić, ani jakoś rozstrzygnąć. Pominę w dalszym ciągu tę kwestię pewnej, jak się wydaje, nie dającej się uniknąć cyrkularności w trakcie prób odpowiedzi na pytanie, czym są argumenty filozoficzne, cyrkularności w tym sensie, że rozstrzygnięcie, czym jest argumentacja filozoficzna, może się odbyć tylko za cenę wyjścia poza rodzaje dyskursu charakterystyczne dla wiedzy potocznej, formalnej czy przyrodniczej i przejściu do sfery najbardziej podstawowego myślenia teoretycznego, nazywanego myśleniem filozoficznym.

W tym kontekście pojawia się bardzo często sarkastyczna uwaga, iż nie istnieją żadne rozstrzygające sposoby uzasadniania tez filozoficznych, żadne rozstrzygające sposoby argumentacji filozoficznej, gdyż tysiącletnie dzieje filozofii ciągle obracają się wokół tych samych zagadnień i żadne z nich nie doczekało się definitywnego rozwiązania. Niektórzy uważają ten fakt za wręcz „śmiertelny” argument przeciwko sensowności zajmowania się filozofią. Wśród studiujących filozofię świadomość następujących po sobie, jak szklane paciorki, systemów, koncepcji i stanowisk, po pierwszym okresie fascynacji, przybiera z czasem postać relatywistycznego smutku lub pobłażania: po tylu wiekach rozważań, chcielibyśmy przecież mieć „czarno na białym” powiedziane, jak jest naprawdę, chcielibyśmy „czarno na białym” wiedzieć, co powinniśmy czynić i na co możemy mieć nadzieję, jaka jest relacja pomiędzy tym, co ogólne a tym, co partykularne (spór o uniwersalia), czy istnieje Bóg, czym jest wolność, jaka jest relacja pomiędzy umysłem (duszą) a ciałem itd. Skoro dotąd filozofia nie dała rozstrzygających argumentów na rzecz takiego lub innego rozwiązania, skoro zawsze istnieją kontrargumenty – to tym gorzej dla filozofii i nie warto się nią zajmować.

Reakcją na tego rodzaju sceptycyzm w stosunku do filozofii bywa stwierdzenie, że argumentacja filozoficzna to kwestia ciągle trwającej dyskusji pomiędzy pokoleniami myślicieli i że nie ma nic złego w tym, że dyskusja ta się nie kończy. Według tego rozwiązania istnienie trwającej wieki dyskusji filozoficznej jest czymś samym w sobie pozytywnym i wynikać ma z istoty problemów filozoficznych, a mianowicie z ich tzw. „głębi” i

wielowątkowości, która uniemożliwia znalezienie i sformułowanie rozstrzygającego argumentu na rzecz któregoś z możliwych rozwiązań.

Trzeba jednak chyba stwierdzić, że tego rodzaju stanowisko posiada olbrzymią wadę, a mianowicie pozbawia nas nadziei na dowiedzenie się, jak jest naprawdę, jak naprawdę rzeczy mają się w świecie i „ze światem”: musimy zadowolić się wyłącznie dyskusją. A jednak, wydaje się, że ludzie nie tylko z natury dążą do prawdy i do wiedzy, lecz także, że chcą mieć p r a w d ę, a nie tylko do niej dążyć.

Innym rozwiązaniem jest przeniesienie kwestii rozstrzygnięcia problemów filozoficznych do dziedziny psychologiczno-egzystencjalnej mniej więcej w ten sposób, że mówi się, iż każdy, kto zajmuje się filozofią, musi sam dla siebie zdecydować, które rozwiązanie uważa za poprawne. Nie chodzi przy tym o tzw. pozaracjonalną decyzję, lecz o to, aby po rozważeniu argumentów za jakimś rozwiązaniem i przeciw niemu, i po dodaniu jakichś własnych argumentów, zdecydować się na teizm lub ateizm, na dualizm lub monizm antropologiczny, na determinizm lub indeterminizm, na miłość bliźniego lub egoizm itd. Mówi się wtedy, że niemożliwe są rozstrzygające argumenty filozoficzne, lecz że to nie wyklucza, iż można samemu zdecydować, czy argumenty „za” przeważają argumenty „przeciw”, czy też jest odwrotnie. W ten sposób powstaje swoisty probabilizm w kwestii natury argumentacji filozoficznej, gdyż nigdy nie wiemy, jakie rozwiązanie jest prawdziwe – możemy wiedzieć tylko z pewnym warunkowym prawdopodobieństwem, że dla mnie, biorąc pod uwagę takie a takie dane, takie a takie rozwiązanie danego problemu filozoficznego jest bardziej prawdopodobne niż inne jego rozwiązanie.

Przeciw tego rodzaju sceptycyzmowi w stosunku do argumentacji filozoficznej można wysunąć trzy proste kontrargumenty, które należy sobie dobrze zapamiętać. Mówię „należy sobie dobrze zapamiętać”, gdyż wydaje mi się, że zbyt łatwo o nich zapominamy, gdy zajmujemy się filozofią. Po pierwsze, z tego, że filozofia trwa już ponad dwa i pół tysiąca lat, nie wynika, że trwa długo: długo, można zapytać, w stosunku do czego? Być może znajdujemy się dopiero u początków filozofii – podobnie jak, być może, znajdujemy się

dopiero u początków nauki. Po drugie, z tego, że dotąd nie znaleziono żadnego rozstrzygającego argumentu filozoficznego na rzecz żadnej z doniosłych kwestii filozoficznych, nie wynika, że takie argumenty nie istnieją. Po trzecie, w prawie banalny sposób, z tego, że istnieje wielość opinii na pewien temat, nie wynika, że nie istnieje jedno poprawne rozwiązanie oraz z tego, że istnieją, jak się wydaje, równie dobre argumenty na rzecz wykluczających się rozwiązań, nie wynika, że nie istnieje argument rozstrzygający – tak jak z tego, że wśród historyków istnieje rozbieżność w kwestii przyczyn wybuchu pierwszej wojny światowej, nie wynika, że nie istnieje jedna poprawna odpowiedź na to pytanie i jeden decydujący argument na rzecz tej odpowiedzi.

