



Biblio theca Philoso phica

8(2021) -

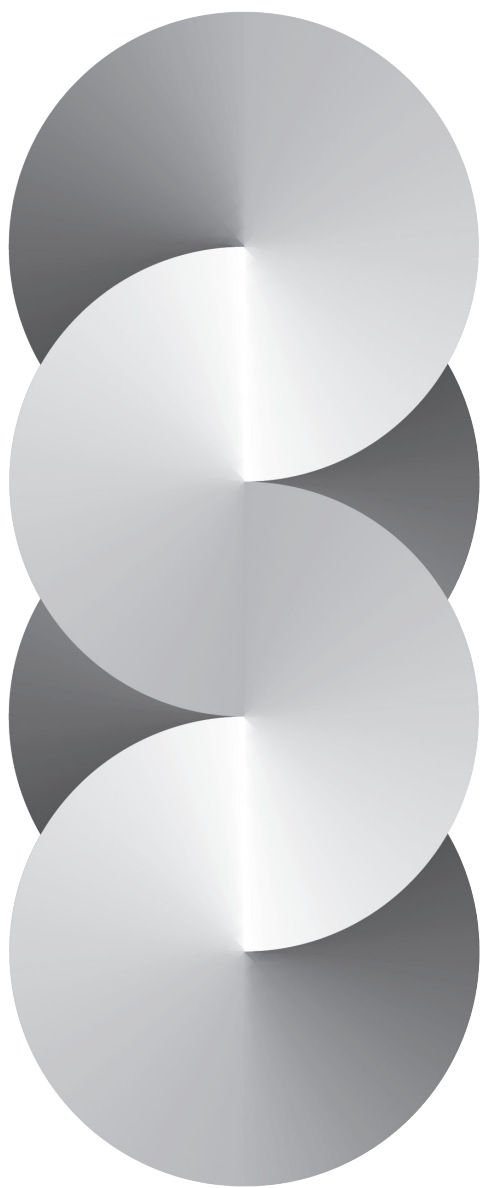
Ryszard Kleszcz

**Logika, metafizyka,
filozofia religii**
Siedem studiów
filozoficznych

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

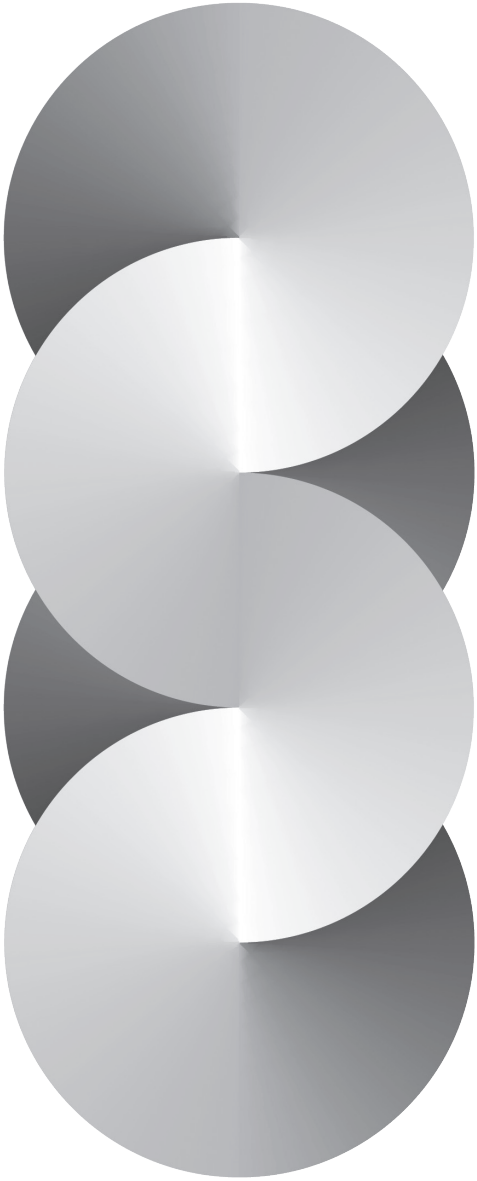
Biblio theca Philoso phica

8(2021)





WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
Łódzkiego



Biblio theca Philoso phica

8(2021)

Ryszard Kleszcz

**Logika, metafizyka,
filozofia religii**

Siedem studiów
filozoficznych

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

Ryszard Kleszcz – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii
Katedra Logiki i Metodologii Nauk, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RADA NAUKOWA SERII *BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA*

*Marek Gensler, Andrzej Indrzejczak, Elżbieta Jung, Andrzej Maciej Kaniowski
Krzysztof Kędziora, Ryszard Kleszcz, Janusz Maciaszek, Paweł Pieniżek*

RECENZENCI

Piotr Gutowski, Tadeusz Szubka

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbiał

REDAKCJA

Eliza Orman

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

krzysztof de mianiuik

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/filmfoto

© Copyright by Ryszard Kleszcz, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10399.21.0.K

Ark. wyd. 12,0; ark. druk. 11,625

ISBN 978-83-8220-714-9

e-ISBN 978-83-8220-715-6

<https://doi.org/10.18778/8220-715-6>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

Hani

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
Rozdział I	
Logika a krytyczne myślenie	13
Rozdział II	
Granice poznania naukowego	37
Rozdział III	
Filozofia a metafizyczne dylematy	61
Rozdział IV	
Empiryzm a racjonalizm	91
Rozdział V	
Filozofia a religia	111
Rozdział VI	
Logika, wszechmoc, Bóg	133
Rozdział VII	
O filozofii religii, wszechmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka	149
Informacja bibliograficzna	167
Bibliografia	169
Indeks	183

WSTĘP

[...] nie ma rzeczy nietykalnych, gdy chodzi o zagadnienia, jakie można rozważać, lecz należy bardzo mocno przestrzegać standardów precyzji i jasności w ich rozważaniu¹.

Dorothy Mary Emmet

Filozofia to ten dział kultury europejskiej, który liczy sobie ponad dwa i pół tysiąca lat i zdaje się współcześnie znajdować w szczególnej sytuacji. Niekiedy zdarza się słyszeć, ciągle jeszcze, stwierdzenia bardzo pochlebne o filozofii. Mówi się o niej jako o królowej nauk, ale nie mniej często bywają wyrażane opinie wysoce, wobec niej i jej współczesnego znaczenia, sceptyczne. Takie sceptyczne opinie wyrażają tak przeciętni ludzie z ulicy, często konsumenci kultury masowej, jak i przedstawiciele nauki, niektórzy reprezentanci nauk zwanych szczegółowymi. Spotykamy też profesjonalnych filozofów, którzy zdają się tracić wiarę w wagę filozofii i filozoficznego posłannictwa. Może więc owa opinia o filozofii jako królowej nauk winna być traktowana jako nieaktualny już wyraz uznania dla dyscypliny, którą ożywia tylko dawna sława, dziś już zdetronizowanej królowej, łaskawie jeszcze komplementowanej z uwagi na dawne zasługi i miniony czar, jaki niesie przeszłość kultury, w której żyjemy. Czy jednak filozofia rzeczywiście jest królową, której czar i powab zupełnie wyblakły? Mimo pokusy, by pogodzić się z utratą miejsca zajmowanego przez filozofię, krytyczny namysł powstrzymuje przed tym, pozwalając na refleksję wydobywającą zalety filozofii. Wskazuje on bowiem, iż choć nauki szczegółowe przejęły wiele rozmaitych zadań, które dawniej należały do filozofii, usamodzielniając się, to nadal jednak pozostaje pole niezagospodarowane, domagające się rozważenia kwestii tam powstających i udzielenia odpowiedzi na pytania, które dla ludzi są ważne. Rodzi się przy tym pytanie: czy dysponujemy inną niż filozofia dziedziną, która byłaby w stanie rozważać, odwołując się do władz naszego rozumu, kwestie, które uznajemy za doniosłe a które nie mogą być przedmiotem krytycznego namysłu, prowadzonego przez którąkolwiek z nauk? Gdy próbujemy odpowiedzieć na to pytanie, to nie widać takiej

¹ *Natura, społeczeństwo i moralność. Z profesor Dorothy Emmet rozmawia Tadeusz Szubka*, „Znak” 2001, nr 6 (553), s. 89.

konkurentki, która byłaby w stanie zastąpić filozofię. Jeśli zaś tak jest, to warto zastanowić się nad tym, jaka winna być w naszym wieku filozofia, która byłaby w stanie udzielać satysfakcjonujących odpowiedzi na nurtujące ludzi pytania, na które nie mogą oczekiwać odpowiedzi udzielanej w obrębie nie tylko nauki, lecz także innych pozafilozoficznych domen kultury. Warto więc rozważyć specyfikę filozofii w konfrontacji z innymi dziedzinami kultury europejskiej, to jest nauką, religią, a w dalszej perspektywie także z literaturą, sztuką czy poznaniem potocznym. Taka analiza może nam pozwolić lepiej dojrzeć swoistość refleksji filozoficznej, zwłaszcza w perspektywie współczesnych standardów metodologicznych. Wszystko to wymaga wskazania i rozważenia specyficznych cech filozofii, jej swoistości, poznawczych walorów i zapewne nieuniknionych ograniczeń. Te wskazane problemy rodzą wiele rozmaitych pytań i wymagają różnorodnych a wszechstronnych analiz. Na niektóre z takich pytań podjęta będzie próba odpowiedzi w ramach tej przedkładanej czytelnikowi pracy.

Temu bowiem celowi ma służyć niniejsza pozycja, która gromadzi siedem studiów poświęconych zróżnicowanej tematyce, niekiedy już drukowanych, a związanych, choć w rozmaitym stopniu, z zasygnalizowaną problematyką statusu i miejsca filozofii. Rozważane więc będą na początku problemy roli logiki i krytycznego myślenia, które są nieodłączne od myślenia filozoficznego, a zarazem wydają się niezbędne, osobliwie ważne dla każdej osoby ceniącej sobie posiadanie narzędzi koniecznych do intelektualnej orientacji w świecie. Filozoficzny namysł bez nich nie mógłby wypełniać specyficznych dlań funkcji i osiągać celów przed nim stawianych. Problem granic myślenia naukowego poddamy debacie w rozdziale drugim. Nauka jest elementem kultury współcześnie szczególnie ważnym, mającym rozliczne aplikacje, które zmieniają nasze życie. Powstaje jednak pytanie, czy na wszystkie ważne dla nas pytania nauka, taka, jaką znamy, może udzielać odpowiedzi. Może na niektóre z nich można oczekiwać odpowiedzi głównie ze strony filozofii? W tym kontekście pojawi się także pytanie o specyfikę filozofii i jej relacji do nauk szczegółowych. Ta kwestia odsyła nas do działu refleksji filozoficznej zwanego metafizyką. Zasadnicze, kluczowe zagadnienia metafizyki bardziej systematycznie rozpatrywane są w rozdziale trzecim. Cechą filozofii, zauważalną na pierwszy rzut oka, jest zasadnicza sporność stanowisk filozoficznych, sporność o nadzwyczaj trwałym charakterze, która niekiedy zdaje się utrzymywać od początków myślenia filozoficznego. Jednym z takich trwałych sporów jest debata między racjonalizmem a empiryzmem, która będzie przedmiotem analiz prowadzonych w rozdziale czwartym. Ostatnie trzy studia dotyczą zagadnień tego działu filozofii, który nosi nazwę filozofii religii. W pierwszym rzędzie omówione zostanie zagadnienie relacji filozofii i religii, w kontekście właściwych dla każdej z tych dziedzin specyfiki. Ostatnie dwa studia dotkną problemu boskiej wszechmocy, tej cechy, która bywa zwykle przypisywana Bogu, w analizach dotyczących boskich atrybutów. Spór o wszechmoc ma też (ewentualne)

konsekwencje dla dyskusji dotyczących spójności cech mających bytowi boskiemu przysługiwać. Zagadnienia filozofii religii, zwłaszcza przy analitycznym do nich podejściu, mają często wysoce abstrakcyjny charakter, ale ich konsekwencje mogą dotyczyć problemów ludzi niezmiernie interesujących. W każdym razie intrygujących tych, którzy bez względu na ich osobiste poglądy w domenie religii, jej zagadnieniami, także tymi bardziej abstrakcyjnymi się interesują i uznają je za ważne. Te wymienione czy tylko zasygnalizowane problemy są zróżnicowane i wskazują na to, iż filozof zajmować się może bardzo różnorodnymi kwestiami. Mogą być nimi te dotyczące świata i rozmaitych jego aspektów, te analizujące nasze poznanie, wreszcie takie, które swe zainteresowania kierują w stronę człowieka, w świecie żyjącego i starającego się go poznawać. Filozofia chce poruszać kwestie z jednej strony ogólne, z drugiej zaś – fundamentalne. Filozof nie ucieka przed nimi i uciekać nie powinien, lecz bez względu na wyłaniające się trudności powinien podejmować je badawczo. Jak mówi o tym jednak poprzedzając ten wstęp motto, winien to czynić zawsze tak, aby przestrzegać standardów precyzji i jasności. Starłem się mieć to na uwadze przy tworzeniu tychże tekstów. Ważniejsze jest jednak, aby te standardy nie tylko przyświecały autorowi przy pisaniu zawartych w tomie tekstów, ale by znalazły one głębsze odbicie w ich zawartości. Czy tak się stało w przypadku przedkładanej książki? Na to pytanie każdy z czytelników może próbować udzielić własnej odpowiedzi.

ROZDZIAŁ I

LOGIKA A KRYTYCZNE MYŚLENIE

Nie trzeba nikogo o tym przekonywać, jak ważną jest rzeczą posiadać umiejętność logicznego myślenia. Kto nie umie myśleć logicznie, ten narażony jest na każdym kroku na błąd, narażony jest na to, że przewidywania jego nie będą się zgadzały z rzeczywistością, a wskutek tego w działaniu swym napotykać będzie nieprzewidziane zapory, które uniemożliwią mu realizację zamierzeń¹.

Kazimierz Ajdukiewicz

Przez logikę, czyli sztukę myślenia, pojmuję sztukę posługiwania się rozumem, a więc nie tylko osądzania tego, co jest dane, lecz także wynajdywania tego, co jest ukryte. Jeśli taka sztuka jest możliwa, innymi słowy, jeśli można znaleźć w niej wyraźny pożytek, to wnioskujemy, że trzeba dążyć do niej na wszelki sposób, cenić ją wysoko i uważać za klucz do wszystkich sztuk oraz nauk².

Gottfried Wilhelm Leibniz

1

Hasło krytycyzmu (krytycznego myślenia) bywa zwykle traktowane jako niezbędny wymóg racjonalnego, rzetelnego, odpowiedzialnego za słowo myślenia, w osiągnięciu którego istotną rolę odgrywają narzędzia dostarczane przez logikę. Hasło „krytycyzm” wymaga jednak krótkiej, wstępnej charakterystyki, jako że na gruncie filozoficznym jego użycie grozi nieporozumieniami. Często bowiem na pierwszy plan wysuwa się takie jego rozumienie, przy którym czyni się odwołanie do doktryny Immanuela Kanta, określanej mianem krytycyzmu. W szerszym zaś nieco sensie chodziłoby o wszelkie prądy filozoficzne, które czynią teorię poznania podstawą wszelkiego filozoficznego badania³. Doktryna

¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, PZWS, Warszawa 1958 (wyd. 5), s. 3–4.

² Por. G. W. Leibniz, *List do G. Wagnera*, przeł. H. Moese, [w:] G. W. Leibniz, *Wyznaczenie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna, Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma*, przeł. S. Cichowicz i inni, PWN, Warszawa 1969, s. 203–204.

³ Te dwa znaczenia bywają często w słownikach filozoficznych, zwłaszcza tych dawniejszych, wyodrębniane jako podstawowe znaczenia terminu „krytycyzm”. Por. np.

Kanta byłaby wtedy wzorcem postawy tak rozumianego krytycyzmu. Przeciwwstawiany zwykle krytycyzmowi dogmatyzm nabierał dla Kanta charakteru wyrażenia o negatywnym zabarwieniu, co znajduje wyraz w jego *Krytyce czystego rozumu*⁴.

Obydwa te terminy – tak „krytycyzm”, jak i „dogmatyzm” – bywają jednak współcześnie inaczej rozumiane, nie odsyłając w ogóle (w każdym razie nie odsyłając bezpośrednio) do myśli Kanta. Mówimy wtedy o dogmatyzmie i krytycyzmie jako o pewnych postawach poznawczych⁵. **Dogmatyzm byłby więc stanowiskiem, na gruncie którego przyjmuje się pewne twierdzenie (twierdzenia) jako niepodważalne, np. na zasadzie autorytetu, mimo braku uprzedniego badania jego (ich) zasadności i/lub prawdziwości.** Przyjmuje się więc pewne przekonania dogmatycznie, czyniąc to bez należytego uzasadnienia, traktując je jako pewne, nie uwzględniając możliwych, przeciwko nim kierowanych zarzutów bądź też przyznając im stopień uznania silniejszy, niż na to pozwalają posiadane racje⁶. Przekonania o wskazanych wyżej cechach byłyby przekonaniem przyjętymi dogmatycznie czy, inaczej mówiąc, przekonaniem bezkrytycznymi. **Przy tym ujęciu „krytycyzm” byłby stanowiskiem (postawą poznawczą) przeciwnym dogmatyzmowi. Postawa ta postuluje poddawanie twierdzeń wyrażających przekonania, przed ich przyjęciem, kontroli**

A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1960, s. 196–197, także D. Runes (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York 1942, s. 71, 158–160.

⁴ Kant stwierdza tam: „Dogmatyzm zaś metafizyki, tzn. przesąd, że można się w niej obejść bez krytyki czystego rozumu, jest prawdziwym źródłem wszelkiej niewiary niezgodnej z moralnością, niewiary, która zawsze jest nawet bardzo dogmatyczna”. A nieco dalej Kant zauważa: „Dogmatyzm jest więc dogmatycznym postępowaniem czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy”. Por. I. Kant, *Przedmowa do drugiego wydania*, [w:] *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 43 i 47. Por. także J. Herbut, *Krytycyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 92–94.

⁵ Termin „krytycyzm”, podobnie jak termin „dogmatyzm” są wieloznaczne. W tym tekście interesuje nas jednak jego (ich) użycie w kontekście poznawczym. Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1961, s. 148–149, gdzie, oprócz powyższego, odróżnia się inne jeszcze znaczenia dogmatyczności i krytyczności.

⁶ Tak zdaje się ten termin rozumieć Alvin Plantinga, stwierdzając: „In one use, to say of someone that she is a dogmatist is to say that she holds her view more strongly than the evidence warrants, for example; alternatively, it is to say that she holds her views uncritically, without paying sufficient heed to objections and alternatives [...]”. Por. A. Plantinga, *Dogmatism*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford, UK 1992, s. 108–109.

spełniającej pewne warunki. Uwzględnia się więc dotychczasową wiedzę, pyta o zgodność jej z poddawany „próbie” twierdzeniem. Dzięki temu ustala się np., czy dane przekonanie spełnia czy też nie spełnia wymagania zasadności, czy też racjonalności, czy jest niesprzeczne, wewnętrznie spójne, czy posiada uzasadnienie etc. Dla uzyskania sprawności, w zakresie tak rozumianego krytycznego myślenia, wykształcenie i umiejętności logiczne odgrywają niebagatelną, wręcz kluczową rolę. Należy zauważyć, że celem tego tekstu jest refleksja nad kwestiami, które dotyczą związków logiki z krytycznym myśleniem, wraz z egzemplifikacją tego, w odniesieniu do rozmaitych sfer, w szczególności zaś do filozofii. Nie ma on zaś aspiracji wprowadzania w techniczne i dydaktyczne kwestie, niezbędne do wdrożenia się w umiejętności krytycznego myślenia. Do tego służyć mogą rozmaite prace o charakterze podręcznikowym, na przykłady których wskazuję w tekście. Nader ważne jest także nabycie sprawności poprzez wykonywanie ćwiczeń i zadań logicznych oraz takich, które obejmują rozmaite procedury argumentacyjne. W tekście tym podejmuje się, w pierwszym rzędzie, próbę scharakteryzowania z jednej strony logiki, z drugiej zaś – krytycyzmu (krytycznego myślenia), obydwu w interesującym nas tutaj kontekście. Należy zauważyć, że na użytek tych analiz terminy „krytycyzm” i „krytyczne myślenie”, niekiedy rozróżniane, używane są zamiennie. Te wstępne wyjaśnienia powinny pozwolić następnie na pokazanie, jak te logiczne narzędzia mogą być udatnie wykorzystywane w rozmaitych dziedzinach, także w kontekście potocznym, przede wszystkim jednak w domenie filozofii, tak aby przekonania należące do danej dziedziny były efektem krytycznego myślenia. Rozważania prowadzone w tym rozdziale zakończone zostaną konkluzjami dotyczącymi roli i znaczenia logiki jako narzędzia niezbędnego dla krytycyzmu.

2

Logikę, zupełnie wstępnie, możemy rozumieć jako tzw. logikę ogólną, na którą składałyby się: semiotyka (logika języka), logika formalna oraz ogólna metodologia nauk. Taka charakterystyka logiki jest standardowa w wielu, polskich w szczególności, podręcznikach, które wprowadzają w tę dyscyplinę. Każdy z tych działów odgrywałby ważną, zarazem swoistą rolę w realizacji postulatów krytycyzmu. Wtedy bowiem, gdy mamy na uwadze zapewnienie naszemu myśleniu cech krytyczności, sięganie do logiki jest czymś niezbędnym. Tak jest w każdym razie wtedy, gdy nie chcemy zadowalać się naszymi intuicjami logicznymi czy potocznymi nawykami, lecz pragniemy usprawnić nasze umiejętności poprzez przyswojenie sobie, choćby elementarnych, narzędzi logicznych i wdrożyć się w ich wykorzystywanie. Owe nabyte usprawnienie naszych wyjściowych predyspozycji może przynieść efekt korzystny, także osobom niedysponującym jakimś szczególnym talentem w tej sferze. Mówi o tym Gottfried W. Leibniz, wskazując na korzyści, jakie przynosi kultywowanie logiki i ćwiczenia w tym zakresie:

„Jestem przeto zdania, że słaby umysł może przewyższyć najlepszy przy pomocy ułatwień i ćwiczeń, podobnie jak dziecko może wykreślić przy pomocy lineалу prostsze linie niż największy mistrz odręcznie”⁷. Te słowa Leibniza uwypuklają tę rolę, jaką w przyswojeniu sobie tychże umiejętności logicznych odgrywają praktyczne ćwiczenia, dzięki nim bowiem każdy może podnieść swoje umiejętności, niezależnie od wcześniejszych predyspozycji w tym zakresie. Stąd też, jak łatwo zauważyć, winno to mieć wpływ na kwestie związane z dydaktyką logiki (logiki ogólnej, logiki praktycznej), mającej w zamierzeniach wpływać w istotny sposób na ukształtowanie się umiejętności krytycznego myślenia.

We współczesnej logice wyróżnione miejsce zajmuje logika formalna, która koncentruje się na problemach rachunków logicznych i języku tychże rachunków. Z tym wiążą się zagadnienia charakterystyki systemów dedukcyjnych, czyli kwestie metalogiki (i metamatematyki)⁸. Zagadnienia należące do logiki formalnej, poza samymi logikami, stanowią ważny punkt zainteresowania dla osób skoncentrowanych badawczo na problemach matematyki i jej podstawach. Ważne są też one dla tych, którzy chcą wykorzystywać narzędzia logiki formalnej w rozmaitych dziedzinach przedmiotowych (informatyce, językoznawstwie, także w rozmaitych działach filozofii i innych jeszcze dziedzinach). Zarazem jednak logika jest narzędziem niezbędnym dla każdego, kto pragnie myśleć krytycznie. W tym to kontekście narzędziem, do którego należy sięgać, jest jednak logika w szerokim tego terminu rozumieniu, czyli taka, która obejmuje obok elementów logiki formalnej semiotykę logiczną i metodologię, wzbogacane jeszcze niekiedy o pewne inne zagadnienia, dotyczące choćby problematyki argumentacji racjonalnej. Zaś zagadnienia z domeny logiki formalnej są w tym przypadku przydatne, lecz w pewnym, stosunkowo elementarnym zakresie, dotyczącym zwłaszcza zagadnienia wynikania logicznego. Odwołując się do przywoływanych, w drugim motcie, słów Leibniza, powiedzieć można, że logika staje się w tym przypadku sztuką myślenia, pewną umiejętnością posługiwania się rozumem. Z tych też względów, odnosząc się w tym tekście do problematyki logicznej, będziemy czynić odniesienia głównie do kwestii z zakresu logiki języka (semiotyki), problemów metodologicznych oraz argumentacyjnych. Tak więc ta problematyka ważna dla kwestii krytycyzmu obejmuje problemy logiki praktycznej, określane niekiedy mianem *logica utens*, i odróżniane od logiki jako nauki (*logica docens*)⁹.

⁷ Por. G. W. Leibniz, *List do G. Wagnera*, s. 208.

⁸ Przegląd problematyki z zakresu logiki formalnej znajdujemy w: W. Marciszewski (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniami do informatyki i lingwistyki*, PWN, Warszawa 1987. Por. także L. Borkowski, *Logika formalna. Systemy logiczne. Wstęp do metalogiki*, PWN, Warszawa 1977.

⁹ Problematyka krytycznego myślenia dotyka także kwestii z pogranicza logiki i psychologii, stąd refleksja psychologiczna nie pozostaje bez znaczenia dla tej problematyki.

3

Przedstawiając teraz bliżej problematykę krytycyzmu, powiedzieć należy, że hasło to nie budzi wątpliwości tylko na poziomie znacznej ogólności. O jego rzeczywistym znaczeniu przekonać się jednak można dopiero wtedy, gdy scharakteryzujemy bliżej wiążące się z nim postulaty. Sam termin „krytyka” ma etymologię grecką, wywodząc się od greckiego *κρίνειν* (rozróżniać, rozstrzygać). Grecy odnosili to słowo do zabiegów o charakterze myślowym oraz zmysłowym¹⁰. Posługiwali się oni także słowami: *κρίσις* (odróżnienie, opinia, sąd) oraz *κρίτικός* (zdolny do odróżnienia, w tym sensie krytyczny, łac. *criticus*). We współczesnych zastosowaniach ten termin „krytyka” odnosi się zwykle do zabiegów o charakterze myślowym. **Krytyka, ogólnie pojmowana, może być rozumiana jako odnoszenie tego, co temu zabiegowi podlega (teza, twierdzenie, tekst, mowa etc.), do pewnego wzorca i następnie stwierdzanie, czy to, co jest poddawane krytyce, spełnia czy też nie owo kryterium w tymże wzorcu zakładane.** Bardziej technicznie rzecz ujmując, w przypadku np. twierdzenia **T**, należącego do jakiejś sfery (wiedzy potocznej, jakiejś nauki szczegółowej, jakiegoś działu filozofii etc.), odnosimy je do wzorca poprawności językowej i modelu racjonalności przyjętego w tej dziedzinie. Następnie zaś dokonujemy oceny, czy **T** te standardy spełnia w niezbędnym (minimalnym) stopniu, wymaganym dla danego rodzaju twierdzeń. W przypadku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie powiemy, że **T** przeszło pozytywnie ten test. Krytyka wiąże się więc z dokonywaniem oceny i wydawaniem sądu wartościującego¹¹. Możemy powiedzieć, że **krytyka byłaby efektem postawy, którą można określić mianem krytycyzmu.** Mówi o tym tak Tadeusz Czeżowski:

Niezmiernie ważną w pracy naukowej i w życiu praktycznym dyspozycją hamującą jest krytycyzm, który przeciwdziała powstawaniu przekonań nie mających należytego uzasadnienia. Człowiek krytyczny stara się w każdym przypadku zdać sobie sprawę z motywów swoich przekonań i jeżeli motywy te nie uzasadniają należyte przekonania, szuka dlań uzasadnienia dodatkowego; przekonania zaś nie dające się należycie uzasadnić odrzuca¹².

Por. w tej kwestii: J. Macnamara, *Logika a psychologia. Rozważania z pogranicza nauk*, przeł. M. Zagrodzki, PWN, Warszawa 1993.

¹⁰ Takie rozróżnienie znajdujemy u Arystotelesa w *O duszy*. Por. Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972, odpowiednio 426b i 428a.

¹¹ Por. J. Pelc, *Krytyka i krytycyzm w nauce*, [w:] *Krytyka i krytycyzm w nauce*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 1998, s. 10.

¹² Por. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1959, s. 45.

O tej postawie krytycyzmu, czy też krytycyzmie jako cesze myślenia, mówi się tutaj ogólnie, wskazując, że celem (negatywnym) krytycyzmu jest niedopuszczanie do powstawania przekonań, które nie są w ogóle lub nie są wystarczająco uzasadnione. Tego dotyczyć miałyby owa dyspozycja hamująca, nie pozwalając, aby „zagnieździły się” w nas nieuzasadnione przekonania. Z krytycyzmem wiąże się wobec tego nastawienie, gotowość do korekty lub zmiany przekonania żywionego. Każdorazowo wymaga to więc analizy, celem której jest uchwycenie motywów uzasadniających i rozstrzygnięcie, czy one faktycznie uzasadniają dane przekonania. W przypadku uznania, że uzasadnienie jest niewystarczające, należy je odpowiednio wzbogacić. Tutaj Czeżowski mówi o pewnym uzasadnieniu dodatkowym. Jeśli tego nie daje się uczynić, przekonanie winno być odrzucone, a co najmniej – korygując nieco uwagi Czeżowskiego – powiedzieć można, że o ile uznajemy je za ważne, powinno być zawieszone do czasu ewentualnego znalezienia wystarczającego uzasadnienia. Osobną sprawą jest ustalenie, jakie wymagania dotyczące precyzji językowej oraz uzasadniania przyjmujemy dla twierdzeń danego rodzaju. Inne będą niezbędne w sferze potocznej, inne zaś na gruncie jakichś przekonań typu filozoficznego, inne jeszcze na gruncie nauk szczegółowych. O pewnych bardziej detalicznych kwestiach z tym związanych mowa jest w kolejnym punkcie tego tekstu, choć oczywiście nie wszystkich z nich uda się dotknąć. Pominiemy bowiem zupełnie kwestie związane z krytyką literacką czy, szerzej mówiąc, krytyką artystyczną. Ten krytycyzm, o którym mówimy, stosowałby się do przekonań bez względu na to, kto jest ich nosicielem. Wymaga to także tego, aby własne stanowisko (przekonania) na taką krytykę wystawiać. Warto przywołać w tym miejscu opinię Maxa Blacka: „Criticism, in this generous and educative sense, is the same as the exhibition and defense of principles and standards”¹³.

Postawa, która wiąże się z wystawianiem nie tylko cudzych, ale i własnych przekonań na krytykę tak własną, jak i innych, występuje choćby na gruncie stanowiska Karla R. Poppera i jego koncepcji racjonalizmu krytycznego. Krytycyzm ten ma być, zdaniem Poppera, narzędziem szeroko rozumianego postępu, zaś zdobywana przez nas wiedza ma pozwalać na objaśnianie świata poprzez wykorzystywanie tego, co Popper określa mianem racjonalnej krytyki¹⁴. Ten typ racjonalizmu, czyli racjonalizm krytyczny, odwołuje się do krytycznej dyskusji, którą można krótko scharakteryzować jako metodę stawiania problemu i krytycznego rozpatrywania spornych rozwiązań, spośród których dokonuje się wyboru jednego z nich. Zgodnie z podejściem Poppera choć nie mamy niezawodnych kryteriów, to jednak możemy dokonać wyboru tej teorii, która jest sprawdzona lepiej niż inne. I taki wybór jest wyborem racjonalnym, bo jak stwierdza Popper:

¹³ Por. M. Black, *Critical Thinking*, Prentice-Hall, New York 1949, s. 7.

¹⁴ Por. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 145–147, 167–170.

Jest to „racjonalne” w najbardziej oczywistym ze znanych mi sensów tego słowa. Teoria najlepiej sprawdzona to ta, która w świetle naszej krytycznej dyskusji wydaje się najlepsza, a nie wiadomo mi o istnieniu niczego bardziej „racjonalnego” niż dobrze przeprowadzona krytyczna dyskusja¹⁵.

Mówiąc o krytyce, musimy odróżnić sam zabieg poddawania krytyce (czyli czynność pewnego rodzaju) od wyniku tej czynności w postaci oceny i wydania sądu wartościującego, dotyczącego tekstu lub odpowiedniej mowy. To rozróżnienie pozostaje, bez wątpienia, w zgodzie z klasycznym rozróżnieniem Kazimierza Twardowskiego na czynności i wytwory. Krytyka rozumiana jako czynność i/lub wytwór wiąże się genetycznie z postawą zwaną krytycyzmem. Nosicielami tej postawy są ludzie i to ich cechy i nastawienia wpływają na to, na ile owo myślenie krytyczne jest im bliskie. Rodzi to pytanie, jakie są cechy osobników sprzyjające myśleniu krytycznemu i postawie krytycyzmu. Otóż wydaje się, że z **postawą krytycyzmu można łączyć takie cechy jak: dociekliwość, umiarkowany i racjonalny sceptycyzm, obiektywizm, umiejętność, choćby na próbę, „zawieszenia” żywionego przekonania etc.** Zdaje się też ona zakładać pewne cechy moralne, takie jak: **odwaga, konsekwencja, pryncypialność, kierowanie się sprawiedliwością oraz nastawienie na prawdę jako wartość poznawczą.** Posiadanie takich cnót jakoś ułatwia bycie krytycznym, a co najmniej stanowi dobre podłoże dla ukształtowania takiego nastawienia. Sądzić można, że niektóre z tych cech mogą pozostawać w pewnych sytuacjach w konflikcie między sobą. Nietrudno wyobrazić sobie, w pewnym przypadku, konflikt między postulatami sceptycyzmu i pryncypialności. Nadto sądzę też, że nie każda postać sceptycyzmu sprzyja krytycyzmowi. Sceptycyzm może sam wzbudzać krytykę, zaś jego zwolennik winien być gotowy do uznania sądu poddawanego wątpieniu, o ile niejasności i wątpliwości, które do wątpienia prowadziły, zostaną rozwiane. Nie jest tak jednak w przypadku sceptycyzmu radykalnego i dogmatycznego, który można zakwalifikować jako stanowisko niekrytyczne¹⁶. Tak to widział m.in. Twardowski, będący krytykiem sceptycyzmu zarówno epistemologicznego, jak i etycznego. Krytycyzm jest postulatem, który winien być realizowany w rozmaitych sferach, wszędzie tam, gdzie stawiamy sobie cele poznawcze, oraz w niektórych sferach działania, wtedy gdy nie jest ono działaniem wyłącznie rutynowym.

¹⁵ Por. ibidem, s. 36.

¹⁶ O rodzajach sceptycyzmu por. I. Dąmbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1948, t. 17, z. 1–2, s. 79–86; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, s. 150–152; R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 29–37.

Krytycyzm winien, co oczywista, być obecny zwłaszcza, i to w wysokim stopniu, na gruncie refleksji filozoficznej, o czym powiemy więcej w piątym punkcie tego rozdziału.

