

# Anna Brożek

---

## O pytaniach filozoficznych i ich rozstrzygalności

---

Studia Philosophiae Christianae 45/1, 7-25

---

2009

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA BROŻEK

*Institut Filozofii UW, Warszawa*

## O PYTANIACH FILOZOFICZNYCH I ICH ROZSTRZYGALNOŚCI<sup>1</sup>

1. Obiegowe poglądy. 2. Istota pytań filozoficznych. 3. Pojęcie rozstrzygalności. 4. Rozstrzygnięcie a rozstrzygalność. 5. Wyróżnione procedury. 6. Analiza pytania teoriopoznawczego. 7. Analiza poznania teodycealnego.

### 1. OBIEGOWE POGLĄDY

Są dwa poglądy na temat pytań filozoficznych, rozpowszechniane nie tylko przez tych, którzy o naszej dyscyplinie wypowiadają się z lekceważeniem, ale niekiedy także przez samych filozofów. Zgodnie z pierwszym z tych poglądów – filozofia jest zbiorem pewnych szczególnych pytań raczej niż odpowiedzi na nie; w wersji nieco osłabionej zwolennicy tego poglądu głoszą, że to pytania właśnie, a nie odpowiedzi (czy ich systemy w postaci teorii) odgrywają w filozofii rolę zasadniczą. Zgodnie z drugim poglądem – swoistością pytań filozoficznych jest ich zasadnicza nierozstrzygalność. Obie te sprawy są zresztą ze sobą związane: jeśliby istotnie pytania filozoficzne były nierozstrzygalne, to siłą rzeczy nie można by na nie prawdziwie – ani nawet w uzasadniony sposób – odpowiedzieć. Gdy te poglądy połączymy – filozof jawi się jak ktoś, kto zajmuje się kolekcjonowaniem pytań, na które i tak nikt nigdy nie odpowie.

Nie ukrywam, że taki obraz roboty filozoficznej jest mi obcy.

---

<sup>1</sup> W tekście wykorzystuję niektóre wyniki przedstawione wcześniej w mojej książce *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria, zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.

## 2. ISTOTA PYTAŃ FILOZOFICZNYCH

Rozpatrzmy na początek pytanie: Jeśli nierozstrzygalność nie jest istotą pytań filozoficznych, to co nią jest?

Problematyka filozoficzna, jak wiadomo, podlegała ewolucji. Nawet jednak jeśli za punkt wyjścia w określeniu dystynktywnych cech pytań filozoficznych przyjmie się wyłącznie współczesny sens terminu „filozofia”, to sprawa odpowiedzi na nasze pytanie nie będzie prosta. Zgódźmy się, że współcześnie filozofa obejmuje cztery wielkie działy: ontologię, epistemologię, aksjologię (*scil.* etykę i estetykę) oraz logikę (*sensu largo*, tj. logikę formalną, semiotykę logiczną i metodologię). Rzecz jasna były okresy, kiedy mianem „filozofii” obejmowano wiele innych dyscyplin, dziś całkowicie autonomicznych – takich, jak fizyka, biologia czy psychologia (oderwana od filozofii dopiero – aż trudno uwierzyć – 100 lat temu!)<sup>2</sup>. Dziś traktuje się filozofię jako dyscyplinę odrębną od dyscyplin, które niekiedy nazywa się – właśnie w odróżnieniu od filozofii – dyscyplinami szczegółowymi. Można powiedzieć, że poszczególne dyscypliny zagarniają pewne fragmenty dziedziny filozofii – tak, że niekiedy można odnieść wrażenie, że pole badawcze filozofii kurczy się sukcesywnie.

Ontologia jest nauką o ogólnej strukturze rzeczywistości – ale czy o ogólnej strukturze rzeczywistości nie poucza nas fizyka? Epistemologia to nauka o poznaniu, ale czy o poznaniu nie mówi psychologia i fizjologia? Co więcej, dyscypliny szczegółowe mają wyraźny status metodologiczny, podczas gdy filozofia, często uprawiana na sposób «fotelowy», takim wyraźnym statusem nie może się pochwalić.

Faktem jest, że filozofię nadal sytuować można gdzieś w pobliżu nauk szczegółowych: filozofia jest nadal na kilka sposobów związana z dyscyplinami, które z niej wyrosły.

---

<sup>2</sup> Ponieważ wielu filozofów reprezentuje tzw. orientację historyczną – być może domagaliby się oni włączenia do tej listy historii filozofii. Nie da się ukryć, że historia filozofii odgrywa w pracy filozofa znacznie większą rolę niż np. historia matematyki w pracy matematyka. Jeśli jednak mielibyśmy historię filozofii uznać za dyscyplinę filozoficzną (a nie historyczną), to należałoby historię matematyki uznać za dyscyplinę matematyczną i podobnie zrobić z każdą inną dyscypliną i jej historią.

Po pierwsze, do siatki pojęciowej filozofii należą pojęcia, które stanowią bazę terminologiczną wielu dyscyplin szczegółowych. Są to np. pojęcia ontologiczne (takie np. jak istota czy przyczyna), epistemologiczne (takie jak wiedza czy prawda), czy logiczne (takie jak sprzeczność czy wynikanie). Jest sporo racji w poglądzie, że pojęcia filozoficzne odróżnia od pojęć charakteryzujących inne dyscypliny ich ogólność. Filozof nie zajmuje się przyczyną globalnego ocieplenia, lecz – pojęciem przyczyny w ogóle. Nie zajmuje się budową i mechanizmem działania ludzkiego oka, lecz – pojęciem poznania w ogóle. Zauważmy w tym miejscu, że jako przykłady pytań rozstrzygalnych, w przeciwieństwie do pytań filozoficznych, daje się często pytania z dziedziny nauk przyrodniczych. Z drugiej strony – za warunek rozstrzygalności uważa się określoność pytania. Skoro tak, to rozstrzygalność niektórych pytań filozoficznych jest wręcz nieodzownym warunkiem rozstrzygalności pytań naukowych: rozstrzygnięcie pytania „Co to jest przyczyna?” jest mianowicie warunkiem rozstrzygalności pytania „Co jest przyczyną  $x$ -a?”<sup>3</sup>.