II

Chciałbym teraz wskazać na pewne typowe sposoby uzasadniania tez filozoficznych. Nie będzie to lista roszcząca sobie pretensję do zupełności i systematyczności, a to chociażby z racji ilości miejsca, które mam do dyspozycji. Wymienienie kilku typowych sposobów uzasadniania tez filozoficznych ma pomóc w lepszym zrozumieniu głównego problemu, który zamierzam rozważyć, a mianowicie, czym mógłby być rozstrzygający argument filozoficzny.

Dość często spotyka się twierdzenie, że filozofia wyjaśnia najbardziej podstawowe aspekty świata, a nawet, że je wyjaśnia - czy powinna wyjaśniać – w sposób najgłębszy, ostateczny, rozstrzygający. „Wyjaśnianie”, które ma się wtedy na myśli, nie należy jednak z pewnością do tego rodzaju wyjaśnień, z którymi mamy do czynienia w innych dyscyplinach teoretycznych. Wyjaśnianie istnienia świata przez odwołanie się do istnienia Boga nie jest na pewno wyjaśnianiem w znaczeniu podania prawa odpowiedniego dla danego zjawiska, nie jest to także wyjaśnianie poprzez podanie składu itp. Jest to wyjaśnianie przez podanie przyczyny, jednak przyczyna jest wtedy rozumiana tak szczególnie, że trudno byłoby znaleźć element wspólny z tym pojęciem przyczyny, z którym mamy do czynienia w przyrodoznawstwie lub w naukach humanistycznych. Nie ta jednak egzotyczność pojęcia przyczyny w wypadku dowodów istnienia Boga jest decydująca, lecz szersza kwestia, a mianowicie, czy filozofia w ogóle coś

wyjaśnia w sposób ostateczny i rozstrzygający, czy też raczej, w najlepszym wypadku, ukazuje ostateczne granice możliwych wyjaśnień.

Zawsze, gdy coś wyjaśniamy, musimy użyć jakichś pojęć, które w tym wyjaśnianiu nie zostają wyjaśnione, lecz muszą być założone. Ze względu na te zakładane pojęcia wydaje się, że żadne wyjaśnianie filozoficzne nie może być rozstrzygające dla danego problemu. W wypadku innych rodzajów dyskursu nie ma w tym nic zdrożnego: to, że przyrodoznawstwo musi zakładać pewne pojęcia nie wyjaśniając ich lub też to, że nauki humanistyczne, których istotnym elementem jest wartościowanie, same nie wyjaśniają pojęć aksjologicznych, lecz je zakładają – tego rodzaju sytuacje poza filozofią nie budzą zastrzeżeń i przez większość filozofów uważane są za oczywiste. Jednak w wypadku filozofii, jak sugerowałem, nie tylko chcielibyśmy, dążyć do prawdy, lecz po prostu ją mieć, nie tylko więc chcielibyśmy wyjaśniać coś, zakładając coś innego, lecz chcielibyśmy tak wyjaśniać, aby wszystko inne także było wyjaśnione, a nie tylko założone jako warunek możliwości wyjaśniania.

Wróćmy do przykładu z wyjaśnianiem świata przez podanie jego przyczyny w postaci stwórczego aktu Boga. Czy takie wyjaśnienie jest rozstrzygające i ostateczne? Można powiedzieć, że nie, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, nie jest ono rozstrzygające dlatego, że można się tu odwołać do hipotez konkurencyjnych – i tak robią materialści – a mianowicie do tego, że być może świat jest wieczny i konieczny, jakkolwiek trudno byłoby to nam pomyśleć o widzialnym świecie, który ze względu na swoją zmienność wykazuje raczej cechy bytu niekoniecznego (kontyngentnego) niż koniecznego. Po drugie, w tym wyjaśnianiu założone są pojęcia, które nie zostają wyjaśnione: pojęcie istnienia, pojęcie przyczyny, pojęcia pierwotności i pochodności: przecież o Bogu, jako o przyczynie świata, też musimy mówić jako o czymś istniejącym i natychmiast powstaje żądanie wyjaśnienia samego pojęcia istnienia i wyłania się problem, jak mogłoby wyglądać wyjaśnienie samego pojęcia istnienia.