4

Logika w rozumieniu używanym w obrębie tego tekstu to, jak wiemy, logika ogólna czy bardziej nawet logika praktyczna (pragmatyczna). Zajmując się zagadnieniem krytycznego myślenia i wykorzystywania narzędzi logicznych, należy zauważyć, że w zależności od sfery, w której się poruszamy, te niezbędne narzędzia logiczne przynależeć mogą do różnych działów logiki ogólnej. Bycie krytycznym (w myśleniu) zdaje się bowiem wymagać kompetencji, mniej lub bardziej zaawansowanych, w obrębie rozmaitych działów tej nauki. Inne nieco będą niezbędne dla nauczyciela, inne dla badacza w obrębie nauk szczegółowych (tutaj też zróżnicowane dla nauk przyrodniczych i humanistycznych), jeszcze inne dla dziennikarza, prawnika czy wreszcie, co nas szczególnie interesuje, inne dla akademickiego filozofa.

I tak też nauczyciel, w swej aktywności dydaktycznej, będzie potrzebował głównie tych narzędzi, które mieszczą się w obrębie metodologicznych i semiotycznych. Pokazuje to doskonale Kazimierz Ajdukiewicz w swej pracy z 1934 roku *Logiczne podstawy nauczania*. Mówi on o tym także we Wstępie do *Logiki pragmatycznej*, gdzie zauważa, że nauczycielowi niezbędna jest znajomość podstaw metodologii (pojęć i twierdzeń z tego zakresu) oraz logiki języka (semiotyki logicznej)¹⁷. To ostatnie jest dlań niezbędne, ponieważ edukacja szkolna winna wyposażać słuchaczy (uczniów) w narzędzia pozwalające im na to, aby:

1) [...] ich słowne wypowiedzi zawierały uchwytą treść rzeczową, a nie były pustymi tylko ogólnikami [...], 2) wypowiadali się jednoznacznie [...], 3) [...] z danego stanu rzeczy ściśle zdawali sprawę [...]. Słowem szkoła winna zaprawić uczniów do tego, by mówili rzeczowo, jednoznacznie i ściśle¹⁸.

Tak więc to dzięki treningowi w zakresie logiki (w tym wypadku głównie semiotyki i metodologii) jesteśmy lepiej przygotowani do tego, aby unikać werbalizmu (nie posługiwać się wypowiedziami będącymi ogólnikami); kultywować jednoznaczność naszych wypowiedzi (unikać wypowiedzi w rozmaity sposób wieloznacznych); wreszcie zaś wypowiadać się precyzyjnie (unikać wypowiedzi chwiejnych znaczeniowo). Ktoś, kto sam naucza, musi w tym zakresie dysponować stosowną wiedzą z zakresu logiki i odpowiednimi umiejętnościami w tym zakresie. Te kompetencje, w zakresie wybranych działów logiki, są dla pedagoga

¹⁷ Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1974, s. 14–15.

¹⁸ Por. ibidem, s. 15.

(przyszłego pedagoga) niezbędne w takim zakresie, aby umiał nie tylko błędy uczniów ujawnić i wskazać, ale także był w stanie wyjaśnić ich źródło oraz wdrożyć w sposoby ich unikania¹⁹. Przygotowuje też do tego swych wychowanków, aby jako wypowiadający się tak swe wypowiedzi konstruowali, aby mogły być one zrozumiane przez odbiorców i to zrozumiane zgodnie z intencjami autora. Wymaga to eliminowania (potencjalnych) błędów przekazywania myśli²⁰. To zaś rodzi potrzebę korzystania z aparatury semiotycznej dla nadawania wypowiedziom należytego stopnia precyzji, tak aby w kolejnym kroku, sięgając następnie do aparatury metodologicznej, móc starać się uzasadniać twierdzenia za pomocą właściwych dla danego rodzaju twierdzenia sposobów uzasadnienia.

Owa okoliczność, że w sferze, jaką jest wdrażanie w krytyczne myślenie, niezbędne jest przyswojenie sobie wiedzy i umiejętności ze sfery semiotyki i metodologii, dostrzegana była przez polskich uczonych, zwłaszcza ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. O tym problemie pisał w 1925 roku Tadeusz Kotarbiński w swym tekście *Logika dla nauczycieli a logika matematyczna*²¹. W tej to, nieco już zapomnianej publikacji Kotarbiński zauważa, że wobec ekspansji logiki matematycznej (logistyki) powstaje praktyczny problem, czego nauczać z zakresu logiki nauczycieli, skoro logicy matematyczni nie zajmują się problemami metodologicznymi, zagadnieniami uzasadniania, analizą języka naturalnego, klasyfikacją sądów czy znaną z *Topik* Arystotelesa problematyką przekonywania w sporach słownych. Stąd postulat Kotarbińskiego, aby tak kierowana logika skupiała się wokół kwestii języka naturalnego i nauki²². Zwroćenie przez Kotarbińskiego uwagi na studium nauki (*de facto* wybranych dyscyplin naukowych) i – dodajmy – jej historii wydaje się wysoce zasadne. Takie studium uczy bowiem tego, jak w nauce próbowano rozwiązywać problemy, jakimi regułami heurystycznymi się kierowano oraz jak przyjmowane twierdzenia uzasadniano. Uzupełnia to dobrze czysto logiczne kompetencje.

Te przytaczane poglądy Ajdukiewicza oraz Kotarbińskiego kładą więc w podobny sposób nacisk na wagę zagadnień semiotycznych i metodologicznych w edukacji przyszłych pedagogów. Kompetencje tak semiotyczne, jak i metodologiczne wydają się ważne także dla osoby wdrażającej się w jakąś naukę szczegółową przyrodniczą lub humanistyczną. W tym ostatnim przypadku

¹⁹ Por. ibidem, s. 13–14.

²⁰ W tej kwestii por. J. J. Jadacki, *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2002, s. 161–187; K. Trzęsicki, *Logika*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2012, s. 380–424; Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 137–143.

²¹ Por. T. Kotarbiński, *Logika dla nauczycieli a logika matematyczna* (pierwodruk 1925), [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 519–532.

²² Por. ibidem, s. 526 i n.

problematyka z zakresu ogólnej metodologii winna być uzupełniana o zagadnienia ze sfery odpowiedniej metodologii szczegółowej. Z kolei adeptowi nauk formalnych niezbędne będą kompetencje w zakresie logiki formalnej i metodologii nauk dedukcyjnych. Idąc dalej, powiemy, że dziennikarzowi wysoce przydatna jest poszerzona kompetencja z zakresu logiki języka oraz teorii argumentacji. W domenie prawniczej niezwykle przydatne byłoby zaznajomienie się z podstawowymi działami logiki ogólnej, wzbogacone o zagadnienia metodologii prawa oraz podstawy teorii argumentacji. Problematyka ta w odniesieniu do sfery prawa wydaje się mieć stosunkowo dobre opracowania i odpowiednio użyteczne podręczniki²³.

Jednakże wtedy, gdy odniesiemy to do potrzeb każdego człowieka, niezależnie od jego profesji czy statusu, jeśli pragnie on myśleć poprawnie i krytycznie oraz działać skutecznie, to należy zauważyć, że ów „szary człowiek” także potrzebuje pewnej, choćby ogólnej, kompetencji w zakresie logiki elementarnej. To zaś rodzi potrzebę uzyskania pewnego minimalnego *quantum* wiedzy i umiejętności na poziomie szkoły średniej. Takie zadania realizowane były w przeszłości przez zajęcia i odpowiednio dostosowane podręczniki propedeutyki filozofii²⁴. O wadze narzędzia, jakim jest logika, mówią często najwybitniejsi jej przedstawiciele²⁵.

²³ W odniesieniu do sfery prawa i prawoznawstwa por. G. Kalinowski, *Introduction à la logique juridique*, L. G. D. J., Paris 1965; Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, przeł. T. Pajor, PWN, Warszawa 1984; Z. Ziemiński, *Logiczne podstawy prawoznawstwa*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1966. Ze współczesnych podręczników por. T. Chodkowski, E. Nieznański, K. Świętorzecka, A. Wójtowicz, *Elementy logiki prawniczej. Definicje, podziały i typy argumentacji*, Polskie Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa–Poznań 2000; M. Lechniak, *Elementy logiki dla prawników*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012.

²⁴ Dodajmy, że taki przedmiot jak *propedeutyka filozofii* w szkołach średnich w Polsce międzywojennej i tuż po wojnie też w znacznej części poświęcony był omawianiu zagadnień z szeroko rozumianej logiki. Przykładem takiego, ciągle jeszcze niepozbanionego wartości, podręcznika jest K. Ajdukiewicza *Propedeutyka filozofii. Dla liceów ogólnokształcących*, Książnica Atlas, Wrocław–Warszawa 1948 (wyd. 3; wyd. 1 – Lwów 1938). Po wyeliminowaniu, ze względów ideologicznych, propedeutyki filozofii Ajdukiewicz wydał *Zarys logiki* o zawartości już czysto logicznej, w szerokim rozumieniu tego terminu (wyd. 1 – Warszawa 1953, wyd. 5 – Warszawa 1958, wyd. 6 – Warszawa 1960).

²⁵ Na marginesie należy zauważyć, że ta centralna rola logiki jest charakterystyczna dla kultury zachodniej. Nie odgrywa ona takiej roli w kulturze Wschodu, zwłaszcza zaś w kulturze chińskiej. Por. w tej kwestii: R. E. Nisbett, *Mindware. Narzędzia skutecznego myślenia*, s. 279–300. Nie oznacza to jednak braku logiki w ogóle. W Indiach mamy przecież system logiki (Nyāya), który powiązany jest z ważną szkołą filozoficzną. Trzeba jednak pamiętać, że elementy logiki były tam łączone z kwestiami filozoficznymi, należącymi do filozofii przyrody i teorii poznania. Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1,

Spełnienie tych ogromnych, zdaniem niektórych może nawet trochę przesadzonych nadziei pokładanych w logice wymaga stosownej edukacji w tym zakresie. Dotyczyć to powinno rozmaitych etapów kształcenia szkolnego, w szczególności jednak winno być obecne w kształceniu na szczeblu wyższym (akademickim). Zadaniem tego kształcenia byłoby nie tylko dostarczanie wiedzy z danej dziedziny przedmiotowej, lecz także wyposażenie słuchaczy, należałoby rzec – ponadstandardowo, w umiejętność krytycznego myślenia. Umiejętności tych można oczywiście nabyć w trakcie studiowania rozmaitych zagadnień, w ramach różnych przedmiotów kształcenia, realizowanych na bardzo różnych kierunkach studiów. Poprawnego rozumowania i jego form, wnioskowania, uzasadniania głoszonych poglądów uczymy się w trakcie wykładów, konwersatoriów, seminariów czy przygotowywania wystąpień własnych. Jak zauważa jednak Ajdukiewicz:

[...] można [...] słusznie w to wątpić, czy na to, by umieć myśleć logicznie, koniecznie trzeba studiować logikę. Otóż na pewno nie jest to konieczne [...]. Logicznego myślenia uczymy się w życiu praktycznym i we wszystkich naukach, a nie dopiero wtedy, gdy studiujemy logikę. Ale umiejętność logicznego myślenia można posiadać w wyższym lub niższym stopniu²⁶.

Słuchacze wyższej uczelni, tak jak ludzie w ogóle, dysponują rozmaitymi predyspozycjami w tym zakresie. Te kompetencje, będące po części efektem wrodzonych uzdolnień, mogą być jednak zwykle podniesione na wyższy poziom, o czym mówią powyżej cytowany Ajdukiewicz oraz Leibniz w przywoływanym liście do Gabriela Wagnera. Jest to osiągalne dzięki wykorzystaniu tych narzędzi, których dostarcza nam dyscyplina zwana w tradycji polskiej logiką ogólną, logiką praktyczną lub pragmatyczną, a w innej konwencji językowej byłby to przedmiot określany często jako *Critical Thinking*. W polskiej tradycji XX-wiecznej wysoko ceniono wkład logiki w formowanie intelektualnej sylwetki młodzieży studiującej, co wydaje się ważne dla przyszłych nie tylko matematyków, lecz także filologów, pedagogów, prawników czy też socjologów. Na tych i innych jeszcze kierunkach studiów utrwaliło się przekonanie, że zdobycie niezbędnego przygotowania metodologicznego do pracy badawczej, czy też do wykonywania odpowiedniego zawodu powiązanego z ukończeniem studiów wyższych, wymaga odbycia studium logiki ogólnej. Ta tradycja kontynuowana była w okresie bezpośrednio po

przeł. L. Żylicz, PWN, Warszawa 1990, s. 69–70, także obszerne uwagi w kontekście filozoficznym w: P. Balcerowicz, *Szkoła epistemologiczna i filozofia przyrody*, [w:] B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 83–106.

²⁶ Por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, s. 4.

II wojnie światowej, do czego przyczynili się znacząco logicy polscy, zwłaszcza zaś Kazimierz Ajdukiewicz i Tadeusz Kotarbiński²⁷. Obydwaj wymienieni filozofowie byli uczniami wielkiego polskiego filozofa i nauczyciela filozofii Kazimierza Twardowskiego. To właśnie Twardowski, jako pierwszy w Polsce, wykładał na Uniwersytecie Lwowskim o nowych trendach w logice (1898). Przede wszystkim jednak kształtował on, jako profesor, umiejętności logicznego, precyzyjnego i krytycznego myślenia oraz wdrażał w to swych słuchaczy, z których wielu pełniło później funkcje nauczycielskie w szkolnictwie średnim i wyższym²⁸. Ten przekazywany przez mistrza pozytywny stosunek do logiki stał się powszechny w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, także wśród tych jej przedstawicieli, którzy sami tworzyli logiki nie uprawiali. W odniesieniu do pracy nauczycielskiej kładł on silny nacisk na wyrobienie kompetencji logicznych, które wydają się niezbędne w pracy nauczyciela²⁹. Wybitny przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, jeden z największych filozofów polskich XX wieku, Kazimierz Ajdukiewicz w swej pracy, zasadniczo przeznaczonej dla szkół średnich, *Zarys logiki* wskazywał, że umiejętność logicznego myślenia to dla człowieka warunek także pomyślnej działalności praktycznej³⁰. Przy takim ujęciu kompetencje logiczne to nie tylko niezbędny składnik wyposażenia intelektualnego wykształconego człowieka, lecz także element, który przyczynia się do skutecznej działalności w dziedzinie praktyki. W efekcie przy brakach w zakresie tych umiejętności w rozmaitych sferach działalności praktycznej mamy do czynienia z działaniami nieskutecznymi, z uwagi na rozmaite uchybienia natury logicznej w obrębie teorii, będącej podstawą takiego działania. Rodzi to sygnalizowaną już konieczność obecności treści z zakresu logiki ogólnej także na poziomie szkół średnich.

²⁷ To ich zasługa, że także w okresie lat pięćdziesiątych logika znajdowała się, w niemalym zakresie, w programach studiów uniwersyteckich, czasami jako przedmiot obligatoryjny. Kształt tego przedmiotu był wówczas przedmiotem dyskusji. Por. w tej kwestii: T. Kotarbiński, *Zadania swoiste logiki szkolnej* (pierwotny wydruk 1951), [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 534 i n.

²⁸ K. Twardowski wskazywał też na wysoce niepożądane konsekwencje braku elementarnego wykształcenia logicznego w środowisku inteligencji. Por. idem, *O wykształcenie logiczne*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica Atlas, Lwów 1927, s. 185–193.

²⁹ Por. K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901.

³⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, s. 3–4, także idem, *Logika pragmatyczna*, s. 15. Kazimierz Twardowski uwydatniał to bardzo stanowczo, mówiąc: „[...] brak wykształcenia logicznego nie tylko obniża pod względem teoretycznym poziom intelektualny, lecz wnosi nieuctwo i niecisłość także w praktyczne zastosowanie naszych myśli”. Por. idem, *O wykształcenie logiczne*, s. 193.

W tym momencie wylania się jednak kwestia, jak winien być skonstruowany program (i odpowiednio podręcznik) logiki pragmatycznej, praktycznej czy też krytycznego myślenia, jeżeli ma spełnić swe funkcje wdrażania w takie umiejętności krytycznego myślenia na poziomie akademickim. Była już mowa o tym, że program taki nie może ograniczać się do zagadnień z zakresu logiki formalnej, zwłaszcza w jej zawansowanej postaci. Tego rodzaju praktyka dydaktyczna wydaje się bowiem nie tylko przeciwnie skuteczna, ale wręcz szkodliwa. Takie też byłyby, jak sądzić można, losy logiki matematycznej, nauczanej jako jedyny przedmiot, wtedy gdy miałoby się zaimplementować umiejętności w zakresie krytycznego myślenia na tej tylko podstawie. Wskazywał na to Kotarbiński, podkreślając, że logika matematyczna (logistyka) nie zajmuje się całym szeregiem problemów semiotycznych i metodologicznych, niezbędnych dla kształtowania postawy krytycznej. Dodawał też:

Z myśleniem się nie parając jako z przedmiotem badań, logistyka nie zawiera również tego, do czego m.in. logika zmierza od początków swego istnienia. Mówimy o radach praktycznych dotyczących sprawności myślenia. [...] Takie rady trzeba zebrać, uściślić i uporządkować. Ale to robota obca zupełnie logistyce³¹.

Zgodnie z tym dla kształtowania postawy krytycznej ważne jest dostarczenie odpowiedniego zasobu wskazań, mogących być wykorzystanymi w praktyce, a zaczerpniętych ze sfery logiki szeroko rozumianej. Wymaga to z pewnością przyswojenia sobie odpowiednich wiadomości oraz praktycznych umiejętności z zakresu logiki języka (semiotyki logicznej). To dzięki tej wiedzy i odpowiednio umiejętnościom z tego zakresu możliwe stają się analizy języka, wydobywanie i identyfikowanie wieloznaczności czy niejasności w nim występujących. **Chodziłoby przede wszystkim o znajomość narzędzi służących do precyzowania języka oraz rugowania jego wadliwości, czyli rozmaitego rodzaju anomalii semiotycznych.** Do niezbędnego *quantum* wiedzy, potrzebnego do nabycia krytycznego nastawienia, zaliczyć należy z pewnością znajomość podstawowych czynności poznawczych, ich typów i warunków poprawności oraz aparatury terminologicznej przydatnej do ich opisu i analizy. Nadto potrzebna zdaje się wiedza na temat podziału nauk, specyfiki metodologicznych poszczególnych ich typów, w tym procedury uzasadniającej, przyjętej w ich obrębie. Bardziej zaawansowane przygotowanie winno obejmować wiedzę na temat specyfiki metodologicznej typu nauki, w której się jest (chce się być) wyspecjalizowanym. **Sumarycznie rzecz ujmując, niezbędna byłaby wystarczająca znajomość metodologii ogólnej i wybranego typu metodologii szczegółowej.** W każdym razie winna to być znajomość na takim poziomie, który pozwalałby na ocenę pracy myślowej

³¹ Por. T. Kotarbiński, *Logika dla nauczycieli a logika matematyczna*, s. 528–529.

tak słuchaczy, jak i pracy własnej nauczyciela w tym zakresie. Powinno to także pozwolić, przy odpowiednim treningu, na umiejętne posługiwanie się pojęciami wykorzystywanymi na gruncie rozmaitych dyscyplin naukowych („hipoteza”, „dedukcja”, „indukcja”, „uzasadnianie”, „dowód” etc.). Oprócz tych kompetencji z domeny semiotyki i metodologii warto sięgnąć do innych jeszcze. Semiotyka i metodologia wymagają w wielu przypadkach uzupełnienia w postaci przyswojenia sobie mniej lub bardziej zaawansowanej, w zależności od konkretnych potrzeb, znajomości oraz umiejętności stosowania w praktyce technik z zakresu teorii argumentacji. Ta kompetencja w odniesieniu do teorii argumentacji, znajomość jej rozbudowanych technik, umiejętność ich aplikowania do konkretnej sytuacji wydaje się ważna w wymiarze tak teoretycznym, jak i praktycznym dla filozofów i prawników. Problem argumentacji w sferze filozofii zostanie w dalszej części tego tekstu poddany dokładniejszym rozważaniom. Dodać należy, że problematyka argumentacji w pewnym, skromnym choćby wymiarze wydaje się wysoce użyteczna dla wszystkich ludzi wykształconych, zwłaszcza zaś dla uczestników życia publicznego³². W tym ostatnim przypadku obserwujemy bowiem wyraźny, nadzwyczaj szkodliwy w skutkach deficyt wiedzy, a przede wszystkim – umiejętności w tym zakresie. Te niedostatki wiedzy i umiejętności jej stosowania w praktyce mają, bez najmniejszych wątpliwości, negatywny wpływ na rozmaite instytucje życia publicznego.

5

Przedstawiany powyżej problem krytycznego myślenia i roli logiki, ważny w kształtowaniu umiejętności z tym myśleniem związanych, domaga się bliższej egzemplifikacji. Krytyczne myślenie potrzebne jest człowiekowi w rozmaitych dziedzinach życia, w tym także w sferze aktywności codziennej i poznania potocznego. Szczególne wymogi i niezbędność krytycyzmu wiążą się jednak ze sferą poznania kwalifikowanego, z jakim mamy do czynienia na gruncie nauki szeroko rozumianej. Choć filozofia winna być, w mej opinii, od tzw. nauk szczegółowych odróżniana, z pewnych zasadniczych powodów metodologicznych, to jednak jest ona niewątpliwie kwalifikowanym typem poznania, wyposażonym

³² Por. przykładowo: T. Hołówka, *Błędy, spory, argumenty. Szkice z logiki stosowanej*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, *passim*; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Nowy słownik terminologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021. Przykładowe klasyczne prace w tym zakresie: F. H. van Eemeren, R. Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies. A Pragmatic-Dialectical Perspective*, Lawrence Erlbaum Publications, Hillsdale, New York 1992; T. Govier, *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Pub. Co, Calif, Belmont 1985; Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1983.

w odpowiednią specjalistyczną terminologię. Stąd w tym punkcie szczególna uwaga poświęcona zostanie problemowi postawy krytycznej na gruncie filozofii akademickiej, choć także we wszelkiej sferze, gdzie mamy do czynienia z filozoficznym namysłem. Wymaga to jednak krótkiego choćby ustalenia, jak rozumie się tutaj filozofię. Mówiąc najkrócej, **filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w którym dąży się do sformułowania pytań i odpowiedzi dotyczących świata i człowieka**³³. Te pytania mają charakter ogólny, dotyczą kwestii podstawowych, wyrażane zaś są za pomocą aparatury technicznej, właściwej dla filozofii danej epoki. **Język filozofii** jest zasadniczo językiem naturalnym, w praktyce zaś często językiem mieszanym; choć możliwość stosowania aparatury formalno-logicznej pozwala na (ograniczoną) formalizację niektórych zagadnień. Kwestia zasięgu formalizacji, jej walorów czy – szerzej – stosowania logiki w filozofii to odrębny problem, o którym w tym momencie napomykam tylko, mimo że godny on jest odrębnych analiz. Tutaj chciałbym jedynie zauważyć, że z pewnością **znaczenie logiki i jej metod dla filozofii związane jest nie tylko z możliwością formalizacji, lecz także z walorami analizy pojęciowej, która wymaga odwoływania się do narzędzi logicznych (oraz metodologicznych) w szerokim znaczeniu tego słowa**. Ojciec Bocheński szeroko ujmujący funkcje logiki widział tę rolę jako funkcję narzędzia, które przyczynia się do postępu w filozofii. To oddziaływanie logiki na filozofię dokonywać by się miało na trzech piętach. Po **pierwsze logika byłaby wychowawczynią** (*paidagogos*) **filozofii**, dostarczając tej ostatniej wzorców sposobów myślenia i mówienia. Po **drugie logika byłaby narzędziem** (*organon*) **filozofii**. Po **trzecie** zaś **byłaby** w pewnym sensie **częścią filozofii**, co należałoby rozumieć tak, że badania *stricto* logiczne prowadzą nie tylko do precyzowania pojęć używanych w filozofii, ale i do uzasadniania ich³⁴.

Obserwacja życia filozoficznego dostarcza potwierdzenia dla opinii wyrażonej przez Bocheńskiego. Filozofowie obeznani z logiką w sposób zauważalny filozofują inaczej. Dzięki wykorzystaniu narzędzi logicznych można bowiem poddawać precyzacji terminy, które odgrywają istotną rolę w odniesieniu do danego filozoficznego problemu czy też toczzonego sporu. Takie zabiegi precyzujące winny być pierwszym krokiem wtedy, gdy staramy się rozwiązać jakieś sporne zagadnienie. Zwłaszcza w filozofii analitycznej uwypuklana jest niezbędność takiej semiotycznej analizy. To u jednego z twórców filozofii analitycznej George’a E. Moore’a znajdujemy stwierdzenie, że jedną z istotnych przyczyn

³³ W tej charakterystyce wykorzystuję rozważania zawarte w: R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007, s. 177 i n.

³⁴ Por. J. M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 6–7, s. 8.

trudności i sporów w filozofii jest ta okoliczność, iż filozofowie przystępują do rozwiązywania danego zagadnienia przed uprzednim ustaleniem, „jaka jest, biorąc dokładnie, treść zagadnienia, które mają rozstrzygnąć”³⁵. Inny ogromny walor wykorzystywania narzędzi logicznych to możliwość kontrolowania poprawności przeprowadzanych wnioskowań. Mając do dyspozycji narzędzia logiczne i próbując je stosować, dojść można do spostrzeżeń pomijanych przez filozofów z takich czy innych względów logikę ignorujących. Stąd zastosowanie narzędzi logicznych dostarczać może także ciekawych wyników w przypadku analizy tekstów klasyków filozofii³⁶. Dodam tylko w kontekście języka filozofii, że niezależnie od tego, iż dyskurs filozoficzny toczony bywa nader często w języku zbliżonym do naturalnego, to dyskurs ten musi być uporządkowany i poddany pewnym regułom.

Filozofia ma do swej dyspozycji narzędzia logiczne, lecz nadzwyczaj często nie dysponujemy na jej gruncie możliwościami odwołania się do świadectwa empirycznego, w tym do eksperymentu. Stąd szczególna rola krytyki i krytycyzmu, ważniejsza nawet, niż ma to miejsce na gruncie nauk szczegółowych. Powstaje jednak pytanie, jak należy rozumieć ten krytycyzm w filozofii. Otóż w tej kwestii skłonny byłbym łączyć z postulatami krytycyzmu **następujące dwa postulaty szczegółowe**.

1) Postulat (niekartezjańskiego) wątpienia metodycznego, który domaga się, aby każdą tezę konfrontować z odpowiednim zestawem argumentów za i przeciw. Takie „wypóbowywanie” mocy tezy nasuwa analogię z metodą scholastyczną. W przypadku tej ostatniej, jeśli analiza tekstu poddawanego lekturze wyłaniała sprzeczność, to rozważano argumenty za i przeciw, dążąc zarazem do znalezienia rozwiązania i uzyskania odpowiedzi na powstające zastrzeżenia. Argumenty w domenie filozofii są kwestią sporną. Ważną rolę tutaj odgrywają zabiegi o charakterze interpretacyjnym (hermeneutycznym). To wątpienie, o którym mówimy – w naszym postulatcie – nie ma jednak charakteru kartezjańskiego. Nie postuluje się tutaj bowiem dążenia do niepodważalnych podstaw i nie żąda refutacji wszystkiego, co budzi – najmniejszą nawet – wątpliwość. Jest tak dlatego, że takie radykalne wątpienie nie wydaje się niezbędne dla myślenia krytycznego. Warto w tym momencie sięgnąć do opinii tak wybitnego filozofa jak Charles Sanders Peirce, który tak mówi o sceptycyzmie:

³⁵ Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Arcta, Warszawa 1919, s. V.

³⁶ Dobry, by nie powiedzieć – wzorowy, przykład tego znajdujemy w pracy: A. Nowaczyk, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Sam ochoczo przyklasnę każdemu sceptycyzmowi pod następującymi wszakże, czterema warunkami: po pierwsze – musi on być szczerym i rzeczywistym wątpleniem, po drugie – musi być agresywny, po trzecie – musi posuwać badania naprzód, i po czwarte – musi zachowywać gotowość uznania przedmiotu swego obecnego wątplenia, skoro tylko niejasności zostaną rozwiązane³⁷.

Ten radykalny sceptycyzm, o którym była mowa, zdaje się nie spełniać co najmniej warunku wskazanego w punkcie czwartym. Czym innym jest jednak sceptycyzm, powiedzmy, racjonalny, który dopuszcza tylko takie wątplenie, za którym przemawiają pewne racje. W innym szkicu Peirce mówi, że w normalnej sytuacji człowiek pragnie zmiany swego przekonania wtedy tylko, gdy „[...] odkryje, że rzeczywisty stan faktów jest przeciwny jego przekonaniu”³⁸. Innymi słowy, musimy mieć ważne powody, aby jakieś twierdzenie (przekonanie) wątpleniu poddawać. Nadto zaś odstępujemy odeń, gdy powody naszego wątplenia zostały oddalone.

2) Postulat bezstronności, domagający się uniezależnienia akceptacji lub odrzucenia tezy od tego, kto ją głosi. W krytyce nie bierzemy pod uwagę tego, kto jest autorem danego twierdzenia, jego osiągnięć, naszego osobistego stosunku doń etc. Liczą się tylko racje merytoryczne. Także własne stanowisko powinniśmy przy tym poddawać takim samym próbom, jakim poddajemy stanowiska innych. Wydaje się to tym bardziej ważne, że nie brak stanowisk hiperkrytycznych, których krytycyzm jest jednak dziwnie osłabiony (lub wręcz nieobecny), gdy idzie o ich własne stanowisko. Nasza zaś decyzja o przyjęciu/odrzućeniu winna być maksymalnie niezależna od naszych wcześniejszych nastawień, żywionych przekonań, sympatii czy antypatii. Tak więc fakt, że nie podzielam sympatii politycznych, światopoglądu czy zainteresowań danego filozofa, nie powinien mieć (istotnego) wpływu na rzeczową ocenę jego filozoficznych dokonań. **W praktyce nie jest to łatwe i dążymy zwykle nie do jakiegś bezstronności absolutnej, dla człowieka niedostępnej, lecz do bezstronności osiągalnej.** Postulat bezstronności łączyć można z zasadą sprawiedliwości, która nakazuje, aby wszystkich uczestników dyskursu (z sobą włącznie) traktować tak samo. Bezstronność wiąże się z dążeniem do zajęcia obiektywnego (intersubiektywnego) punktu widzenia. Taki zaś punkt widzenia jest pewnym ideałem, który można osiągnąć w faktycznej działalności poznawczej w pewnym tylko stopniu. Lepiej więc

³⁷ Por. Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, (red.) H. Buczyńska-Garewicz, przeł. R. Mirek, A. Nowak, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1997, s. 238.

³⁸ Por. Ch. S. Peirce, *Szkic logicznej krytyki*, [w:] idem, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, przeł. S. Wszolek, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, Kraków 2005, s. 129.

w tym przypadku mówić o dążeniu do obiektywności, niż postulować jakąś wymyśloną obiektywność absolutną.

Krytycyzm jest niezbędny w myśleniu w ogóle, w szczególności zaś niezbędny jest on w domenie filozofii. W jej obrębie bowiem krytyka (i autokrytyka naukowa) jest nieodłączną częścią działalności badawczej. **Krytycyzm chroni nas bowiem nie tylko przed dogmatyzmem, ale także przed błędem.** Szczególny charakter filozofii powoduje, że w tej dziedzinie trudności, z jakimi mamy do czynienia, łatwo prowadzić mogą do błędów. Zagadnienie krytyki (krytycyzmu) rodzi dalsze, szczegółowe już kwestie wtedy, gdy bierzemy pod uwagę jej typy, wyróżniane ze względu na rozmaite kryteria, szczegółowe cele etc. Warto natomiast jeszcze zwrócić w tym miejscu uwagę na jedną kwestię. **Krytycyzm, odróżniany od racjonalności, bywa niekiedy traktowany jako jedno ze znamion racjonalności i racjonalizmu i przeciwstawiany jest wszelkiemu odwoływaniu się do autorytetu.** Wiadomo jednakże, że w historii myśli filozoficznej nie brakło takich autorów, którzy jako autorytety byli traktowani przez swych uczniów, zwolenników danej szkoły filozoficznej czy przez szerszą filozoficzną publiczność. Takimi autorytetami dla wielu pokoleń myślicieli bywali: Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu czy Kant, zaś dla niemałego grona współczesnych był/jest nim Ludwig Wittgenstein. Takich autorytetów nie brakowało też w filozofii polskiej, zaś jednym z nich był niewątpliwie Kazimierz Twardowski³⁹. To, co warto w tym momencie zauważyć, to fakt, że w faktycznie uprawianej filozofii, także tej krytycznej, pewni autorzy funkcjonowali jako autorytety. Osobną kwestią jest zagadnienie innej natury, czy autorytet, także tzw. autorytet racjonalny, ma rację bytu w filozofii, która jest sferą zasadniczo zróżnicowanych wyborów metafizycznych. Niepozbawione podstaw wydaje się takie stanowisko, wedle którego należy być bardzo uważnym wobec potencjalnego autorytetu na gruncie filozofii i z dużą ostrożnością powoływać się nań. Każde twierdzenie, które aspijuje do krytyczności i racjonalności, winno mieć stosowne uzasadnienie. Samo pojęcie uzasadniania, podobnie jak bliskie mu pojęcie wystarczającego uzasadniania, jest dosyć trudne do eksplikacji. Nadto należy pamiętać, że iluzoryczna jest nadzieja znalezienia jakiegoś jednego sposobu uzasadniania, adekwatnego dla wszelakich przekonań, niezależnie od dziedziny, do której należą. Wymaga to wyodrębniania tych dziedzin poznawczych, dla których chcemy znaleźć adekwatne sposoby uzasadniania. Konkretyzacja tego wymagałaby więc wskazania, jakie sposoby uzasadniania są odpowiednie dla każdej ze sfer uprzednio wyodrębnionych. W każdym razie – wstępnie biorąc – postulat uzasadniania winien być rozumiany w szerokim sensie, obejmującym zarówno odwołanie się do szeroko

³⁹ Problematyka autorytetu w ogóle, zaś autorytetu w filozofii w szczególności rodzi rzecz jasna szereg kwestii terminologicznych i epistemologicznych. Por. J. Bocheński, *Co to jest autorytet*, [w:] idem, *Logika i filozofia*, PWN, Warszawa 1993, s. 195–266.

rozumianego doświadczenia, jak i stosowanie rozmaitych wnioskowań uzasadniających. W kontekście filozoficznym lepiej niż o uzasadnianiu mówić o argumentacji, jemu też poświęcona będzie część tego paragrafu. Koncentrując się na kwestii uzasadniania w filozofii, powiedzieć należy, że twierdzenie **filozoficzne zawsze winno charakteryzować się tym, że dostarczane są racje, argumenty na jego poparcie**. Argumenty na rzecz wysuwanych tez i skierowane przeciwko nim kontrargumenty są zasadniczym elementem takiego pojmowania filozofii, w którym dąży się do podtrzymania lub refutacji danego twierdzenia na podstawie rzeczowych racji. Jeśli filozofia jest działalnością mającą na celu wytłumaczenie świata, to dostarczanie takich rzeczowych racji jest czymś niezbędnym. Bez tego działalność filozofa sprowadzałaby się tylko do deklaratywnego przedstawiania tez bądź jak mówił twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, sprowadzałaby się do deklamowania. Uznanie, że w sferze filozofii wykorzystujemy argumentację, jest pewną decyzją nie tylko natury terminologicznej. Należy zwrócić uwagę, że z metodologicznego punktu widzenia te filozoficzne argumenty zdają się mieć zróżnicowany status. Próbując wyliczyć rodzaje argumentów, warto rozpocząć od **dowodu dedukcyjnego**. Przyjmijmy przy tym, że w dowodzie dedukcyjnym jakieś zdanie Z, które jest dowodzone, wynika ze zbioru założeń X. W dowodzie dedukcyjnym założenia zawarte w zbiorze X są traktowane jako twierdzenia już niedowodzone⁴⁰. Wtedy jednak, gdy mówi się o stosowaniu dowodu w filozofii, problem prawdziwości (zasadności) przyjmowanych przesłanek jawi się jako istotny i zwykle jako dyskusyjny. Można by oczywiście przyjąć, że przesłanki te nie muszą być prawdziwe. Mogą być one prawdopodobne bądź powszechnie uznawane i wtedy mielibyśmy do czynienia z dowodem topicznym czy dialektycznym, by wykorzystać terminologię Arystotelesa. Stagiryta tak mówił o tego rodzaju dowodzie:

Otóż sylogizm jest to wypowiedź, w której, gdy coś się założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło. Jest „dowodem”, gdy przesłanki sylogizmu są prawdziwe i pierwsze albo przynajmniej takie, że ich znajomość wywodzi się z przesłanek prawdziwych i pierwszych; sylogizm jest natomiast

⁴⁰ Jak to wskazuje Ajdukiewicz w odniesieniu do nauk dedukcyjnych: „Podajemy zaś dla jakiegoś zdania Z dowód wiążąc je z twierdzeniami pierwotnymi łańcuchem ogniw, z których ostatnie jest dowodzonym właśnie zdaniem Z i z których każde jest zdaniem pozostającym do ogniw wcześniejszych tego łańcucha w pewnych wyróżnionym stosunku, zwanym stosunkiem bezpośredniego wynikania”. Jak wskazuje Ajdukiewicz, to pojęcie dowodu jest relatywne, w tym sensie, że zależy od tego, jakie zdania są wyróżnione jako twierdzenia pierwotne i jaki stosunek będzie uznany za stosunek bezpośredniego wynikania. Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, s. 196 i n. W perspektywie metalogicznej por. G. Hunter, *Metalogika. Wstęp do metateorii standardowej logiki pierwszego rzędu*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1992, s. 14–17.