Po drugie, filozofii stawia się niekiedy zadanie syntezy poszczególnych nauk – takiej syntezy, która mogłaby zapewnić spójny obraz świata. Filozof, który takiej syntezy dokonuje, przerzuca mosty pomiędzy dyscyplinami szczegółowymi (nie da się ukryć, że takie mosty przy dzisiejszej specjalizacji metodologicznej są wyjątkowo potrzebne, jeżeli rzeczywiście chcielibyśmy posiadać spójny i adekwatny obraz świata). Filozof musi korzystać z wyników nauk

---

<sup>3</sup> Prof. Paul Weingartner zwrócił mi uwagę, iż w nauce często zdarza się, iż znane są odpowiedzi na pytania typu „Co jest przyczyną  $x$ -a?”, mimo braku satysfakcjonującej eksplikacji pojęcia przyczyny. Szerzej: naukowcy operują pewnymi pojęciami, zadowolając się ich intuicyjnym rozumieniem. Uwaga prof. Weingartnera skłania mnie do modyfikacji powyższego sformułowania. Po pierwsze, powiedziałabym teraz, że w fizyce, biologii czy psychologii mogą w każdym razie zdarzyć się takie pytania, w których występują terminy „przyczyna” czy „elektryczność”, a które bez odpowiedniej eksplikacji nie mogą zostać rozstrzygnięte: intuicyjne rozumienie tych terminów nie będzie wystarczające. Po drugie, nie powiedziałabym teraz, że warunkiem rozstrzygalności pytania „Co jest przyczyną  $x$ -a?” jest rozstrzygnięcie pytania „Co to jest przyczyna”, gdyż to przesądzałoby może, że chodzi o podanie normalnej definicji dystynktywnej (a może nawet klasycznej) „przyczyny”; powiedziałabym więc ogólniej, że chodzi o dokonanie analizy pojęcia przyczyny, przy czym jej rezultatem powinno być podanie *jakiejś* (np. kontekstowej, redukcyjnej, aksjomatycznej) definicji „przyczyny”.

szczegółowych, aby takich syntez dokonywać. Tę funkcję filozofii oddaje się niekiedy, mówiąc o filozofii jako o „metanauce”.

Po trzecie, filozofia potrzebna jest niekiedy w samych naukach szczegółowych – kiedy porządkuje się siatkę pojęciową tych dyscyplin. Niekiedy rolę filozofa, który takiego porządkowania pojęciowego dokonuje, przyjmuje na siebie jakiś matematyk, fizyk czy psycholog – niekiedy zaś filozof, który jednak, aby zdobyć się na taki interwencjonizm, musi być z daną dyscypliną dobrze obznajomiony. Teorie fizyki relatywistycznej, zaksjomatyzowana matematyka – to były w dużym stopniu efekty analizy filozoficznej. Tę funkcję filozofii oddaje sformułowanie „filozofia w nauce”.

Filozofia spełniająca te trzy funkcje jest dyscypliną potrzebną i ważną. Warto dodać jeszcze jeden argument za aktualnością i wagą problematyki filozoficznej. Otóż są pewne istotne fragmenty ogólnej wizji świata, które nie są opisywane za pomocą żadnej „kanonicznej” dyscypliny naukowej: mam tu na myśli domenę aksjologii. Ani prawoznawstwo, ani teoria sztuki nie stanowią podstaw dla normatywnej aksjologii (inaczej jest z metaaksjologią).

### 3. POJĘCIE ROZSTRZYGALNOŚCI

Przyjrzyjmy się bliżej pojęciu rozstrzygalności pytania. Zaczniemy od tego, że mawia się nie tylko o rozstrzygalności i nierozstrzygalności pytań, lecz często także – problemów i zdań. Wszystkie te pojęcia (nie)rozstrzygalności da się jednak sprowadzić do (nie)rozstrzygalności pytań. Pytania są bowiem słownym wyrazem problemów, a – z drugiej strony – zdania, o których orzeka się (nie)rozstrzygalność, są odpowiedziami na pewne pytanie.

Zanim wskażę, co to znaczy „rozstrzygalność pytania”, powiedzmy, co to znaczy „rozstrzygnąć pytanie”. Rozstrzygalność to wszak tyle, co możliwość rozstrzygnięcia.

Nasuwa się myśl, że rozstrzygnąć pytanie to znaleźć na nie pewną odpowiedź. Jaką to odpowiedź na dane pytanie należałoby znaleźć, aby jej znalezienie uznać za rozstrzygnięcie pytania? Jak wiadomo – w erotetyce wyróżnia się wiele różnych typów odpowiedzi, z których nie każdą bylibyśmy skłonni uznać za rozstrzygającą. Przyjmujemy, że

(1) Rozstrzygnąć pytanie  $P$  – to wskazać trafną (tj. zarazem bezpośrednią i prawdziwą) lub zarazem prostującą i prawdziwą odpowiedź na pytanie  $P^4$ .

W dalszym ciągu – gdy będę mówiła o znajdowaniu prawdziwej odpowiedzi na dane pytanie – to będę miała na myśli właśnie odpowiedzi prawdziwą bezpośrednią lub prawdziwą i prostującą (a nie np. częściową).

Tak sformułowaną – w (1) – definicję „rozstrzygnięcia pytania” nazwijmy „apragmatyczną”. Chodzi o to, że w praktyce prawie nigdy nie mamy stuprocentowej pewności co do tego, czy dana odpowiedź istotnie jest prawdziwa. W życiu codziennym i w praktyce naukowej powiemy, że dane pytanie zostało rozstrzygnięte już wtedy, gdy jedną z odpowiedzi na to pytanie (w szczególności właściwą lub prostującą) *uznamy* za prawdziwą. *Uznanie*, że jakaś odpowiedź trafna lub wyczerpująca na dane pytanie jest prawdziwa, zwykle stanowi wystarczający powód, aby zaprzestać poszukiwania innej odpowiedzi na to pytanie, a w tym przejawia się właśnie rozstrzygnięcie pytania. Uwzględniając ten fakt, sformułujmy pragmatyczne pojęcie rozstrzygnięcia pytania.