Innym sposobem uzasadniania tez filozoficznych są próby sprowadzenia tez przeciwnych do tezy bronionej do

sprzeczności. Czy nie byłoby czymś sprzecznym, gdyby świat, który pojawia się nam jako zmienny i niekonieczny, nie miał żadnej przyczyny? Czy wtedy nie zachodziłaby sprzeczność dlatego, że coś, co nie ma istnienia ze swojej istoty, jednak istnieje, a więc niejako udziela istnienia sobie samemu. Otóż, radykalne myślenie teoretyczne, które przyzwyczailiśmy się nazywać filozofią, nie zawaha się nawet przed taką możliwością. Odwołanie się do sprzeczności nie może być rozstrzygającym argumentem dlatego, że nie wiadomo, czy nie mogą istnieć rzeczy sprzeczne, co w tym wypadku oznacza, że nie wiadomo, czy zasada niesprzeczności jest zasadą bytu czy też tylko zasadą naszego, ludzkiego myślenia. Nie możemy tego stwierdzić empirycznie, gdyż wprawdzie nie pojawiają się w naszym doświadczeniu sprzeczne przedmioty – np. jednocześnie zielone i nie-zielone w tym samym aspekcie – lecz z tego, że się nam nie pojawiają przedmioty sprzeczne, nie wynika, że byt w swych „głębiach” i w swych „podstawach” nie jest sprzeczny.

Jeszcze innym sposobem formułowania argumentów filozoficznych jest odwołanie się do bardzo podstawowych doświadczeń ludzkich i użycie faktu istnienia tego rodzaju doświadczeń jako argumentu filozoficznego. Weźmy jako przykład problem wolności w sensie metafizycznym (a nie w znaczeniu praktycznym lub społecznym), problem, który można wyrazić za pomocą pytania: czy my, ludzie jesteśmy istotami wolnymi? Otóż wydaje się, że pojęcie wolności generuje taką oto antynomię: albo akt wolny to taki akt, który jest pozbawiony całkowicie jakichkolwiek przyczyn, ale wtedy wydaje się, że taki akt musi być uznany za coś przypadkowego, albo akt wolny posiada przyczyny rozumowe, emocjonalne i inne – a wtedy nie jest wolny, lecz uwarunkowany i pochodny od tych właśnie przyczyn. Reakcją na tego rodzaju antynomiczność pojęcia wolności może być stwierdzenie, że wprawdzie nie możemy się z tej antynomii czysto rozumowo „wywikłać”, lecz mimo to jesteśmy w prawie uznać, że wolność ludzka w sensie metafizycznym istnieje, a to dlatego, że istnieją pewne doniosłe fenomeny antropologiczne: poczucie winy, świadomość zasługi itp. Fenomeny te nie mogłyby się pojawić, gdybyśmy nie byli wolni w sensie

metafizycznym². Pewną, być może wzorcową, ilustracją tego rodzaju argumentacji, mogą być poglądy K. Jaspersa na temat tzw. sytuacji (doświadczeń) granicznych. Takie sytuacje, jak walka, cierpienie, śmierć, przypadek wskazują na coś, „co jest inne niż świat”, lecz to wskazywanie nigdy nie jest jasne i ostateczne³. Jest to z pewnością jakiś argument, lecz nie jest to argument rozstrzygający. Doświadczenie wolności, wskazywanie na „coś innego niż świat” może być pozorne, podczas gdy my, ludzie w rzeczywistości jesteśmy tylko dość osobliwymi automatami w świecie, który jest wszystkim, co istnieje.

Dość często spotykany argument filozoficzny polega na sugestii, że pewne tezy filozoficzne przeczą naszym podstawowym przekonaniom wziętym z życia codziennego – i tak, na przykład, argumentem przeciwko idealizmowi czy fenomenalizmowi miałyby być to, że na co dzień jesteśmy mocno przekonani, iż istnieją przedmioty niezależnie od tego, czy je spostrzegamy, czy nie. Czy jednak to, co stoi w sprzeczności z naszymi codziennymi przekonaniem, musi być fałszywe? Gdyby tak było, to nasze codzienne przekonanie, że Ziemia jest nieruchoma, a Słońce się porusza, musiałyby być prawdziwe, a system kopernikański musiałby być fałszywy. Nauka polega w dużej mierze na wychodzeniu poza nasze codzienne przekonania.

Podobnie ma się rzecz z odwoływaniem się do języka potocznego i do dyktowanych przez ten język interpretacji wielu pojęć, o których dyskutuje się w filozofii. Dlaczego wzięte z języka potocznego, dominujące i wydawałoby się wzorcowe rozumienia wielu istotnych terminów – takich na przykład, jak „umysł”, „substancja”, „wolność”, „przyczyna” itd. – miałyby rozstrzygać, jak należy rozwiązywać problemy filozoficzne, albo świadczyć na rzecz któregoś z możliwych rozwiązań filozoficznych? Dlaczego język miałby odzwierciedlać głęboką naturę świata, a nie być tylko pragmatycznym narzędziem służącym do porozumiewania się w tzw. świecie zjawisk? Teza, że reguły użycia języka świadczą na rzecz któregoś z możliwych

² Taki argument stosował N. Hartmann, kiedy dowodził istnienia wolności – por. Hartmann [1949] ss. 712-716.

³ Por. Jaspers [1999] ss. 407-408.

rozwiązań problemów filozoficznych, jest tezą filozoficzną, ale nie jest z pewnością tezą, której potwierdzenia można byłoby szukać w samym języku⁴.

W ten sposób dochodzimy do głównej kwestii tego wywodu. Radykalne myślenie teoretyczne, nazywane filozofią, jak się często to interpretuje, zmierza do odkrycia i wyrażenia istoty różnego rodzaju „rzeczy”: zadaniem filozofii miałyby być podanie istoty wolności, istoty czasu i przestrzeni, istoty wiedzy, przyczynowości, życia itd. „Podanie istoty” oznacza tu podanie koniecznych składników czegoś. Filozofia nie może być zatem tylko analizą zastanych w języku znaczeń, nie może być tylko tzw. wiedzą analityczną, a to chociażby ze względu na wielość języków empirycznych i różnych znaczeń wiązanych z używanymi w nich słowami i pojęciami. Filozofia nie ma być analizą znaczeń językowych również dlatego, jak wspominałem, że nie wiadomo, czy język odzwierciedla to, jak się rzeczy naprawdę w świecie mają.