„dialektyczny”, gdy opiera się na przesłankach zgodnych z opinią powszechną. A prawdziwe i pierwsze jest to, co nie dzięki czemuś innemu, ale samo przez się posiada pewność, [...], natomiast „zgodne z opinią powszechną” to te przekonania, które są uznawane albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez filozofów, a wśród tych ostatnich, albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez najbardziej wybitnych i sławnych⁴¹.

Co do znaczenia samego dowodu dedukcyjnego dla filozofii, to zauważyć należy, że nie brakowało takich autorów, którzy za jego pomocą chcieli budować swoje systemy. Wśród filozofów przeszłości takim myślicielem chciał być Spinoza, pragnący uprawiać filozofię *de more geometrico*. Jego *Etyka* ma być realizacją tej metody, w której z pewników wyprowadza się sylogistycznie tezy mówiące coś o świecie. Także Leibniz chce stosować metodę dedukcyjną, wykorzystującą logikę formalną. W odniesieniu do tego warto jednak zwrócić uwagę, że wielu filozofów współczesnych wyraża zasadniczą wątpliwość co do możliwości zbudowania czegoś, co byłoby dedukcyjną metafizyką. Taką opinię wyrażał John Passmore w *Philosophical Reasoning*, zauważając:

There can be no deductive metaphysics – let that be agreed. We cannot hope, with Spinoza, to construct a philosophy *more geometrico*. We do not now share Leibniz's belief that we shall some day be in position, when confronted with a philosophical problem, to „take our pencils in our hands, sit down to our slates, and say to each other «Let us calculate»”⁴².

Nie musi to wcale oznaczać stanowiska, że w metafizyce nie da się korzystać z dedukcji, lecz jedynie, że systemu metafizycznego w ten sposób nie da się zbudować. Wydaje się generalnie, że dowód dedukcyjny, choć w pewnej liczbie przypadków przydatny, nie może być traktowany jako kluczowy czy wysoce ważny dla argumentacji filozoficznej. **Należy więc stwierdzić, że jeśli nie chcemy ograniczać filozofii wyłącznie do metod znanych z logiki formalnej, to argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana do dowodu dedukcyjnego.** Także ci, którzy mówią o naukowości filozofii, dopuszczają także co najmniej sposoby znane z nauk zwanych indukcyjnymi. **Wtedy argumentacja obejmowałaby więc, jako swe narzędzia, wspomniane kategorie: argumenty dedukcyjne, argumenty indukcyjne, ewentualnie jeszcze argument przez**

⁴¹ Por. Arystoteles, *Topiki*, przeł. K. Leśniak, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, 100b. Należy dodać, że Stagiryta od sylogizmu dialektycznego odróżnia sylogizm erystyczny, opierający się na sądach tylko uchodzących za powszechnie uznawane.

⁴² Por. J. Passmore, *Philosophical Reasoning*, Charles Scribner's Sons, New York 1961, s. 18.

analogię, któremu także w nauce (chodzi o nauki szczegółowe) można przyznać walory, co najmniej o charakterze heurystycznym⁴³. W tym miejscu należy jednak podkreślić, iż nawet gdyby argumentację filozoficzną ograniczyć do tych powyższych jej rodzajów, to i tak różni się ona pod pewnym względem od standardowych przypadków dowodzenia szeroko rozumianego. Jej specyfika wymagałaby każdorazowo, aby nie tylko sformułować argument, lecz także wytworzyć przeświadczenie o trafności (niektórzy mówią o prawdziwości) danej tezy, m.in. poprzez zakwestionowanie kontrargumentów. Istotną rolę w argumentacji grają więc czynniki pragmatyczne. **Argumentacja w tym rozumieniu to – skrótowno mówiąc – logika (wraz z logiką indukcji) plus sposoby przekonywania.** Przy takim podejściu argumentacja byłaby ograniczana w zasadzie do takich jej rodzajów, w których mamy do czynienia z inferencjami, choć wymagałaby także komponentu, nazwijmy to, retorycznego⁴⁴. **Wielu filozofów nie jest jednak skłonnych do takiego zawężania argumentacji filozoficznej.** Jest tak dlatego, że wiele spotykanych, wśród filozofów dawniejszych i współczesnych, sposobów argumentacji nie mieści się w tym powyższym katalogu. Stąd postulat rozszerzenia tej listy. Józef Bocheński, którego trudno posądzić o lekceważenie znaczenia logiki dla filozofii, szerzej ujmuje argumentację. Dopuszcza on bowiem odwoływanie się w jej ramach do szeroko rozumianego doświadczenia (z fenomenologicznym włącznie), dowodu formalno-logicznego, zakładającego racjonalność przesłanek, wreszcie zaś do reguł wnioskowania redukcyjnego, akceptowanego w danej dziedzinie⁴⁵. Tak więc zgodnie z tym podejściem typy argumentów znane z prac niektórych przynajmniej fenomenologów mogłyby być traktowane jako argumenty prawomocne. Także dla Passmore'a argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana tylko do metod znanych z nauk formalnych czy też empirycznych⁴⁶. Filozofię określa bowiem on mianem spekulacji, w której istotną rolę odgrywa właśnie argumentacja⁴⁷. Termin „spekulacja” wymaga pewnego

⁴³ W kwestii heurystyki w filozofii por. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton, New York 1995, s. 163–172.

⁴⁴ Por. N. Rescher, *Philosophical Reasoning. A Study in the Methodology of Philosophizing*, Blackwell Publishers, Malden, USA, Oxford, UK 2001, s. 77–92. Wskazuje się, że tzw. retoryka logiczna winna zawierać, jako swój element, ów komponent retoryczny. Ogólnie biorąc, retoryka logiczna składałaby się z treści mogących być wykorzystywanymi w debatach, które mieszczą się w sferze zjawisk językowych analizowanych przez logikę, pomija zaś pewne elementy należące do retoryki klasycznej (np. elokucję czy mnemonikę). Por. W. Suchoń, *Prolegomena do retoryki logicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 7 i n. Zdaniem Suchonia retoryka logiczna to dyscyplina *in statu nascendi*.

⁴⁵ Por. I. M. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, „Znak” 1985, R. 37, nr 366, s. 5.

⁴⁶ Por. J. Passmore, *Philosophical Reasoning*, s. 5.

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. 16.

komentarza. Nie tak bowiem rzadko bywa on używany w taki sposób, w którym towarzyszy mu negatywna otoczka emocjonalna. Mówi się niekiedy o bezzasadnej czy jałowej spekulacji. Przy tym rozumieniu spekulacja miałaby być wyzbyta wszelkich racji rzeczowych. Tak jednak wcale być nie musi. Jak postaram się pokazać w rozdziale trzecim, w filozofii myślenie spekulatywne może się łączyć z dostarczaniem pewnych racji. Wtedy zaś sam termin „spekulacja” może być używany w sensie neutralnym. Skatalogowanie tych argumentów jest oczywiście sprawą sporną, z rozmaitych względów, także dlatego, że niepozbawione podstaw jest przypuszczenie, iż ogólny kompletny opis (dokładna mapa) filozoficznego rozumowania i filozoficznych argumentów nie wydaje się możliwy. W monografiach poświęconych teorii argumentacji sporządza się jednak takie obszernie nieraz listy, obejmujące czasem ponad sto typów argumentów, jak to uczynił w swej *Teorii argumentacji* Chaim Perelman⁴⁸. Rodzi to oczywiście pytanie o ewentualną swoistość argumentów filozoficznych, tak jak przyjmuje się istnienie swoistych argumentów w obrębie pewnych dziedzin, takich jak np. prawo, konstruując rozmaite logiki prawnicze.

Krytycyzm wymagałby więc stosowania narzędzi logicznych, choć byłaby to logika szeroko rozumiana, o której zdaje się mówić Leibniz w drugim motcie tego tekstu, włączająca także zabiegi o charakterze heurystycznym. Bardziej technicznie mówiąc, w filozofii sprowadzałoby się to głównie (choć nie wyłącznie) do analizy semiotycznej i argumentacji. To wszystko składałoby się na znamiona dobrego filozofowania. Postawmy w tym miejscu pytanie, czy te znamiona są wystarczające, aby refleksja filozoficzna uprawiana przez myśliciela, który stara się o ich uwzględnienie, myśli krytycznie i stosuje narzędzia logiki szeroko rozumianej, była niejako skazana na filozoficzny sukces? Otóż odpowiedź na takie pytanie jest przecząca. Przestrzeganie wymogów językowej precyzji, klaryfikowanie znaczeń, racjonalność, krytycyzm, dobieranie stosownej argumentacji nie wystarcza. **Tutaj, jak sądzę, potrzebna jest jeszcze rzetelna znajomość tradycji filozoficznej i coś, co nazwałbym wyczuciem problemów filozoficznych, posiadanie swoistej filozoficznej „wizji” czy też filozoficznej wyobraźni.** Trafnie zdaje się na to wskazywać Alfred Gawroński, stwierdzając:

Obok refleksji i argumentacji istnieje więc inne źródło poznania filozoficznego, które można by określić jako wykształconą umiejętność dostrzegania tego, czego człowiek „niewyrobiony” zobaczyć nie potrafi. [...] Między jednym źródłem poznania a drugim, czyli między racjonalną argumentacją a wizją, wytwarza się coś

⁴⁸ Perelman w *Traktacie o argumentacji* wymienia i obszernie analizuje ponad sto argumentów, które grupuje w trzech klasach. Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, s. 251–673. Por. także K. Szymanek, *Sztuka argumentacji*. Nowy słownik terminologiczny.

w rodzaju sprzężenia zwrotnego: filozof zaczyna od pewnej wizji, ale w trakcie jej wyjaśniania i racjonalnego uzasadniania, w trakcie ustosunkowywania się do argumentów przeciwnych i faktów pozornie jej zaprzeczających, sama wizja ulega lub może ulec pewnym zmianom⁴⁹.

O takiej filozoficznej wyobraźni mówi też tak trzeźwy filozof jak Popper. W jego ujęciu krytyka niezbędna jest w nauce, zaś to, co nazywamy wyobraźnią, jest wspólne nie tylko aktywności w dziedzinie sztuki, lecz także w sferze poznawczej. W takim ujęciu w domenie filozofii można by mówić o niezbędności tych dwu czynników wyobraźni oraz krytyki⁵⁰. Można powiedzieć, że myślenie winno spełniać dwa wymogi: bycia krytycznym i bycia kreatywnym⁵¹. Takich zaś umiejętności („umiejętności”?) nabywa się nie tylko przez trening w zakresie analiz tekstów filozoficznych, klasycznych i współczesnych, lecz jest ono także efektem pewnych intelektualnych predyspozycji. Stąd nie każdy dobry (znający przy tym logikę), a nawet wybitny uczony, reprezentujący nauki szczegółowe, może stać się dobrym filozofem. Potwierdzają to przypadki nieudanych prób filozofowania, jakie zaobserwować możemy w przypadku bardzo wybitnych nawet uczonych. Wydaje się jednak, że wyposażenie własnej refleksji w znamiona dobrego filozofowania, znajomość filozoficznej tradycji oraz – dodajmy jeszcze – owo wyczucie problemów filozoficznych i ich wagi to czynniki, dzięki którym nasze filozofowanie możemy uczynić rzetelnym i twórczym. Tym zaś, którym taka wizja nie jest dana, pozostaje trzymanie się owych znamion filozoficznej dobrej roboty i realizowanie zasad krytycznego myślenia. Bo owa wizja, czy też wyobraźnia, to mówiąc w innym języku, pewien dar nie każdemu dostępny, zaś **racjonalność, krytycyzm oraz rzetelna argumentacja są obowiązkiem każdego parającego się filozoficzną działalnością.**

6

Krytycyzm, jako krytyczna postawa, która prowadzi do krytycznego myślenia, to nastawienie, które przeciwdziała przyjmowaniu przekonań wadliwych, zawierających błędy językowe i/lub niewystarczająco uzasadnione. Jest on efektem dyspozycji do tego rodzaju działania, która uaktywnia się w procesie nabywania

⁴⁹ Por. A. Gawroński, *Wizja i argumentacja w filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 20–21.

⁵⁰ Por. K. R. Popper, *Nauka i krytyka*, [w:] idem, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 72 i n.

⁵¹ Tak to widzi Kazimierz Trzęsicki, dla którego pierwsze prowadzi do jasnego wyrażania i prawidłowego rozumowania, zaś to drugie wydobywa nowe możliwości. To, co kreatywne, poprzedzone jest z reguły tym, co krytyczne. Por. K. Trzęsicki, *Logika*, s. 202–205.

przekonań. Kierowanie się takim nastawieniem krytycyzmu wymaga wiedzy oraz umiejętności z zakresu logiki praktycznej (semiotyki, metodologii, teorii argumentacji). Pomocna w tym zakresie jest wysoka kultura umysłowa w ogóle, obejmująca kulturę filozoficzną, naukową i humanistyczną. Z krytycyzmem wiąże się umiejętność aplikowania stosownych narzędzi logiczno-metodologicznych, adekwatnych dla danej sfery. Tego rodzaju narzędzia pozwalają na rozpoznawanie usterek językowych, ich eliminowanie, nadto dostarczają odpowiednich, dla danego rodzaju twierdzeń, racji uzasadniających (argumentów). Będą one bowiem inne w domenie dyscyplin naukowych, filozoficznych czy w kontekście potocznym. Z postawą krytycyzmu wiąże się zwykle pewne cnoty tak poznawcze, jak i etyczne: ciekawość, racjonalny niedogmatyczny sceptycyzm, nastawienie na obiektywizm, nadto zaś odwaga, stanowczość czy poczucie sprawiedliwości. **Wysoki poziom (wskaźnik) myślenia krytycznego, które pozwala uniknąć dogmatyzmu, bez popadania w sceptycyzm, wydaje się ważnym elementem kultury umysłowej społeczności i jednostek.** Brak krytycyzmu, nieznajomość praktyczna logiki, zdawanie się li tylko na intuicję w tym zakresie prowadzą do negatywnych skutków w rozmaitych dziedzinach ludzkiej aktywności tak teoretycznej (poznawczej), jak i praktycznej. O tych niepożądanych konsekwencjach, także praktycznych, niedostatków myślenia mało wytrenowanego logicznie, mówił Ajdukiewicz. Wskazywał na to także Leibniz, mówiąc:

Ale jest przecież aż nazbyt prawdziwe, że w najważniejszych naradach, dotyczących życia, państwa, zbawienia, ludzie często dają się oślepić sile autorytetu, blaskowi wymowy, przykładom źle zastosowanym, entymematom fałszywie zakładającym oczywistość tego, co usuwają, a nawet wadliwym wnioskom; tak, iż surowa logika, [...] byłaby im aż nadto potrzebna m.in. na to, by określić, po czyjej stronie jest największe prawdopodobieństwo⁵².

Ta uwaga wielkiego filozofa, jak nietrudno zauważyć, wydaje się aktualna tak w jego czasach, jak i dziś. Może nawet w naszych czasach, złożonych i bardzo niejednoznacznych, gdy mamy do czynienia z zauważalną zmianą cywilizacyjną, może się ona okazać szczególnie przydatna.

⁵² Por. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, s. 349–350.

ROZDZIAŁ II

GRANICE POZNANIA NAUKOWEGO

Science does not have exclusive rights to „knowledge”; its province is far narrower than that of inquiring reason in general. Even among the „modes of knowledge”, science represents only one among others. It is geared to the use of theory to triangulate from objectively observational experience to answer our questions about how things work in the world. But there are many other areas in which we have a cognitive interest – areas wholly outside the province of science¹.

Nicholas Rescher

Modern science is a powerful tool for acquiring deeper insights into the world about us, but we must also follow other avenues toward reality².

Victor Frederick Weisskopf

1

Problematyka tzw. granic nauki, czyli inaczej rzecz ujmując, granic poznania naukowego była oraz bywa nadal przedmiotem zainteresowania filozofów, naukoznawców, historyków nauki i samych przedstawicieli nauk, zwanych naukami szczegółowymi. Zagadnienie to jest ważne, gdyż wskazanie takich ewentualnych granic mówi nam także coś o samej wiedzy naukowej, czy może raczej o koncepcji nauki przez nas przyjmowanej, i jej miejscu w kulturze. Wydaje się zarazem, że wszelkie próby udatnego podjęcia tego zagadnienia narażone są na

¹ N. Rescher, *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1984, s. 214–215. W następnym akapicie Rescher dodaje: „Man is a member not just of the natural but of the specifically human order of things”. Ta praca Reschera ma drugie wydanie z istotnymi zmianami: N. Rescher, *The Limits of Science*, Revised Edition, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pa, 1999. Pracę tę (drugie wydanie) uzyskałem dzięki koleżeńskiej życzliwości Prof. T. Szubki. Niestety wymogi cyklu wydawniczego uniemożliwiły mi jej wykorzystanie w ramach tej monografii.

² V. F. Weisskopf, *The Frontiers and Limits of Science*, „American Scientist” 1977, vol. 65, no. 4, s. 405.

rozmaitej natury kłopoty i wymagają niezbędnych wstępnych ustaleń. Samo rozumienie nauki nie jest przecież pozbawione wieloznaczności i rodzi rozmaite spory. Nadto trudno tutaj o sformułowanie jakiegoś neutralnego jej pojęcia, na co jasno wskazują choćby XX-wieczne spory w tej kwestii pokazujące, że gdzie indziej uczestnicy tych sporów lokowali niekiedy dystynktywne cechy nauki³. Niezależnie od różnic można te rozmaite próby charakteryzowania nauki i wydobycia jej cech konstytutywnych wiązać także z tym, co nazywamy racjonalnością (racjonalnością naukową). Nauka bowiem traktowana bywa jako wzorcowy (paradygmatyczny) przykład racjonalności⁴. Sama racjonalność bywa uważana za cechę swoistą kultury europejskiej czy nawet, przy racjonalności ogólnie rozumianej, za cechę swoistą człowieka w ogóle⁵. Fakt, że nauka dostarcza nam paradygmatycznego wzorca racjonalności, nie przesądza jeszcze, że w każdej dziedzinie, także poza sferą nauk szczegółowych, winniśmy i możemy posługiwać się dokładnie tym samym wzorcem racjonalności. Tylko przy przyjęciu, że granica metody naukowej wyznacza zarazem granice racjonalności, wszystko to, co te granice przekracza, byłoby racjonalności *ex definitione* pozbawione, a nawet, jak to chcieliby pewnego typu radykalni pozytywiści, byłoby nonsensowne. Takie stanowisko wiąże się jednak z przyjęciem dyskusyjnych założeń epistemologicznych i metodologicznych, a cała ta kwestia jest przedmiotem zasadniczych sporów. Zakładając zaś nawet możliwość porozumienia w kwestii tego, czym są nauka i racjonalność naukowa, pamiętać należy o tym, że owe „granice nauki” też mogą być rozumiane na bardzo rozmaite sposoby. **Można więc mieć na uwadze, przykładowo biorąc, granice jakiejś dyscypliny naukowej (nauki szczegółowej) bądź też granice (granice stosowalności) metody naukowej (przyjętych tam kategorii pojęciowych) w ogóle.** W tej ostatniej kwestii sądzić można, jak przyjmuje się zwykle czy zakłada milcząco, ich istnienie, skoro pewnych zadań przed nauką, tak jak

³ Jak to dobitnie podkreśla Bogusław Wolniewicz, samo pojęcie nauki nie jest pojęciem naukowym, lecz silnie zabarwionym pojęciem ideologicznym, podobnie jak pojęcia demokracji czy postępu. Oprócz posiadania zabarwienia wartościującego jest ono pojęciem o rozmytej treści. Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości I. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. 62 i n.

⁴ Jak to zauważa H. I. Brown: „In the case of rationality, science provides a crucial test case, since science, and particularly physical science, currently stands as our clearest example of a rational enterprise [...]”. Por. H. I. Brown, *Rationality*, Routledge, London–New York 1990, s. 79.

⁵ Tak to widzi Robert Nozick, dla którego racjonalność, ogólnie rozumiana, jest dystynktywną cechą gatunku ludzkiego. Por. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton 1995: *Introduction*.

się ją pojmuje w nowożytności, czyli nauką matematyczno-empiryczną, się nie stawia. Wiemy też, że temu m.in. ograniczeniu nauka nowożytna zawdzięcza swój poznawczy sukces, co lapidarnie i jednoznacznie wyraża Michał Heller, stwierdzając:

Metoda nauk jest wysoce ascetyczna: eliminuje wszystkie zagadnienia, których na danym etapie rozwoju nie daje się sformułować w języku matematycznym i to tak, aby możliwa była konfrontacja z danymi doświadczalnymi. W ten sposób wraz z matematyczno-empiryczną metodą narodził się problem jej granic⁶.

Z kolei Nicholas Rescher w swej monografii *The Limits of Science* tak opisuje ową cechę nowożytnej nauki i konsekwencje takiegoż jej rozumienia: „This quantitative orientation of our natural science means that the qualitative, affective, evaluative dimension of human cognition is bypassed”⁷.

Rozważania historyków nauki nowożytnej uwydatniają nam w sposób szczegółowy, jak ta kształtująca się nauka, w sposób nowożytny rozumiana, pozbywała się – w skomplikowany skądinąd sposób – zagadnień o proveniencji metafizycznej, związanej z filozofią przyrody, czy też kwestii aksjologicznych. Zarazem to Galileusz był tym, który jako pierwszy wprowadził metody matematyczne i eksperymentalne do fizyki, kładąc podwaliny pod nowożytne rozumienie nauki⁸. Pozbycie się kwestii metafizycznych, teologicznych czy aksjologicznych wiązało się z uznaniem, że tego rodzaju problematyka leży już poza dostępnymi nauce metodami. Znany jest powszechnie list Galileusza do księżnej tokańskiej Krystyny, w którym mówi on, że Bóg jest autorem dwu ksiąg: księgi przyrody i księgi Pisma Świętego. Ta pierwsza księga wyrażana jest w języku matematyki i dotyczy teorii fizycznej, ta druga

⁶ M. Heller, *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 5. Zarazem Heller zauważa, że ta metoda matematyczno-empiryczna ma względnie wyraźnie określone granice skuteczności w ramach danej epoki, natomiast ze zmianą epoki (upływem czasu) te granice przesuwają się. Ibidem, s. 6 i n.

⁷ N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 210. W konsekwencji trzeba wtedy uznać, że istnieją problemy i pytania pozostające poza sferą kompetencji nauki. Jak zauważa w tej kwestii Rescher: „Poetry, drama, religion, proverbial wisdom, and so on all carry messages that cannot be conveyed within the medium of scientific discourse” (ibidem, s. 211).

⁸ Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, przeł. S. Łypacewicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 170 i n. Także A. R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, przeł. T. Zembrzusi, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, s. 191–221. W odniesieniu do Galileusza ten ostatni autor zauważa: „nikt przedtem nie rozszerzył matematycznych metod rozumowania na ruchy rzeczywistych ciał i nikt nie ośmielił się głosić, że metoda ta była słuszna w całej fizyce, że była to jedyna słuszna metoda”. Ibidem, s. 205.

zaś takiej teorii nie zawiera, objawiając cele moralne⁹. To stanowisko fundatorów nowożytnej nauki oznaczało, u jej początków, że inne kwestie, poza tymi dotyczącymi „księgi przyrody”, mają rację bytu, tyle iż nie w ramach nauki. Można uznać, że nauka jest miejscem najwartościowszego poznania, ale miałyby ona wyraźne granice, oddzielające ją od sfer na zewnątrz niej leżących, toteż przekraczając je, nie mogłaby ona już korzystać ze swych, właściwych sobie, kompetencji poznawczych. Uwydatnia to Rescher, zauważając w podsumowaniu swej monografii:

Thus, while there are also other sectors of the cognitive sphere, and natural science is only one cognitive discipline among others, the fact remains that its own domain it is sovereign. Within the sphere of its appropriate jurisdiction, so to speak, science is supreme because it stands unrivaled and alone. Whatever be its limitations, science is our only resource for dealing adequately with the issues that constitute its proper domain¹⁰.

Jeśli powrócić teraz do kwestii rozumienia granic nauki, to poza dwoma wspomnianymi już jej rozumieniami można wyróżnić także takie, przy którym chodzi o nieostateczny (fallibilny) charakter wiedzy naukowej, a także jej podatność na interpretację (niedookreśloność). Mamy więc już w tym momencie kilka rozumień terminu „granice nauki”, przy czym z pewnością ten katalog można by znacząco poszerzyć, choćby o takie, gdzie owe granice są ograniczeniami badań, o charakterze etycznym, prawnym, finansowym, technicznym czy jeszcze inaczej pojmowanym. Te ostatnie problemy, jedynie tutaj zasygnalizowane, będą jednak tylko ubocznie przedmiotem prowadzonych w tym artykule rozważań, te bowiem prowadzone są w kontekście i perspektywie głównie metafizycznej¹¹. Sumarycznie te ograniczenia (granice) mogłyby mieć charakter: **teoretyczny** (granice poznania naukowego w ogóle), **praktyczny** (np. ekonomiczny, prawny czy technologiczny), wreszcie zaś moralny, czy może **moralno-roztropnościowy**, gdzie uznaje się, że pewnych badań nie powinno się prowadzić, bo naruszają ważne normy moralne czy grożą ludziom (otoczeniu) trudnymi do zaakceptowania następstwami.

⁹ Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna...*, s. 247 i n. Także O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza. Z dziejów relacji między nauką a teologią*, przeł. W. Skoczny, Biblos, Tarnów 1997, s. 226–248.

¹⁰ N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 217.

¹¹ W kwestii takich praktycznych, zwłaszcza ekonomicznych, ograniczeń por.: N. Rescher, *Scientific Progress: A Philosophical Essay on the Economics of Research in Natural Science*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1978.

Generalnie w tym tekście interesują nas (ewentualne) poznawcze granice poznania typu naukowego. Z tego powodu skoncentrujemy się w nim na trzech zagadnieniach.

Po pierwsze, skupimy się krótko na kwestiach wstępnych dotyczących rozumienia nauki i jej (potencjalnych?) granic.

Po drugie, spróbujemy się przyjrzeć, w sposób ogólny, lecz odwołujący się do przykładów, jak te granice widziano w przeszłości (wiek XIX) i jak się je niekiedy widzi współcześnie. Ta analiza będzie prowadzona poprzez odwołanie się do pewnych konkretnych już przykładów z historii nauki. Te dwa punkty, wyżej zasygnalizowane, miałyby istotny, jednak głównie preparacyjny walor.

Po trzecie, najważniejszy dla tego tekstu problem owych granic poddany zostanie następnie bardziej systematycznej analizie, pozwalającej na wyodrębnienie rozmaicie rozumianych granic nauki i na poczynienie pewnych końcowych ustaleń w tej kwestii.

Problematyka tutaj podejmowana zaliczona być może do filozoficznej refleksji nad nauką i poznaniem naukowym, tekst ten ma jednak, jak już sygnalizowałem, także pewne cele metafizyczne. Sami uczeni, o ile nie są zarazem filozofami, nie piszą na ogół na temat metody naukowej, założeń nauki czy granic tejże¹². Zasadnicze problemy poruszane w rozdziale są głównie natury metodologicznej, choć ich konsekwencje dla innych kwestii, dotyczących także relacji nauki i innych sfer kultury, w tym zwłaszcza dla filozofii, zdają się nie bez znaczenia. Ze względu na to w końcowej części tekstu poczynione zostaną pewne uwagi metafizyczne, jako że w kulturze naszego czasu nauka zajmuje, mimo pojawiających się wątków sceptycznych, miejsce wyróżnione. Filozof nie może pozostawać obojętny wobec kwestii relacji filozofii i nauki, zwłaszcza wobec narzucającego się zagadnienia znaczenia nauki i jej osiągnięć (hipotez, teorii) dla filozofii i prowadzonych w jej obrębie sporów. Nie może też abstrahować od pewnego kryzysu zaufania, jaki dotyka nauki, co skądinąd wiąże się także z rozmaitego rodzaju zjawiskami narastającego w wielu społeczeństwach kryzysu rozumu i przyrostu irracjonalizmu.

2

Przyjęte w tym rozdziale rozumienie nauki będzie związane z wysoce ważnym rozróżnieniem, jakim jest wyodrębnienie jej: (1) metodologicznego i (2) socjologicznego rozumienia¹³. **Na pierwszej metodologicznej płaszczyźnie nauka to**

¹² Por. J. G. Kemeny, *Nauka w oczach filozofa*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1967, s. 12. Spotykamy jednak odstępstwa od tego, by wspomnieć choćby prace Medawara czy Weisskopfta przywoływane w tym artykule.

¹³ W kwestii poznawczego i społecznego aspektu nauki por.: H. Mehlberg, *The Reach of Science*, University of Toronto Press, Toronto 1958, s. 3–44; J. Woleński, *Dwa*

rezultat aktywności poznawczej ludzi. Tutaj też refleksja nad nauką prowadzi do formułowania pojęcia nauki, jej cech, charakteryzuje metodę naukową, obejmuje też klasyfikację nauk (nauk szczegółowych) oraz analizuje wiele innych związanych z tym kwestii. **Na płaszczyźnie socjologicznej nauka ujmowana jest jako pewna sfera kultury czy też pewien społeczny fakt.** Wartościowych rozważań w tej dziedzinie dostarczają prace socjologów, w tym zwłaszcza klasyczne prace Roberta Mertona¹⁴. W niniejszym tekście skupiamy się na pierwszej, czyli poznawczej płaszczyźnie, co nie oznacza w żadnej mierze lekceważenia okoliczności, że nauka może być badana na rozmaitych płaszczyznach, przez różnych specjalistów. Taka wielopłaszczyznowa analiza jest nawet niezbędna, jeśli chcemy uzyskać wszechstronny, w miarę całościowy obraz nauki¹⁵. Tyle że w tym tekście, skupiając się na tytułowym problemie i metodologicznej sferze (ściślej – jej fragmencie), owe kwestie natury socjologicznej czy psychologicznej związane z nauką możemy pominąć, jako że nie są one podstawowe w kontekście tego artykułu. W odniesieniu zaś do kontekstu historycznego trzeba jednak pamiętać, że analizy metodologiczne mogą niekiedy z pożytkiem wykorzystywać badania historyczne, co uwidaczniają prace historyków nauki, w tym choćby ważne rozprawy Pierre’a Duhema¹⁶. Stąd pewne odwołania do kontekstu historycznego znajdują swe miejsce w tym rozdziale.

W tym momencie rodzi się pytanie: skoro nauka to rezultat aktywności poznawczej człowieka, to czy wszelki rezultat (zaawansowanej metodologicznie) aktywności tego rodzaju zaliczymy do nauki? Innymi słowy, czy do nauki należą tak matematyka, fizyka, biologia, jak i historia sztuki ludów zwanych prymitywnymi, dzieje literatury perskiej czy wiedza o pozycji małżeństwa i rodziny w wiktoriańskiej Anglii? Otóż w odniesieniu do tej kwestii przyjmujemy, że wzorowym typem nauki, o który nam w tym tekście chodzi, będą nauki przyrodnicze (ang. *science*). W syntetycznym ujęciu powiedzieć można, że wszystkie te dyscypliny mają zakorzenienie empiryczne¹⁷. Wyrazić to można jednak w rozmaity sposób,

pojęcia nauki: metodologiczne i socjologiczne, „Prace Komisji Historii Nauki PAU” 2009, t. 9, s. 163–180.

¹⁴ Por. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982, s. 561–651.

¹⁵ W literaturze, przynajmniej polskiej, prekursorami nauki o nauce byli Maria i Stanisław Ossowsky. Oni to w klasycznym tekście *Nauka o nauce* wskazywali, że składałyby się na nią: filozofia nauki, socjologia nauki, psychologia nauki i historia nauki. Por. M. i S. Ossowsky, *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, t. 20, s. 1–12.

¹⁶ Wspomniany Pierre Duhem wskazywał, że dzięki temu można lepiej uchwycić status wiedzy teoretycznej. Por. K. Szlachcic, *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 65–70.