(2) Rozstrzygnąć w sensie pragmatycznym pytanie  $P$  – to *uznać* pewną bezpośrednią lub prostującą odpowiedź na pytanie  $P$  za prawdziwą.

Powiemy przecież, że ktoś rozstrzygnął dane pytanie, gdy zadowolili się odpowiedzią, którą znalazł (lub uzyskał). Takie pojęcie rozstrzygalności należałoby zrelatywizować do osoby (w powyższym sformułowaniu relatywizacja jest zakamuflowana): może się zda-

---

<sup>4</sup> Kroki, które prowadzą do takiego sformułowania, przedstawiam w 17 rozdziale książki *Pytania i odpowiedzi*, dz. cyt. Podkreślam, iż sformułowanie to przesądza, iż są pytania źle postawione, a jednak w pewien sposób rozstrzygalne. Rozstrzygnięciem pytania źle postawionego jest wskazanie prawdziwej i zarazem prostującej odpowiedzi na to pytanie. Proстым przykładem pytania źle postawionego, a rozstrzygalnego w tym sensie – jest pytanie typu „Które elementy zbioru  $Z$  mają cechę  $P$ ?”, pod warunkiem, że elementów zbioru  $Z$  jest niewiele i są «dostępne» w tym sensie, że można je zbadać pod kątem bycia- $P$ . Jeśli okaże się, że żaden element zbioru  $Z$  nie ma cechy  $P$  – to tym samym okaże się, że pytanie jest źle postawione (fałszywe jest jego pozytywne założenie). Taki wynik jestem jednak zarazem zdecydowanie skłonna uznać za rozstrzygnięcie pytania.

rzyć, że tę samą odpowiedź na dane pytanie jedna osoba jest skłonna uznać za prawdziwą, a inna nie.

Jeśli poniżej będzie mowa o rozstrzygnięciu pytania, to będzie chodziło o jeden z tych dwóch sensów: pragmatyczny lub apragmatyczny, przy czym, w moim przekonaniu, w praktyce większą rolę odgrywa pojęcie pragmatyczne.

#### 4. ROZSTRZYgniĘCIE A ROZSTRZYGALNOŚĆ

Nie ulega wątpliwości, że jeżeli pewne pytanie jest rozstrzygnięte, to jest też rozstrzygalne. Problem polega na tym, że poszukuje się raczej kryterium oceny, czy dane pytanie jest *rozstrzygalne*, nawet jeśli nie jest ono jeszcze (a może nawet nigdy nie będzie) *rozstrzygnięte*. Spróbujmy wskazać takie kryterium.

Można więc przyjąć wstępnie, że:

(3) Pytanie  $P$  jest rozstrzygalne, gdy da się pytanie  $P$  rozstrzygnąć. Ukryte w tym sformułowaniu pojęcie możliwości („da się”) można precyzować na kilka sposobów. Skupię się na tym, który wydaje mi się najistotniejszy:

(4) Pytanie  $P$  jest rozstrzygalne, gdy znana jest procedura  $R$  taka, że zastosowanie procedury  $R$  pozwala na rozstrzygnięcie pytania  $P$ . Innymi słowy – pytanie jest rozstrzygalne, gdy wiadomo, co trzeba zrobić, aby na to pytanie satysfakcjonująco odpowiedzieć.

Wprowadźmy jeszcze pojęcie rozstrzygalności ze względu na daną procedurę:

(5) Pytanie  $P$  jest rozstrzygalne ze względu na procedurę  $R$ , gdy jeżeli zastosuje się procedurę  $R$ , to rozstrzygnie się pytanie  $P$ .

Każda dyscyplina dysponuje pewnym zestawem procedur, które dopuszcza jako procedury rozstrzygania swoich pytań badawczych<sup>5</sup>. Innymi słowy – na procedurę, o której mowa w (5) nakłada się w poszczególnych naukach pewne dodatkowe warunki. Jeśliby takich dodatkowych warunków nie było, to nie byłoby i pytań nierozstrzy-

---

<sup>5</sup> Taki zbiór procedur nie jest jednak czymś dla danej dyscypliny stałym, tylko ewoluuje wraz z rozwojem dyscypliny. Często nie jest też tak, że pewien zespół procedur jako całość jest uznawany przez ogół przedstawicieli danej dyscypliny. Przywołajmy np. spór intuicjonistów i formalistów w matematyce, czy behawiorystów i introspekcjonistów w psychologii.

galnych (można bowiem zawsze wskazać jakąś procedurę, która pozwala znaleźć odpowiedź na dane pytanie: można np. losować jedną z bezpośrednich odpowiedzi; losowanie odpowiedzi nie byłoby jednak procedurą satysfakcjonującą w żadnej dyscyplinie naukowej, chociaż może być oczywiście dobrym – a niekiedy jedynym racjonalnym – sposobem rozstrzygnięcia problemów decyzyjnych poza nauką).

## 5. WYRÓŻNIONE PROCEDURY

Powyższe rozważania pokazują, że zwrot „pytanie rozstrzygalne” jest eliptyczny. Pytania nie są rozstrzygalne po prostu – a jedynie ze względu na pewną procedurę lub zespół procedur stosowanych w danej dyscyplinie.

Pytanie filozoficzne jest więc rozstrzygalne ze względu na daną procedurę, gdy da się rozstrzygnąć za pomocą tej procedury (czyli da się na nie zadowalająco odpowiedzieć po zastosowaniu tej procedury). Pytanie filozoficzne jest rozstrzygalne w ogóle – jeżeli jest rozstrzygalne za pomocą procedur stosowanych w filozofii.