Filozofia nie może być również tzw. poznaniem syntetycznym *a posteriori*, tzn. nie może być „przedłużeniem” czy „uogólnieniem” przyrodoznawstwa i innych nauk. Jak chcą zwolennicy tzw. naturalizacji filozofii, jeśli chcemy się dowiedzieć, co naprawdę istnieje, to musimy odwołać się do tego, co na ten temat mówią nauki przyrodnicze⁵. Jeśli więc, na przykład, chcemy wiedzieć, co jest istotą przestrzeni lub co należy do istoty czasu, to musimy zobaczyć, jakie rozumienie przestrzeni i jakie rozumienie czasu są zakładane przez aktualną fizykę. W kontekście postawionego w tytule pytania o istnienie rozstrzygających argumentów filozoficznych tego rodzaju koncepcja filozofii jest rozwiązaniem całkowicie sceptycznym, gdyż filozofia musiałaby się wtedy ograniczyć wyłącznie do bycia komentarzem do aktualnego stanu nauk szczegółowych, a w szczególności do bycia komentarzem do aktualnego stanu nauk przyrodniczych.

⁴„Ryle’owska analiza języka potocznego ma na uwadze dwa cele: korygować poglądy czy pojęcia filozoficzne w oparciu o badanie właściwego, to jest potocznego posługiwania się słowami, a nadto korygować sam język przez odwołanie się do słusznych poglądów czy dobrze uformowanych pojęć filozoficznych. Przykładem pierwszego było pozbycie się problemu wolności woli dzięki analizie potocznego znaczenia słowa *voluntary*, za przykład drugiego może służyć korekta posługiwania się słowem *mind*, biorąca się z refleksji nad kategorią semantyczną tego terminu...” (Marciszewski [1970] ss. 26-27).

⁵ Wpływowym współczesnym zwolennikiem takiego rozumienia filozofii jest W. V. O. Quine. Por. Quine [1986].

Należy jeszcze dodać, że jeżeli formułujemy jakieś tezy filozoficzne, to nie dadzą się one zinterpretować jako hipotezy na wzór hipotez przyrodniczych. Gdy na przykład twierdzimy, że każdy byt złożony jest z materii i formy lub że ludzie dysponują wolnością w sensie metafizycznym, jako możliwością bycia pierwszą przyczyną własnych aktów – to z takich hipotez nie da się wywnioskować żadnych empirycznych konsekwencji, które mogłyby te hipotezy potwierdzać lub obalać, jak również hipotezy te nie stanowią indukcyjnych uogólnień dotyczących zaobserwowanych wypadków.

Jeżeli więc filozofia nie jest i nie może być ani poznaniem analitycznym, ani poznaniem syntetycznym *a posteriori*, to musi być czymś trzecim, czymś różnym od wiedzy empirycznej i od wiedzy analitycznej: filozofia musi być wiedzą syntetyczną *a priori*. Ten żargon kantowski nie powinien nas zmylić: przez wiedzę syntetyczną *a priori* należy tu rozumieć wiedzę rzeczową (wiedzę o świecie) o charakterze koniecznym, a nie tylko o charakterze hipotetycznym. Czy wiedza syntetyczna *a priori* jest możliwa tylko dlatego, że nasz umysł posiada „wbudowany” aparat naocznościowo-kategorialny, który wolno mu stosować wyłącznie do zjawisk, jak chciał Kant, czy też raczej wiedza tego rodzaju jest konieczną wiedzą rzeczową o świecie pozazjawiskowym – to jest dalsza kwestia.

Weźmy pod uwagę taki oto przykład: uznajmy, że sąd, iż każde zjawisko posiada przyczynę (przykład Kanta), nie jest sądem analitycznym, ani też nie jest on tylko hipotezą empiryczną, lecz że sąd ten jest sądem syntetycznym *a priori* i że wyraża rzeczową konieczność dotyczącą świata. Zastosujmy teraz tak rozumiany sąd syntetyczny *a priori* do problemu pochodności lub pierwotności świata – wtedy otrzymamy wynik, że świat, jako całość, nie może nie mieć przyczyny, a więc że musi mieć przyczynę w postaci bytu koniecznego. Ktoś sceptycznie nastawiony do tego rodzaju argumentacji może jednak powiedzieć, że ciągle z tego nie wynika, że świat nie jest czymś koniecznym, a więc że świat nie jest niejako *causa sui*. Na to z kolei można odpowiedzieć, że pojęcie *causa sui* jest wewnątrznie sprzeczne – wtedy jednak, jak powie nasz przeciwnik w dyskusji,

musimy założyć, że zasada niesprzeczności jest zasadą ontyczną po prostu, a nie tylko zasadą naszego myślenia.

Kolejny ruch zwolennika możliwości rzeczowej wiedzy koniecznej będzie teraz polegał na uznaniu, że zasada niesprzeczności jest wiedzą syntetyczną *a priori*, opierającą się na pewnym rodzaju wglądu, którym dysponuje nasz umysł i że w wyniku tego nie jest tylko pewną hipotezą empiryczną, ani też nie jest to zdanie wynikające z postulatów znaczeniowych naszego języka. Gdy ktoś natomiast neguje istnienie takiego wglądu intelektualnego twierdząc, że nie jest on czymś intersubiektywnie kontrolowalnym, to pozostaje tylko odwołanie się do argumentów negatywnych, a mianowicie zwolennikowi rzeczowej wiedzy koniecznej pozostaje powiedzenie, że negacja rezultatów tak rozumianej intuicji intelektualnej musi prowadzić do przyjęcia istnienia sprzeczności ontycznej, a więc do przyjęcia, że byt kontyngentny może sam sobie udzielać istnienia. W ten sposób koło argumentacyjne się zamyka.