¹⁷ Tak widzi to np. John Kemeny, zauważając: „w zasadzie we wszystkich tych dyscyplinach teorii akceptuje się w ten sam sposób. Przy ostatecznej analizie, we wszystkich tych dziedzinach teorii zostają z powrotem sprowadzone do obserwacji empirycznych”.

wykorzystując różniące się od siebie narzędzia i systemy teoretyczne. I tak, przykładowo biorąc, w ujęciu Poppera mówi się o możliwości zastosowania do danego systemu testów empirycznych, czyli możliwe musi być jego obalenie za pomocą doświadczenia¹⁸. Z kolei Rudolf Carnap w *Logicznej strukturze świata* wskazuje na to, że w poznaniu mamy tylko dwa komponenty: konwencjonalny i empiryczny. Nauka jest sprowadzalna do odkrycia i uporządkowania prawdziwych sądów o przedmiotach poznania. Tego zaś nie daje się zrobić bez owego składnika empirycznego¹⁹. W katalogu nauk empirycznych szczególnie charakter zdaje się mieć fizyka teoretyczna mająca być wzorowym typem nauki czy, odwołując się do języka Poppera, będąca najpełniejszą realizacją tego, co nazywa on „nauką empiryczną”²⁰. Współcześnie jednak to biologia staje się nauką szczególnie szybko rozwijającą się i nabierającą charakteru, który umożliwia ważne technologiczne aplikacje. To jednak, która z nauk przyrodniczych dominuje w danej epoce, jest ważne dla historyków nauki. W tym miejscu jednak interesujący jest przede wszystkim fakt, że wszystkie te nauki mają pewien wspólny kształt, charakteryzowany już pierwotnie przez Galileusza. Inne dyscypliny (pomijając nauki formalne), określane mianem nauk humanistycznych czy społecznych, zachowują swą specyfikę i tylko częściowo mogą wcielać standardy nauk przyrodniczych. Ich problematyka, ważna sama w sobie, nie jest jednak przedmiotem prowadzonych w tym artykule analiz. Dyscypliny humanistyczne, zgodnie z przyjętą w tym tekście konwencją, nie są zaliczane do nauki, co ma charakter decyzji terminologicznej, w żadnej mierze nie będąc efektem nihilistycznego czy skrajnie scjentyistycznego stosunku do tych dyscyplin i ich znaczenia kulturowego. Dla naszych celów istotne wydaje się ustalenie, czy nauki przyrodnicze, stanowiące „najmocniejszy” metodologicznie typ nauki, mają granice poznawcze. Jeśli

Por. J. G. Kemeny, *Nauka w oczach filozofa*, s. 26. Należy zauważyć, że Kemeny sądzi, iż nauki społeczne mogą być sprowadzone do tego wzorca, co jawi się jako wysoce sporne. Wydaje się, iż metodologiczni naturaliści nie przedstawili wystarczających racji przemawiających za ich stanowiskiem. Ta kwestia nie będzie jednak przedmiotem rozważań prowadzonych w tym miejscu. Natomiast kwestia owego zakorzenienia empirycznego rodzi rozmaite pytania i wątpliwości, jakie powstają choćby w kontekście współczesnej kosmologii. W tej ostatniej kwestii por. M. Heller, *Granice nauki*, s. 101–146.

¹⁸ Por. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 39–40. Na s. 39 znajdujemy stwierdzenie: „tylko wówczas traktujemy pewien system jako empiryczny lub naukowy, gdy poddaje się on sprawdzaniu w doświadczeniu”. Zarazem Popper nie traktuje wcale, wbrew pozytywistom, doświadczenia jako czegoś bezproblemowego. Por. ibidem, s. 47–49.

¹⁹ Por. R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 362–364.

²⁰ Por. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, s. 37.

odpowiedź na to pytanie byłaby pozytywna, to takie ograniczenia w przypadku „słabszych” metodologicznie dyscyplin byłyby czymś niebudzącym wątpliwości.

W dalszym ciągu tak też chcemy używać terminu „nauka” w tym tekście, co oznacza nadanie mu węższego zakresu, niż to się zwykle czyni w języku polskim. Poza tym wzorcem znajdują się z jednej strony dyscypliny formalne, z drugiej zaś humanistyczno-społeczne. Tak więc nauką, o którą nam przede wszystkim chodzi w tym tekście, byłoby przyrodoznawstwo. Pomijamy przy tym szersze analizy dotyczące definiowania nauki, wydobywania jej istoty czy charakteryzowania jej struktury, co wymagałoby odrębnej, obszernej analizy, wartej może, mimo trudności, podjęcia w innym miejscu²¹. Ten rodzaj nauki, którą mamy na uwadze, od początku nowożytnej nauki, posługuje się matematyką, która stała się językiem tych nauk, sama będąc odrębnym typem poznania naukowego i wraz z logiką składającą się na nauki formalne. Czymś innym niż tak rozumiana nauka byłaby filozofia, która odróżnia się od wszystkich tzw. dyscyplin szczegółowych, tak formalnych, jak przyrodniczo-empirycznych czy wreszcie humanistyczno-społecznych. Ta problematyka specyfiki filozofii należy do zagadnień tzw. metafizyki. Kwestia ta będzie przedmiotem rozważań, prowadzonych w trzecim, kolejnym rozdziale tej pracy. To zaś, co zaliczamy do nauki w przyjętym tutaj rozumieniu, cechowałoby się wykorzystywaniem podobnej metody naukowej²². Szczegółowe charakterystyki tej metody mogą być zróżnicowane, zawsze jednak zawarte jest w nich „wspólne jądro” w postaci owego zakorzenienia empirycznego, które cechuje te nauki (przyrodnicze) i pozwala też na odróżnienie nauki, w sensie tutaj przyjętym, tak od humanistyki, jak i od refleksji filozoficznej.

²¹ Wartościowe uwagi w tej kwestii znaleźć można m.in. w: A. Mahrburg, *Co to jest nauka?*, „Przegląd Filozoficzny” 1897, z. 1, s. 9–29, zwłaszcza s. 10–15; W. Marciszewski, *Nauka*, [w:] Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 412–421; E. Nagel, *Struktura nauki. Zagadnienie logiki wyjaśnień naukowych*, przeł. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein, PWN, Warszawa 1970, s. 11–22. Co do proponowanej przez socjologa definicji i charakterystyki nauki por. T. Sozański, *Co to jest nauka?*, [w:] *Nauka. Tożsamość i tradycja*, J. Goćkowski, S. Marmuszewski (red.), Universitas, Kraków 1995, s. 23–50.

²² Stąd wedle J. Kemeny’ego: nauka byłaby wszelką wiedzą nagromadzoną metodą naukową. Por. idem, *Nauka w oczach filozofa*, s. 179. Wspomniany autor definiuje metodę naukową jako cykle indukcji, dedukcji i weryfikacji oraz permanentne zdążanie do doskonalenia teorii, które (zawsze) zostały przyjęte tymczasowo. Por. ibidem, s. 93 i n. O metodzie naukowej por. także: H. I. Brown, *Rationality*, s. 80–90; P. Caws, *Scientific Method*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), vol. 7, Macmillan Publishing & The Free Press, New York 1967, s. 339–343; R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, zwłaszcza s. 46–51, 198–201, 222–226.

3

Rozważania w kwestii tego, co nazywa się granicami nauki, spotykamy tak u niektórych autorów XIX-wiecznych, jak i u późniejszych. Czasami autorami rozważań na ten temat byli/są nie tylko zainteresowani nauką i jej metodami filozofowie, lecz także uczeni przyrodnicy²³. Przywołanie historycznych już debat wprowadza nas w krąg bezpośrednio dotyczący naszego zagadnienia. Warto do nich sięgać także dlatego, że zasadna wydaje się przywoływana opinia Duhema co do znaczenia analiz historycznych dla debat rzeczowych, także, dodajmy, debat natury metodologicznej. Nie ulega wątpliwości, że przywołane przykłady historyczne mogą dostarczyć materiału również dla rzeczowych prób rozstrzygnięcia kwestii granic poznania naukowego.

Przykład historyczny przywoływany w tym tekście dotyczy rozważań, jakie znajdujemy u znanego w XIX wieku fizjologa niemieckiego Emila Du Bois-Reymonda (1818–1895), profesora uniwersytetu berlińskiego, którego późniejsze prace (od roku 1872) mają także aspiracje filozoficzne. Jego pozytywistyczne oraz agnostyczne nastawienie prowadziło go do sceptycznego stosunku do zagadnień, które uznawał za metafizyczne. Metafizyką, i to krytycznie ocenianą, była dlań także metafizyka materialistyczna. Zdaniem Du Bois-Reymonda pewne zagadnienia, zupełnie niezależnie od tego, że ciągle i na nowo są podnoszone, nie są rozwiązywalne. Odpowiedzi na te kwestie nie znamy i nigdy nie poznamy, stąd głoszone przezeń hasło *ignoramus et ignorabimus*. Rodzi to oczywiście pytanie, jakie kwestie, już merytorycznie wskazane, do takich nierozwiązywalnych i nierozwiązywalnych trzeba by zaliczyć. Początkowo Du Bois-Reymond wymieniał tylko dwie nieprzekraczalne granice: istota materii i powstanie świadomości (1872). Później (1880) ta pula zagadek wzrasta do siedmiu, przy czym trzy miałyby być całkowicie nierozwiązywalne²⁴. Te trzy z nich dotyczą, w opinii Du Bois-Reymonda, kwestii z zasady nierozwiązywalnych (jak mówi: transcendentálnych): natury materii i siły, początku ruchu, powstania świadomości. Trzy inne zdają się trudne, lecz w zasadzie rozwiązywalne: pochodzenie życia, porządek w naturze (celowość przyrody), powstanie racjonalnej myśli (rozumu) i języka. Siódma zagadka to kwestia wolności woli, co do możliwości rozwiązania której Du Bois-Reymond nie był w pełni zdecydowany. Te zagadki wywoływały komentarze i uwagi krytyczne, m.in. zoologa niemieckiego, a zarazem filozofa

²³ Charakterystykę historyczną i przegląd literatury na ten temat znajdujemy w: J. Poznański, *Granice nauki*, [w:] S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1, *Czym jest nauka?*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, s. 448–453.

²⁴ Por. E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis. Die sieben Welträtsel*, Verlag von Veit, Leipzig 1880, s. 61–111.

monisty Ernsta Haeckla, który dostrzegał tylko jedną zagadkę faktyczną – problem substancji. Przykłady podawane przez Du Bois-Reymonda uznał zaś za niezasadne i rozwiązywalne na gruncie myśli samego Haeckla czy współczesnej mu nauki, np. ewolucjonizmu, którego Haeckel był propagatorem w Niemczech²⁵. Jego zdaniem nie ma więc w sferze nauki nierozwiązywalnych zagadek, bo problem substancji nie jest w zasadzie problemem nauki. To jego stanowisko tak charakteryzuje Rescher:

The basic structure of Haeckel's position is clear: science is rapidly nearing a state in which all the big problems admit of solution – including the „insolubilia” of Du Bois-Reymond. (What remains unresolved is not so much a scientific as a metaphysical problem)²⁶.

Zauważyć należy, że w tym katalogu siedmiu zagadek tylko co do trzech z nich sam Du Bois-Reymond był przekonany, że nie rozwiążemy ich nigdy. To zatem w odniesieniu do nich powiedzieć można by nie tylko *ignoramus*, lecz także *ignorabimus*. To one byłyby faktycznie tym, co określa się mianem *insolubilia*, czyli zagadnieniami rzeczywiście i nigdy nierozwiązywalnymi czy, inaczej mówiąc, byłyby to pytania, na które odpowiedzi nie będą mogły być dostarczone, niezależnie od stopnia rozwoju nauki. Aby sprecyzować znaczenie tego terminu, sięgnijmy do charakterystyki Reschera, wedle którego: „Certain question can be identified as insolubilia: we can here-and-now formulate questions that can never be answered, and are able to specify concretely some question that is unanswerable in any state of science”²⁷.

Zgodnie z powyższym moglibyśmy wskazać, w danym momencie *t*, na problemy (pytania), na które nigdy nie będzie odpowiedzi; mówiąc dokładniej, możemy w sposób jasny wyodrębnić w *t* zagadnienia, na które nie ma (i nie będzie) odpowiedzi, przy dowolnym stanie nauki, w żadnym czasie, późniejszym niż *t*. Rodzi to pytanie, czy te wskazane przez Du Bois-Reymonda konkretne przykłady są *insolubiliami* i czy takie przykłady w ogóle da się wskazać. Te rozważania niemieckiego fizjologa i filozofa oraz jego polemika z Haecklem wywołują komentarze również współcześnie. Znajdujemy je także w przywoływanej tutaj

²⁵ Por. R. Handy, *Haeckel Ernst Heinrich*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), vol. 3, Macmillan Publishing, New York–London 1967, s. 399–402. Co do kontekstu filozoficznego w Niemczech por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, s. 154–161; w kontekście szerszym niż niemiecki por. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Baltimore 1968, s. 35–47.

²⁶ N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 116.

²⁷ Ibidem, s. 114.

monografii Reschera. W jego opinii obydwie strony tego sporu (to tzw. *The Haeckel – Reymond controversy*) myliły się. Du Bois-Reymond mylił się, sądząc, że wskazał na pewne pozytywne kwestie, które są nierozwiązywalne, a więc mylił się, sądząc, że istnieją *insolubilia*. Z kolei Haeckel mylił się z tego powodu, że zakładał, iż nauki przyrodnicze są efektywnie kompletne²⁸.

Problem granic nauki (granic poznania), choć trudno uznać go za często podejmowany, bywa także współcześnie przedmiotem dyskusji, o czym świadczą prace wydawane, także w Polsce, w okresie ostatnich lat²⁹. Sięgając do tych prac i nie będąc fizykiem czy kosmologiem, przytaczam te uwagi sformułowane przez przedstawicieli tych nauk, aby rozważyć problem tego, jak rozumiana jest przez nich kwestia granic nauki czy granic poznania. Interesują mnie jednak kwestie metodologiczne, nie podejmuję natomiast żadnych szczegółowych rozważań terminologicznych, a tym bardziej dyskusji merytorycznych sięgających kwestii, które należą do nauk szczegółowych. W jednym z poświęconych temu tekstów znany współczesny fizyk Krzysztof Meissner formułuje kilka pytań ważnych dla rozważanej przez nas problematyki³⁰. Pytania dotyczą tego: **czy wiedza może rozwijać się w nieskończoność, czy nauka może odpowiedzieć na każde pytanie?** Jeśli odpowiedź byłaby negatywna, to wylania się wtedy kwestia granic poznania, które mogą być względne (granice obecnej nauki) lub bezwzględne. W pierwszym kontekście (obecnej nauki) Meissner wskazuje następnie na wiele pytań, które powstają na gruncie współczesnych teorii naukowych: mechaniki kwantowej czy ogólnej teorii względności (OTW). **Nasza dzisiejsza nauka zdaje się mieć, jego zdaniem, granice.** Na gruncie mechaniki kwantowej trudności dotyczą: niezrozumienia indeterminizmu niejako wbudowanego w mechanikę kwantową czy procesu pomiarowego, jaki stosujemy. Natomiast w odniesieniu do OTW, gdy chcemy przedstawić opis wszechświata, na jego wczesnym etapie,

²⁸ Na temat tego sporu por. ibidem, s. 114–117. Rescher dodaje jednak, że w pewnym względzie obaj uczeni mają także rację, zauważając: „both theoretists were, in a way, also right. Du Bois-Reymond correctly saw that the work of science will never be done; that science can never shut up in the final conviction that the job is finished. And Haeckel was surely right in denying the existence of identifiable insolubilia” (ibidem, s. 117).

²⁹ Por. m.in.: M. Heller, *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014; J. Poznański, *Granice nauki*, [w:] S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1, *Czym jest nauka?*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, s. 447–470. W ramach X Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu (15–19 IX 2015) zorganizowano panel dyskusyjny „Granice Natury – Granice Nauki” z udziałem: G. Bugajaka, J. Mączki, Z. Hajduka, Z. Wróblewskiego, E. Kałuszyńskiej. Moderował P. Zeidler. Materiały z panelu pomieszczone są w piśmie „Roczniki Filozoficzne” 2017, nr 1, s. 131–172.

³⁰ Por. K. A. Meissner, *Granice poznania*, [w:] A. Zabolotny (red.), *Nauka – możliwości i ograniczenia*, Konferencja ChFPN, Warszawa 2013, s. 43–47.

to dla chwil wcześniejszych niż 10^{-42} s sądzić można, że OTW się załamuje. Autor dodaje, że oznacza to, iż na podstawie obecnie znanych teorii nie możemy stwierdzić, czy wszechświat miał początek (czy wcześniej istniał czas). Inna kwestia dotyczy obserwacji kosmologicznych, które prowadzą do wniosku, że znamy niewielką część składową wszechświata, bo jego istotną część stanowią ciemna materia i ciemna energia, zwłaszcza zaś własności ciemnej energii wydają się zupełnie odmienne od własności znanych nam układów. Heller zwraca z kolei uwagę, że owych granic doświadczamy, gdy poszukujemy tzw. teorii fundamentalnej. Nasze kategorie oraz pojęcia ujawniają swój ograniczony zasięg i poza swym obszarem mogą ulegać poważnym przekształceniom lub wręcz załamywać się³¹. W tym sensie na gruncie obecnej nauki można uznać, że pewne kwestie są niepoznawalne i nauka (obecna) natrafia na granice. Możliwy opis tych problemów wymagałby zaś daleko idących (trudnych do określenia) zmian tych kategorii.

W odniesieniu do tych trudności czy granic nauki można jednak stwierdzić ich względność. I to właśnie Meissner konstatuje, zauważając jednak, że nie są to granice bezwzględne (poznania), lecz raczej granice naszej nauki, nauki naszej epoki. Czy jednak nie ma granic bezwzględnych nauki (poznania)? Takie zdają się pojawiać w przypadku pytań prawomocnych, lecz przekraczających granice fizyki czy nauki w ogóle. Meissner podaje jeden przykład pytania, które do takiej granicy prowadzi i ją przekracza: **dłaczego istnieją prawa fizyki? Byłby to przykład pytania transcendentnego wobec korpusu nauki**. Można oczywiście, wykraczając poza ten przykład, podać wiele innych, jakie bywają wskazywane w rozmaitych kontekstach: dlaczego istnieje raczej coś niż nic; dlaczego istnieją rzeczy fizyczne; jaka jest natura porządku kosmicznego; dlaczego istnieją prawa przyczynowe działające jako „cement wszechświata”. Nadto taki charakter miałyby pytania odwołujące się do wartościowania czy pytania o normy: Dlaczego czyn X-a jest dobry? Dlaczego wybrać sprawiedliwość? Dlaczego kierować się racjonalnością?³² Niekiedy wskazuje się, że taki charakter mają tak pytania stawiane przez filozofów, jak i pytania stawiane przez dzieci lub na sposób dzieci³³. Jeśli te pytania należałyby do sfery nauki, to winna być możliwa odpowiedź na nie, za

³¹ Por. M. Heller, *Granice nauki*, s. 105–124, zwłaszcza s. 123–124.

³² Interesującymi kwestiami są problemy wartościowania w samej nauce, czym interesuje się aksjologia nauki. Por. Z. Hajduk, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki. Aksjologia epistemiczna*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2011.

³³ Jak to konstatuje biolog brytyjski Peter Medawar: „The existence of a limit to science is, however, made clear by its inability to answer childlike elementary questions having to do with first and last things – questions such as «How did everything begin?»; «What are we all here for?»; «What is the point of living?»”. Jak to zauważa Medawar, w swym szkicu stara się pokazać, dlaczego nauka nie może udzielić odpowiedzi na tego

pomocą narzędzi, jakimi nauka dysponuje³⁴. Skoro jednak pytania te wykraczają poza korpus pytań i odpowiedzi nauki w ogóle, to w sensie ścisłym nie można by tutaj mówić o granicach nauki, skoro na pewne pytania nauka, tak jak ją w nowożytności się pojmuje, nie chce i nie może w ogóle udzielać odpowiedzi³⁵. Udziela ona odpowiedzi tylko na pytania do nauki należące. Można by wtedy powiedzieć, że pewne kwestie po prostu z natury swej do nauki nie należą. Skoro zaś do niej nie należą, to trudno mówić wtedy o granicach nauki. Można i trzeba mówić natomiast o tym, że nauka nie jest onnipotentna poznawczo, co zdaje się w cytowanym jako pierwsze motto zdaniu podkreślać Rescher. Wtedy zaś rodzi się problem ewentualnie innych dróg poznania, niektórzy powiedzą – oswojenia świata, na które wskazują tak Rescher, jak i przywoływany, w motcie drugim, wybitny fizyk Victor Weisskopf. Peter Medawar także udziela negatywnej odpowiedzi na pytanie o to, czy na pewne ostateczne kwestie (*ultimate questions*) odpowiedzi mogą być udzielone przez naukę. W tej sytuacji takie odpowiedzi muszą mieć charakter, jak mówi, transcendentny, co uczony wyraża następująco:

If the ultimate questions can be answered [...] we must seek transcendent answers, by which I mean answers that do not grow out of or need to be validated by empirical experience: answers that belong to the domain of myth, metaphysics, imaginative literature or religion³⁶.

Kwestią do dyskusji, gdy przyjrzymy się tym przykładom pytań, jest jednak zagadnienie, czy wszystkie one wykraczają poza korpus nauki? Nadto czy da się

rodzaju ostateczne pytania. Por. P. Medawar, *The Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 59.

³⁴ Jak zauważa Rescher: „If a question belongs to science at all – if it reflects the sort of issue that science might possibly resolve in principle and in theory – than we cannot categorize it as an insoluble”. Por. idem, *The Limits of Science*, s. 128.

³⁵ Por. ibidem, s. 118–132. Jak zauważa P. Medawar: „there is no limit upon the power of science to answer questions of the kind science can answer”. Por. P. Medawar, *The Limits of Science*, s. 60.

³⁶ Por. P. Medawar, *The Limits of Science*, s. 88. Należy przy tym zauważyć, że sam Medawar nie przyjmuje żadnych wyraźnych poglądów metafizycznych lub religijnych, jego rozumienie metafizyki budzić zaś może zasadnicze wątpliwości filozofa. Wedle Medawara walory takich transcendentnych odpowiedzi trzeba by oceniać po ich skutkach, np. po tym, że przynoszą spokój umysłu. Nie powinny być one także rażąco niezgodne ze światem doświadczenia i zdrowego rozsądku (ibidem, s. 92 i n.). Termin „transcendentny” jest używany przez Medawara w znaczeniu kantowskim, tj. dotyczy pojęć wykraczających poza wszelkie dane doświadczenie. Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993, s. 119.

taką wyraźną granicę między nauką a tym, co poza nią, wskazać? W jakiejś mierze z kwestią tą zmagaly się XX-wieczne dyskusje dotyczące zagadnienia demarkacji. Rzetelna odpowiedź na te trudne zagadnienia wymagałaby jednak obszernych, oddzielnych analiz, na które tutaj nie ma miejsca. Nasuwa się jednak przypuszczenie, że możemy mieć w tym przypadku do czynienia z istnieniem pewnej kategorii problemów, pytań, co do których może się toczyć spór co do ich przynależności do nauki lub do filozofii (metafizyki). Istnienie takiej kategorii spornych (pogranicznych) zagadnień jest zwykle standardem, wtedy gdy klasyfikujemy pewne problemy, którym istotne dla nas cechy przysługują w sposób ciągły.

Wiemy jednak, że nie brak uczonych przyjmujących nie tylko to, że nauka wyjaśnia rzeczywistość, lecz że ona wyjaśnia czy wyjaśni w przyszłości wszystko. Takie przekonanie, że można uzyskać całkowite wyjaśnienie i to za pomocą narzędzi nauki, możemy nazwać stanowiskiem scjentyistycznym, które bywa określane jako pewien rodzaj wiary (metafizycznej?)³⁷. Rescher określa je jako stanowiska światopoglądowe, zauważając:

The theorist who maintains that science is the be-all and end-all – that what is not in science textbooks is not worth knowing – is an ideologist with a peculiar and distorted doctrine of his own. For him, science is no longer a sector of the cognitive enterprise but an all-inclusive world-view. This is the doctrine not of *science* but of *scientism*³⁸.

To stanowisko scjentyzmu wydaje się wątpliwe, zwłaszcza metodologicznie, dlatego nie sądzę, aby zasadne było jego przyjmowanie, choć dyskusję w tej kwestii należy uznać, z pewnych względów, za otwartą³⁹. Dodajmy tylko, że ponieważ termin „scjentyzm” bywa rozmaicie rozumiany, każda dyskusja wokół kwestii scjentyzmu wymaga uprzednich terminologicznych precyzacji. Na pewno też scjentyzmu nie należy utożsamiać z realizmem, co podkreśla Roger Trigg, rozróżniając te dwa stanowiska:

Although scientism defines reality in terms of the discoveries made in accordance with scientific method, realism and scientism are independent. The first move is to say that reality is independent of our conceptions, and the second is to identify it with the outcome of scientific investigation. One could accept the first and not the second⁴⁰.

³⁷ Por. R. Trigg, *Rationality & Science. Can Science Explain Everything?*, Blackwell, Oxford, UK–Cambridge, USA, 1994, s. 172 i n.

³⁸ Por. N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 213.

³⁹ Pamiętać bowiem należy o możliwości rozmaitego rozumienia scjentyzmu i o różnych jego typach, gdzie mamy do czynienia z mniej lub bardziej radykalnymi jego odmianami. Te rozmaite odmiany mogą mieć więc silniejsze lub słabsze, na ich rzecz lub przeciwko nim przemawiające, argumenty.

⁴⁰ R. Trigg, *Rationality & Science ...*, s. 70.

Zauważmy przy tym, że o takich granicach mówi się przecież nie tylko w odniesieniu do nauki empirycznej, lecz także w odniesieniu do tzw. dyscyplin formalnych. W tychże naukach formalnych wskazuje się na tzw. twierdzenia limitacyjne, które takie granice dla nich mają wyznaczać⁴¹. Z uwagi na rolę matematyki i nauk formalnych w sferze nauk przyrodniczych ma to znaczenie także dla problematyki dotyczącej tych nauk. Tę ważną kwestię, z uwagi na jej złożony charakter, tylko sygnalizuję w tym tekście.

4

Powyższe uwagi, podnoszące XIX-wieczne i współczesne poglądy, a dotyczące tego, gdzie leżą granice nauki, nie dostarczają nam w miarę jednoznacznego tych granic nauki rozumienia. Przytoczone przykłady, tak dawniejsze, jak i współczesne, rodzą natomiast rozmaite pytania i wątpliwości. Czy aby samo rozumienie granic nie rodzi trudności i nie bywa rozmaicie pojmowane? Jeśli tak, to zachodzi potrzeba, minimalnego choćby, wstępnego uporządkowania tych pojęć.

Pierwsza kwestia dotycząca tego zagadnienia może być wiązana z pytaniem, czy aby wewnątrz samej nauki napotykamy takie granice? Otóż fakt istnienia takich rozmaitych nierozwiązanych zagadnień w nauce danej epoki świadczy tylko o tym, że ta nauka danej epoki staje wobec zagadnień teoretycznych, których nie potrafi rozwiązać. Nie znaczy jednak wcale, że są to zagadnienia nierozwiązywalne w ogóle. Można tutaj, za Rescherem, przyjąć dwa rodzaje ograniczeń: słabe i mocne⁴². **Słabe ograniczenie** (*weak limitation*) przyjmuje, że w każdym stadium rozwoju nauki mamy pytania, na które nie mamy odpowiedzi na danym etapie, na które jednak, jak się przyjmuje, można dostarczyć odpowiedzi na etapie późniejszym. Historia nauki dostarcza danych potwierdzających takie stanowisko. **Silne ograniczenie** (*strong limitation*) zakłada zaś istnienie pytań, na które nie ma odpowiedzi w żadnym stadium rozwoju nauki. Tylko silne ograniczenie zakłada więc istnienie owych wspominanych *insolubiliów*⁴³. W tym

⁴¹ Na temat twierdzenia Gödla w kontekście ówczesnej matematyki por. S. Krajewski, *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 17–79.

⁴² Por. N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 112–114. Jak zwraca uwagę, sędzę, iż zasadnie, J. Poznański w przypadku prac Reschera (także w obrębie *The Limits of Science*), mamy do czynienia z pewną niejednoznacznością wykorzystywanych terminów. Z tego względu J. Poznański proponuje pewne ustalenia terminologiczne w tym zakresie. Por. J. Poznański, *Pojęcie granicy nauki w filozofii nauki Nicholasa Reschera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, R. 2, nr 2, s. 585 i n. Także idem, *Granice nauki*, s. 465–466.

⁴³ Jak zauważa Rescher: „This weak-limitation thesis envisages the immortality of questions; the strong-limitation thesis envisages the existence of immortal questions” (*The Limits of Science*, s. 114).

przypadku podstawowe pytanie dotyczy tego, czy takie silne ograniczenia, a tym samym owe *insolubilia* faktycznie istnieją.

Przywoływany już Meissner w odniesieniu do wskazywanych przezeń przykładów ograniczeń wysuwał przypuszczenie, że w ich przypadku mamy do czynienia z tym, co Rescher nazywa słabymi ograniczeniami. Tym samym tak on, jak i Rescher, odrzucają istnienie *insolubiliów*, czyli problemów naukowych w ogóle z zasady nierozwiązywalnych. Niezależnie od pewnych rodzących się pytań takie stanowisko wydaje się zasadne i przekonujące⁴⁴. **Tym samym jeśli jakiś konkretnie wskazany problem należy do sfery nauki, to nie da się zasadnie twierdzić, że nie może być rozstrzygnięty przez naukę (daną dyscyplinę naukową) przy żadnym przyszłym stanie wiedzy.** Osobną sprawą jest, że nie możemy z pewnością twierdzić, że zostanie on rozwiązany, zwłaszcza wskazać odpowiedniego momentu, w którym to się stanie, bo nie znamy przyszłego stanu wiedzy. Nie mają więc racji ci, którzy myślą w tej kwestii podobnie jak Du Bois-Reymond, a wedle których daje się wskazać, pozostając w granicach nauki, takie konkretne *insolubilia*. Nie byłoby zgodnie z tym granic teoretycznych poznania naukowego, o ile porusza się ono w swoich własnych ramach⁴⁵. I to ostatnie zdanie wydaje się tutaj rozstrzygające. Nie zakłada ono bowiem, że nauka podejmuje się udzielania odpowiedzi na każde poprawnie sformułowane pytanie.

Takie stanowisko kwestionujące istnienie wewnętrznych granic nauki nie wymaga jednak przyjęcia mocnej tezy o kompletności nauki. Można przyjąć, że nauka (nauki przyrodnicze) nie osiągnęła i nie osiągnie sytuacji kompletności, a więc w żadnym momencie czasowym nie będziemy mieli do czynienia z sytuacją, w której nauka udzielałaby odpowiedzi na wszystkie pytania należące do jej korpusu⁴⁶. Nawet zaś gdyby (hipotetyczna) nauka w danym momencie osiągnęła stan, w którym rozwiązała ona wszystkie aktualne problemy, to nie znaczyłoby jeszcze, że jest ona kompletna⁴⁷. Skądinąd taki stan wydaje się nieosiągalny z dwu zasadniczych powodów. Po pierwsze, wymaga to dysponowania

⁴⁴ Por. ibidem, s. 118–132.

⁴⁵ Jak to dobitnie podkreśla Rescher: „The quest for scientific insolubilia is a delusion; no one can say in advance just what questions natural science can and cannot manage to resolve. Identifiable insolubilia have no place in an adequate theory of scientific inquiry” (ibidem, s. 112).

⁴⁶ Rescher rozróżnia cztery rodzaje kompletności: erotetyczną, pragmatyczną, predyktyną i temporalną. Por. ibidem, s. 133–147.

⁴⁷ Jak zauważa Rescher: „The eventual resolution of all our (present-day) scientific problems would not necessarily mean that science is finite or completable because of the prospect – day, certainty – that other issues will have arisen by the time the earlier ones are settled” (por. ibidem, s. 113). Nadto nauka w danym momencie, np. t_n , nie może ustalić przyszłego swego stanu w jakimś momencie t_{n+1} (ibidem, s. 101–103).

odpowiednim systemem pojęć, co nie zawsze może być osiągalne. Jak przed laty wskazywał Eugene Paul Wigner: „I believe that this is true: we have no right to expect that our intellect can formulate perfect concepts for the full understanding of inanimate nature's phenomena”⁴⁸. Po drugie, jest tak, ponieważ rozwój nauki pociąga za sobą powstanie nowych pytań. I wobec tego udzielenie odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie formułowane są w momencie t_n , nie oznacza, że nie zrodzą się nowe pytania w momencie t_{n+1} . Zagadnienie to dostrzegał wyraźnie Kant, który w *Prolegomenach* zwraca na to jednoznacznie uwagę, zauważając:

[...] wszelka odpowiedź dana na podstawie zasad doświadczenia rodzi dalsze pytanie, które również domaga się odpowiedzi, i przez to wyraźnie wykazuje niedostateczność wszelkich fizycznych sposobów objaśniania, jeżeli chodzi o zaspokojenie rozumu⁴⁹.

Bardziej współcześnie na problem niekompletności nauki (w kontekście kosmologii) zwraca uwagę Milton K. Munitz, zauważając:

But even if certain questions that can be answered by the method of science will be answered in the course of continued inquiry, there is no reason to believe that if one stops at any particular stage of inquiry, there will be no further questions, no fresh bounds and horizons connected with the use of a new account of the known universe. Cosmological inquiry is an indefinitely prolonged search for ever – better accounts of the known universe, a search that has no absolute terminus⁵⁰.

Ponadto nie tylko liczba takich pytań się zwiększa, zmieniają one także swój charakter, co obrazowo charakteryzuje Heller:

Jeśli za Quine'em porównamy wiedzę naukową do wnętrza koła, to, co jeszcze nie zbadane, pozostaje na zewnątrz koła, a obwód koła stanowi granicę nauki – miejsce, w którym nasza wiedza styka się z niewiedzą. Obwód tego koła tworzą więc pytania naukowe – problemy wyrastające z tego, co wiemy (z wnętrza koła), ale skierowane ku polu naszej niewiedzy (ku zewnątrz koła). Wraz z postępem nauki, wraz ze wzrostem dokonań naukowych, koło symbolizujące wiedzę naukową poszerza się. Zauważmy jednak, że równocześnie powiększa się obwód tego koła – rośnie ilość znaków zapytania! Zdarza się, że nowe pytania radykalnie różnią się

⁴⁸ Por. E. P. Wigner, *The Limits of Science*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1950, vol. 94, s. 424.

⁴⁹ I. Kant, *Prolegomena...*, s. 155.

⁵⁰ M. K. Munitz, *Cosmic Understanding. Philosophy and Science of the Universe*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 183.

od tego, co stanowiło „obwód koła wiedzy naukowej” kilkadziesiąt lat wcześniej. Co więcej, z perspektywy starego „wnętrza koła” nowe pytania mogłyby uchodzić za pozbawione sensu⁵¹.

Przyczyny tego wiązać możemy z tym, że nauka się zmienia i trudno charakteryzować jej rozwój jako li tylko wzrost, bo jak zauważa Rescher: „Science not only grows but changes; new science not only supplements but also abrogates the old”⁵².