Wydaje się, że główny spór dotyczący statusu pytań filozoficznych powinien zostać przeniesiony na grunt tego, które procedury rozstrzygnięcia pytań mają być w filozofii uznawane za dopuszczalne lub zalecane. Uznanie takiego a nie innego zestawu procedur rozstrzygnięcia za zestaw procedur dopuszczalnych lub zalecanych w danej dyscyplinie należy raczej do metafizycznego *credo* filozofa. Trudno się więc dziwić, że spory filozoficzne biorą się m.in. stąd, że różni filozofowie akceptują różne procedury rozstrzygnięcia<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Prof. Edward Nieznański zwrócił mi uwagę, że być może warunkiem, jaki należałoby nałożyć na pytania filozoficzne powinna być nie tyle rozstrzygalność, ile to, że są one dobrze postawione. Przystaję na to z następującymi komentarzami. Po pierwsze, filozof ma prawo brać na warsztat także pytania źle postawione (ich rozstrzygnięciem jest znalezienie odpowiedzi prostującej). Oczywiście po stwierdzeniu, iż pytanie jest źle postawione – powinno ono (w każdym razie w tej postaci) zniknąć z filozoficznego warsztatu. Po drugie, należałoby się zastanowić, czy jeśli wykaże się, iż pytanie jest dobrze postawione, to może zarazem być w *ogóle* nierozstrzygalne? Wydaje się, iż dla każdego takiego pytania da się wskazać pewną procedurę rozstrzygnięcia, przy czym procedura ta może być np. niewykonalna praktycznie – np. z powodu braku dostępu do odpowiednich przedmiotów lub narzędzi. Tego typu pytania da się odnaleźć chyba w każdej dyscyplinie naukowej. Skądinąd,



Są dwa rodzaje procedur rozstrzygnięcia pytań szczególnie ważne w nauce *in toto*. Są to: procedury algorytmiczne (mechaniczne), istotne w naukach formalnych, oraz procedury empiryczne (weryfikacyjne), szczególnie ważne w naukach przyrodniczych. Oba te rodzaje procedur próbowano zresztą uczynić decydującymi procedurami także w filozofii, chcąc w ten sposób naszą dyscyplinę przybliżyć do nauki.

Zwolennikiem pierwszej metody był, na naszym gruncie, jak wiadomo, Jan Łukasiewicz, gdy pisał: „Przyszła filozofia naukowa musi zacząć swą budowę od samego początku, od fundamentów. Zacząć zaś od fundamentów, to znaczy zrobić naprzód przegląd zagadnień filozoficznych i wybrać spośród nich te tylko zagadnienia, które można sformułować zrozumiale, odrzucić zaś wszelkie inne. Już w tej pracy przedwstępnej logika matematyczna może być użyteczna, bo ustaliła znaczenie wielu wyrażeń należących do filozofii. Następnie trzeba przystąpić do prób rozwiązania tych zagadnień filozoficznych, które można sformułować zrozumiale. Najodpowiedniejszą metodą, którą należałoby zastosować w tym celu, zdaje się być znowu metoda logiki matematycznej: metoda dedukcyjna, aksjomatyczna. Oprzeć się trzeba na zdaniach, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjąć jako aksjomaty. Jako pojęcia pierwotne, czyli niezdefiniowane, należy wybrać takie wyrażenia, których sens można wszechstronnie wyjaśnić na przykładach. Starać się trzeba, by aksjomatów i pojęć pierwotnych było jak najmniej i trzeba je dokładnie wyliczyć. Wszystkie inne pojęcia muszą być bezwarunkowo zdefiniowane na podstawie pojęć pierwotnych, a wszystkie inne twierdzenia bezwarunkowo udowodnione na podstawie aksjomatów i przy pomocy przyjętych w logice dyrektyw dowodzenia. Wyniki w ten sposób uzyskane, należy ustawicznie konfrontować z danymi intuicji i doświadczenia oraz z regułami innych nauk, zwłaszcza przyrodniczych. W razie niezgodności należy system poprawiać,

---

jak podkreślił prof. Nieznański, w filozofii ważną rolę odgrywają pytania o nierozstrzygalnych (praktycznie) założeniach. Przykładami takich pytań są np. pytania związane z Bogiem, których założenia przejęte są z doktryn religijnych czy teologii. Takimi pytaniami są też pytania zadawane w ramach tzw. eksperymentów myślowych. Czy takie pytania mają prawo obywatelstwa w filozofii? Powiedziałabym, że tak – ale z zastrzeżeniem, że proponowane rozstrzygnięcia powinny być obwarowane warunkami równoważnymi z nierozstrzygalnymi założeniami.

formułując nowe aksjomaty i dobierając nowe pojęcia pierwotne. O kontakt z rzeczywistością należy dbać nieustannie, by nie tworzyć bytów mitologicznych w rodzaju idei platońskich i rzeczy samych w sobie Kanta, lecz zrozumieć istotę i budowę tego świata realnego, w którym żyjemy i działamy, i który chcemy jakoś przekształcać na lepszy i doskonalszy”<sup>7</sup>.

Zwolennicy ograniczenia problemów filozoficznych do problemów rozstrzygalnych empirycznie wyrosli, jak wiadomo, z logicznego empiryzmu (pomijam tu wykrzywienie koncepcji Koła Wiedeńskiego, gdzie weryfikowalność traktowano jako kryterium sensowności).

Osobiście nie jestem skłonna żadnej z tych dwóch procedur – ani algorytmicznej ani empirycznej – traktować jako jedynej procedury rozstrzygania problemów filozoficznych. Są co najmniej dwie inne procedury, odgrywające dużą rolę w filozofii: mam na myśli intuicję (w różnych odmianach), a także analizę (zwłaszcza analizę logiczną).

Czynienie użytku z intuicji w rozwiązywaniu problemów to zwykle pomocnicza, ale zarazem chyba niezbędna procedura w badaniach filozoficznych. Dla przykładu – potrzebujemy intuicji jako wsparcia dla czynności algorytmicznych. Intuicja jest wstępnym źródłem aksjomatów, tj. pozwala na rozstrzygnięcie, czy dane zdanie jest, czy nie jest aksjomatem danej dyscypliny. Intuicja – w szczególności intuicja językowa – jest także potrzebna w semiotycznych i logicznych analizach pytań, a szerzej – w całej filozofii analitycznej. Ponadto intuicja aksjologiczna stanowi nieodzowne wsparcie dla wszystkich dyscyplin aksjologicznych. W końcu – niektóre gałęzie filozofii (np. fenomenologia) traktują pewną odmianę intuicji za swoją procedurę najważniejszą (źródło wiedzy o fenomenach).