Podobnie ma się rzecz z pewnymi bardzo tradycyjnymi zasadami, które często były używane jako argumenty filozoficzne. *Ex nihilo nihil fit*: zasada tego rodzaju wydaje się być na pierwszy rzut oczywista, ale możemy pytać, czy jest to zdanie analityczne, a jeżeli tak, to nic nie dowiadujemy się o świecie, tzn. o tym, że z niczego nie może coś powstać, lecz tylko dowiadujemy się, jak używamy w języku polskim takich słów, jak „nicość” czy „powstawanie”. Zasada ta nie jest również hipotezą empiryczną, opierającą się na jakichś obserwacjach, bo jeżeli nawet zawsze było tak, że coś powstawało z czegoś innego, to przecież nigdy nie da się zaobserwować, jak coś powstaje z niczego – a więc zasada ta jest niefalsyfikowalna. Mamy więc tu znowu do czynienia z wiedzą syntetyczną *a priori*.

Inna, równie sławna zasada stwierdza, że *operatio sequitur esse* – a więc że sposób działania jakiegokolwiek rzeczy jest pochodny od sposobu jej istnienia. I tu znowu mamy do czynienia albo z nieinteresującym zdaniem analitycznym, albo z niemożliwością potraktowania treści tej zasady jako hipotezy empirycznej – a zatem musi to być wiedza syntetyczna *a priori*. Jeżeli ta ostatnia możliwość ma miejsce, to jak można to sprawdzać inaczej niż przez odwołanie się

do czyjejs intuicji, że tak właśnie jest. Jeżeli ktoś tego nie widzi, tzn. nie dysponuje wglądem intelektualnym, że sposób działania dowolnego bytu jest pochodny od jego sposobu istnienia, to pozostaje tylko wskazanie na próby negacji tej zasady: jeżeli to negujesz, to z tej negacji musi wynikać, że sposób działania jakiegokolwiek rzeczy jest pochodny od czegoś innego niż sposób jej istnienia, a więc w zasadzie musisz uznać, że pochodzi z nicości – a więc sprzeczność.

Podobnie jest z zasadą: *omne agens agit sibi simile*, a więc z zasadą sugerującą, że każda rzecz działająca wytwarza skutki podobne do swojej natury: jeżeli w trakcie rozważań na temat relacji umysłu (duszy) do ciała bierzemy pod uwagę niefizyczność własności mentalnych, która ujawnia się w introspekcji, to zgodnie z powyższą zasadą musimy przyjąć, że istnieje niefizyczny podmiot tych własności (*agens*), który wytwarza skutki podobne do swojej natury.

III

W tej zagmatwanej sytuacji teoretycznej chciałbym teraz dokonać pewnego radykalnego zwrotu, który rozwiązuje pytanie o rozstrzygalność problemów filozoficznych, jakby za pomocą jednego cięcia.

Poprzednio starałem się wskazać na to, że do każdego argumentu filozoficznego potrzebne są pojęcia, które w tym argumencie nie są wyjaśnione, a stąd też i sam argument nie może uchodzić za ostateczny i rozstrzygający. Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że rozstrzygający argument filozoficzny nie odwołuje się do żadnych pojęć. Nie jest złożony z pojęć, lecz stanowi rodzaj bezpośredniego widzenia, rodzaj intuicji. Gdyby ktoś zażądał od nas uzasadnienia, dlaczego sądzymy, że ta oto płaszczyzna jest raczej delikatnie granatowa niż mleczno-kremowa, to nie moglibyśmy tego inaczej uzasadnić niż przez odwołanie się do spostrzeżenia tej płaszczyzny. Gdy chcemy wyrazić i zakomunikować innym to, co widzimy, wtedy musimy użyć pojęć, lecz samo widzenie nie polega tylko i wyłącznie na żywieniu pojęć. Jak jednak samo widzenie czegoś, miałoby rozwiązywać wielkie problemy filozoficzne i to rozwiązywać w rozstrzygający sposób?

Gdy weźmiemy na przykład sławne antynomie Kanta, to można przypuszczać, że sugerował on, iż pozostaną one antynomiami dla każdego skończonego rozumu i że tylko rozum nieskończony mógłby ewentualnie wiedzieć, jak rozwiązać te antynomie: antynomię skończoności i nieskończoności świata w czasie i przestrzeni, antynomię prostoty i złożoności, wolności i konieczności (przyrodniczej), antynomię istnienia lub nieistnienia koniecznej istoty, będącej przyczyną świata. Biorąc pod uwagę powyższe antynomie, można jednak zapytać, czy rozum nieskończony, ze względu na samą ekstensywną nieskończoność swoich możliwości przetwarzania danych, dysponowałby takim rozwiązaniem – wydaje się, że nie, że raczej miałby rozstrzygające rozwiązanie tego rodzaju antynomii dlatego, że dysponowałby rodzajem widzenia (intuicji), którym my ludzie (lub żaden skończony intelekt) nie możemy dysponować. Musiałoby tu chodzić o widzenie (intuicję), gdyż trudno przypuszczać, żeby intelekt nieskończony, w celu rozstrzygnięcia tych wielkich problemów filozoficznych, musiał się posługiwać jakimiś pojęciami i tym samym wikać się w sieć pojęciową charakterystyczną dla intelektu ludzkiego.