Tak więc nauka ulega zmianom, ale nie da się powiedzieć z wyprzedzeniem, jakie te zmiany będą. Jak to zauważa Popper, rozwój wiedzy naukowej jest nieprzewidywalny. Nie potrafimy więc, jego zdaniem, przewidywać akceptacji teorii wcześniej nieakceptowanej ani – bardziej szczegółowo – kwestii przyszłej akceptacji teorii, w efekcie i pod wpływem nowych danych⁵³. Tak więc do tego, aby przyjmować tezę o braku wewnętrznych granic nauki, nie potrzeba wcale przyjmować tezy o jej aktualnej kompletności. Osiągnięcie tej ostatniej wydaje się bowiem ze wskazanych powodów nader wątpliwe, by nie powiedzieć – wykluczone⁵⁴. Takie granice, lepiej powiedzieć – ograniczenia, poznania naukowego niewątpliwie istnieją, o ile brać pod uwagę względy etyczne i praktyczne, w tym także ekonomiczne. W każdym razie zawsze wtedy, gdy ilość środków, którymi dysponujemy, nie jest nieograniczona i na badania naukowe przeznaczyć można zwykle jedynie część spośród nich. Te względy mogą powodować, że rozwój nauki może ulegać, w danym miejscu lub czasie, przyspieszeniu lub opóźnieniu. Także względy etyczne mogą stanowić zaporę dla pewnego typu badań, choć

⁵¹ M. Heller, *Doświadczenie granic*, [w:] M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec (red.), *Granice nauki*, Biblos, Tarnów 1997, s. 7.

⁵² N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 60; bliższa charakterystyka tego zagadnienia: ibidem, s. 68–74.

⁵³ Por. K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 92–107.

⁵⁴ Kwestia tzw. wewnętrznych ograniczeń nauki i jej rozwoju jest oczywiście o wiele bardziej skomplikowana, niżby na to wskazywały poczynione w tym tekście uwagi. Mówiąc o wewnętrznych barierach rozwoju nauki, trzeba bowiem pamiętać, że sam rozwój nauki, nabieranie przez nią (teorie naukowe) coraz to bardziej skomplikowanego, abstrakcyjnego charakteru może być czynnikiem hamującym jej rozwój. W każdym razie, choćby to było niezbyt prawdopodobne, nie sposób *a priori* wykluczyć tego choćby, że pewne struktury staną się zbyt skomplikowane dla umysłu ludzkiego. Ogólne uwagi na temat tego w: P. Medawar, *The Limits of Science*, s. 68–74. Sam Medawar nie traktuje jednak tych potencjalnych zagrożeń jako istotnych, pozwalających mówić o nich jako o ograniczeniach nauki. W każdym razie nie są one pociągane (z koniecznością) przez sam rozwój nauki. O niekompletności nauki por. także: K. R. Popper, *Wszechświat otwarty...*, s. 162–195.

w rozmaitych kontekstach oddziaływać one będą w rozmaitym zakresie. Dość trudno jednak wskazać sytuację, w której w ogóle w żadnej mierze nie są one brane pod uwagę i nie wywierają żadnego wpływu⁵⁵. Zarazem te parametry etyczne nie są jedynym czynnikiem mającym wpływ na naukę i jej rozwój. Wreszcie, co istotne dla filozofa, zauważyć należy, że nauka natrafia na takie bariery, które niekiedy nazywa się zewnętrznymi wobec niej. Zauważał je Meissner w przywoływanym tekście, wskazując stosowny przykład („dlaczego istnieją prawa fizyki?”). Takich przykładów podać można znacznie więcej, niektóre z nich poprzednio przywoływałem, co zdaje się oznaczać, że nasz kontakt ze światem, jego oswajanie i poznanie (w szerokim znaczeniu tego terminu) dokonuje się także, czy musi się dokonywać, poza sferą nauk przyrodniczych. W odniesieniu do tej kwestii, jak zauważa Rescher, dostrzegający ten problem, mamy do czynienia z następującą sytuacją: „We must recognize that various important evaluative and cognitive issues lie altogether outside the province of science as we know it”⁵⁶. Pewne problemy poznawcze i wartościowania wymagają ich realizacji zgodnie z tym na innych płaszczyznach niż płaszczyzna nauki. Ten problem sfery, niejako z zasady niedostępnej metodom nauki, dotyczy tak kwestii natury poznawczej, jak i wartościowania. Przy odniesieniu do tej pierwszej kwestii rodzi to pytanie o zasadność i status zakładanej tezy, o istnieniu sfery dla metod nauki niedostępnej. W odniesieniu do tego Evandro Agazzi wskazuje, iż w debacie współczesnej powraca niejako pytanie o transcendencję, czyli coś zewnętrznego wobec nauki. Wyraźnie podkreśla on jednak, że to wymaga uprzedniej analizy dotyczącej samego terminu „transcendencja”. Dla rozmaitych użyc tego terminu wspólne jest, jak zauważa, jedno:

[...] transcendencja jest tym, o czym myśli się jako o tym, co przekracza granice lub inaczej – transcendencja jest czymś, co istnieje poza brzegiem czy granicą. Jeżeli więc brzeg jest rozumiany jako granica mojej subiektywności, za transcendencję – względem mojej subiektywności – może być uznane każde inne indywiduum, świat obiektów materialnych lub też społeczeństwo. Jeżeli zaś granica jest interpretowana jako świat obiektów materialnych, transcendencja – względem tego ograniczenia – będzie rzeczywistością pozaświatową lub pozazmysłową⁵⁷.

⁵⁵ O normach i wartościach etycznych w działaniu i w nauce por.: E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka*, przeł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997, rozdz. VII–XIV.

⁵⁶ Por. N. Rescher, *The Limits of Science*, s. 217.

⁵⁷ Por. E. Agazzi, *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, S. Wszolek (red.), Biblos, Tarnów 2000, s. 182. Por. także M. K. Munitz, *Cosmic Understanding...*, s. 184–188, zwłaszcza s. 184–185, gdzie charakteryzuje on etymologię i współczesne znaczenia takich angielskich terminów, jak: „limit”, „boundary”, „transcend”. „Boundary” ma etymologię starofrancuską (*bonde*), a pośrednio łacińską (*bodena*, *butina*); natomiast „limit” łacińską

Zdaniem włoskiego epistemologa w nauce współczesnej, która akceptuje redukcjonizm typu metodologicznego, lecz już niekoniecznie redukcjonizm kategorialny, taka – powiedzmy – słabo rozumiana transcendencja może być pojęciem akceptowalnym. W efekcie:

[...] w nauce współczesnej przejawia się niewątpliwie otwarcie na transcendencję, w miarę jak sama nauka staje się coraz bardziej świadoma swoich ograniczeń, których nie należy jednak rozumieć jako znaku słabości lub rozpoznania granic wewnętrznych rozumu ludzkiego, lecz po prostu jako uznanie faktu ograniczonego zakresu zastosowań jego kategorii odnośnie do całej rzeczywistości, która nie usuwa go ze swego wnętrza, lecz otacza go jako swoisty horyzont problematyczny⁵⁸.

Podobny jest, w ogólnym planie, pogląd Munitza, który wskazuje, że można pytać o transcendencję, a więc uznać, że pojawiają się pytania, na które nie da się odpowiedzieć, pozostając na gruncie tak aktualnego, jak i możliwego poznania naukowego. Precyzyjniej mówiąc, odnosząc to do kontekstu kosmologii, amerykański filozof zauważa:

Is there any warrant for pointing to what transcends all possible versions of the intelligible and known universe? If we answer these questions in the affirmative, what, if anything, can be said about this „beyond”? If we label this „beyond” *the Boundless*, shall we make of this notion in the formulation of a sound philosophy? I shall argue that we should make such use. There are various other expressions that one might use with „the Boundless”. [...] other terms [...] can be added to the list, for example: „Apeiron”, „the Transcendent”, „Being”, „God”, [...] „the Infinite”, „the One” [...] The Boundless is neither observable, intelligible, nor known⁵⁹.

W swych obszernych uwagach na ten temat Munitz wskazuje, że ta transcendencja może mieć rozmaitą charakterystykę. Patrząc na to tak historycznie, jak i współcześnie, może to być tak teistyczna, jak i inna niż teistyczna charakterystyka⁶⁰. W każdym razie widzimy, że w jego ujęciu trzeba przyjąć istnienie takiego wymiaru rzeczywistości, który przekracza wszelkie tak aktualne, jak i możliwe analizy pojęciowe oraz racjonalne zrozumienie. Jak wskazuje Munitz, w myśli europejskiej pojęcie tego, co jest transcendentne (Transcendentne), odnosi się do specjalnego bytu, klasy bytów lub aspektu rzeczywistości.

(od *limites* lub *limes*). Nadto wszystkie z nich pierwotnie odnosiły się do czysto fizycznych i przestrzennych kontekstów, współcześnie zaś nabrały także analogicznego czy metaforycznego wymiaru.

⁵⁸ E. Agazzi, *Granice wiedzy naukowej...*, s. 189.

⁵⁹ M. K. Munitz, *Cosmic Understanding...*, s. 183–184.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 181–235.

W tym momencie warto odwołać się do Duhema oraz jego tezy o niezbędności odwoływania się do pytań, których rozwiązanie jest „transcendentne w stosunku do metod obserwacji wykorzystywanych przez fizykę”. Te pytania należałyby już do sfery metafizyki⁶¹. Fizyka zarazem w jego ujęciu ma metodę całkowicie autonomiczną w stosunku jakiegokolwiek metafizyki⁶². Odniesienie zasad fizyki i doktryn metafizycznych jest inne. Zarazem, jak zauważa Duhem: „Fizyka teoretyczna opiera się na postulatach mogących odwoływać się jedynie do racji obcych fizyce”⁶³. Nie musimy tutaj przyjmować w sposób integralny stanowiska Duhema, ale samo wskazanie takiej transcendentnej perspektywy jest interesujące i warte dyskusji. Na to wskazują tak Agazzi, jak i Duhem czy Munitz, niezależnie od ich różnic w pojmowaniu nauki i jej obiektywności⁶⁴. Podobny pogląd formułował Rescher, choćby w zdaniu przywołanym jako pierwsze motto. Problem ten przed laty sygnalizował też znany fizyk Victor F. Weisskopf. W niewielkim artykule, którego tytuł, *The Frontiers and Limits of Science*, sugerował podobne spojrzenie, jak to mówi drugie motto tego rozdziału. Warto je przypomnieć w tym miejscu: „Modern science is a powerful tool for acquiring deeper insights into the world about us, but we must also follow other avenues toward reality”⁶⁵.

5

W konkluzji można powiedzieć, że nauka może zdecydowanie zyskiwać na przy pozytywnym i scjentystycznym nastawieniu patrzeć na te problemy i pytania, które przekraczają korpus jej standardowych problemów i wykorzystywanych narzędzi. Uznanie tego nie musi jednak, nawet nie powinno, zarazem oznaczać, że w obrębie nauki (*science*) podejmuje się zagadnienia należące do metafizyki czy do teologii. Nauka jednak, o ile nie jest radykalnym scjentyzmem, dostrzega to, na co zwracał uwagę Rescher, iż pewne poznawcze i aksjologiczne doniosłe kwestie lokują się poza korpusem nauki i poznania naukowego. Mówienie o granicach nauki musi pozwalać rozróżniać te wskazane rozmaite płaszczyzny. **Odpowiedź na pytanie, czy nauka ma granice, czy nie, musi brać pod uwagę wcześniejsze terminologiczne i metodologiczne rozstrzygnięcia.** Na koniec sformułujmy podstawowe konkluzje tego rozdziału i zaprezentujmy pewne sugestie metafizyczne.

⁶¹ Por. P. Duhem, *Wybór pism*, [w:] K. Szlachcic, *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. W39–W40.

⁶² Por. P. Duhem, *Wybór pism*, s. W97 i n.

⁶³ Ibidem, s. W105.

⁶⁴ Por. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka*, s. 15.

⁶⁵ Por. V. F. Weisskopf, *The Frontiers and Limits of Science*, s. 405.

(A) Mówiąc o granicach nauki, warto odróżnić rozmaite typy tychże granic. Granice te dają się (w pewnym uproszczeniu) sprowadzić do trzech: (a) granice praktyczne; (b) granice moralne (i ewentualnie tzw. roztropnościowe); (c) granice teoretyczne. Rozważania prowadzone w tym artykule koncentrowały się na tym ostatnim typie, granic teoretycznych, inne zaś były tylko przedmiotem ubocznych, niewyczerpujących problemu uwag. W takich przypadkach, innych niż teoretyczne granic, lepiej skądinąd mówić o ograniczeniach nauki niż o jej granicach.

(B) W odniesieniu do tych granic nauki, teoretycznie pojmowanych, nie da się zasadnie utrzymywać tezy o tym, iż faktycznie istnieją *insolubilia*, o ile poruszamy się w obrębie nauk empirycznych. **Tak więc można powiedzieć, że w ramach problemów, które należą do nauki, nie ma zagadnień o zasadniczo, a nie tylko lokalnie nierozstrzygalnym charakterze.** Trzeba to jednak uzupełnić tezą, że zarazem stanu przyszłej nauki nie da się przewidzieć, opierając się na jej stanie dzisiejszym. Utrudnia to znacząco, może nawet czyni niemożliwym, przewidywania i debatę na temat potencjału poznawczego przyszłej nauki.

(C) Odrzucając istnienie *insolubiliów*, nie da się jednak utrzymywać tezy o tak aktualnej, jak i przyszłej kompletności nauki. Owa kompletność może być traktowana tylko jako pewna idealizacja. Teza, która mówi o niewystępowaniu *insolubiliów*, nie wymaga jednak równoczesnego przyjęcia tezy stwierdzającej zachodzenie faktycznej kompletności nauki.

(D) **Autorzy mówiący o granicach nauki i racjonalności naukowej uznają zwykle, iż mamy *de facto* takie pytania i zagadnienia, które nie wchodzą w skład nauki.** Wskazywał na to, jak już mówiliśmy, Rescher, a wskazują na to niekiedy sami przyrodnicy, jak choćby Medawar czy Weisskopf. Kwestią, którą trzeba by przy tym podnieść, jest rozgraniczenie takich zagadnień od owych *insolubiliów*. Problemy, które w skład nauki nie wchodzi, nie mogą oczekiwać na odpowiedź o charakterze naukowym. Co nie oznacza, że nie mamy przykładów zagadnień spornych, co do których można dyskutować, czy one wykraczają poza naukę, czy też nie. Rescher odrzucający istnienie *insolubiliów* też zdaje się wahać niekiedy co do tego, czy podawane przezeń przykłady, mające dotyczyć zagadnień, które przekraczają granice nauki, zawsze faktycznie takimi są.

(E) Proponowane uwagi i ustalenia mają głównie metodologiczny charakter i wymagają, jak widać, dalszych rozwinięć. Pokazuje to co najmniej tyle, że bez takich bardziej podstawowych metodologicznych analiz żadne ustalenia merytoryczne nie będą mogły być uznane za w pełni satysfakcjonujące.

Powyższe rozważania prowadzą też do kwestii, które dotyczą samej filozofii oraz jej statusu, w kontekście jej stosunku do nauki (przyrodoznawstwa). Jak wiemy, mamy w filozofii stanowiska, które przypisują tej dyscyplinie możliwość pozyskiwania wiedzy innej niż naukowa (empiryczna). Skoro nauka nie może, nie jest w stanie, podejmować pewnych problemów, to filozofia, nieograniczana

do narzędzi li tylko empirycznych, mogłaby, chyba nawet powinna, to czynić⁶⁶. Ten podstawowy, w mej opinii, problem dzisiejszej metafizyki tak skrótowo charakteryzuje Bogusław Wolniewicz:

Filozofia nie jest nauką [...]. Świat nie kończy się jednak wraz z nauką, a żyć w nim i myśleć trzeba [...]. Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej⁶⁷.

Rodzi to pytanie o to, czy można mówić o wiedzy czy poznaniu innym niż naukowe, rozumianym tak jak przyjmujemy w tym tekście. Problem ten jest w części problemem terminologicznym, choć podjęta w tej kwestii decyzja może mieć konsekwencje rzeczowe. Rzecz to istotna dla metodologii filozofii, lecz jej podjęcie i rozważenie odkładam do innego tekstu. Interesujące i wartościowe sugestie, w tym kierunku idące, znajdujemy w jednej z późniejszych publikacji Mariana Przełęckiego noszącej tytuł *Poza granicami nauki*, gdzie wybitny filozof, spadkobierca mistrzów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej odróżnia poznanie naukowe od poznania wartości, poznania filozoficznego, religijnego czy poznania w sferze sztuki⁶⁸. Każdy z tych rodzajów poznania wymaga jednak odrębnej skrupulatnej analizy. **Przy przyjęciu jednakże tego typu stanowiska zadaniem filozofii mogłoby być tak formułowanie pytań nieformułowanych w obrębie nauk szczegółowych, jak i udzielanie na nie odpowiedzi.** Refleksja nad nauką i jej granicami przemawia za uznaniem istnienia takich pytań⁶⁹. Przy takim ujęciu nauka i filozofia, choć różne, wydają się dla siebie osobiście ważne. Dla filozofii, szczególnie w pewnych jej dziedzinach, znajomość nauki (wybranej nauki szczegółowej) bywa warunkiem efektywnej działalności filozoficznej. Przykładowo biorąc, i filozof przyrody, i filozof umysłu winni orientować się, w miarę dobrze, we współczesnym stanie odpowiednich nauk, ten drugi zwłaszcza tzw. nauk o mózgu. Nauka więc, mniej lub bardziej, co zależy od branego pod uwagę działu filozofii, jest dla niej ważna, choć sama nie na wszystkie pytania może udzielać

⁶⁶ Oczywiście można też reprezentować stanowisko, że są problemy nierozwiązywalne przez naukę (metodę naukową), ale żadna inna niż naukowa refleksja też nie może ich rozwiązać. Por. H. Mehlberg, *The Reach of Science*, s. 79–105. Mehlberg zauważa w konkluzji: „In other words, scientifically unsolvable problems have no solution and are therefore unsolvable by any other non-scientific method as well” (ibidem, s. 105).

⁶⁷ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości I...*, s. VIII.

⁶⁸ Por. M. Przełęcki, *Poza granicami nauki*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996. W pracy tej Przełęcki charakteryzuje poznanie naukowe (s. 17–30) oraz te inne rodzaje poznania (s. 31–92).

⁶⁹ Jak to trafnie zauważa Rescher: „We shall always have questions about man and his place in this world's scheme which is outside the mandate of science”. Por. *The Limits of Science*, s. 210.

odpowiedzi⁷⁰. Zarazem dla nauki samej filozofia wydaje się dziedziną zewnętrzną, ale też, co najmniej niekiedy, ważną i inspirującą potencjalnie, nie tylko na płaszczyźnie metodologicznych rozważań. W tej więc perspektywie można by odwołać się do Michaela Dummetta, który wskazuje na to, że nauka i filozofia dopełniają się i obydwie uczestniczą w dążeniu do poszukiwania prawdy:

Nauka i filozofia nie są rywalkami; obie zmierzają do ulepszenia naszego obrazu rzeczywistości, choć czynią to na zupełnie różne sposoby. Nauka dostarcza nam coraz więcej faktów dotyczących rzeczywistości. [...] Filozofia stara się polepszyć nasz wzrok, pozwalając nam, jak to powiedział Wittgenstein, ujrzeć świat właściwie, łącznie z tymi cechami świata, które odkrywa nauka. [...] Nauka i filozofia dopełniają się; obie uczestniczą w starym jak ludzkość poszukiwaniu prawdy⁷¹.

Zgadzając się z twierdzeniem Dummetta, iż nauka (nauki) i filozofia nie są rywalkami, należy jednak uzupełnić to, dodając, iż nie są rywalkami także dlatego, że zajmują się nieco innymi zagadnieniami, a filozofia podejmuje także takie, których nauki nie mogą badać. Jak zaś rozumieć owo dokonywane przez filozofię polepszanie naszego wzroku, o którym mówi Dummett, spróbujemy zasygnalizować w następnym rozdziale.

⁷⁰ Interesujące uwagi historyczne na ten temat znajdujemy w: A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987, zwłaszcza s. 192–214. Problem oddziaływania nauki na filozofię (i vice versa) interesująco omawiał w kontekście myśli antycznej i nowożytnej Gaston Milhaud. O tej kwestii piszę w: *G. Milhaud – filozofia, nauka, racjonalność*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2019, R. 28, nr 3 (111), s. 45–62.

⁷¹ M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010, s. 36.

ROZDZIAŁ III

FILOZOFIA A METAFILOZOFICZNE DYLEMATY

1

Każdy filozof staje od czasu do czasu wobec pytania, czym jest dziedzina, którą się on zajmuje, krótko mówiąc – czym jest filozofia? Odpowiedź na to pytanie wymaga fundamentalnej i rozległej debaty. W tym rozdziale możliwe będzie poruszenie niektórych tylko kwestii, jakie należałoby omówić, gdy chce się odpowiedzieć na to pytanie. Nadto poruszając te problemy, należy pamiętać, iż trudno je scharakteryzować w miarę rzetelnie i bezstronnie, zachowując niezbędną miarę obiektywizmu. Podejmuję jednak próbę, jaką niesie to wyzwanie, starając się zachować dostępny autorowi stopień zdystansowania się od własnych metafizycznych inklinacji. Próbuję to, w miarę dostępnych mi możliwości, czynić w części bardziej deskryptywnej, zaś w części, w której przedkładam własne metodologiczne i metafizyczne wybory, w sposób wyraźny to zaznaczam.

Wszelkie próby odpowiedzi na pytanie: czym jest filozofia, jaki jest zakres problemów, którymi się ona zajmuje, czy jakie są jej metody, natrafiają na zasadnicze i – jak się wydaje – niełatwe do pokonania trudności. Trudności te w przypadku filozofii przejawiają się w tym, że na każde z tych pytań istnieją różne, nie tylko odmienne, ale często wyraźnie niezgodne ze sobą odpowiedzi. W przypadku tej dyscypliny narzuca się już *prima facie* konstatacja, iż trudno o zgodę w odniesieniu do najogólniejszych choćby kwestii metafizycznych. Pewne problemy dyskutowane w filozofii są nadto trwale sporne, o jednym z nich mowa jest w czwartym rozdziale tego tomu. Nasuwa się przy tym, już w punkcie wyjścia, możliwość dwu różnych podejść przy próbach odpowiedzi na te pytania, choćby na to pierwsze pytanie: jak rozumieć filozofię. Można bowiem, udzielając odpowiedzi, odwoływać się do **podejścia opisowego** i wskazywać na to, co *de facto* na przestrzeni dziejów było za filozofię uważane. Można też wybrać **punkt widzenia normatywny**, uznając za właściwe jakieś rozumienie filozofii, jej metod i problemów i wtedy dopiero próbować odpowiadać na te pytania. Na tej pierwszej płaszczyźnie umieszczają się zwykle historycy filozofii, starający się o to, by w opracowaniach historycznofizycznych, zwłaszcza o charakterze przeglądowym oraz podręcznikowym, przedstawić te wszystkie kierunki i autorów, którzy byli uznawani za filozofów jakoś dla tej dyscypliny ważnych. Takie liberalne podejście, w miarę bezstronne, chyba niezbędne dla historyków filozofii, dostrzec można w znanych podręcznikach. By

ograniczyć się do tych mających polskie wydania, wspomnijmy o *Historii filozofii* W. Tatarkiewicza, *Historii filozofii* F. Coplestona, *Historii filozofii* B. A. G. Fullera, a także o *Historii filozofii współczesnej* E. Gilsona, T. Langana, A. A. Maurera. Nie znaczy to, że autorzy tych podręczników nie mają własnych, wyrazistych niekiedy poglądów i że nie daje się tego dosyć łatwo zauważyć. Wiemy, że Copleston jest jezuitą, a w jego wielotomowej *Historii filozofii* pewna sympatia dla refleksji metafizycznej nie jest trudna do zauważenia, podobnie jak w *Historii filozofii* Fullera dostrzegamy generalnie nastawienie sympatyzujące z pewnego rodzaju naturalizmem. Jednak autorzy ci nie pomijają pewnych postaci i nurtów tylko z racji antypatii do nich ani też nie przedstawiają w sposób wyraźnie zdeformowany uprzednim nastawieniem własnym omawianych poglądów, zwłaszcza nielubianych przez siebie, ze względów doktrynalnych, myślicieli. O bezstronności mającej przysługiwać podręcznikowi Władysława Tatarkiewicza mówiło się od początków jego ukazania się. Wkrótce po ukazaniu się dwutomowej pierwotnie (w pierwszych dwu wydaniach) edycji *Historii filozofii* pojawiło się sporo recenzji. Marian Heitzman na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” zauważył, iż: „Myśl każdego filozofa przedstawiona jest jasno i wiernie; poza tym autor nie zapomina, że jest historykiem i traktuje wszystkich obiektywnie *sine ira et studio*”¹. Z kolei Marian Massonius w obszernym studium drukowanym w „Przeglądzie Filozoficznym” także uwidatniał cechę bezstronności jako mającą przysługiwać temu podręcznikowi. W podsumowaniu swego obszernego omówienia tej pracy zauważył: „Rzecz jest bezwzględnie obiektywna. Autor myśli na wskroś samodzielnie i bardzo krytycznie, ale nigdzie nie kieruje się swymi upodobaniami ani niechęciami”².

W innej jeszcze recenzji, przeznaczonej raczej dla szerszego grona czytelników, nie tylko dla filozofów, bo publikowanej na łamach „Wiadomości Literackich”, tak pisał w roku 1932 Henryk Elzenberg:

Zachowanie całkowitej bezstronności i obiektywizmu jest dla historyka filozofii nie mniej trudne (a w stosunku do dalekiej przeszłości znacznie trudniejsze) niż dla historyka politycznego. Trudno nie uważać, że powiedzmy raczej Leibniz ma rację albo raczej Locke, raczej Platon albo raczej sofiści; trudno jednakowo sympatyzować z Condillakiem i z Avicenną, ze św. Augustynem i z Hobbesem. Także bezstronność prof. Tatarkiewicza nie jest bezwzględna. [...] Na ogół jednak stopień obiektywizmu jest w tej książce wprost wyjątkowy; i jest to jeszcze jedna, wielka i podstawowa jej cnota, o której trudno nie wspomnieć³.

¹ Por. M. Heitzman, Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1931, t. 9, s. 405.

² Por. M. Massonius, *Studium krytyczne*, „Przegląd Filozoficzny” 1932, nr 1–2, s. 135–150. Cytowane zdanie jest pomieszczone na s. 149.

³ Por. H. Elzenberg, *Historia filozofii Prof. Tatarkiewicza*, pierwodruk „Wiadomości Literackie” 1932, R. 9, nr 9, s. 3. Cytuję za idem, *Z historii filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 235–236.

Inaczej jest, gdy prace z zakresu historii filozofii są dziełem nie historyków, lecz filozofów należących do jakiegoś wyraźnie wyodrębnionego nurtu filozoficznego. Wystarczy, tytułem przykładu, sięgnąć do *Filozofii w XX wieku* Alfreda Juliusa Ayera, by dostrzec, że omawia on niekiedy autorów pomijanych w podręcznikach historii filozofii, a zarazem pomija innych, uważanych za znaczących w filozofii XX wieku. Tak więc uwzględnia on Russella i Moore'a, pragmatyzm, Koło Wiedeńskie, Wittgensteina i niektórych kontynuatorów, tendencje fizykalistyczne oraz Collingwooda. W rozdziale o fenomenologii i egzystencjalizmie szerzej omówiony jest Merleau-Ponty oraz wczesne prace Heideggera i Sartre'a, zaś Husserl jest tylko wspomniany wraz z Brentanem jako fundator. W ostatnim rozdziale omawia się, oprócz filozofii lingwistycznej, koncepcje Chomsky'ego, Quine'a, Goodmana, Dummetta i esencjalizm. Łatwo dostrzec, jakich autorów wymienianych przez Ayera niekiedy pomija się w standardowych podręcznikach, jakich zaś, słabo lub w ogóle nieuwzględnionych, szeroko zwykle omawia⁴. Sądzić można, że w tym przypadku wybór omawianych filozofów kierowany jest preferencjami metodologicznymi i metafizycznymi autora. Z kolei w wartej skądinąd lektury, choć raczej nie jako podręcznik, *Historii filozofii zachodniej* Bertranda Russella jego negatywne nastawienie do pewnych myślicieli i nurtów przybiera niekiedy trudne do akceptacji w przypadku prac historycznych wymiary. Skrajnym wyrazem stanowiska określanego wyżej jako normatywne są poglądy tych, którzy przyjmując, jak to czynią choćby zwolennicy Koła Wiedeńskiego, koncepcję filozofii naukowej, sądzą, że pozwoli to na ostateczne przezwyciężenie dotychczasowych konfliktów między niezgodnymi systemami filozoficznymi. W efekcie uznają oni znaczną część tradycji filozoficznej, przede wszystkim z zakresu metafizyki, za koncepcje mające walory już wyłącznie muzealne⁵. Warto jednak zauważyć, że samo posługiwanie się pojęciem filozofii naukowej nie musi koniecznie prowadzić do tak drastycznej redukcji tradycji filozoficznej. Jako potwierdzenie tego można wskazać choćby przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Ich poglądy metafizyczne, wyraźnie wyrażane już przez Kazimierza Twardowskiego, niezależnie

⁴ Por. A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, *passim*.

⁵ Por. np. M. Schlick, *The Turning Point in Philosophy*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, Il. 1960, s. 55; H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, przeł. H. Krahelska, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 123–129. Osobną kwestią jest to, czy między samymi logicznymi pozytywistami istniała zgodność co do charakteru metafizyki i czy ich koncepcje nie zawierały pewnej metafizyki, niekiedy jawnej, a niekiedy ukrytej. Na ten temat por. S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Biblos, Tarnów 1997, *passim*.

nawet od ich ewentualnej dyskusyjności, nie prowadzą do tak skrajnego i drastycznego – w stosunku do klasycznego katalogu problemów filozoficznych – rewizjonizmu⁶.

Podobne różnice dostrzeżemy wtedy, gdy poddamy analizie popularne prace będące wstępami do filozofii. Porównanie trzech pozycji: Petera F. Strawsona *Analizy i metafizyki. Wstęp do filozofii*, Karla Jaspersa *Wprowadzenia do filozofii* oraz Nicolaia Hartmanna *Wprowadzenia do filozofii* wyraźnie pozwala na uwydatnienie tych różnic. Ograniczając się – w tym miejscu – do krótkiego przywołania ich rozumienia filozofii, należy zauważyć, że dla Strawsona filozofia ma do spełnienia podstawowe zadanie badania struktur naszego myślenia. Albowiem jak to podnosi ten autor – dzisiaj już klasyk filozofii analitycznej:

[...] tak jak gramatyk, a zwłaszcza przykładowy gramatyk nowożytny, pracuje nad przedstawieniem systematycznego ujęcia układu reguł, których przestrzeganie w gramatycznie poprawnej mowie nie sprawia nam żadnych kłopotów, filozof pracuje nad przedstawieniem systematycznego ujęcia ogólnej struktury pojęciowej, którą, jak wykazuje codzienna praktyka, w sposób niejawni i nieświadomy biegle władamy⁷.

Z kolei dla niemieckiego egzystencjalisty cel myślenia filozoficznego jest inny, jak to bowiem wskazuje Jaspers:

[...] tak więc źródłem filozofii jest wprawdzie zdziwienie, wątpliwość oraz doświadczenie sytuacji granicznych, ale ostatecznym, wszystko to w sobie zawierającym źródłem okazuje się wola autentycznej komunikacji. Świadczy o tym fakt, że filozofia od początku dąży do przekazu, wypowiada siebie i chce być słyszana, że jej istotą jest właśnie przekazywalność, której nie sposób oddzielić od prawdy. Dopiero w komunikacji osiągamy cel filozofii, w którym ugruntowany jest ostatecznie sens wszelkich celów: uprzytomnienie sobie bytu, rozświetlenie miłości, dopełnienie spokoju⁸.

⁶ Por. na ten temat: R. Kleszcz, *Profile metafizyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 195–233; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 52–75, 296–305. Na temat metafizyki Twardowskiego por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafizyka Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014.

⁷ Por. P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 14.

⁸ Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 2000, s. 17.

Cel ten wedle Jaspersa może być zrealizowany tylko w tym, co nazywa autentyczną komunikacją. W jeszcze nieco innej perspektywie widzi filozofię i jej pytania Nicolai Hartmann, stwierdzając:

Najważniejsze pytania filozofii, które w istocie są przeważnie kwestiami metafizycznymi, zasadniczo od samego początku domagają się nowych rozwiązań. Nierozwiązywalność własnych problemów jest charakterystyczną i główną cechą filozofii. Odpowiedź na pytanie: Co to jest filozofia? może więc brzmieć: Filozofia jest rozważaniem tych kwestii, które nie mogą zostać do końca rozwiązane i z tego powodu mają niezmienny charakter. [...] Na pierwszy rzut oka wygląda na to, jakby filozofia skazana była, by trwać w niepewności i nie robić żadnych postępów. Jednakże z drugiej strony filozofia, jak wyraził to również Kant, jest na swój sposób królową nauk. Jest bowiem tą nauką, której chodzi o ogłęd całości świata, przy czym znaczenie „całości świata” winno zostać ujęte w bardzo szerokim sensie; do tej całości należą nie tylko rozległe obszary natury fizycznej, lecz także bóstwo, człowiek, jego poznanie, jego dusza i intelekt. Filozofia pozostaje w swym obszarze tematycznym także wówczas, kiedy dokonuje zwrotu od oglądu świata do oglądu skierowanego do istoty tego oglądu, tzn. do istoty poznania⁹.

O ile w przypadku rozmaitych wstępów do filozofii to nastawienie na własną wizję filozofii i jej zadań wydaje się dopuszczalne, bo te wstępy nie muszą w końcu zachowywać całkowitej bezstronności, o tyle inaczej powinno być (i często, choć nie zawsze, jest) w słownikach i encyklopediach filozoficznych. Potrzeba obiektywizmu i wszechstronnej prezentacji prowadzi do tego, że omawia się tam zwykle opisowo rozmaite rozumienia filozofii (jej metod, problemów etc.) bądź też zamieszcza kilka haseł opracowanych przez rozmaitych autorów, różnych pod względem podejścia metodologicznego. Nie znaczy to wcale, iż autorzy takich haseł nie mają własnych, niekiedy wyraźnie zarysowanych filozoficznych stanowisk. W redagowanej przez P. Edwardsa *The Encyclopedia of Philosophy* autorem hasła *Philosophy* jest Passmore, który napisał także hasło *Historiography of Philosophy*. Inne ważne hasło, *Nature of Metaphysics*, w którym także dyskutuje się ogólne kwestie dotyczące filozofii, jest autorstwa W. H. Walsha. Z kolei wydany pod redakcją T. Hondericha *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford University Press, 1995), dostępny w przekładzie polskim jako dwutomowa *Encyklopedia filozofii*, zawiera hasło *Filozofia* (autor A. Quinton); *Filozofia, dzieje centrów i szkół* (autor także A. Quinton); *Filozofia i nauka* (autor J. Cohen). Wspomniany Anthony Quinton jest także autorem haseł: *Filozofia popularna*; *Filozofia: świat oficjalny i podziemie*; *Filozofii wartość i pożytek*; *Filozofowanie: przesłanki i pierwsze zasady*. Problematyka metafizyczna przedstawiana jest w ramach kilku haseł:

⁹ Por. N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. J. Noras, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 9–10.