Analiza pytania filozoficznego polega na:

- (a) wyróżnieniu w nim pytajnika wraz z zakresem niewiadomej;
- (b) logicznej analizie i rekonstrukcji pojęć występujących w *datum quaestionis*;
- (c) sformułowaniu wszystkich bądź co najmniej kilku bezpośrednich odpowiedzi.

---

<sup>7</sup> J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii* (1928), przedruk w: J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka*, WFiSUW, Warszawa 1998, 41.

Taka procedura bywa jedynie pośrednia czy pomocnicza względem innych procedur rozstrzygania; bywa także, że prowadzi wprost do rozstrzygnięcia pytania.

Zdarza się jednak i tak, że analiza prowadzi do stwierdzenia, iż rozważane pytanie nie jest w ogóle rozstrzygalne (tj. że nie ma żadnej dobrze określonej procedury pozwalającej na jej rozstrzygnięcie). Tym analiza różni się od innych procedur, które do takich wniosków prowadzić nie mogą.

Kiedy analiza filozoficzna prowadzi do rozstrzygnięcia pytania? Otóż dość często zdarza się, że pytanie, które bierze na analityczny warsztat filozof, obarczone jest jakimś defektem semiotycznym – jest to więc pytanie pod jakimś względem anomalne. Takie anomalne pytanie poddaje się procedurze parafrazy. Terapia logiczna, zastosowana wobec pytania obarczonego defektem syntaktycznym lub semantycznym, może doprowadzić do osiągnięcia dwojakiemu rodzaju rezultatów. Po pierwsze, może ona doprowadzić do sformułowania dopuszczalnych – najczęściej kilku – parafraz danego pytania, które defektami semiotycznymi nie są już obarczone. Powiemy wtedy, że wyjściowe pytanie było wieloznaczne i że zastępuje się je klasą pytań jednoznacznych. W szczególności może się zdarzyć tak, że każde z pytań będących wynikiem sparafrazowania pytania wyjściowego jest rozstrzygalne za pomocą jakiejś akceptowalnej procedury. Bywa, że staje się ono rozstrzygalne na terenie filozofii, bywa też i tak, że po dokonaniu parafrazy pytanie zostaje „przekazane” do jakiejś dyscypliny szczegółowej.

Kiedy analiza pytania prowadzi do stwierdzenia jego nierozstrzygalności? Otóż zdarza się, iż terapia logiczna zastosowana wobec pytania anomalnego może jednak także prowadzić do wniosku, że nie da się sformułować żadnej adekwatnej parafrazy danego pytania nie posiadającej defektów semiotycznych pytania parafrazowanego.

## 6. ANALIZA PYTANIA TEORIOPOZNAWCZEGO

Przykładem zwięzłej analizy pytania filozoficznego, które zdaniem autora prowadzi do stwierdzenia jego nierozstrzyganości – jest następujący *passus* z Jana Salamuchy: „Wielu autorów niescholastycznych i niektórzy scholastycy na początku krytyki poznania stawiają tzw. problemat teoriopoznawczy: czy poznanie jest w ogóle możliwe. Do tego dołącza się jeszcze postulat abstrahowania od całej dotychczasowej wiedzy – przyjęcie takiej postawy, jak gdyby od krytyki poznania rozpoczęła się nasza wiedza.

(1) Tak postawione zagadnienie poznawcze nie może być rozstrzygnięte. Wszelkie rozstrzygnięcie zagadnienia jakiegokolwiek jest procesem poznawczym; wszelki proces poznawczy jest w tym wypadku niemożliwy, bo jest w samym zagadnieniu zakwestionowany.

(2) Jest [ono] bezsensowne, pomimo pozorów przeciwnych. Zagadnienie jakiegokolwiek o tyle jest sensowne, o ile sensowna jest odpowiedź na nie – twierdząca i przecząca. Otóż, odpowiedź przecząca na to zagadnienie jest zdaniem bezsensownym. Odpowiedź przecząca nie może być prawdą, bo się w niej stwierdza, że poznanie prawdy jest niemożliwe, więc w ogóle jest wyrażeniem bezsensownym i tu jest źródło faktu zaznaczonego w punkcie (1). Odpowiedź negatywna na tak postawione pytanie ma strukturę logiczną zdania, będącego podstawą antynomii Epimedesesa (VI w. a.Chr.)<sup>8</sup>.

Zrekonstruujmy myśli Salamuchy. Pytanie analizowane przez Salamuchę brzmi:

(6) Czy poznanie jest możliwe?

Salamucha nie proponuje wprost żadnej parafrazy pytania (1). Z jego wywodów można jednak wnieść, iż byłby on skłonny zrekonstruować je w postaci pytania:

(7) Czy możliwy jest jakikolwiek akt poznawczy?

O negatywnej odpowiedzi na to pytanie, mianowicie o zdaniu (podanym tutaj w trzech równoważnych wersjach):

(8) Nieprawda, że poznanie jest możliwe. // Nieprawda, że możliwy jest jakikolwiek akt poznawczy. // Żadne akty poznawcze nie są możliwe.

---

<sup>8</sup> J. Salamucha, *Wykłady*, *Filozofia Nauki* 3(1995)1–2, 194–105.

Salamucha stwierdza, iż jest bezsensowna, a bezsensowność tę uzasadnia następująco. Każde rozstrzygnięcie pytania – a więc także rozstrzygnięcie w postaci odpowiedzi (8) – jest pewnym aktem poznawczym (może lepiej byłoby powiedzieć – rezultatem aktu poznawczego). Rezultatem aktu poznawczego nie może być zaś stwierdzenie, że żadne akty poznawcze nie są możliwe. Jeżeli coś istnieje, to jest możliwe.

Do wywodu Salamuchy można zgłosić pewne zastrzeżenia.