Intuicja, o której tu mówię, nie jest widzeniem zmysłowym czy też widzeniem o charakterze wyobrazeniowym. Kant uważał, że taką intuicją może dysponować jedynie intelekt, który nie jest receptywny, tzn. intelekt, który nie jest zależny od jakichkolwiek pobudzeń z zewnątrz i jednocześnie intelekt, który ujmuje swoje przedmioty bez pośrednictwa jakiegokolwiek kategoryzacji. Według Kanta ludzkie poznanie jest natomiast zawsze skazane na odbieranie pobudzeń z zewnątrz oraz na kategoryzowanie tych pobudzeń, ujmowanie ich w pojęcia, w struktury, schematy itp.⁶ Tylko *intellectus infinitus* ujmuje wszystkie rzeczy intuicyjnie, tzn. bez pośrednictwa jakichkolwiek kategorii (pojęciowych czy innych). Tylko dla niego nie istnieje konieczność odbierania pobudzeń z zewnątrz.

⁶ „Poznanie nasze wypływa z dwu głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawięń (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć) [...] Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania” (Kant [1986] A50/B74).

W związku z tym trzeba jednak zauważyć, że widzenie świata jakościowego spełnia jeden z warunków nakładanych przez Kanta na poznanie intuicyjne: widzenie barw nie wyczerpuje się bowiem w posiadaniu pojęć, nie spełnia jednak drugiego warunku, a mianowicie, aby ujmować barwy jesteśmy skazani na przyjmowanie pobudzeń z zewnątrz, musimy być receptywni. Czy jednak rzeczywiście nie dysponujemy intuicyjnym poznaniem, które spełnia oba warunki zastrzeżone przez Kanta dla intelektu nieskończonego?

Wydaje się, że dysponujemy takim poznaniem. Realizuje się ono w wypadku odniesień do nas samych jako do podmiotów. Gdy abstrahujemy od wszelkich uświadamianych przez nas treści, to tym, co pozostaje, jest podmiot, który ujawnia się jako „czyste działanie”. Działanie to polega na przyjmowaniu różnych treści i na reagowaniu na nie, lecz samo nie utożsamia się z żadną z tych treści. Samą aktywność podmiotu uświadamiamy sobie bez zdwojenia na przyjmowanie (receptywność) i przyjęte treści. Mimo że działanie to, wzięte samo w sobie, pozbawiane jest wszelkich treści, to uświadamiamy je sobie jako pewien przedmiot. Przedmiot ten ujmujemy bez pośrednictwa jakichkolwiek kategorii, w swoistego rodzaju intuicji. Jest to najbardziej bezpośrednia wiedza przedmiotowa, jaką w ogóle możemy dysponować. Jej przedmiotem jesteśmy my sami jako podmiot. Realizuje się tu doświadczenie całkowitego nieodróżnicowania na przedmiot (byt) i na poznanie tego przedmiotu (bytu). Poznanie i jego przedmiot jednoczą się tu ze sobą w wyniku braku zapośredniczenia przez kategorie (pojęcia), jak również nie ma tu miejsca jakiegokolwiek pobudzenia z zewnątrz.

Rozstrzygający argument filozoficzny polega zatem na widzeniu, na intuicji konkretnego jako konkretnego. Co to bliżej może znaczyć? Gdy spostrzegamy delikatny granat wieczornego nieba, z mlecznym księżycem i iskrzącymi się szmaragdowo gwiazdami, to widzimy indywidualne istoty kolorów: granatowego, mlecznego i szmaragdowego. Indywidualne istoty tych kolorów nie są czymś, co jest przed nami zakryte i nie są czymś, do czego musielibyśmy mieć dostęp poprzez pojęcia. Nauki przyrodnicze mówią wprawdzie, że kolory powstają wtedy, gdy odpowiednie długości fal elektromagnetycznych trafiają do naszego systemu nerwowego, lecz ani fale

elektromagnetyczne ani nasz system nerwowy nie stanowią istoty granatu wieczornego nieba – tę istotę widzimy bezpośrednio, w sposób wyczerpujący i nie ma tu nic więcej do analizowania i do badania: wystarczy patrzeć.

Rozważmy teraz wielki problem filozoficzny, jakim z pewnością był – i jest nadal – problem uniwersaliów: jak to, co konkretne, i to, co ogólne, łączą się ze sobą. Jak na przykład ogólne człowieczeństwo jest zrealizowane w każdym z nas, czy raczej ma realizm platoński, realizm arystotelesowski, czy też raczej racja leży po stronie nominalizmu? Rozstrzygające byłyby tu widzenie, które ukazywałoby, jak w każdym z nas łączy się ogólna istota człowieczeństwa z tym, czym każdy z nas jest jako indywiduum ludzkie. Czy tego rodzaju widzenie jest możliwe? Można odpowiedzieć w sposób prosty: a dlaczego miałyby nie być możliwe, skoro mamy intuicyjny i wyczerpujący dostęp do indywidualnych istot kolorów, to dlaczego nie moglibyśmy mieć bezpośredniego i wyczerpującego dostępu do istoty połączenia tego, co ogólne z tym, co indywidualne. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie chodzi tu o zobaczenie tego sposobu połączenia w ogólności, o zobaczenie, na czym polega związek pomiędzy ogólnością a indywidualnością w wypadku wszystkich konkretów, lecz o takie widzenie, które prezentuje to połączenie dla każdego konkrētu indywidualnie: tak jak każde niebo, każdego wieczoru jest inaczej granatowe, lecz my za każdym razem widzimy jego indywidualną istotę.