Metafizyka, historia (autor D. W. Hamlyn); *Metafizyka opisowa, metafizyka rewidująca* (C. Wilson); *Metafizyka – problemy* (E. Sosa); *Metafizyka, sprzeciw wobec metafizyki* (E. J. Lowe). Problematyka metafizyczna omawiana jest nadto w hasłach dotyczących filozofii religii, gdzie autorami haseł dotyczących Boga i dowodów pro i contra, by do nich się ograniczyć, są: R. G. Swinburne, G. I. Mavrodes i P. Edwards.

Różnorodność haseł czy większa liczba autorów o rozmaitych poglądach, przygotowujących zbliżone tematycznie hasła, ma zapewnić w miarę zróżnicowany sposób patrzenia na filozofię i jej problemy. Wydawnictwa encyklopedyczne i słownikowe zwykle, jednak nie zawsze, taki wzór starają się realizować, choć w rozmaitym stopniu. Wskazują one na wysoce zróżnicowane pojmowanie filozofii. Jak widać z tego krótkiego przeglądu, trudno jednak mówić o zgodzie czy nawet bliskości stanowisk wtedy, gdy chodzi o rozumienie filozofii, jej celów, podobnie metod. Te przytaczane, oczywiście niektóre tylko, przykłady wyraźnie za tym przemawiają.

2

Moje dalsze analizy w tym rozdziale nie mają już charakteru głównie deskryptywnego, lecz wiązać się będą z przyjmowaną koncepcją filozofii. Najkrócej mówiąc, przyjmuję, iż **filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w ramach którego formułuje się pewne pytania i próbuje dostarczyć na nie odpowiedzi. Przy czym te pytania i odpowiedzi dotyczą, najogólniej mówiąc, świata, poznania oraz człowieka, w tym świecie żyjącego**¹⁰. Ta charakterystyka domaga się pewnych precyzacji, aby nie prowadziła, już w punkcie wyjścia, do wadliwego odczytania przyjmowanych założeń. Mówiąc o teoretyczności myślenia filozoficznego, mam na myśli to, iż owo myślenie dotyczy zagadnień często oderwanych, abstrakcyjnych i zwykle ogólnych. Nie znaczy to zaś, iż w obrębie filozofii nie ma dyscyplin praktycznych, do jakich zaliczamy choćby etykę. Ta zaś jednak, jako dział filozofii, ma też charakter stosunkowo ogólny i abstrakcyjny, co ujawnia jej filozoficzność właśnie. Nie oznacza to też wcale, że efektów tych filozoficznych, często wysoce abstrakcyjnych analiz nie da się wykorzystać, choćby niekiedy, w pewnych sferach ludzkiego działania. Taka interpretacja, mówiąca o braku możliwości aplikacji, nie wydaje się zasadna, skoro filozoficzne pytania dotyczą także człowieka, tego, jak go rozumieć, nadto zaś działania ludzkiego, kwestii moralności i wyborów moralnych czy problemów dotyczących wartości. Przyjmując takie nastawienie, nie mogę więc zgodzić się w pełni, bez pewnych istotnych zastrzeżeń, np. z opinią Russella, wedle którego:

¹⁰ Por. R. Kleszcz, *Co to jest filozofia?*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. 60, z. 4, s. 527–531.

Filozofia, którą naprawdę ożywiać ma duch naukowy, musi zajmować się zatem nieco suchymi i abstrakcyjnymi sprawami i nie może oczekiwać, że znajdzie rozwiązanie praktycznych problemów naszego życia¹¹.

Russell zdaje się mieć rację w tym wymiarze, iż rozwiązania (satysfakcjonującego rozwiązania) problemów życia nie można znaleźć w filozofii, zwłaszcza tak, jak jest ona współcześnie uprawiana w nurcie analitycznym. Można je raczej znaleźć w przyjętym, takim czy innym, poglądzie na świat czy w wyznawanej religii. Te zaś w mym przekonaniu od filozofii się istotnie różnią, są bowiem innym rodzajem uprawnionego namysłu nad światem, jego oswajaniem i działania w nim. Nie znaczy to zarazem, iż filozofia, za pomocą swych abstrakcyjnych dociekań, nie dostarcza narzędzi pomocnych dla kogoś, kto swój pogląd na świat czy swe przekonania religijne chciałby poddać dyskusji i krytycznej analizie. Sama filozofia nie dostarcza jednak poglądu na świat, ale pomaga ten pogląd krytycznie badać, porządkować i stawiać pytania, dotyczące choćby jego spójności czy racji, którymi dysponujemy lub nie dysponujemy, przyjmując dany pogląd na świat.

Osobną kwestią jest, jak rozumieć owego ducha naukowego, który wedle Russella winien ożywiać filozofię. Jeśli ma to znaczyć, iż filozofia co do swych metod nie różni się zasadniczo od nauki (nauk szczegółowych), to pogląd taki uznałbym za błędny. Zgoda natomiast na to, o ile „duch nauki” jest rozumiany jako wrażliwość na precyzję, systematyczne i uporządkowane badania oraz dostarczanie racji na rzecz głoszonych tez. **Owa teoretyczność filozofii winna więc być rozumiana, jak to już zauważyłem, jako wysoka abstrakcyjność i ogólność tak pytań, jak i odpowiedzi, co odróżnia filozofię od teoretycznych nauk szczegółowych. Ten teoretyczny i ogólny charakter odróżnia ją nadto nie tylko od wąsko praktycznego nastawienia poznania potocznego, lecz także od generalnie praktycznego nastawienia nauk praktycznych.**

Pytania z arsenału filozoficznego mają charakter ogólny, najbardziej podstawowy (fundamentalny). Dotycząc zaś takich kwestii podstawowych, wyrażane są one za pomocą narzędzi specyficznych dla filozofii danej epoki. Zaś te narzędzia to m.in. język, który w przypadku filozofii jest wyjściowo językiem naturalnym, choć możliwość stosowania rozmaitych narzędzi logicznych pozwala na (ograniczoną) formalizację niektórych zagadnień. Zagadnienie stosowania logiki w filozofii, jej znaczenie dla refleksji filozoficznej, wykracza skądinąd daleko poza to, co nazywamy formalizacją. Ceniona w tradycji polskiej, choć nie tylko w niej, analiza semiotyczna (językowa) wymaga odwoływania się do narzędzi logicznych (oraz

¹¹ Por. B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, przeł. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 44.

metodologicznych) w szerokim znaczeniu tego słowa¹². Takie podejście znajduje solidny grunt w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Tak o tym podejściu, w wydaniu twórcy tej szkoły, pisała Dąmbska:

Widząc w języku narzędzie myśli, zdawał też sobie Twardowski sprawę z niedoskonałości tego narzędzia i z tego, że źle użyte, staje się często źródłem nieporozumień, błędów i jałowych kontrowersji, zwłaszcza na terenie nauk filozoficznych. Toteż metodę analizy semiotycznej – choć tak jej nie nazywa, mówiąc raczej o metodzie analizy pojęć czy znaczeń – uważał za podstawową metodę filozofowania. Widząc niesprawność i niedoskonałość języka potocznego jako narzędzia myśli, Twardowski nie podzielał mimo to stanowiska tych filozofów, którzy sądzili, że jedynym ratunkiem w tej sytuacji jest stworzenie idealnego symbolicznego języka formalnego, którego składnia logiczna zabezpieczałaby przed problematyką pozorną i przed nierozstrzygalnymi w związku z nią kontrowersjami pseudorzeczowymi¹³.

Generalnie analiza semiotyczna stała się ważnym narzędziem wykorzystywanym w Szkole Lwowsko-Warszawskiej i jej przykłady znajdujemy u wielu autorów, bezpośrednich lub pośrednich uczniów Twardowskiego. Można uznać, że okazała się ona narzędziem wielce przydatnym na gruncie filozofii, a w początkowym etapie filozoficznej analizy wręcz niezbędnym. Nie znaczy to wcale, że taka analiza zamyka dyskusję na dany temat. Można jednak rzec, iż winna ona być wyjściowym narzędziem w przypadku analizy jakiegoś problemu czy w przypadku próby rozstrzygnięcia sporu filozoficznego. O tej problematyce krytycznej analizy i krytycyzmie traktuje obszerniej rozdział pierwszy tej pracy, zatytułowany *Logika a krytyczne myślenie*.

Pewne inspiracje co do roli narzędzi logicznych, zwłaszcza analizy semiotycznej, znajdujemy także w innych jeszcze nurtach analitycznych, choćby w Szkole Oksfordzkiej. Właściwe dla tego nurtu podejście cechowało się bowiem wnikliwym, bardzo subtelnym analizowaniem języka potocznego, który jest zwykle językiem wypowiedzi filozoficznych. Wzorcowym, w mej ocenie, paradygmatem takiej analizy są przykłady, jakich dostarcza John L. Austin w swym tekście *A Plea for Excuses* (pierwodruk *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956/1957)¹⁴. Oksfordzcy przyjmowali, iż narzędzia formalnologiczne nie są wystarczającym i w pełni adekwatnym sposobem analizy językowej, stosowanej

¹² Por. R. Kleszcz, *Profile metafizyczne*, s. 217–219.

¹³ Por. I. Dąmbska, *Semiotyczne koncepcje w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa 1975, s. 251–252.

¹⁴ Istnieją dwa polskie przekłady tego ważnego tekstu: jeden B. Chwedeńczuka, jako *Prośba o wybaczenie*, w zbiorze pism Austina, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy*

w odniesieniu do języka, naszego potocznego myślenia i mówienia. Przy takim podejściu język potoczny byłby wtedy przeciwstawiany (sztucznemu) językowi logiki i technicznemu językowi filozofii¹⁵. Tego rodzaju nastawienia znajdujemy u Johna L. Austina i Gilberta Ryle'a. Podobne jest także stanowisko Petera F. Strawsona, poczynając od jego wczesnych prac. Takie stanowisko podtrzymywał także później, w okresie, który nazwać można bardziej metafizycznym, a którego początek datować można na rok 1959 i ukazanie się przełomowej pracy *Individuals*. W jeszcze późniejszej pracy, jaką jest *Analiza i metafizyka*, zwraca on uwagę na to, iż pojęcia podstawowe, z filozoficznego punktu widzenia, mieszczą się nie w sferze specjalistycznego języka technicznego, lecz znajdujemy je w nie-technicznej mowie potocznej¹⁶. Pojęcia te powinny być także w wysokim stopniu ogólne, nierozkładalne i nieprzygodne. Co charakterystyczne, a co podkreśla Strawson, filozof, wykorzystując te pojęcia języka potocznego, stosuje je jednak zwykle na wyższym poziomie ogólności, niż czyni się to normalnie w języku potocznym. Widać to dobrze, gdy przyjrzymy się wykorzystywaniu takich terminów jak, przykładowo biorąc: „ciało”, „percepcja” czy „własność” w języku filozofów i standardowym (niefilozoficznym) języku potocznym. Tak więc filozof, mówiąc o ciałach, może zgodnie z takim rozumieniem wskazać na Westminster Abbey, Mont Blanc, Jacqueline Kennedy Onassis Reservoir w nowojorskim Central Parku czy bardziej lokalnie, powiedzmy, Kaplica Trójcy Świętej w Lublinie, choć potocznie nikt o nich nie mówi jako o ciałach¹⁷. Takie nadawanie im wyższej ogólności nie pozbawia ich jednak tego, iż należą one do języka potocznego. Tak to uwypukla sam Strawson:

Nie znaczy to, że filozofia przestaje zajmować się potocznym aparatem pojęciowym, naszym zwykłym wyposażeniem w idee. To zwykle wyposażenie wciąż pozostaje przedmiotem filozofii. Filozof tylko rozprawia o nim na wyższym poziomie ogólności, niż to zazwyczaj czynimy. Tezy formułowane na poziomie filozoficznym są zgodne z najrozmaitszymi przejawami interesujących filozofa ogólnych aspektów aparatury pojęciowej, odpowiadającej naszemu codziennym potrzebom¹⁸.

i wykłady filozoficzne, Warszawa 1993, s. 234–273; drugi H. Rosnerowej jako *Jestem niewinny*, „Znak” 1977, nr 276.

¹⁵ Co do rozumienia języka potocznego por. G. Ryle, *Ordinary Language*, „The Philosophical Review” 1953, vol. 62 (2), s. 167–186.

¹⁶ Por. P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, s. 31 i n.

¹⁷ Tak też czyni P. F. Strawson, kiedy to mówiąc o ciałach (materialnych) w *Indywidualach*, wskazuje, że takie obiekty jak: pole, rzeka czy budynki będą mogły uchodzić za ciała materialne. Por. *Indywidual. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980, s. 43, 51.

¹⁸ Por. P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, s. 33.

Peter Strawson podejmuje to zagadnienie także w kontekście możliwości ewentualnej redukcji teorii semantycznej do logiki (struktury formalnej). Przeciwno takiej redukcji przemawiają, jego zdaniem, rozmaitego typu trudności. W efekcie przyjmuje on, iż nie da się dokonać redukcji teorii semantycznej języka potocznego do logiki¹⁹. Dokonanie takiej redukcji wymaga umiejętności przekształcania całej klasy zdań języka potocznego na struktury logiczne. Wtedy w razie sukcesu w tym zakresie można byłoby odkryć to, co jest tą właściwą strukturą logiczną. Strawson pokazuje jednak przekonująco na przykładach zasadnicze trudności związane z taką semantyką, w której podstawowe struktury znajdowane są w logice formalnej²⁰. W efekcie wyrażana jest wątpliwość co do możliwości zbudowania teorii znaczenia dla języka naturalnego, której wzorem byłaby teoria prawdy dla języków sformalizowanych²¹. Ceniąc taką teorię prawdy, można jednak wątpić w to, iż dostarcza ona teorii rozumienia w odniesieniu do zdań języka naturalnego, a takimi są zwykle zdania dzieł filozoficznych. Strawson i inni oksfordzcy byli w tym względzie sceptyczni. Dosadnie wyraził to Ryle, mówiąc: „To say this is to say, in another way, that the hope that philosophical problems can be, by some stereotyped operations, reduced to standard problems in Formal Logic is a baseless dream”²².

Widać więc, iż tak Twardowski, jak i oksfordzcy nie byli przekonani, że sięgnięcie do aparatury formalnej (do pewnego języka sztucznego) doprowadzić może choćby do wyeliminowania pewnych sporów filozoficznych, uznawanych za nierozstrzygalne. Jakkolwiek by jednak było, niezależnie od sporu co do możliwości i walorów formalizacji, taka wstępna analiza języka potocznego może być dla filozofa nader użyteczna, nawet jeśli nastawiony on jest na bardziej daleko sięgające plany formalizacyjne. Przykłady, jakie znajdujemy u filozofów oksfordzkich, niekiedy dobitnie to demonstrują. Jest tak, ponieważ obecność i rola logiki dla filozofii to nie sama tylko formalizacja. To także zabiegi precyzujące, pozwalające na unikanie czy raczej minimalizowanie rozmaitego rodzaju wad obecnych w języku naturalnym. To rozmaitego rodzaju narzędzia, dzięki którym możemy maksymalnie jednoznacznie wyrazić nasze sądy i wskazać na powody, dla których są one przez nas akceptowane. Ogólnie mówiąc, zwłaszcza filozof analityczny będzie traktował logikę jako niezbędne narzędzie, choć zakres jej wykorzystania w filozofii może stanowić przedmiot dyskusji, o czym bardziej systematycznie traktował rozdział pierwszy tej pracy.

¹⁹ Ibidem, s. 118 i n.

²⁰ Analizuję to obszerniej w artykule: *P. F. Strawson a Poppera krytyka filozofii lingwistycznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2019, nr 4 (112), s. 114–117.

²¹ Por. *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, s. 125 i n.

²² G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, s. 126.

3

Filozofia jest tą jedyną dziedziną, która tym się cechuje, iż także kwestie, które dotyczą jej samej (to znaczy jej charakteru, statusu, walorów poznawczych etc.) należą do niej, wchodzą niejako w jej skład. **Innymi słowy, filozofia, przy przyjmowanym tutaj rozumieniu, byłaby domknięta na metafizykę, która stanowiłaby jej część.** Nie jest to stanowisko powszechnie podzielane, nie widzę jednak poważnych i wystarczających argumentów przeciwko niemu przemawiających. Refleksja nad tym, czym jest filozofia, jej metody, narzędzia i cele, była od dawna tym, co interesowało wielu filozofów. W związku z tym możemy, badając poglądy filozofów dawnych epok, wydobywać także ich poglądy metafizyczne. W pracach nieco dawniejszych, XIX-wiecznych choćby, problematyka tego rodzaju, dziś zaliczana do metafizyki, była podejmowana, niekiedy obszernie, w książkach noszących zwykle tytuł *Wstęp do filozofii*. Jak zauważa Henryk Struve w swoim *Wstępie krytycznym do filozofii*:

[...] zbadanie zasadniczych pojęć o filozofii przez każdego samodzielnego myśliciela było dotąd rysem znamionym rozwoju i postępu filozofii, nadawało jej badaniom charakter krytyczny, różny zasadniczo od przeważnie dogmatycznej tradycji innych nauk co do ich ogólnych zasad i dążeń. Dlatego też filozofia poświęca osobną naukę badaniom nad własną istotą i widzi w tej nauce konieczny fundament swego istnienia, całej dalszej swej budowy naukowej. Tą nauką jest rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii, zwany zazwyczaj wstępem do filozofii²³.

Podobne analizy znajdujemy analogicznie w pracach takich niemieckich autorów jak choćby Wilhelm Wundt czy Wilhelm Jerusalem²⁴. Zarazem jednak sam termin „metafizyka” jest stosunkowo nowy i po raz pierwszy użyty został, jak się często przyjmuje, przez Morrisa Lazerowitza w 1942 roku²⁵. Choć ten

²³ Por. H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, nakładem autora, Warszawa 1903, s. 2. W swym obszernym przeglądzie dotychczasowej literatury na ten temat Struve (ibidem, s. 8–42) jako pierwszą systematyczną pracę z dziedziny, takiej, którą dzisiaj określamy mianem metafizyki, wskazuje pracę niemieckiego filozofa i estetyka A. Baumgartena, *Philosophia generalis*, wydaną, już po jego śmierci, w roku 1769, a napisaną w duchu Ch. Wolffa.

²⁴ Por. W. Wundt, *Wstęp do filozofii*, przeł. W. M. Kozłowski, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1902, s. 9–45; W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*, przeł. J. Dicksteinówna, Nakładem Księgarni E. Wende i Spółka, Warszawa 1912, 1–24.

²⁵ Uczynił on to w recenzji z książki C. J. Ducasse’a, *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method*, Oskar Piest, New York, 1941. Por. M. Lazerowitz, „Mind” 1942, vol. LI, issue 203, July, s. 284–287. Nazwa *metaphilosophy* pojawia się po raz pierwszy na stronie 284. Lazerowitz jest także autorem tomu *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan Paul, The Humanities Press, London–New York 1964. Warto zauważyć, iż rozdział 1 nosi

amerykański, notabene urodzony w Łodzi, filozof jest fundatorem tego terminu, to jego sięgająca do psychoanalizy i „drugiego” Wittgensteina refleksja nad filozofią nie znalazła zbyt wielu kontynuatorów. Sam termin „metafizyka” jako nazwa pewnego działu filozofii stał się jednak obecny w piśmiennictwie filozoficznym, zaś badania mieszczące się w obrębie tego działu, poczynając od lat siedemdziesiątych, stały się czymś obecnym w dyskursie filozoficznym²⁶. Warto przy okazji zauważyć, że refleksja określana jako metafizyczna pojawia się w Polsce wcześniej, bo w początkach lat pięćdziesiątych, w ramach prowadzonego przez Jerzego Kalinowskiego „Konwersatorium metafizycznego” na Wydziale Filozoficznym KUL²⁷.

Metafizykę w punkcie wyjścia można rozumieć jako refleksję nad naturą filozofii, jej celami, przedmiotem, stosowanymi metodami. Stąd też badania tego rodzaju bywają traktowane jako badania drugiego stopnia. W ich obrębie pytamy o to, jakie są poznawcze walory tego, co robią filozofowie, w ramach rozmaitych filozoficznych dyscyplin²⁸. Na poziomie badań metafizycznych

tytuł: *Methods of Philosophy* (s. 1–76), zaś 6 – *The Relevance of Psychoanalysis to Philosophy* (s. 236–256).

²⁶ W roku 1970 zaczął się ukazywać kwartalnik „Metaphilosophy”. Poczynając od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ukazało się także wiele monografii wprowadzających w problematykę metafizyki. Wymieńmy takie jak: J. H. Gill, *Metaphilosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham, Maryland 1986; S. Körner, *What is Philosophy?*, Allen Lane, London 1969; K. Nielsen, *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Westview, Boulder, CO 1996; N. Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*, Blackwell, Malden, Ma.–Oxford, UK 2001. Por. także wprowadzenie w tę dyscyplinę: S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2013.

²⁷ W ramach tego konwersatorium funkcjonującego na KUL od roku akademickiego 1952/1953 uczestniczyli, poza Jerzym Kalinowskim, m.in.: Leon Koj, Witold Marciszewski, Antoni B. Stępień. Ta grupa skupiona na tym konwersatorium czerpała inspiracje z dorobku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Por. A. B. Stępień, *Konwersatorium metafizyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1958, nr 1, oraz przedruk w: „Studia Metafizyczne” 1993, t. 1, s. 335–341. Programowy dla tego środowiska jest tekst Jerzego Kalinowskiego, *Ku próbie konstrukcji metafizyki*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL” 1952/1953, nr 6, s. 76–80; przedruk w: „Studia Metafizyczne” 1993, t. 1, s. 327–333.

²⁸ W *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, Cambridge 1998, znajdujemy następujące określenie metafizyki: „Metaphilosophy, the theory of the nature of philosophy, especially its goals, methods and fundamental assumptions. First – order philosophical inquiry includes such disciplines as epistemology, ontology, ethics, and value theory. It thus constitutes the main activity of philosophers, past and present. The philosophical study of first – order philosophical inquiry raises philosophical inquiry to

formuluje się pytania dotyczące choćby wartości poznawczej tego, co robią filozofowie, specyfiki narzędzi filozoficznych, ich stosunku do narzędzi znanych z nauki (nauk szczegółowych) czy z innych sfer kultury. Jeśli na metafizykę składałyby się wszelkie badania filozoficzne nad filozofią i filozofami, to pewien rodzaj takich badań byłby bliski innym niż filozofia dyscyplinom, takim jak socjologia czy psychologia. W tym miejscu przyjmijmy jednak, że do metafizycznych zaliczymy tylko badania o charakterze filozoficznym, zaś coś, co byłoby np. socjologiczną refleksją nad filozofią (dotyczyłoby np. społecznego pochodzenia znanych filozofów, ich sympatii politycznych, rozmaitych upodobań czy sposobów ubierania się), byłoby już czymś innym, jakimś rodzajem wiedzy o filozofowaniu i filozofach, który określić można by mianem filozofoznawstwa, czyli pozafilozoficznej wiedzy o filozofii i filozofach. Badania metafizyczne, jak już wspominałem, bywają traktowane jako refleksja drugiego poziomu.

Zadeklarujmy teraz, że z obszernej palety zagadnień, które można traktować jako metafizyczne, przyjrzymy się w dalszych analizach tego rozdziału dwom kwestiom. Po pierwsze problemowi relacji filozofii do nauki (nauk szczegółowych); po drugie zaś kwestii jej, czyli filozofii stosunku do tego, co nazywamy poglądem na świat, czyli światopoglądem. Na tych dwu kwestiach skupię się w dalszym ciągu moich rozważań, prowadzonych w tym rozdziale. Poszerzone to zostanie w rozdziale piątym, o rozważania poświęcone problematyce relacji filozofii i religii. Problematyka, w jakiejś mierze, metafizyczna zawarta jest także w analizach pierwszego rozdziału, gdzie mamy sporo rozważań i uwag dotyczących roli logiki, szeroko zresztą rozumianej, dla filozofii. Te kwestie związane z logiką były poruszane także w punkcie drugim niniejszego rozdziału. Wskazane wyżej problemy, nawet traktowane łącznie, nie obejmują oczywiście wszystkich ważnych dla metafizyki zagadnień. Taki wybór nie wynika w żadnej mierze z lekceważenia pozostałych problemów czy z uznania, iż te tylko są istotne dla metafizyki. Jest to zwyczajnie efektem zainteresowań i pewnych studiów autora, prowadzonych w ostatnim okresie. Te prowadzone studia domagają się pewnych podsumowań i zawartość tego rozdziału może być traktowana jako jedna z prób w tym zakresie.

4

Mówiąc o relacji filozofia – nauka (nauki szczegółowe), sprowadzimy to nader obszerne zagadnienie do niektórych tylko kwestii, takich jednak, które wydają się ważne dla metodologicznego statusu filozofii.

Po pierwsze rozpatrzyć należy porównawczo charakter metodologiczny nauk szczegółowych i filozofii. Dokonując, choćby wstępnie, takiego porównania, nietrudno zauważyć, iż filozofia nie ogranicza się do jakiejś jednej wyrażnie

a higher order. Such higher order inquiry is metaphilosophy” (s. 487, autor hasła Paul K. Moser).

określonej sfery poznania. To różni ją od nauk szczegółowych mających zawsze określony, specyficzny dla danej nauki, przedmiot, który daje się odgraniczyć od przedmiotów innych nauk. **Przedmiotem badania filozoficznego** mogą być rozmaite obiekty, skądinąd także te badane przez nauki szczegółowe, tyle że filozof zainteresowany jest wtedy innymi ich aspektami i bada je w innej nieco perspektywie niż podejmujący badania takich obiektów reprezentant takiej czy innej nauki szczegółowej. Sam termin „obiekt” czy „przedmiot” używany jest w specyficznym, szerszym zwykle niż w ramach potocznego użycia znaczeniu. Wstępnie też kładzie się nacisk na precyzację znaczeniową, dążąc do wyeliminowania rozmaitych, grożących nieporozumieniami językowych niejasności (analiza semiotyczna). Filozof starający się odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, bierze pod uwagę takie jego specyficzne właściwości, które zupełnie nie interesują starającego się odpowiedzieć na to pytanie fizjologa czy neurofizjologa, a nawet bliższego mu niekiedy antropologa kulturowego.

Po drugie filozofia podejmuje problemy – często, choć nie zawsze – najogólniejsze, które nie są podejmowane przez żadną z nauk szczegółowych. Takimi filozoficznymi pytaniami mogą być pytania o istotę takiego czy innego przedmiotu, w czym, jak wiadomo, Roman Ingarden widział zadanie filozofii²⁹. Inne często podawane przykłady takich zagadnień to choćby pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, pytanie o to, dlaczego obowiązują prawa przyrody czy też pytanie, czym jest istnienie. Zauważmy w tym miejscu, że zainteresowani problemami filozoficznymi czy metodologicznymi (niektórzy) uczeni przyrodnicy też dostrzegają sensowność pewnych pytań, które umieszczają poza granicami poznania naukowego, o czym była mowa w rozdziale drugim tej pracy. Jak wskazywałem tam, niekiedy fizycy stawiają pytania ich zdaniem prawomocne, lecz przekraczające granice fizyki czy nauki w ogóle. Przykładem tego może być pytanie: dlaczego istnieją prawa fizyki. Można oczywiście, wzbogacając ten przykład, podać wiele innych, jakie bywają wskazywane w rozmaitych kontekstach: dlaczego istnieją rzeczy fizyczne, jaka jest natura porządku kosmicznego etc.

W tym momencie dotykamy kwestii w pewnej mierze kluczowej. Wyraża ją pytanie, czy istnieją w ogóle problemy, które mogłaby badać filozofia, a nie byłyby one możliwym przedmiotem badań żadnej z nauk szczegółowych. Stoimy tutaj przed zasadniczym sporem i wyborem metafizycznym. Upraszczając, z oczywistych względów, występujące tutaj stanowiska, sprowadźmy je do dwu spornych podejść. **Pierwsze z nich przyjmuje, iż są takie zagadnienia, które wymykają się metodom nauki, może zaś je podejmować filozofia.** Stanowisko to w sposób jednoznaczny i stanowczy wyraża na polskim gruncie, w obrębie filozofii analitycznej, Wolniewicz. W jego bowiem ujęciu:

²⁹ Mowa jest o tym szerzej w moim artykule: *Roman Ingarden i dyskusje metafizyczne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2020, R. 29, nr 4, s. 103–122, zwłaszcza s. 106–110.

Filozofia nie jest nauką. Z jednym ważnym zastrzeżeniem można nawet rzec, że gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie... Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. Jest więc sprawą serio, nie – jak się czasem słyszy – intelektualną zabawą³⁰.

W innym miejscu Wolniewicz stwierdza: „Filozofię określam jako próbę racjonalnego orientowania się w świecie i życiu na obszarach, gdzie nauka nie sięga. Filozofia winna naturalnie liczyć się z nauką”³¹. W tym więc podejściu filozofia dysponuje prawomocnym obszarem zainteresowań, w przypadku którego nauki szczegółowe nie są kompetentne. Tak więc w filozofii, która nie akceptuje założenia scjentyistycznego, bada się także zagadnienia, którymi nauka, pozostając w granicach właściwej dlań metody badawczej, nie może się zajmować. Problematyka metafizyczna, ontologiczna, epistemologiczna czy aksjologiczna w zasadniczej części mają taki właśnie charakter, wykraczający poza to, co badają nauki szczegółowe. Takie stanowisko zakłada, jak łatwo zauważyć, odrzucenie jako bezzasadnej tezy, iż poznanie naukowe (z zakresu nauk szczegółowych) wyczerpuje w całości dostępną dla nas wiedzę. To stanowisko wiąże się z przyjęciem założenia o istnieniu granic nauki (granic poznania naukowego), rozumianego jako istnienie takich ważnych zagadnień, których nauki nie mogą podejmować. O samej tej kwestii granic była mowa obszerniej w rozdziale *Uwagi o granicach poznania naukowego*. **Można to stanowisko nazwać antyscjentyzmem, lepszy byłby jednak termin pozytywny. Spróbujmy to metafizyczne nastawienie określić mianem autonomizmu poznawczego filozofii.** Jak ten autonomizm rozumieć? Najkrócej wyraża go teza, którą znajdujemy już u młodego Ingardena, a którą później w swych tekstach stanowczo podtrzymywał: „[...] istnieje dziedzina przedmiotów, którą poznać należy, a której przedmiotem swych badań nie zrobiła i zrobić nie mogła żadna nauka – a w takim razie istnieje miejsce na filozofię”³².

Drugie stanowisko w tej kwestii przyjmuje, że wszelkie dostępne nam poznanie jest albo w znaczącej części, albo całkowicie wyczerpywane przez metody stosowane przez nauki szczegółowe. Stanowisko to można określić mianem scjentyzmu, wzorców poznawczych i badawczych dostarczają bowiem, zdaniem jego koryfeuszy, nauki przyrodnicze. Była o nim mowa w rozdziale drugim tej pracy. **Scjentyzm** łączy się zwykle z redukcjonizmem, zakłada on bowiem nie

³⁰ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości I. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. VII.

³¹ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 99.

³² Por. R. Ingarden, *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski” 1922, t. 4, nr 2 (14), s. 163. Metafizyczne poglądy Ingardena omawiam szerzej we wspomnianym już tekście: *Roman Ingarden i dyskusje metafizyczne*.

tylko, iż wzorcowe metody dostarczane są przez nauki przyrodnicze, lecz także, iż te metody winny być wykorzystywane w obrębie innych nauk, w tym nauk humanistycznych i społecznych. Ze scjentyzmem wiąże się więc zwykle metodologiczny naturalizm i redukcjonizm. **Sumarycznie mamy więc dwa podejścia dotyczące kwestii stosunku filozofii i nauki, które możemy określić mianem autonomizmu (antyscjentyzmu) i scjentyzmu.** Wybór między nimi nie jest i nie może być przeprowadzony na gruncie samej nauki. Jest to więc wybór o charakterze filozoficznym. Autor tych słów opowiada się za tym podejściem określanym przezeń mianem autonomizmu poznawczego filozofii. Wtedy gdy opowiemy się za antyscjentyzmem (autonomizmem), nadal jednak stoimy wobec problemu ewentualnej roli nauki w obrębie filozofii, które to zagadnienie stanowi osobny problem metodologiczny, dla filozofii, w mej opinii, bardzo ważny.

Ta rola nauki dla filozofii byłaby więc **trzecim problemem**, którym warto się zająć. To wspomniane stanowisko autonomizmu nie musi, a moim zdaniem nie powinno, łączyć się z lekceważeniem nauki czy wręcz kojarzyć się z jakimś rodzajem skrajnego a niechętnego nauce irracjonalizmu. Pytaniem zasadniczym w tym momencie byłoby pytanie o to, czy osiągnięcia poznawcze nauki mają jakieś znaczenie dla filozofa, pracującego w takiej czy innej dziedzinie filozofii. Otóż odrzucenie scjentyzmu może, a w reprezentowanym tutaj podejściu powinno, łączyć się z przekonaniem, że osiągnięcia nauki nie są czymś obojętnym dla filozofa. Jest tak z kilku powodów.

I tak po pierwsze filozof powinien się interesować nauką, bo celem filozofii może być i bywa także wykrywanie założeń przyjmowanych w nauce (formalnej, przyrodniczej czy humanistycznej), w wiedzy potocznej czy w innych jeszcze sferach kultury. Przykładów na to mamy wiele, bo znaleźć je można w historii refleksji filozoficznej. Na przełomie XIX i XX wieku konwencjonalisci francuscy wydobywali i podkreślali wzajemne oddziaływanie nauki i filozofii. Gaston Milhaud wskazywał na takie wzajemne oddziaływania nauki i filozofii w dobrze udokumentowanym kontekście historycznym myśli greckiej i nowożytnej, analizując zwłaszcza myśl Platona i Kartezjusza³³. Nadto, co metodologicznie istotne, to uwydatnianie przez myślicieli konwencjonalistycznych faktu, że w przypadku nauk, rozumianych i uprawianych na modłę pozytywistyczną, mamy *de facto* do czynienia z przyjmowaniem, co najmniej implicite, stanowiska zdroworozsądkowego realizmu. Dobitnie wyraził to Edouard Le Roy, mówiąc: „La science positive peut être définie: un prolongement immédiat du sens commun”³⁴.

³³ Te analizy Milhauda są omawiane w moim wzmiankowanym już tekście: G. Milhaud – *filozofia, nauka, racjonalność*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2019, R. 28, nr 3 (111), s. 45–62.

³⁴ Por. E. Le Roy, *Science et philosophie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1899, No. 7 (5), s. 506 (503–562).