Po pierwsze, nasuwają się wątpliwości, czy istotnie zdanie (8) jest bezsensowne. Zamiast mówić o jego bezsensowności, powiedziałabym raczej tak: osoba, która uznawałaby zdanie (8) – tj. głosiła je z przekonaniem – postępowałaby niespójnie, czy też nieracjonalnie. Kiedy analizujemy jakieś pytanie, wskazując listę bezpośrednich na nie odpowiedzi, to żadnej z tych odpowiedzi nie uznajemy jeszcze za prawdziwą. W tym szczególnym wypadku – po sformułowaniu dwóch (sensownych) odpowiedzi na pytanie (7) – stwierdzamy po prostu, iż ich analiza każe jedną z tych odpowiedzi uznać za prawdziwą, a drugą – tj. odpowiedź (8) – za fałszywą. Nie powiedziałabym więc, że pytanie (6) w parafrazy (7) „nie może być rozstrzygnięte”. Jest ono rozstrzygnięte na drodze samej jego analizy.

Druga wątpliwość, jaką nasuwa wywód Salamuchy, dotyczy prąmocności parafrazy (7). Otóż wydaje się, że filozofowie zajmujący się problemem teoriopoznawczym byłiby prawdopodobnie skłonni parafrazować pytanie (1) inaczej – np.:

(9) Czy możliwe jest poznanie prawdziwe?

(10) Czy możliwe jest poznanie pewne/niezawodne?

To otwierałoby zupełnie nowe pole rozważań, na które tu jednak nie ma miejsca.

## 7. ANALIZA POZNANIA TEODYCEALNEGO

Weźmy z kolei na warsztat centralne pytanie teodycei, które wstępnie sformułujemy następująco:

(11) Dlaczego Bóg pozwala na obecność zła w świecie?

Najczęściej szukamy wyjaśnienia dla jakiegoś faktu wtedy, kiedy jest on dla nas zaskakujący. Fakt, iż Bóg toleruje obecność zła w świecie, jest dla chrześcijanina zaskakujący, gdyż wierzy on, iż Boga cechuje nieskończona dobroć. Wierzący Grek starożytny nie poszu-

kiwałby wyjaśnienia faktu, że jego bogowie pozwalają na obecność zła w świecie – a nawet sami zło wywołują – gdyż przypisywał im bardziej «ludzka» naturę niż natura Boga chrześcijan.

Mamy więc pytanie:

(12) Dlaczego istota nieskończenie dobra pozwala na obecność zła w świecie?

W tym, że nieskończenie dobry Bóg pozwala na obecność zła w świecie – nie byłoby może nic wymagającego wyjaśnienia, gdyby nie to, że chrześcijanie przypisują zarazem Bogu inną cechę – mianowicie wszechmoc. Dopiero w zestawieniu tych trzech cech: wszechmocy, wszechdobra i pozwalania na obecność zła w świecie – uwidacznia się w pełni problem teodycei:

(13) Dlaczego istota zarazem nieskończenie dobra i wszechmocna pozwala na obecność zła w świecie?

Właściwie wszystkie terminy występujące w pytaniu (3) wymagają eksplikacji. Skupmy się jednak na kilku najważniejszych.

Zastanówmy się najpierw nad tym, na czym polega pozwalanie na coś (skoro Bóg pozwala na obecność zła). Termin ten jest wieloznaczny, ale – w jednym ze znaczeń – można go chyba wyeksplikować następująco:

(14)  $x$  pozwala na to, że  $p$ , gdy zarazem: (a)  $x$  jest w stanie sprawić, że nie- $p$ ; (b)  $x$  nie sprawia, że nie- $p$ ; (3)  $p$ .

Bóg pozwala na obecność zła, skoro jest w stanie sprawić, by zła nie było (jako wszechmocny), ale tego nie czyni – i zło jest w świecie obecne.

Wydaje się jednak, że chrześcijaninowi może tu chodzić o coś znacznie więcej niż o to, że Bóg *pozwala* na to, że w świecie dzieje się zło (ale sam tego zła „czynnie” nie wywołuje). (Zresztą nie wszyscy wierzą, że Bóg doraźnie ingeruje w sprawy świata). Pamiętajmy, że Bóg jest zarazem stwórcą świata. Skoro zaś jest wszechmocny, to wolno sądzić, że był w stanie stworzyć świat, w którym zła w ogóle by nie było. Mógł – a jednak tego nie zrobił. Tymczasem od osób dobrych – a tym bardziej od istot nieskończenie dobrych – wymagamy przede wszystkim tego, aby czyniły dobro, a nie – zło. (Niekoniecznie już wymagamy od nich, aby nie przeciwdziały złu). Jeśli więc Bóg stworzył świat, w którym jest obecne zło, to jest po prostu sprawcą tego zła, a nie tylko kimś, kto owemu złu nie przeciwdziała.

Mielibyśmy wtedy pytanie następujące:

(15) Dlaczego istota, która (a) jest nieskończenie dobra i (b) jest w stanie stworzyć świat, w którym nie ma zła, stworzyła świat, w którym jest obecne zło? Krócej: Dlaczego jest sprawcą zła?

Eksplikacji wymaga też pojęcie *nieskończonej dobroci*. Istota nieskończenie dobra – to taka, która:

(i) *może być* sprawcą wyłącznie dobra;

(ii) *jest* sprawcą wyłącznie dobra;

(iii) *pragnie* wyłącznie dobra.

Charakterystyka (i) odpada, gdyż jeśliby Bóg mógł czynić wyłącznie dobro, to nie byłby wszechmocny. Jeżeli przyjmiemy charakterystykę (ii) – to pytanie (5) przybiera postać:

(16) Dlaczego istota, która (a) jest sprawcą wyłącznie dobra [i (b) jest w stanie stworzyć świat, w którym nie ma zła], jest sprawcą zła?

Jeśli zgodzimy się, że z tego, że ktoś sprawia zło, wynika to, że nie sprawia on dobra, to osnowa pytania (16) jest fałszem logicznym. Mamy bowiem:

$\forall x (a \text{ jest sprawcą } x \text{--} a \rightarrow x \text{ jest dobre}) \wedge \forall x (a \text{ jest sprawcą } x \text{--} a \wedge \sim x \text{ jest dobre})$ .