Rozważmy teraz inny problem, a mianowicie wspomniany powyżej problem wolności: w jaki sposób określony akt spełniany przez człowieka może być zarazem nieuwarunkowany i umotywowany: i w tym wypadku potrzebne byłoby widzenie analogiczne do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku kolorów. Gdybyśmy dysponowali tego rodzaju widzeniem, to moglibyśmy wiedzieć, jak całkowicie wolna decyzja Sokratesa o wypiciu cykuty była zmieszana z wieloma motywami, którymi się kierował – tak samo, jak widzimy, w jaki sposób delikatny granat wieczornego nieba i mleczna barwa księżycy wzajemnie przechodzą w siebie.

Postawmy teraz sobie za zadanie opis analogii dotyczącej tego, jak mogłoby wyglądać intuicyjne rozstrzygnięcie bodajże najtrudniejszego i najbardziej

podstawowego problemu filozoficznego, jakim jest zagadnienie natury istnienia. Czy można wiedzieć, że istnienie świata takiego, jakim go znamy, jest istnieniem koniecznym, czy też raczej jest ono czymś kontyngentnym? Czy można wiedzieć, że podstawą istnienia świata i bytu kontyngentnego jest istnienie koniecznej istoty, która jest przyczyną świata i która istnieje koniecznie – czy możliwa jest wiedza na ten temat, która miałaby charakter rozstrzygający? Według prezentowanego właśnie stanowiska wiedza taka musiałaby polegać na intuicji w powyżej opisanym sensie. Intuicja tego rodzaju musiałaby ukazywać nam niejako „istotę istnienia”, zarówno istotę istnienia koniecznego, jak i kontyngentnego oraz nie mogłaby pozostawiać miejsca na żadną wątpliwość lub problematyzację.

Aby zarysować odpowiedź na powyższe pytania, muszę najpierw zrobić uwagę na temat pojęcia istnienia. Wydaje się, że nasze, ludzkie rozumienie istnienia posiada dwa korzenie: pierwszy z nich tworzą łącznie dwie odmiany spostrzegania: spostrzeganie zmysłowe i spostrzeganie wewnętrzne. Drugim korzeniem ludzkiego rozumienia istnienia jest rozum.

Dzięki spostrzeganiu zmysłowemu zaznajamiamy się ze światem jako z czymś wobec nas zewnętrznym, natomiast w efekcie posiadania spostrzeżenia wewnętrznego możemy poznawać własne sposoby reagowania na świat, własne stany psychiczne. W obu tych wypadkach „istnieć” znaczy „stawiać opór”, „być niezależnym od naszej woli”. Nawet tzw. czyste fantazje stawiają pewien opór, gdyż wprawdzie możemy je dowolnie wytwarzać, lecz nie znamy „jak” ich powstawania. Podobny opór stawiają takie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, niefizyczne przedmioty, jak przedmioty matematyczne, gdyż nie możemy dowolnie zmieniać ich uposażenia treściowego. Opór także stawia tzw. świat zewnętrzny, nazywany przez nas światem fizycznym oraz odmienne od nas samych, inne podmioty. Tego rodzaju spontaniczne doświadczenie oporu nie mogłoby nigdy stać się rozumieniem istnienia, gdybyśmy nie dysponowali rozumem, który pozwala odróżnić treść rzeczy stawiających opór od samego ich istnienia. W ten sposób powstaje podstawowa opozycja metafizyczna pomiędzy treścią a istnieniem. Potrafimy rozumowo oddzielić treść każdorazowo

ujmowanych w spostrzeganiu zewnętrznym i wewnętrznym przedmiotów od tego, że jest ona pewną treścią obecną dla nas i stawiającą nam opór. Potrafimy też, używając negacji, pomyśleć o nicości jako o czymś opozycyjnym do jakichkolwiek treści. Pierwsze nasze rozumienie bytu polega więc na wprowadzeniu dychotomii pomiędzy istnieniem i treścią istniejącą oraz na pomyśleniu pojęcia nicości za pomocą negacji.

Na czym zatem mogłoby polegać rozwiązanie zagadki istnienia i problemu istnienia istoty koniecznej, rozwiązanie, które byłoby rozstrzygające: i w tym wypadku trzeba się uciec do analogii z doświadczeniem barw. W języku potocznym białe światło jest traktowane jako jeden z kolorów, chociaż wiemy, że białe światło podlega rozszczepieniu, gdy przechodzi przez pryzmat. Ważne jest, aby pamiętać o tej dwoistości, biel jest jedną z barw i jednocześnie źródłem barw. Przypiszmy teraz każdej rzeczy w świecie wewnętrznym i zewnętrznym unikalną dla niej barwę. Taką unikalną barwę będą posiadały nie tylko indywidua ludzkie, lecz także zwierzęta, rośliny, atomy i inne, niekonieczne ludzkie, istoty. Mleczna biel jest zarezerwowana tylko dla jednego przedmiotu tak, jak delikatny granat wieczornego nieba jest zarezerwowany tylko dla wieczornego nieba.