Nauka w przeciwieństwie do filozofii nie jest domknięta na metarefleksję. Filozof może więc patrzeć na te problemy, powstające na gruncie rozmaitych dziedzin kultury (nauka, religia, sztuka), i na same te dziedziny niejako od zewnątrz. Filozof, nie traktując takich przyjmowanych np. w nauce założeń jako czegoś oczywistego, może wykryć w ten sposób ontologiczne zaangażowania nauki. Takie rozumienie filozofii, która nie jest ani prostym przedłużeniem nauki, ani nie dostarcza li tylko syntetycznego obrazu osiągnięć nauki danej epoki, wydaje się obecne i jakoś ugruntowane w tradycji filozoficznej, także polskiej, choć – rzecz jasna – nie jest ono powszechnie podzielane. Trafnie mówi o tym Joachim Mettalmann, filozof ciągle chyba niedoceniany, stwierdzając:

[...] filozofia nie zrzeka się nigdy prawa analizowania i krytykowania metod nauk i podstawowych ich założeń. Przeciwnie, ich dyskusję, nieustanną kontrolę, rozbiór i ocenę ich wartości poznawczej poczytuje za jedno (sic!) ze swych zasad naczelnych³⁵.

Ale filozofia oprócz tych funkcji krytycznych w odniesieniu do nauk szczegółowych może także inspirować te nauki. Pewne intuicje, jakie znajdujemy w filozofii, mogą być bowiem wysoce inspirujące dla badaczy w zakresie nauk szczegółowych. Mówi o tym Alfred N. Whitehead, podkreślając głębię tychże intuicji:

[...] z punktu widzenia nauk szczegółowych systemy filozoficzne z ich ambitnymi dążeniami do pełnej wszechstronności nie są bezużyteczne. Są sposobem, w jaki duch człowieczy pielęgnuje swoje najgłębsze intuicje. Systemy dają życie i ruch abstrakcyjnym myślom³⁶.

Po drugie zaś filozof nie tylko winien interesować się osiągnięciami nauki, ale i korzystać z jej dorobku. Pytać natomiast można, jak winien to czynić. Jak więc, w jaki sposób filozof winien i może korzystać z dorobku nauki, a w praktyce pewnej nauki szczegółowej. Odpowiedź na pytanie, czy powinien korzystać, winna być, o czym jestem przekonany, pozytywna. **Jest tak, albowiem przekonania filozoficzne (twierdzenia, teorie) są budowane w pewnej mierze poprzez to, co nazwać można krytyczną analizą przekonań należących do nauk szczegółowych (humanistycznych i przyrodniczych), a także przekonań zdrowego rozsądku, przekonań moralnych czy religijnych.** Filozof, analizując te przekonania, poddaje je analizie semiotycznej, probierzowi krytycznego namysłu,

³⁵ Por. J. Mettalmann, *Nauka, pogląd na świat, filozofia*, „Przegląd Współczesny” 1939, nr 5, s. 79.

³⁶ Por. A. N. Whitehead, *Przygody idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 173.

analizie porównawczej, odwołując się do argumentacji pro i contra. Bezstronne rozpatrzenie takich argumentów pozwala na przyjęcie / odrzucenie / zawieszenie tych przekonań, czy też ich zmodyfikowanie oraz na podanie racji (argumentów), dlaczego to się czyni. Takie ewentualne wykorzystanie zawartości twierdzeń (teorii, hipotez) naukowych wymaga jednak ich przełożenia na język filozoficzny. To zadanie filozofa, aby tego, co mówi nauka (jakaś nauka szczegółowa), nie wcielać literalnie i bezpośrednio do filozofii, lecz istotną zawartość poznawczą, dostarczaną przez nauki, wyrazić w terminologii i w kontekście filozoficznym. Stąd wynika potrzeba, aby filozof brał pod uwagę zdobycze nauk szczegółowych oraz dane dostarczane przez inne działy kultury. Wymaga to także od niego stosownej kompetencji w zakresie tych dziedzin, ważnych w odniesieniu do podejmowanych przezeń analiz. Ta przyjmowana tutaj metafizyka, nie akceptując scjentyzmu i odrzucając postulat filozofii naukowej, rozumianej na modłę pozytywistyczną, jak najdalej jest więc od uznania, że nauki szczegółowe i wyniki na ich gruncie uzyskane nie są w ogóle ważne dla filozofii. Tak więc filozofia może, a niekiedy powinna, być uprawiana w kontekście nauki.

Mówiąc o odrzucaniu tezy, że filozofia jest nauką, mam na myśli to przede wszystkim, że różni się ona od nauk szczegółowych. Nie znaczy to wcale, że pod adresem filozofii nie stawia się wymagań dotyczących języka, stosowania logiki czy uzasadniania. Odrzuca się jednak metafizykę scjentyzmu, która chciałaby narzędzia i zadania filozofii ograniczyć do tych znanych z nauki, zwykle nauki przyrodniczej (nauki w sensie *science*). **Mówiąc skrótowo, nastawienia metafizyczne, które wydają mi się zasadne w tej kwestii, starają się uniknąć tak Charybdy scjentyzmu, jak i Scylli niechętnego nauce irracjonalizmu.** W tym momencie należy postawić pytanie, czy filozofia metodologicznie odrębna i różna od nauki może stosować jakieś specyficzne metody? W szczególności czy może odwoływać się do tego, co bywa nazywane spekulacją filozoficzną? W tym kontekście warto zwrócić uwagę, iż przeciwstawianie filozofii analitycznej filozofii metafizycznej (metafizyce spekulatywnej) zauważalne jest w niektórych nurtach analitycznych i w niektórych okresach rozwoju tej filozofii. Nie wszyscy klasycy tej myśli reprezentowali takie nastawienie, w każdym razie nie wszyscy byli radykałami w tym zakresie. Warto np. podkreślić, że w ujęciu Moore'a celem filozofii jest dostarczenie ogólnego opisu całokształtu Wszechświata. To zadanie nie może być zrealizowane – jego zdaniem – przez żadną z nauk szczegółowych, dlatego jest ono swoiste dla filozofii³⁷. Te zagadnienia należą zaś głównie właśnie do metafizyki. Moore, o ile odrzuca metafizykę, to jest to metafizyka pewnego

³⁷ Por. G. E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1967, s. 11–57. Stanowisko to wymaga jednak pewnego komentarza. Moore daleki jest od refutacji metafizyki spekulatywnej, choć sam takich badań nie stawia w centrum swych zainteresowań. Głównych inspiracji swego filozofowania dopatrywał

typu, taka choćby, jaką reprezentują neohegliści brytyjscy. Najpełniejszy wyraz negacja metafizyki znalazła w twórczości autorów zaliczanych do Koła Wiedeńskiego. W tym nurcie połączenie empiryzmu z narzędziami logicznymi prowadziło do radykalnego nastawienia antymetafizycznego. Klasyczny niejako wyraz znalazły te tendencje w znanym artykule Carnapa z 1932 roku³⁸. Wedle Carnapa to rozwój logiki ma pozwalać na to, że można rozstrzygać pytanie o prawomocność metafizyki i jej tez. Przyjmuje on dla swej analizy weryfikacjonistyczną teorię znaczenia oraz koncepcję składni logicznej. W świetle tego zdaniem Carnapa twierdzenia metafizyki są twierdzeniami bezsensownymi, nie zaś, jak często dotychczas twierdzono, fałszywymi lub słabo uzasadnionymi. Zdania metafizyki są zdaniami pozornymi, ponieważ zawierają słowa, którym błędnie przypisano znaczenie lub też zdania te są niezgodne z regułami składni³⁹. Carnap przyjmuje, że zdaniami sensownymi oprócz zdań analitycznych są tylko zdania empiryczne. Metafizyka zaś chce uzyskać poznanie niedostępne dla nauk empirycznych. W efekcie musi ono sytuować się poza granicami filozofii naukowej⁴⁰. Wszystkie problemy rzeczowe badane są – przy tym podejściu – przez nauki empiryczne. Rodzi to oczywiście pytanie o następstwa, jakie powoduje to stanowisko dla filozofii jako odrębnej dyscypliny. Tradycyjna problematyka metafizyczna, epistemologiczna i aksjologiczna lokuje się przy tych założeniach poza granicami filozofii rozumianej jako naukowa. To zaś, co pozostaje z dotychczasowej filozofii, to wyłącznie metoda analizy logicznej⁴¹. Zaś metafizykę można traktować w najlepszym razie jako ekspresję pewnych stanów uczuciowych. Na gruncie anglosaskiego obszaru językowego tego typu stanowisko było w latach trzydziestych reprezentowane przez Ayera, którego można określać mianem reprezentanta pozytywizmu logicznego na gruncie brytyjskim⁴². Ayer traktuje, podobnie jak Carnap, wypowiedzi metafizyczne i teologiczne jako pozbawione sensu, zaś

się on w tekstach innych filozofów, stąd obecne u niego obszerne analizy takich twierdzeń, formułowanych przez rozmaitych filozofów.

³⁸ Por. *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 1932, vol. II, cytuję za przekładem angielskim: *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, s. 60–81.

³⁹ Por. R. Carnap, *The Elimination of Metaphysics...*, s. 61. Carnap w swej rozprawie z metafizyką odwołuje się do pewnych tez Heideggera, co tutaj pomijam. Por. w tej kwestii A. Nowaczyk, *Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2002, nr 1 (41), s. 5–15.

⁴⁰ R. Carnap, *The Elimination of Metaphysics...*, s. 73 i n.

⁴¹ Ibidem, s. 77; także R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995, s. 370–375.

⁴² Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, London 1936. Dalej cytuję tę pozycję za wyd. 2 w edycji: A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, Inc., New York 1952.

wypowiedzi normatywne jako posiadające sens wyłącznie emotywny⁴³. W późniejszym okresie to nastawienie antymetafizyczne uległo – wśród reprezentantów logicznego empiryzmu – znacznej liberalizacji. Tym niemniej, jak podkreśla Hilary Putnam, takie nastawienie typowe dla pozytywizmu logicznego dominoowało na gruncie myśli analitycznej od roku 1930 do około 1960⁴⁴. Przełomem w tym względzie była publikacja w 1959 roku pracy Strawsona *Individuals*⁴⁵, która przyczyniła się do odrodzenia zainteresowania metafizyką wśród filozofów analitycznych⁴⁶. W tym miejscu należy jednak powrócić do tego, co określa się mianem filozoficznej spekulacji. Czy stawiając pod adresem filozofii wymagania dotyczące języka oraz uzasadniania (dostarczania stosownej argumentacji), można zarazem aprobatywnie odnosić się do spekulacji w filozofii, zwłaszcza w ramach metafizyki? Odpowiedź wydaje się, jak postaram się krótko pokazać, pozytywna, zwłaszcza wtedy, gdy nie ograniczamy filozofii do domeny empirycznej. Wymaga jednak precyzacji tego, co przez ową spekulację (filozoficzną) się rozumie.

Spekulację filozoficzną, ogólnie rozumianą, można widzieć jako wysuwanie hipotez, budowanych na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia, wykraczającego poza sferę tego doświadczenia, które obejmuje tylko domenę dostępną badaniu empirycznemu. Wtedy takie hipotezy wykraczałyby, co najmniej w części, poza tę sferę przynależną empirii. Takie hipotezy mogłyby, czy nawet powinny, być poddawane krytycznej analizie, badającej ich wewnętrzną spójność oraz poszukującej racji, jakie przemawiają na ich rzecz. Tego rodzaju elementy spekulatywne spotykamy w rozmaitych działach filozofii. Przykładowo biorąc to, co nazywa się metafizyką indukcyjną, zawiera takie elementy spekulatywne, stosuje bowiem ustalenia nauki (np. jej prawa) poza sferą ich normalnej (standardowej) stosowalności⁴⁷. Tam wszędzie, gdzie empiria nie

⁴³ Ibidem, s. 33–46, 102–120.

⁴⁴ Por. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 476. Wypowiadając tę opinię, Putnam nie bierze jednak pod uwagę znaczenia filozofii oksfordzkiej, wpływowej od końca wojny do lat sześćdziesiątych.

⁴⁵ Por. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1969. Przekład polski: *Indywidual. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980. Por. także: T. Szubka, *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1995, zwłaszcza s. 57–85.

⁴⁶ Por. hasło *Strawson Peter Frederic* (autor J. Searle) w *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), vol. VIII, Macmillan, New York 1967, s. 28.

⁴⁷ Następująca uwaga Whiteheada godna jest odnotowania: „Jednym z zadań spekulacji jest poprowadzenie obserwacji poza granice jej złudnej kompletności, natomiast doktryn naukowych – poza ich złudną aurę ostateczności”. Por. idem, *Przygody idei*, s. 186. O metafizyce indukcyjnej por. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 50–59.

pozwala nam na dokonanie ustaleń, w szczególności gdy dana sfera ma pozaempiryczny charakter, tam taki krytyczny namysł dostarczać nam może prób odpowiedzi, które mają spekulatywny, w tym przyjętym tutaj rozumieniu, charakter. U podstaw takiej spekulacji zdaje się tkwić przekonanie (wiara), iż rozum może nam coś powiedzieć także na temat tej sfery. Takie spekulatywne nastawienie ma zwykle daleko idące maksymalistyczne aspiracje. Tak też tego rodzaju myślenie filozoficzne charakteryzuje Whitehead, wskazując, iż:

Filozofię spekulatywną można zdefiniować jako wysiłek zmierzający do sformułowania koherentnego, logicznego i koniecznego systemu idei ogólnych, za pomocą których można zinterpretować każdy element naszego doświadczenia⁴⁸.

Nie musimy wcale, prowadząc badania mieszczące się w ramach filozofii spekulatywnej, mieć takich maksymalistycznych zamierzeń. Nie widać jednak powodu, aby wykluczać dogmatycznie tego rodzaju hipotezy ze sfery filozoficznych badań i trzymać się restryktywnej, pozytywistycznej często w założeniach ostrożności. Zarazem metodologiczna ostrożność wymaga od nas, aby te będące efektem spekulatywnego namysłu hipotetyczne twierdzenia nie były traktowane jako ostateczne, niepodlegające korekcie słowa. Tak więc te hipotetyczne twierdzenia byłyby wystawiane na dalszą analizę, kontrolę, krytykę i ewentualne, zawsze możliwe, korekty⁴⁹. O kulturowym znaczeniu spekulatywnej metafizyki nie raz wspomina Whitehead. Dostrzegając widoczne jej słabości, podkreśla zarazem jej fundamentalne znaczenie kulturowe:

⁴⁸ Por. A. N. Whitehead, *Przygody idei*, s. 266. Por. także jego analizy, ibidem, s. 264–285. O rozumieniu metafizyki przez Whiteheada por. M. Piwowarczyk, *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat – Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008, s. 23–51.

⁴⁹ Interesujące rozważania na ten temat znajdujemy u Ch. D. Broada. Ten brytyjski filozof rozróżnia filozofię krytyczną i spekulatywną. Filozofia spekulatywna, która buduje całościowy obraz świata, uwzględnia także sferę doświadczeń moralnych i religijnych, oprócz fundamentu dostarczanego przez naukę i refleksję w ramach życia codziennego, nad czym namysłu dokonuje filozofia krytyczna. Z tego punktu widzenia filozofia spekulatywna winna uwzględnić dorobek filozofii krytycznej, choć zarazem jej elementy znaleźć można w filozofiach krytycznych. Por. zwłaszcza tekst Broada: *Critical and Speculative Philosophy: Personal Statements*, [w:] J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, First series, G. Allen & Unwin, London 1924, s. 77–100; także T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000, s. 38–47.

Nasza wiedza metafizyczna jest niewielka, powierzchowna i niekompletna. Wkradają się do niej błędy. Lecz metafizyczne myślenie, jakie by nie było, przewodzi wyobraźni i uzasadnia zamierzenia. Bez metafizycznych założeń nie mogłaby zaistnieć cywilizacja⁵⁰.

Współcześnie powiedzieć można, że ta metafizyka, którą się często, choć nie zawsze, odrzucało w myśli analitycznej, to była przede wszystkim metafizyka spekulatywna o podejściu holistycznym i syntetycznym. Obecnie zaś szeroko prowadzi się badania z zakresu refleksji metafizycznej, które zaliczyć można do metafizyki, tyle że niemającej takiego całościowego charakteru⁵¹.

5

Drugą kwestią metafizyczną, którą chciałbym teraz podjąć, jest zagadnienie stosunku filozofii do poglądu na świat i rozmaite trudności i spory z tym związane. W tej kwestii można, z grubsza biorąc, wyodrębnić dwa typy stanowisk. **Pierwsze** to stanowisko (ściśle ich typ), w którym odróżnia się i wręcz niekiedy przeciwstawia filozofię oraz światopogląd. **Drugie**, w którym takiego rozróżnienia takiego i przeciwstawienia się nie czyni, filozofię traktując wręcz jako wyraz czy przejaw światopoglądu.

Dobrego przykładu pierwszego podejścia dostarcza stanowisko Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wzorca tego dostarcza już fundator Szkoły Kazimierz Twardowski. Wedle jego poglądu, wyrażanego dobitnie w dojrzałym okresie jego twórczości, należy **odróżniać filozofię naukową oraz filozoficzny (metafizyczny) pogląd na świat i życie**⁵². Filozofia naukowa jest przede wszystkim – choć nie wyłącznie, bo jest też w jej ramach miejsce na ogólną teorię przedmiotów – teorią wiedzy. Założenia metodologiczne przyjmowane przez Twardowskiego mogą być jednak wykorzystywane tylko w ograniczonej sferze dociekań, tej, która pozostaje dostępna dla badań prowadzonych za pomocą narzędzi i metod naukowych. Nie można odwoływać się do nich, choćby wtedy, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące człowieka, które pozostają poza obszarem filozofii naukowej. Zdaniem Twardowskiego drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego poglądu w sferze światopoglądowej. Twardowski stawia pytanie:

⁵⁰ Por. A. N. Whitehead, *Przygody idei*, s. 155.

⁵¹ Przekonującym argumentem na to jest wydana przez Tadeusza Szubkę antologia współczesnej metafizyki analitycznej. Por. *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, gdzie spotykamy artykuły takich m.in. autorów jak: W. V. O. Quine, P. F. Strawson, D. Lewis, A. Plantinga, M. Dummett i innych filozofów najwyższej często próby.

⁵² Problem ten analizuję szeroko w pracach: R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafizyka Kazimierza Twardowskiego*, s. 203–220; idem, *Profile metafizyczne*, s. 195–208.

Czyż krytycyzm naukowy nie wyklucza przyjęcia i szerzenia poglądów roszczeniowych sobie pretensję, że zawierają ostateczną odpowiedź na najtrudniejsze zagadnienia, które się człowiekowi narzucają? Na zagadnienia sięgające istoty, początku i celu wszelakiego bytu oraz przeznaczenia człowieka?⁵³

W dotychczasowej historii myśli filozoficznej wielokrotnie podejmowano próby znalezienia takiej drogi poznania, która pozwalałaby uzyskać odpowiedź na tego typu pytania. Ale, jak to podkreśla Twardowski, wszystkie te środki leżały zawsze poza rozumem i nie pozwalały, i pozwalać nie mogły, na budowę systemu filozoficznego, który miałby charakter naukowy. **Twardowski postuluje w konsekwencji, aby oddzielić filozofię naukową oraz sferę światopoglądu, który to pogląd stał się później typowy, powiedzmy – paradygmatyczny, dla stworzonej przezeń szkoły.** Dla Twardowskiego było zarazem oczywiste, że ludzie żywili i żywią przekonania o charakterze światopoglądowym. Sfery tej nie lekceważył z uwagi na wartość praktyczną tych przekonań. Dzięki nim bowiem uzyskać można wskazówki co do ustosunkowania się do świata, otoczenia i siebie samego. Jak to zauważa Twardowski: „[...] filozoficzne poglądy na świat i życie mają dla swych wyznawców wielką wartość, tworząc drogowskazy dla ich ustosunkowania się do świata, otoczenia ludzkiego i siebie samych”⁵⁴.

Tym niemniej **status światopoglądu i status filozofii jest wyraźnie odmienny.** W przypadku tego pierwszego nie można by mówić o jego naukowości, a filozofia przecież nauką być powinna. W tym zakresie poglądy uczniów Twardowskiego, szerzej – całej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, szły w tym kierunku wytyczonym przez Twardowskiego⁵⁵. Kwestia ta w odniesieniu do całej Szkoły może być jednak przedmiotem dyskusji, jako że to paradygmatyczne nastawienie nie u wszystkich jej adeptów zauważalne jest w tym samym stopniu.

Drugiego rodzaju podejście, które nie przeciwstawia filozofii i poglądu na świat, ma wielu dawniejszych i współczesnych przedstawicieli. W XIX wieku wystarczy wymienić choćby Wilhelma Diltheya, dla którego filozofia jest pewnym swoistym wytworem światopoglądowym. Jest ona światopoglądem zbudowanym za pomocą pojęć⁵⁶. Bardziej współcześnie wskazać można Karla

⁵³ Por. K. Twardowski, *Przemówienie*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 379.

⁵⁴ Ibidem, s. 381.

⁵⁵ Oznaczało to m.in. przenoszenie znacznej części problematyki tradycyjnej metafizyki do sfery światopoglądu. Na ten temat por. interesujące, częściowo krytyczne, uwagi w: S. Łuszczewska-Romahnowa, *Program filozofii naukowej Kazimierza Twardowskiego*, „*Studia Filozoficzne*” 1967, nr 4, s. 154–168.

⁵⁶ Por. W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 88–98.

Jaspersa i Leszka Kołakowskiego, przy czym źródła takiego podejścia mogą być zróżnicowane. Charakterystyczny dla nich jest brak aprobaty dla hasła filozofii naukowej. Jaspers odróżnia w konsekwencji wyraźnie poznanie naukowe i filozofię. Zauważa on:

Podczas gdy poznanie naukowe odnosi się do poszczególnych przedmiotów, o których wiedza wcale nie jest niezbędna wszystkim, w filozofii chodzi o całość bytu, która obchodzi człowieka jako takiego, o prawdę, której rozbyśnięcie przejmie głębiej niż wszelkie poznanie naukowe⁵⁷.

W przypadku Kołakowskiego też mamy do czynienia z takim rozróżnieniem. Wskazuje on na rozmaite koncepcje miejsca filozofii w całokształcie naszych czynności poznawczych. Oprócz propozycji scjentyistycznej, transcendentalnej i tradycyjnej wyróżnia on propozycję funkcjonalną, w której filozofia jest dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat⁵⁸.

Filozofia, zwłaszcza akademicka w tym ujęciu, byłaby w stosunku do potocznego filozofowania czymś na kształt tego, co w innym kontekście pozwala na odróżnienie kompetencji gramatycznej od zwykłego użytkowania języka potocznego. Te rozważania Kołakowskiego wpisują się wyraźnie w jego myślenie, związane od końca lat pięćdziesiątych z niedogmatycznymi i niescjentyistycznymi interpretacjami marksizmu. Kwestia to raczej historyczna, mogąca interesować historyków idei i z tego względu pozostawiam ją na uboczu. Generalnie jednak sam Kołakowski wpisywałby się w takie rozumienie filozofii, w którym wyraża ona w sposób uporządkowany i technicznie wyrafinowany pewien światopogląd. Takie ujmowanie stosunku filozofii i poglądu na świat może mieć miejsce w przypadku dosyć zróżnicowanych skądinąd, pod pewnymi względami niezgodnych ze sobą, stanowisk filozoficznych.

Te dwa zarysowane wyżej podejścia rodzą szereg pytań i wymagają rzecz jasna bliższej charakterystyki. Przede wszystkim jednak problem ten rodzi potrzebę metodologicznej i logicznej refleksji. Pojęcie poglądu na świat nie wydaje się bowiem całkiem klarowne w kontekście bardziej potocznych refleksji. Spróbujemy więc teraz przyjrzeć się pojęciu światopoglądu, co winno nam pomóc w ukształtowaniu bardziej wyrazistego obrazu tego problemu. Na wstępie zastanowić się należy, jak rozumieć światopogląd. Pojęcie światopoglądu pojawia się w filozofii niemieckiej (*Weltanschauung*) i co ciekawe, nie ma ono dobrych odpowiedników w niektórych innych językach. W efekcie w pracach anglojęzycznych, gdzie termin ten się pojawia, występuje stosunkowo często jego oryginał niemiecki.

⁵⁷ Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 6.

⁵⁸ Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, PIW, Warszawa 1967, s. 15.

Odwołajmy się do jednej z definicji tego terminu, autorstwa Bocheńskiego: „Światopogląd jest zespołem poglądów na podstawowe zagadnienia świata i życia ludzkiego wraz z uczuciową postawą zajętą w stosunku do nich przez człowieka”⁵⁹. **Spróbujmy teraz wskazać na światopoglądu cechy charakterystyczne.** Taki zespół zasad porządkujący całe myślenie człowieka, jakim jest to, co nazywamy światopoglądem, zawierać winien:

a) **Syntetyczny obraz całej rzeczywistości. Ten komponent ma więc zasadniczo charakter deskryptywny.** Jego przedmiotem byłaby bowiem cała rzeczywistość, tak ta, która jest przedmiotem refleksji naukowej (któreś z nauk szczegółowych), jak i ta, która refleksji prowadzonej na gruncie nauki się wymyka. Owa więc syntetyczność tego, co nazywamy światopoglądem, wyprowadzałaby go nie tylko poza granice nauki, ale i poza granice filozofii, tej w szczególności, która jest filozofią uprawianą w paradygmacie analitycznym. Współcześnie, w filozofii analitycznej zwłaszcza, takie aspiracje syntetyczne w ramach filozofii są często kwestionowane.

b) **Zespół ocen i norm.** To wyraźnie komponent wartościujący, a zarazem pewna propozycja normatywna o szerokim zakresie. Sprawą dyskusji jest, czy taka całość mogłaby mieścić się w sferze filozofii. Taka obszerna płaszczyzna normatywna, choć jej aspekty mogłyby być przedmiotem analiz filozoficznych, zdaje się poza sferę filozofii wykraczać.

c) **Zbiór twierdzeń będących odpowiedziami na pytania egzystencjalne. Te zaś dotyczą problemów ważnych dla sensu życia ludzkiego (śmierć, cierpienie, jego sens, istnienie Boga, kwestie eschatologiczne etc.).** Pytaniem, jakie tutaj się wyłania, byłoby to, czy co najmniej część tych zagadnień, a bardziej jeszcze sposób ich ujmowania, nie wykracza poza ramy filozofii. Niektóre z tych zagadnień mogą być i bywają badane przez filozofię. Na przykład filozofia religii bada takie choćby problemy jak: argumenty dotyczące istnienia Boga, boskie atrybuty czy kwestię tychże boskich atrybutów spójności. W dwu końcowych rozdziałach tej pracy podejmowane jest takie, należące do filozofii religii, zagadnienie Boskiej wszechmocy. Nie oznacza to, iż wszelkie kwestie religijne doniosłe mogłyby być, czy mogłyby być w tym samym stopniu, przedmiotem analiz należących do filozofii religii. Nie wydaje się, by np. zagadnienia natury eschatologicznej mogły być w pełni przedmiotem filozoficznej eksploracji, która kultywowana jest w obrębie filozofii religii.

⁵⁹ Por. J. M. Bocheński, *O światopoglądzie*, [w:] *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 166. Inny ważny w tej kwestii artykuł Bocheńskiego: *Światopogląd a filozofia*, [w:] *Sens życia i inne eseje*, s. 172–188, także idem, *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, s. 125 i n. W kwestii poglądów Bocheńskiego w odniesieniu do tej problematyki por. także R. Kleszcz, *Profile metafizyczne*, s. 129–141.

Tak więc, sumarycznie rzecz ujmując, światopogląd jest złożoną całością, w której występują elementy tak opisowe, jak i wartościujące. Nauka w tych kwestiach, których światopogląd dotyka, nie może udzielać kompetentnych i wiążących odpowiedzi. Tych zagadnień nauka rozwiązywać nie jest w stanie. Ci filozofowie, którzy mówią o filozofii naukowej, sądzą zwykle, że nie tylko nauka, ale i filozofia właściwie pojmowana nie jest kompetentna w tym zakresie. Stąd odróżnianie czy nawet przeciwstawianie filozofii oraz światopoglądu.

Dla Bocheńskiego takimi światopoglądami mogą być, przykładowo biorąc, takie poglądy na świat, jak katolicki, buddyjski czy komunistyczny. Takie ujęcie poglądu na świat wydaje się bliskie polskiej szkole analitycznej w kwestii tego, co filozofia może osiągnąć, choć obce tym, którzy oczekiwali i oczekują od filozofii i filozofów także refleksji niebojącej się stawiania egzystencjalnych zagadnień⁶⁰. Choć filozofia i nauka nie mogą udzielać rozstrzygających odpowiedzi na pytania światopoglądowe, to mają one jednak pewne kompetencje w dziedzinie dotyczącej światopoglądu. Przede wszystkim logika może opisywać budowę formalną poglądu na świat, traktowanego jako zbiór twierdzeń, oraz wskazywać na wymogi formalne jego poprawności. Zgodnie z tym winien on być, przede wszystkim, niesprzeczny i zupełny. Powinien także posiadać pewne uzasadnienie, czy inaczej mówiąc, winny za nim przemawiać pewne racje. Nie powinien on więc być li tylko zadeklarowanym (deklaratywnym) obrazem świata. Te racje, które na rzecz danego poglądu na świat przemawiają, mogą być rozmaitej natury, tak intelektualnej, jak i moralnej. Bliższe uwagi na ten temat znaleźć można w pracy Bocheńskiego *Logika religii*⁶¹. Choć literalnie dotyczą one uzasadniania przekonań religijnych, to *per analogiam* można je odnieść także do przekonań światopoglądowych. Zauważmy jeszcze, że Bocheński uznaje, iż światopogląd winien łączyć się z metafizycznym twierdzeniem o jego prawdziwości. Znaczy to tyle, że każdy uznaje własny światopogląd za prawdziwy, a inne za fałszywe. Tak więc, sumarycznie mówiąc, światopogląd nie jest sprawą nauki, lecz sprawą wiary, ale takiej wiary (ogólnie rozumianej), na rzecz której przemawiają jednak pewne racje. Te racje lepiej byłoby określać mianem motywów. Nie mają one bowiem charakteru zniewalającego, zmuszającego logicznie do uznania danego światopoglądu. Motywy zaś mogą być tak intelektualne, jak i innej natury, zwłaszcza moralnej.

⁶⁰ Nie znaczy to wcale, że wśród polskich analityków nie było w ogóle myślicieli, dla których ta problematyka, powiedzmy egzystencjalna, nie byłaby bliska, by wymienić choćby Mariana Przełęckiego, a z myślicieli wcześniejszych, w jakiejś skromniejszej mierze, była ona obecna u Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego. Taką koncepcję filozofii, w której jest ona dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat, Leszek Kołakowski określa mianem funkcjonalnej. Por. *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] *Kultura i fetysze*, s. 15.

⁶¹ Por. J. M. Bocheński, *Logika religii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.

Te motywy intelektualne mogą wskazywać na rozpowszechnienie tego poglądu czy jego uznawanie przez ważne autorytety. Zaś moralne wskazują na to, iż dany światopogląd odpowiada najgłębszym potrzebom człowieka (np. potrzebie bycia sprawiedliwie ocenionym czy potrzebie usensownienia swego życia, co mogłoby być efektem przyjęcia danego poglądu na świat)⁶².

Gdy rozpatrujemy kwestie relacji filozofii i światopoglądu, to nasuwają się następujące uwagi wskazujące, iż dla ustalenia ich relacji zasadniczą rolę gra rozumienie filozofii, jej narzędzi i zadań, jakie przed nią stawiamy. Przy przyjętym rozumieniu filozofii, przypomnijmy, to:

filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w ramach którego formułuje się pewne pytania i próbuje dostarczyć na nie odpowiedzi. Przy czym te pytania i odpowiedzi dotyczą, najogólniej mówiąc, świata, poznania oraz człowieka, w tym świecie żyjącego.

Ta charakterystyka nie przesądza jeszcze odpowiedzi na pytanie, czy pojęcie filozofii naukowej daje się utrzymać. W przyjmowanym w tej pracy ujęciu filozofia metodologicznie odróżnia się od nauk szczegółowych. Toteż można by uznać, iż filozofia jest nauką tylko przy poszerzonym w stosunku do standardowego rozumieniu nauki i naukowości. Zarazem w stosunku do filozofii winno stawiać się wymagania dotyczące racjonalności. Standardowo mówiąc o racjonalności, ma się na uwadze trzy rodzaje warunków: dotyczących języka, stosowania logiki i odpowiedniego uzasadniania. Sądzę przy tym, że w kontekście filozoficznym lepiej mówić o argumentacji niż o uzasadnianiu. Zgadzam się jednak z tymi, którzy wskazują, iż w kontekście światopoglądu tenże nie może mieć takiego uzasadnienia czy takich argumentów (tak silnych) na jego rzecz, z jakimi mamy do czynienia w nauce czy w filozofii. Jest to oczywiste, skoro pamiętamy o metodologicznym rozróżnieniu obydwu. **Światopogląd tych warunków, które stawiamy pod adresem filozofii, nie może spełnić.** Takie podejście jest punktem wyjścia do tego, abyśmy nadal utrzymywali rozróżnienie między filozofią a światopoglądem. Widząc potrzebę tego rozróżnienia, nie byłbym jednak przekonany o potrzebie posługiwania się terminem „filozofia naukowa” i w konsekwencji do wyrzucenia niemalże całej problematyki metafizycznej do szuflady z napisem „światopogląd”. Wymaga to od kogoś, komu bliska jest skądinąd tradycja Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, czy ogólniej – tradycja filozofii analitycznej, pewnej liberalizacji postulatów metodologicznych. To, co Twardowski proponował w przypadku metafizyki, czyli przeniesienie jej problematyki do sfery światopoglądu, nie musi być podtrzymywane. Ten postulat obcy był Franciszkowi Brentano, nie realizowali go też niektórzy przedstawiciele Szkoły. Przy jego ocenie trzeba więc pamiętać, że

⁶² Por. J. M. Bocheński, *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, s. 130–131.

bywał on w praktyce rozumiany w sposób już to bardziej umiarkowany, już to bardziej radykalny. I tak hasło racjonalizmu (racjonalności) wiązano niekiedy mniej, niekiedy bardziej z modelem tejsze wzorowanym na naukach przyrodniczych⁶³. Z kolei analiza znaczeniowa w filozofii analitycznej może być tak stosowana, że prowadzi do sytuacji, w której działalność filozofa przypominać zaczyna sporządzanie haseł do *Oxford Dictionary*. W odniesieniu do logiki i jej aplikacji radykalny logicyzm eliminuje znaczącą część filozoficznej problematyki, podobnie czyni radykalny scjentyzm. Wśród dziedziców Szkoły Lwowsko-Warszawskiej mamy jednakże i takich autorów, którzy takiej drogi nie wybierają. Z dawniejszych uczniów Twardowskiego tak było w przypadku Czeżowskiego i Dąbskiej. Bardziej współcześnie warto wskazać ostatnie prace Przełęckiego, dla którego termin „poznanie” odnosić się może tak do poznania naukowego, jak i w pewnym sensie do poznania wartości, poznania filozoficznego czy poznania religijnego. W poznaniu filozoficznym w takim ujęciu chodziłoby o inne niż stricte naukowe poznanie sfery sensów i wartości⁶⁴. Ta propozycja, tylko tutaj zasygnalizowana, warta jest bliższej analizy i dyskusji. Jeśli uznamy jej metodologiczne walory, to na jej gruncie nie grozi nam eliminacja z kręgu zainteresowań filozofii zagadnień uważanych przez ludzi za ważne. Ponieważ przyjmuję, że filozofia jest także „[...] rodzajem myślenia teoretycznego, w ramach którego formułuje się najogólniejsze pytania, które dotyczą także człowieka”, to w konkluzji skłonny byłbym stwierdzić, że droga wskazana przez Przełęckiego jest filozoficznie obiecująca, a co najmniej warta krytycznego podejmowania.