Co znaczyłoby, iż nieskończenie dobry to ten, kto pragnie wyłącznie dobra? Proponowałabym eksplikację następującą.

$\forall x [x \text{ jest nieskończenie dobry} \leftrightarrow \wedge y (x \text{ chce, aby } y \rightarrow y \text{ jest dobre})]$

Zauważmy jednak, że jeżeli nieskończenie dobry (w powyższym znaczeniu) Bóg jest przy tym stwórcą świata i że stworzył świat według własnej woli, a zarazem w świecie zło jest obecne – to Bóg w istocie nie pragnął wyłącznie dobra.

Widać już wyraźnie po dotychczasowych rozważaniach, że diabeł (jeśli wolno tak powiedzieć w rozważaniach o teodycei) tkwi w szczegółach pojęciowych. Problem teodycei – to przede wszystkim problem pojęciowy. Widać to zresztą jeszcze wyraźniej po analizie odpowiedzi, które dawano na pytanie «teodycealne». Często polegały one na dokonaniu odpowiednich modyfikacji pojęciowych, połączonych z zaprzeczaniem pewnych presupozycji wyjściowego pytania.

Najprostszym – i czysto pojęciowym – rozstrzygnięciem pytania «teodycealnego» jest modyfikacja pojęcia Boga. Stwierdza się

po prostu, iż pytanie w wersji (13) i dalszych jest źle postawione, gdyż Bóg nie jest zarazem wszechmocny i nieskończenie dobry. Nawet sama wszechmoc jest paradoksogenna, co ujawnia niemożliwość udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy Bóg mógłby stworzyć kamień, którego nie mógłby podnieść. Prof. Nieznański w swoich *Elementach filozofii teoretycznej* tak pisze o tym rozwiązaniu: „Filozofowie (...) szukali odpowiedzi na pytanie, jak pogodzić przymioty Boga ze złem świata. Epikurejczycy twierdzili, że skoro świat jest pełen zła, to Bóg jest bądź zły, bądź bezsilny, bądź zły i bezsilny zarazem. Filozofowie chrześcijańscy przyjmowali natomiast (...), że Bóg jest wszechmocny i nieskończenie dobry i mądry”<sup>9</sup>.

Chrześcijanin nie może jednak z żadnego z tych przymiotów Boga zrezygnować. Jeśli chodzi o takie rozstrzygnięcia pytania «teodycealnego», przy których nie rezygnuje się z żadnego z dwu uwikłanych w to pytanie cech Boga, to warto przede wszystkim pamiętać o dwuznaczności pojęć dobra i zła. Najogólniej – mamy z jednej strony dobro i zło witalne, a z drugiej strony – dobro i zło moralne. Złem witalnym, które najbardziej domaga się wyjaśnienia (w świetle nieskończonej dobroci i wszechmocy Boga), jest przy tym cierpienie: ludzi i innych stworzeń. Na pytanie:

(16) Dlaczego Bóg stworzył świat, w którym obecne jest cierpienie?

odpowiada się, m.in. twierdząc, iż cierpienie wcale złem nie jest („cierpienie jest «niczym»”, „cierpienie tylko wydaje się złem, ponieważ mamy jedynie ludzki, a nie boski punkt widzenia”, „cierpienie jest dobrem, tylko «mniejszym»” etc.). Podważa się więc znów presupozycję pytania «teodycealnego» – tyle że dotyczącą nie Boga, lecz świata: zaprzecza się obecności zła witalnego w świecie<sup>10</sup>.

Na pytanie zaś:

(17) Dlaczego Bóg stworzył świat, w którym obecne jest zło moralne?

---

<sup>9</sup> E. Nieznański, *Elementy filozofii teoretycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 30.

<sup>10</sup> Czasami z kolei uzasadnia się obecność cierpienia w świecie jego szczególną rolą: uważa się je za karę za grzechy, próbę charakteru lub element wychowawczy. W takim razie jednak uznajemy Boga za źródło cierpienia. Por. Tamże, 31–32.



odpowiada się różnie. Niekiedy poprzez modyfikację zarazem pojęcia dobroci i wszechmocy. Niektórzy myśliciele „ratowali” sytuację przez wskazanie na to, że jednak Bóg nie mógł stworzyć nieskończenie dobrego świata – w tym i nieskończenie dobrych ludzi – bo wtedy ci ludzie byłiby Mu «równi». Taka «obrona» zakłada, że „nieskończenie dobry” znaczy po prostu tyle, co „najlepszy”. Wszechmocny nie znaczy zaś tyle, co „mogący sprawić wszystko”, a tyle, co „mogący sprawić wszystko, co go nie umniejsza”.

Inna odpowiedź na pytanie (19) rysuje się tak. Warunkiem istnienia zła moralnego jest wolność woli, a wolność woli jest czymś tak dobrym, że „przerasta” zło moralne, do którego wolny wybór może doprowadzić. Inaczej mówiąc – Bóg pozwala na czyny moralnie złe, gdyż gdyby na nie nie pozwolił, uniemożliwiłby dokonywanie czynów dobrych moralnie<sup>11</sup>. A czynów dobrych moralnie jest być może więcej niż czynów złych. (To, czy dobra moralnego jest istotnie więcej niż zła moralnego – ocenić jest w stanie wszechwiedzący Bóg; ludzie oczywiście ocenić tego nie są w stanie).