Intuicja rozstrzygająca problem istoty istnienia byłaby zobaczeniem, jak białe światło rozszczepia się na niczym nieograniczoną ilość unikalnych barw i jednoczesnym zobaczeniem, że nawet czerń – tu reprezentująca nicość – jest tylko jedną z barw. Byłoby to widzenie, że czerń nicości jak i wszystkie unikalne barwy są pochodne od białego światła. Wiemy teraz, że barwy pochodzą z rozszczepienia się białego światła i wiemy również, iż nie ma innych źródeł barw. Intuicja rozstrzygająca problem istnienia świata ukazywałaby to samo w odniesieniu do istnienia jako czegoś, co potrafimy oddzielić rozumowo od każdorazowo istniejącej treści oraz w stosunku do wszystkich istniejących indywiduów. Różnica pomiędzy widzeniem barw w dosłownym sensie a widzeniem istoty istnienia polegałaby na tym, że teraz nie widzimy samego źródła rozszczepiania się i stąd ciągle jesteśmy w stanie suponować, że istnieją barwy, lecz nie istnieje ich źródło.

Źródło, o którym mowa, jest jednocześnie źródłem wszystkich barw, lecz także jedną z barw, równorzędną z nimi. Doświadczenie delikatnego granatu wieczornego nieba, szmaragdowych gwiazd, mleczno-białego księżyca bywa także doświadczeniem obecności. Prawdopodobnie, intuicja rozwiązująca problem istoty istnienia stanowi mieszaninę doświadczenia bieli rozszczepiającej się na poszczególne barwy, doświadczenia ostrości i indywidualności każdej barwy oraz doświadczenia obecności. Główny rys emocjonalny takiej intuicji nie jest jednak prawdopodobnie dramatyczny, wręcz przeciwnie, jest to coś, co zawsze znaliśmy, lecz nigdy tego nie widzieliśmy i nie wiedzieliśmy. Nasza reakcja na tego rodzaju doświadczenie nie byłaby wykrzyknikowa w rodzaju „ojej”, lecz raczej wykrzyknikowa rodzaju „ach, to tak – a zawsze to znałem”.

Ktoś może łatwo postawić zarzut, że to są tylko metafory, podczas gdy w filozofii chodzi o argumenty. Odpowiedź na tego rodzaju obiekcję nie wydaje się jednak trudna: argumenty są zawsze złożone z pojęć i aby coś uzasadnić i wyjaśniać filozoficznie trzeba założyć pewne inne sądy złożone z pojęć, które nie są wyjaśnione i uzasadnione. Jeżeli istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne, to z pewnością „łamają” one pojęcia tak, jak łamie się niekiedy zabawki z dzieciństwa. Zaprezentowane powyżej analogie z doświadczeniem barw były próbą częściowego „złamania pojęć”. Nie jest to propagowanie jakiejś formy irracjonalizmu, bo wtedy spostrzeganie delikatnego granatu wieczornego nieba trzeba byłoby uznać za coś irracjonalnego.

Inny zarzut może brzmieć następująco: w argumentach filozoficznych nie chodzi o to, jak jest w konkretnym wypadku, lecz o to, jak w ogóle jest we wszystkich wypadkach. Otóż na tym właśnie polega odpowiedź na pytanie o rozstrzygający argument filozoficzny, że taki argument nie dotyczy ogółu, lecz dotyczy konkretnego: nie da się widzieć indywidualnych istot wszystkich odcieni granatu, lecz można widzieć tylko – czy też aż – istotę tego oto odcienia. Zasadnicza ułomność naszej ludzkiej sytuacji epistemicznej polega na tym, że to, co indywidualne, spostrzegamy i możemy rozumieć tylko za pomocą tego, co ogólne (za pomocą pojęć i struktur z nich złożonych). We współczesnej filozofii

przyjęło się przekonanie, biorące swój początek przynajmniej od Kanta, że intuicja bez pojęć jest ślepa. W duchu tej tezy mówi się na przykład, że skoro bardzo małe dzieci nie dysponują jeszcze pojęciami, to to, z czym obcuja, gdy widzą kolorowe przedmioty, nie jest poznaniem tych przedmiotów i ich rozumieniem, lecz raczej jest to „surowe czucie”, które nie posiada żadnego statusu poznawczego: do poznawania czegoś i do wiedzy o czymś potrzebne są pojęcia. Można jednak odpowiedzieć, że jest to wada polegająca nie na braku pojęć, lecz na braku odpowiednio ukształtowanej intuicji.

Przypuszczam więc, że rozstrzygnięcie, jak czasem się mówi, „sięgających głębi” problemów filozoficznych, jest prawdopodobnie bardzo proste, tak proste, jak widzenie delikatnego granatu wieczornego nieba, tylko że my, ludzie w tej sytuacji, w jakiej się faktycznie znajdujemy, takim widzeniem nie dysponujemy. Czy jednak rzeczywiście nie dysponujemy? Cały świat jakościowy, świat barw, dźwięków, zapachów ujawnia swoje indywidualne istoty w każdej chwili, dlatego więc nie mielibyśmy zobaczyć, na czym polega rozwiązanie tych kilku bardzo starych rebusów, które nazywamy wielkimi problemami filozoficznymi. Czy musi to być zastrzeżone dla intelektu nieskończonego? Również intelekt nieskończony, gdy chce zobaczyć indywidualną istotę granatu wieczornego nieba, musi widzieć, to, co my widzimy – bo cóż innego miałby widzieć?

Bibliografia

- Hartmann [1949] – N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 1949.
- Jaspers [1999] – K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Kant [1986] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
- Marciszewski [1970] – W. Marciszewski, *Gilbert Ryle i filozofia umysłu*, w: G. Ryle, *Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.
- Quine [1986] – W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986.