Takie tłumaczenie jest do przyjęcia tylko przy dość specyficznym rozumieniu nieskończonej dobroci. Istota nieskończenie dobra to nie byłaby istota, która byłaby sprawcą wyłącznie dobra. Byłaby to istota, która postępowałaby tak, aby suma dobra w świecie przeważała nad sumą zła (*resp.* mogłaby postępować wyłącznie tak, aby suma dobra przeważała nad sumą zła). Na tej podstawie św. Augustyn mógł powiedzieć, iż „Bóg wolał stworzyć większe dobro ze złem niż mniejsze bez zła”. Na tym też polegałby „najlepszy z możliwych” światów – świat Leibniza, o którym prof. Nieznański pisze tak: „Leibniz twierdzi, że nieskończenie dobry, mądry i potężny Bóg z pewnością stworzył najlepszy spośród wszystkich możliwych światów (...). Bóg musiał wykonać nieskończony rachunek, żeby wyliczyć, w którym spośród wszystkich możliwych światów suma zła będzie najmniejsza w porównaniu z sumą dobra, i jest to świat, w którym żyjemy”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Prof. Paul Weingartner zwrócił mi uwagę, iż skoro Bóg pozwala na akty wolnej woli, to nie jest istotą „wszechchcą”, tj. nieprawdą jest zdanie:  $\wedge x$  (Bóg chce, aby  $x \vee$  Bóg chce, aby nie- $x$ ). W wypadku  $x$ -ów, które są skutkami wolnej woli ludzkiej, Bóg „powstrzymuje się” od własnych aktów woliwanych.

<sup>12</sup> E. Nieznański, *Elementy filozofii teoretycznej*, dz. cyt., 30.

Takie rozwiązanie nie zamyka jednak sprawy.

Po pierwsze, jeżeli Bóg stworzył ludzi obdarzonych wolną wolą z tą myślą, żeby suma czynów dobrych moralnie przeważała nad sumą czynów złych moralnie – to musiał wiedzieć, że tak właśnie się stanie. Skoro jednak z góry to przewidywał, to czy obdarzył ludzi rzeczywistą wolnością?

Po drugie, Augustyńsko-Leibnizowska odpowiedź na pytanie «teodycealne» zadowoli może kogoś, kto patrzyłby na świat i zło, które w nim się dzieje, oczyma niezaangażowanego teoretyka. Pytanie takie zadają sobie jednak także «zwykli» ludzie wierzący: ci, których dotyka cierpienie lub którzy w pewnym momencie uzmysławiają sobie, jak wiele zła – witalnego i moralnego – w stworzonym przez Boga świecie się zdarza. Odpowiedź filozofów na pytanie „teodycealne” nie zadowoli kogoś, kogo akurat spotkało takie zło. Ma on prawo zapytać: Dlaczego właśnie mnie spotkało zło, które jest potrzebne do tego, aby mogło zaistnieć większe dobro, ale będące udziałem kogoś innego?

\* \* \*

Powyższe rozważania nad pytaniem «teodycealnym» są przykładem filozoficznej analizy pytań – jednej z najważniejszych procedur rozstrzygania problemów filozoficznych. Z rozważań tych można jednak także wyprowadzić wniosek, iż taka analiza pytań filozoficznych jest nadal potrzebna, mimo że pytania „teodycealne” stawiano co najmniej od czasów św. Augustyna. Według mojej wiedzy, tak istotne dla analizy tego pytania pojęcia, jak wszechdobro (nieskończone dobro), wszechmoc i wszechwiedza – nie doczekały się jak dotąd satysfakcjonujących eksplikacji. Bez nich filozoficzne pojęcie Boga (zastrzegam, że nie pojęcie biblijne) nie spełnia elementarnych standardów logicznych. Przypomnijmy, że za pierwszy i bezwzględny warunek nakładany na pojęcia zanalizowane logicznie Jan Łukasiewicz uważał to, że pojęcia te „nie mogą zawierać cech przeciwnych lub sprzecznych, to jest takich, które się nawzajem z koniecznością wykluczają”<sup>13</sup>. I dodawał, że pojęcia te „muszą (...)

---

<sup>13</sup> J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny* (1907), w: Tenże *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa, 1961, 9-62.

być nadto *zgodne z rzeczywistością*, (...) muszą więc zawierać takie cechy, które stwierdzamy albo których domyślamy się przynajmniej w odpowiednich przedmiotach konkretnych<sup>14</sup>. W wypadku pojęcia Boga i Jego przymiotów nie mamy możliwości doczesnej weryfikacji naszej analizy. Pierwszy Łukasiewiczowski warunek powinien jednak pozostać w mocy.

Podobnie jest i z innymi zagadnieniami związanymi z pojęciem Boga. Ich analiza jest zadaniem wciąż stojącym przed filozofami, zwłaszcza filozofami chrześcijańskimi. Na polskim gruncie wzór takich analiz dali nam członkowie Koła Krakowskiego. Jednym kontynuatorów tej tradycji jest Profesor Edward Nieznański, którego jubileusz świętujemy.

## ON PHILOSOPHICAL QUESTIONS AND THEIR RESOLVABILITY

### Summary

In the first part of the paper, a theoretical one, I discuss the concept of resolvability and the essence of philosophical questions.

I propose the following definitions of “resolvability”:

A question  $Q$  is resolvable, iff there is known procedure  $P$  such that application of  $P$  leads to resolving  $Q$ .

A question  $Q$  is resolvable with respect to the procedure  $P$ , iff when a person  $O$  applies  $P$ ,  $O$  resolves  $Q$ ,  
on the condition that:

To resolve a question  $Q$  means to give a true and direct or true and correcting answer to  $Q$ ,

or (pragmatically):

To resolve practically a question  $Q$  means to accept one of the direct or correcting answers to  $Q$  as a truth.

Every discipline has at its disposal some resolving procedures which it accepts.

Philosophy can be placed somewhere around particular disciplines: it is still connected to those disciplines which have their roots in it. Firstly, in the philosophical conceptual net there are concepts which are the terminological basis of many specific disciplines; philosophical questions are more general than questions of particular disciplines. Secondly, some people see the aim of philosophy in proposing some

---

<sup>14</sup> Tamże, 15.

syntheses of particular disciplines – syntheses which may provide a coherent picture of the world. Thirdly, philosophy is sometimes needed within particular disciplines – especially when there is a need of ordering the conceptual scheme of these disciplines. This special status of philosophy results in the fact that it requires specific resolving procedures accepted in philosophy. Since philosophers have different opinions about the class of resolving procedures accepted in their discipline, no wonder that they have also different opinions about which questions are resolvable. In my opinion, there are at least two procedures important especially in philosophy: intuition (in its various forms) and analysis.

In the second part of the paper, a practical one, I propose analyses of two philosophical questions: the basic question of the theory of cognition and the basic question of theodicy.