6

Powyższe analizy pozwalają nam w tym momencie na dokonanie pewnego, choćby bardzo wstępnego, podsumowania w odniesieniu do podejmowanych kwestii z domeny metafizyki.

A) Filozofia, zgodnie z przyjętym tutaj jej rozumieniem, jest myśleniem teoretycznym na temat świata, poznania i człowieka. Ważną rolę, narzędzia niezbędnego w zmaganiu się intelektualnym z tymi problemami, pełni logika sensu largo. Jest ona niezbędna w ramach tego, co określono poprzednio mianem analizy semiotycznej. Wzorów takiej analizy dostarcza nam filozofia analityczna,

⁶³ Chodzi oczywiście o problem racjonalności jako własności mogącej/nie mogącej przysługiwać przekonaniom typu światopoglądowego. Por. w tej kwestii D. Łukasiewicz, *O racjonalności przekonań światopoglądowych w ujęciu Ryszarda Kleszcza*, [w:] J. Maciaszek (red.), *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 253–271.

⁶⁴ Por. M. Przełęcki, *Poza granicami nauki*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996, rozdz. IV.

w szczególności Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i niektóre inne szkoły analityczne, w tym tzw. Szkoła Oksfordzka. Problem formalizacji, ważny dla filozofii, wydaje się jednak rodzić wiele sporów o trwałym charakterze.

B) Metafilozofia byłaby refleksją nad naturą filozofii, jej celami, metodami przedmiotem, podstawowymi twierdzeniami. Badania tego rodzaju bywają traktowane jako badania drugiego stopnia. Specyfiką filozofii byłoby jednak domknięcie filozofii na metafizykę, która jest jej częścią. Do zagadnień metafizyki należą także problemy stosunku filozofii do nauki, religii i do tego, co nazywamy światopoglądem (poglądem na świat). To zagadnienie relacji filozofii i religii będzie przedmiotem szczegółowszych rozważań w piątym rozdziale książki.

C) Wtedy gdy rozważamy problem relacji nauki i filozofii, daje się wyodrębnić dwa typowe (modelowe) stanowiska. **Jedno (autonizm)** zakłada, iż filozofia nie może być zredukowana do wzorców nauki typu *science*. **Drugie, określone mianem scjentyzmu**, przyjmuje, że w nauce (przyrodniczej) wyczerpują się wartościowe metody poznawcze. Można przy tym, co autor tej pracy skłonny jest akceptować, być autonomistą filozoficznym i cenić wysoko znaczenie nauki i jej metod w sferze filozofii.

D) W kwestii relacji filozofii i światopoglądu zarysowują się także dwa stanowiska. Jedno zakłada odrębność filozofii i światopoglądu. Drugie z kolei przyjmuje, iż filozofia (stanowisko filozoficzne) jest wyrazem stanowiska światopoglądowego.

E) Stanowisko autora, by na koniec rozdziału zasygnalizować własne opcje, dałoby się sprowadzić do takiego, na gruncie którego uznaje się następujące tezy, hasłowo tylko tutaj wyrażone:

- a) filozofia różni się od nauki (nauk szczegółowych);
- b) opowiada się on za autonomizmem filozofii przeciwko scjentyzmowi;
- c) docenia rolę logiki dla filozofii, niezależnie od spornych kwestii, dotyczących formalizacji;
- d) uznaje zarazem wagę ustaleń nauk szczegółowych dla refleksji filozoficznej;
- e) odróżnia filozofię i refleksję światopoglądową;
- f) optuje za podejmowaniem w ramach filozofii klasycznych (wielkich) problemów, będących przedmiotem zainteresowań filozofii.

ROZDZIAŁ IV

EMPIRYZM A RACJONALIZM

1

Problematyka epistemologii, zdaniem większości współczesnych filozofów, jest kluczowa dla refleksji filozoficznej czasów nowożytnych, zaś dyskusje w zakresie tej problematyki filozoficznej dostarczają pytań i odpowiedzi ważnych także dla innych działów filozofii, a w jakimś stopniu także dla refleksji prowadzonej poza filozofią samą. Zagadnienia będące przedmiotem rozważań epistemologicznych dotyczą bowiem także problematyki istotnej – w jakimś zakresie – dla przedstawicieli nauk szczegółowych. To odniesienie do nauki ma też drugą stronę. Jeśli bowiem traktujemy refleksję filozoficzną jako niedającą się izolować od osiągnięć nauki danej epoki, to badania epistemologiczne winny być konfrontowane z osiągnięciami nauk szczegółowych danego czasu¹. W dyskusjach epistemologicznych jako ważne, zdaniem niektórych jedne z kluczowych, jawią się te pytania, które dotyczą charakteru i pochodzenia naszego poznania, co uwypukla w następujących słowach Ajdukiewicz:

Drugie klasyczne zagadnienie teorii poznania nosi nazwę zagadnienia źródła poznania. W zagadnieniu tym chodzi o to, na czym w ostatecznej instancji poznanie winno się opierać i według jakich metod winno być osiągnięte, aby było pełnowartościowym, a więc należycie uzasadnionym poznaniem rzeczywistości².

Wtedy gdy pytamy o jego pochodzenie (źródła), to dotykamy dwu, wymagających rozróżnienia, kwestii. Pierwsza z nich ma charakter psychologiczny, druga zaś ma wyraźnie teoriopoznawczy (metodologiczny) charakter. Wskazując na psychologiczne uwikłania pierwszej, musimy pamiętać, że kwestie te do końca XIX wieku były przedmiotem refleksji filozoficznej, bo psychologia jako odrębna dyscyplina wówczas jeszcze nie funkcjonowała. Dopiero ukształtowanie się – w ostatnich dekadach wieku XIX – psychologii jako odrębnej dyscypliny

¹ Por. I. Goldman, *The Sciences and Epistemology*, [w:] P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York 2002, s. 144–176, gdzie analizowane są rozmaite przypadki takiej konfrontacji.

² Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia, Kęty–Warszawa 2004, s. 18. Dodajmy, że dwa inne klasyczne zagadnienia to: zagadnienie prawdy oraz zagadnienie granic poznania.

zmieniło sytuację poznawczą. Te dwa wskazane zagadnienia dotyczą więc z jednej strony pytania o genezę, z drugiej zaś o ważność poznania. To rozróżnienie znajduje swój wyraz u Leibniza, który zwracał uwagę, że wskazanie na genezę pewnych idei nie jest jeszcze dostarczeniem racji dla ich poznawczej ważności³. Dwa wieki później (1884) wyraził to w sposób niebudzący wątpliwości Gottlob Frege, mówiąc: „Winniśmy więc odróżniać kwestię, jak dochodzi się do treści sądu, od kwestii, skąd czerpiemy prawo do jego asercji”⁴.

Oba sygnalizowane problemy zostaną omówione kolejno w następujących po sobie punktach tego rozdziału, przy czym ponieważ te zagadnienia mające charakter *stricte* teoriopoznawczy prowadzą nas do dwu par przeciwstawnych sobie stanowisk, wymaga to, dla analizy tej problematyki, wydzielenia trzech odrębnych punktów (odpowiednio punkty 2–4). Tak więc w punkcie drugim omówione zostaną stanowiska powstające na płaszczyźnie psychologicznej, to jest racjonalizm genetyczny (natywizm) i empiryzm genetyczny. Punkty trzeci i czwarty dotyczyć będą kwestii wyraźnie już teoriopoznawczych. I tak, w punkcie trzecim dokonamy omówienia stanowisk aprioryzmu (racjonalizmu) metodologicznego i odpowiednio metodologicznego aposterioryzmu (empiryzmu). Punkt czwarty z kolei to prezentacja racjonalizmu (antyirracjonalizmu) przeciwstawianego irracjonalizmowi. Ostatni zaś, piąty punkt poświęcony zostanie krótkiemu podsumowaniu oraz zasygnalizowaniu kilku współczesnych aspektów, swoście ważnych dla tych metodologicznych sporów.

2

Na tej pierwszej płaszczyźnie formułowane jest pytanie dotyczące problemu, skąd pochodzą treści poznawcze, którymi dysponujemy. W tym przypadku pytamy więc o genezę naszego poznania. Na tejże psychologicznej płaszczyźnie wyróżnia się dwa klasyczne stanowiska. Pierwszym z nich jest natywizm (racjonalizm genetyczny), który istnienie takiego poznania, nieuzyskanego drogą poznania empirycznego, przyjmuje. Przeciwnym w stosunku do natywizmu stanowiskiem jest empiryzm genetyczny, odrzucający istnienie wiedzy wrodzonej i wywodzący całe nasze poznanie z doświadczenia. Tak więc można powiedzieć, że racjonalizm i empiryzm, na tej płaszczyźnie widziane, wybierają jedno z dwu źródeł poznania.

A. Pierwsze z tych stanowisk w sporze o genezę to natywizm (racjonalizm genetyczny), przyjmujący istnienie poznania (treści umysłu), nieuzyskanego drogą empiryczną. Nativista, jeśli nawet dopuszcza jakąś wiedzę uzyskaną

³ Por. G. Gottfried, *Teoria poznania. Od Kartezjusza do Wittgensteina*, przeł. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 40–42.

⁴ Por. G. Frege, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977, s. 11.

empirycznie, to uznaje ją za mniej ważną niż ta mająca charakter nieempiryczny⁵. Nativistami byli spośród wielkich filozofów przeszłości: Platon, św. Augustyn, Kartezjusz i Leibniz. To stanowisko, raczej stanowiska, natywistyczne przybiera u nich swoisty dla poszczególnych myślicieli charakter. U Platona wiąże się ono z przyjmowaną przezeń teorią anamnezy, czyli przypominania sobie tego, co dusza poznała, przebywając w świecie idei. W ujęciu Augustyna idee wrodzone znajdują się w duszy człowieka od momentu stworzenia. Ale poznanie może być dla nas w pełni dostępne dzięki wpływowi tego szczególnego czynnika, jakim jest boska iluminacja. W myśli nowożytnej stanowisko racjonalistyczne w sporze o genezę naszej wiedzy reprezentują Kartezjusz i Leibniz. Kartezjusz, będący także wybitnym matematykiem, metody tejże dyscypliny chciał zastosować w filozofii. Matematyka to dyscyplina oparta na rozumie i taka też, zdaniem Kartezjusza, powinna być filozofia. Jego sceptycyzm metodyczny prowadzi go do wiedzy pewnej, którą znajdujemy w *cogito*, bo skoro wątpimy, to myślimy, zaś ten ostatni fakt oznacza, że istniejemy. W naszej świadomości znajdujemy, wedle Kartezjusza, idee wrodzone, to jest idee Boga, duszy i ciała. Kartezjusza można określać mianem radykalnego racjonalisty tak genetycznego, jak i metodologicznego. Takim racjonalistą jest także Leibniz. Jego zdaniem w sposób następujący można scharakteryzować te dwa przeciwstawne stanowiska natywizmu i empiryzmu genetycznego:

Chodzi o to, czy dusza sama w sobie jest całkowicie pusta, jak tabliczki, na których niczego jeszcze nie zapisano (*tabula rasa*) – jak chce Arystoteles i autor *Rozważań* – [Locke – R. K.] i czy wszystko, co w niej jest wyryte, pochodzi wyłącznie od zmysłów i od doświadczenia? Czy też dusza z natury zawiera podstawy pewnych pojęć i teorii, a przedmioty zewnętrzne tylko je rozbudzają w odpowiednich warunkach – jak ja sądzę wraz Platonem [...] ⁶.

Stanowisko Leibniza zakłada istnienie pewnych zasad i reguł, które z doświadczenia się nie wywodzą. Z tego powodu łacińskiej zasadzie empirystów (*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*), zgodnie z którą nie ma niczego w umyśle, czego uprzednio nie byłoby w zmysłach, Leibniz przeciwstawia inną: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*. Czyli w umyśle (duszy) dysponujemy czymś, co z doświadczenia się, wbrew Locke'owi, nie wywodzi, a tym

⁵ Nativizm może być jednak nie tylko natywizmem treści, lecz także natywizmem zdolności. Nativista tego typu sądzi, że struktura naszego umysłu jest taka, że prowadzi do powstania pewnych przekonań, bez względu na dane doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego.

⁶ Por. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, s. 5.

czymś jest sam intelekt i jego reguły. Generalnie natywiści (racjoniści genetyczni), przyjmując istnienie wiedzy wrodzonej, zaliczają do niej także nasze uposażenie mentalne, przyjmując zarazem, że nasze reguły i zasady nie mogą być wyjaśnione poprzez odwołanie się do terminów dotyczących doświadczenia.

B. Stanowisko empirystyczne, w sensie empiryzmu genetycznego, znaleźć możemy już w myśli greckiej. Przypisać je można tym, którzy jak np. sofisci, całą naszą wiedzę wyprowadzają z doświadczenia, sensualistycznie rozumianego. Empiryzm genetyczny cechuje też podejście Arystotelesa, dla którego nasze poznanie zaczyna się od doświadczenia zmysłowego. Stanowisko Arystotelesa nie pozwala jednak procesowi poznania traktować jako czysto empirycznego, bo akt poznawczy jest dlań jednością tego, co zmysłowe, i rozumu⁷. Klasyczne podejścia empirystyczne znajdujemy w czasach nowożytnych. Jego wzorcową niejako reprezentacją jest to, co Locke prezentuje w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Locke w I księdze *Rozważań* poddaje analizie i krytyce tezę o istnieniu wiedzy wrodzonej (odpowiednich treści wrodzonych), którą przypisać można zasadnie Kartezjuszowi. W języku Locke'a prowadzi to do wniosku, że nie dysponujemy żadnymi ideami wrodzonymi, zaś umysł w punkcie wyjścia jest czystą niezapisaną tablicą (*tabula rasa*). Dlatego nie mając idei wrodzonych, umysł dochodzi do materiału, którym dysponuje, na drodze doświadczenia, o czym Locke pisze w księdze drugiej *Rozważań*. Pogląd ten wyraża on w sposób niebudzący wątpliwości w słowach:

Skąd bierze się w umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy. Odpowiadam na to jednym słowem – z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza. Nasze obserwacje zwrócone ku wewnętrznym czynnościom duchowym, które postrzegamy i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia⁸.

⁷ W przypadku zaś takiego arystotelika jak św. Tomasz można mówić, że przedmioty materialne ujmowane są zmysłowo, ale intelektualne poznanie jest poznaniem tego, co ogólne, polegając na ujęciu formy przedmiotu materialnego. I tak, przykładowo biorąc, od zmysłowego ujęcia konkretnego osobnika, np. Sokratesa, nasz umysł dochodzi przez abstrakcję do ogólnego pojęcia „człowieka”. Tomasz wykluczał istnienie idei wrodzonych, rozumianych jako aktualne idee istniejące w umyśle. Nasze poznanie rozpoczyna się zawsze od percepcji zmysłowej. Trzeba jednak dodać, że dla Tomasza choć intelekt ludzki wychodzi (i musi to czynić) od zmysłów, to nie wyklucza to poznania bytów niematerialnych, jak choćby Boga. Jest to możliwe dzięki intelektowi czynnemu. Por. S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, [w:] N. Kretzmann, E. Stump (eds), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, passim; idem, hasło: *Aquinas Thomas*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford UK, Cambridge Ma. 1992, s. 18–22.

⁸ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 120.

Tak więc dokładnie biorąc, na gruncie tej koncepcji, wiedzę czerpiemy z wrażeń zmysłowych i z refleksji nad własnymi czynnościami, możemy zatem mówić o doświadczeniu tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Refleksja czyni niemożliwym dostęp do treści mentalnych (idei zawartych w naszym umyśle). Locke przyjmował, że wrażenia mogą być wywoływane jedynie przez istniejące na zewnątrz przyczyny tych idei. W odniesieniu do takich uważanych za istniejące zewnętrznie obiektów filozof ten wyróżniał jednak dwa typy ich własności. Pierwsze z nich to tzw. jakości pierwotne (kształt, objętość, ruch) o statusie obiektywnym, zaś te drugie to jakości wtórne (barwy, smaki, zapachy etc.) mające subiektywny charakter. Jakości pierwotne przysługują więc owym przedmiotom doświadczenia zewnętrznego, zaś jakości wtórne są tylko cechami naszego postrzegania rzeczy.

Tezę empirystyczną dotyczącą genezy wiedzy dobrze wyraża przytaczane już łacińskie zdanie: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Zgodnie z nim w naszym intelekcie znajdują się tylko takie treści, które wcześniej pojawiły się w naszych zmysłach. Tak więc cały materiał (treść) naszego poznania intelektualnego wyprowadzany jest z aktywności naszych władz zmysłowych. Ten rodzaj empiryzmu genetycznego ma swoją znaczącą reprezentację wśród klasycznych myślicieli brytyjskich, bo oprócz Locke'a odnajdujemy go u George'a Berkeleya i Dawida Hume'a. Nie znaczy to, że ci dwaj autorzy podzielali wszystkie główne tezy Locke'a. Berkeley, jako empirysta bardziej radykalny, idee wywodził li tylko z doświadczenia zmysłowego, bez udziału refleksji. Z kolei Hume reprezentował pogląd sceptyczny w odniesieniu do kwestii istnienia obiektów zewnętrznych, zaś w kwestii poznania w ogóle – pogląd wyraźnie psychologistyczny.

C. Stanowiska empiryzmu genetycznego i natywizmu odnaleźć można także we współczesnej nam refleksji, choć nie wszystkie postaci tych klasycznych stanowisk dają się w obecnej dobie podtrzymywać⁹. Z pewnością trudno byłoby utrzymywać stanowisko platonizmu czy podejście empirystyczne Locke'a, traktującego umysł jako czystą niczym niezapisaną tablicę. Przeciwno obydwu tym skrajnym stanowiskom przemawia wiele argumentów. Choć skrajny empiryzm podlega krytyce, to jednak przeciwnicy natywizmu nie są skazani na utrzymywanie takiego, krytykowanego, ich zdaniem zasadnie, stanowiska. Empiryci mogą bowiem starać się bronić podejścia empirystycznego, nie kwestionując istnienia wiedzy wrodzonej, w każdym zaś razie pewnego swoistego jej typu. Obrońcy empirystycznej genezy wiedzy mogą powoływać się na to, że to, co można nazywać wiedzą wrodzoną, jest tym, co nabywamy w procesie rozwoju. Proces rozwoju osobniczego (ontogeneza) i odpowiednio wiedza osobnicza jest jakoś

⁹ Por. A. I. Goldman, *The Sciences and Epistemology*, s. 157–162; J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 419–421.

wyznaczony przez wiedzę nabytą, przez gatunek w rozwoju filogenetycznym. W tym sensie empirysta może mówić o wiedzy wrodzonej¹⁰. Nie wydaje się jednak, by tego typu argumenty rozstrzygały ostatecznie tradycyjny spór na rzecz empiryzmu.

Współcześnie racji na rzecz stanowiska krytycznego wobec empiryzmu genetycznego dostarczają argumenty z zakresu lingwistyki i filozofii nauki, a także dane niektórych nauk szczegółowych. W sferze lingwistyki racje w tym sporze dostarczane są przez teorię gramatyk generatywno-transformacyjnych Chomsky'ego. Ten amerykański lingwista przyjmuje, że nasze typowe zachowania językowe cechuje innowacyjność, to jest wytwarzanie i interpretowanie nowych zdań czy nowych układów słownych poprzez wykorzystywanie wysoce abstrakcyjnych i skomplikowanych reguł. Takie zachowanie językowe nie jest reakcją na bodźce ani następstwem zwyczaju czy też uogólniania. Język wedle tego podejścia cechuje twórczy charakter. Ma on to zawdzięczać owym regułom, które trzeba by traktować jako wrodzone. Tak stwierdza Chomsky:

Jeśli prawdą jest, że podstawowych zasad gramatyk generatywnych nie można sobie przyswoić przez doświadczenie i trening, to muszą one być częścią struktury intelektualnej, która jest warunkiem wstępnym nauczania się języka. Muszą to być więc własności uniwersalne, własności wszelkiej gramatyki generatywnej¹¹.

Z kolei w sferze filozofii nauki wskazuje się, że wiedza naukowa w zakresie przyrodoznawstwa nie ma pochodzenia czysto empirycznego, lecz wymaga dysponowania uprzednią teorią. Racji na rzecz tego stanowiska dostarczali we współczesnej filozofii nauki m.in. konwencjonalisci, zwłaszcza zaś Duhem, wybitny francuski fizyk i filozof nauki. W ujęciu Duhema to, co nazywamy doświadczeniem w sferze fizyki, nie składa się li tylko z obserwacji, lecz wymaga także (a nawet głównie) interpretacji. Interpretacja ta przebiega na podstawie teorii przyjętej przez badacza. To teoria naukowa pozwala na ustalenie znaczenia i zastosowanie prawa fizyki, co francuski uczony stwierdza dobitnie, zauważając, że: „[...] prawo fizyczne jest relacją symboliczną, której zastosowanie do konkretnej rzeczywistości wymaga znajomości i zaakceptowania całego zespołu teorii”¹².

¹⁰ Poparcia dla swego stanowiska empirysta szukać może także w epistemologii ewolucyjnej, co jednak zdaje się otwierać nowe problemy i dyskusje. Na ten temat pisze monograficznie: A. Pobjowska, *Biologia i poznanie. Biologiczne 'a priori' człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996, *passim*.

¹¹ N. Chomsky, *Teoria lingwistyczna*, przeł. B. Stanosz, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 45.

¹² P. Duhem, *Kilka refleksji na temat fizyki eksperymentalnej*, przeł. M. Sakowska, [w:] K. Szlachcic (red.), *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, Wydawnictwo

To znaczenie teorii w domenie nauk empirycznych było uwydatniane także przez Poppera, który wskazywał, że w tej relacji teorii i doświadczenia (eksperymentu) w pracy naukowej to teoria odgrywa rolę kluczową. Ona kieruje też działaniem fizyka eksperymentatora. W odniesieniu do wyboru teorii naukowej decyzja taka nie jest zaś efektem tego, że dana (preferowana) teoria, ściślej – składające się na nią twierdzenia, ma dobre eksperymentalne uzasadnienie. Dla Poppera, podobnie jak dla konwencjonalistów, sam wybór teorii ma charakter decyzji praktycznej¹³. Innych jeszcze argumentów o pewnym znaczeniu dla tej dyskusji dostarczają nauki szczegółowe, takie jak choćby współczesna genetyka. Zgodnie z nią wiemy, że fenotyp osobnika ludzkiego, jego struktura i zachowanie wyznaczony jest, choć nie w sposób sztywny, przez genotyp. Innymi słowy, pewne nasze (osobnicze) cechy fizyczne i, co tutaj ważne, predyspozycje intelektualne wyznaczane są w procesie dziedziczenia. Oczywiście na płaszczyźnie filozoficznej wymaga to stosownej interpretacji. Niewątpliwie jednak kwestia ta uwypukla znaczenie wiedzy z zakresu nauk szczegółowych dla sporów epistemologicznych. Warto także sięgnąć do dyscyplin psychologicznych (psychologia procesów poznawczych, psychologia rozwojowa). Tej ostatniej dyscyplinie poświęcone są ważne prace Jeana Piageta. Dostarczają one racji na rzecz tezy, że pochodzenie naszej wiedzy, w tym wiedzy naukowej, nie ma charakteru czysto zmysłowego. Szwajcarski psycholog badał w wielu pracach kształtowanie się zdolności poznawczych dzieci, w tym kształtowanie się takich abstrakcyjnych pojęć jak: klasa, relacja, liczba, przestrzeń, czas, prędkość i wiele innych. I tak, przykładowo biorąc, pojęcie przestrzeni kształtuje się w sposób operacyjny i nie daje się sprowadzić do doświadczenia percepcyjnego. Podobnie jest w innych przypadkach, co prowadzi do uznania, że nasze poznanie nie ma charakteru czysto zmysłowego, lecz wywodzi się z czynności branych w ich całokształcie. Generalnie może być ono traktowane jako efekt kompleksowej interakcji między organizmem a jego otoczeniem. W tym procesie niezbędne jest to, co Piaget nazywa logiczno-matematyczną schematyzacją spostrzeżeń i czynności wykonywanych na przedmiotach¹⁴. Choć Piaget tezę o zmysłowym pochodzeniu poznania nazywa mitem, to nie chce zarazem uchodzić za zwolennika natywizmu. Ma to, jego zdaniem, oznaczać potrzebę wyjścia poza tradycyjny spór racjonalizmu i empiryzmu. Koncepcja ta, choć nader interesująca, ze względu na bogaty i bardzo wszechstronny materiał empiryczny, budzi jednak rozmaite filozoficzne

Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 42. Por. także analizy Duhema: ibidem, s. 17–22.

¹³ K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 90–92.

¹⁴ J. Piaget, *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, PWN, Warszawa 1977, s. 72–92.

wątpliwości i wymaga dalszych interpretacji i dyskusji. Te wskazane powyżej argumenty stanowić muszą sporą trudność dla empirystów genetycznych. Jeśli nawet te wspomniane racje nie rozstrzygają samego sporu, to co najmniej domagają się odpowiedzi i przemawiają na rzecz tezy o ciągłej jego aktualności.

3

Przechodząc teraz na poziom drugiej płaszczyzny, pytamy o to, jakie metody prowadzą nas do poznania wartościowego w sensie poznawczym. Problematyka genezy poznania omawiana w poprzednim punkcie stawia pytania, które z dzisiejszego punktu widzenia trzeba rozpatrywać raczej na gruncie nauk szczegółowych, przyrodniczych lub psychologii. Wtedy zaś, gdy stawiamy pytanie o ważność czy też uzasadnienie naszego poznania, stajemy na gruncie epistemologii jako dyscypliny filozoficznej. Można tutaj dopuszczać, jako wartościowe poznawczo, poznanie empiryczne i rozmaite formy poznania pozaempirycznego; zwykle mówi się wtedy o poznaniu wykorzystującym władzę rozumu¹⁵. W odniesieniu do tej płaszczyzny sporu wykształciły się dwie pary przeciwstawnych stanowisk. Pierwsza para to: aprioryzm (racjonalizm) oraz aposterioryzm (empiryzm); druga zaś to z kolei: racjonalizm i przeciwstawny mu irracjonalizm. W dalszym ciągu tego punktu będziemy omawiać te dwie pary stanowisk, wskazując na ich kluczowe cechy, odróżniając ich rodzaje oraz wydobywając racje na ich rzecz lub przeciwko nim przemawiające. W końcowej części wskażemy na współczesny stan tego sporu (jego współczesną specyfikę).

Ta płaszczyzna sporu filozoficznego, którą określamy mianem sporu aprioryzmu z aposterioryzmem, czy inaczej mówiąc, racjonalizmu metodologicznego z empiryzmem, dotyczy kwestii drogi (dróg), na której dochodzimy do nabycia przeświadczeń uzasadnionych (wartościowych poznawczo). Ponieważ termin „racjonalizm” używany jest tak w obrębie pary, w której przeciwstawia się go empiryzmowi, jak i tej, w której przeciwstawia się go irracjonalizmowi, dla uniknięcia nieporozumień lepiej jest mówić o tych parach, wykorzystując terminy: aprioryzm – empiryzm i racjonalizm – irracjonalizm. Ta decyzja terminologiczna, którą przyjmuje choćby Ajdukiewicz w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii*, ma dobre ugruntowanie w tradycji polskiej¹⁶. Z tego powodu i z racji przejrzystości terminologicznej trzymam się jej w dalszej części tego tekstu. Aprioryści, zwani także racjonalistami metodologicznymi, przyjmują, że poznaniem wartościowym

¹⁵ Oprócz empirii (zmysłów) i rozumu wskazać można inne jeszcze narzędzia poznawcze, jak: intuicja, wiara czy wyobraźnia. To jednak zmysły i rozum są w filozofii uznawane za główne władze poznawcze człowieka. Takie rozstrzygnięcie nie przesądza jednak ostatecznie ewentualnych walorów poznawczych tych innych narzędzi.

¹⁶ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, s. 32; J. Woleński, *Epistemologia...*, s. 460–461.

jest to, które uzyskujemy na drodze pozadoświadczałnej, a więc poznanie *a priori*. Z kolei empiryści (aposterioryści) przyjmują, że wartościowy poznawczo charakter ma poznanie uzyskane w drodze doświadczenia, czyli *a posteriori*. Stanowiska aprioryzmu i empiryzmu występowały, zwłaszcza w czasach nowożytnych, w wersjach tak bardziej radykalnych, jak też bardziej umiarkowanych.

A. Aprioryzm (racjonalizm) w wersji skrajnej przyjmował, iż wiedza prawomocna to ta zdobywana za pomocą narzędzi pozaempirycznych, a więc takich jak intelekt czy intuicja pozaintelektualna. Wyklucza się całkowicie na gruncie tego typu stanowiska poznanie empiryczne jako źródło wiedzy wartościowej. Przy takim podejściu uznawać można, że doświadczenie (zwłaszcza poznanie zmysłowe) prowadzi do wiedzy określanej mianem pozornej, co podnoszono już w antycznej myśli greckiej. Platon jako reprezentant racjonalizmu skrajnego wskazuje, że poznanie zmysłowe prowadzi nas wyłącznie do mniemania (*doxa*), czyli do uchwycenia jedynie pozorów. Świat rzeczywisty poznaje tylko rozum, dzięki niemu uzyskujemy prawdziwe poznanie (*episteme*). Obrazowo wyrażają to słowa Sokratesa dotyczące słynnej metafory jaskini, z końcowej części Księgi VII *Państwa*:

Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum [...] ¹⁷.

W tejże metaforze w świecie podślonecznym mamy do czynienia li tylko ze światem zmiennych zjawisk, którego dotyczy mniemanie. Dzięki światłu Słońca można uzyskać poznanie myślnie (rozumowe) świata rzeczywistego, świata idei, z ideą *Dobra* na czele. Wiedza wartościowa dostarczana jest więc za pomocą rozumu, podczas gdy doświadczenie prowadzi do wiedzy (raczej „wiedzy”) zwodniczej.

Wilhelm Leibniz z kolei jest przykładem autora nowożytnego, który reprezentuje racjonalizm skrajny. W swej pracy *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* podejmuje dyskusję z empiryzmem i natywizmem Locke’a. Wzorcem prawd rozumowych są dlań prawdy matematyki, które wedle filozofa: „[...] muszą mieć podstawy, których uzasadnienie nie zawisło od przykładów ani w konsekwencji od świadectwa zmysłów [...]” ¹⁸. Człowiek w przeciwieństwie do zwierzęcia, nie będąc empirykiem, może dochodzić do prawd koniecznych. Do tego typu prawd prowadzi tylko rozum bez pomocy zmysłów. Leibniz, jako prekursor

¹⁷ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, 517 b.

¹⁸ Por. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 7.

logik modalnych, mówił, że owe prawdy konieczne są prawdziwe we wszelkich możliwych światach, czyli zawsze i wszędzie. Prawdy tego rodzaju znamy nie tylko z matematyki, lecz także z logiki, metafizyki czy etyki¹⁹.

Łatwo jednak zauważyć, że ktoś, kto uwydatnia walory wiedzy zdobywanej na innej drodze niż doświadczenie, nie musi samego doświadczenia całkowicie odrzucać i dezawuować. Można, jak to czynią racjoniści (aprioryści) umiarkowani, dopuszczać poza ową wiedzę rozumową (pozadoświadczalną) także wiedzę mającą źródła empiryczne. Takie stanowisko możemy określać mianem aprioryzmu, ale byłby to już aprioryzm (racjonalizm) umiarkowany. Dobrym reprezentantem takiego stanowiska jest Kant. Jego zdaniem nasze poznanie, widziane w porządku czasowym, rozpoczyna się od danych doświadczenia, ale się doń nie ogranicza. Poznanie doświadczone to poznanie *a posteriori*, zaś poznanie odeń niezależne to poznanie *a priori*. To ostatnie cechuje ogólność i konieczność. Kant odróżnia też dwa rodzaje sądów: analityczne i syntetyczne. W przypadku pierwszych o ich prawdziwości rozstrzygają analizy samych pojęć podmiotu i orzeczenia, a także zasada sprzeczności, traktowana przez Kanta jako fundamentalna zasada logiki²⁰. W przypadku sądów syntetycznych, rozszerzających naszą wiedzę o świecie, nie da się tak rozstrzygać o ich prawdziwości²¹. Skrzyżowanie tych dwu podziałów daje cztery typy sądów, z których niewątpliwie jest występowanie sądów analitycznych *a priori* i syntetycznych *a posteriori*. Po wykluczeniu sądów analitycznych *a posteriori* pozostaje problem sądów syntetycznych *a priori*. Kant przyjmuje istnienie takich sądów w matematyce i czystym przyrodoznawstwie²². Wiedza tego rodzaju osiągalna jest dzięki tzw. czystej naoczności. W koncepcji Kanta poznanie możliwe jest dzięki

¹⁹ Oczywiście tylko Bóg posiadałby taką pełną, odwieczną i wieczną, wiedzę o wszystkich prawdach.

²⁰ Przykładem takiego sądu jest choćby sąd „wszystkie ciała są rozciągłe”, bo w pojęciu ciała zawarta jest owa rozciągłość, co łatwo stwierdzić, dokonując analizy pojęcia „ciało”.

²¹ W tym nurcie zdaje się też mieścić pogląd Fregego: „Zdanie będzie syntetyczne, gdy dowodu nie da się przeprowadzić bez odwoływania się do prawd nie będących czysto logicznymi i należących do jakiejś nauki szczegółowej”. Por. G. Frege, *Pisma semantyczne*, s. 11.

²² Syntetyczna analiza tego zawarta jest w kantowskich *Prolegomenach*. Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, s. 35–116. Ten pogląd Kanta na syntetyczny charakter geometrii był przedmiotem dyskusji, zwłaszcza po pojawieniu się geometrii nieeuklidesowych. Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, s. 43–46. Wątpliwość może budzić takie stanowisko wtedy jednak, gdy odróżnia się matematykę czystą i stosowaną. Przy takim podejściu nauką aprioryczną byłaby matematyka czysta, zaś matematyka stosowana byłaby empiryczna. Powstanie geometrii nieeuklidesowych ma, zdaniem Ajdukiewicza, przemawiać przeciwko skrajnemu aprioryzmowi w tym sporze. Albowiem rozmaite geometrie dadzą się

czasowi i przestrzeni, które są czystymi danymi naoczności. Od czasów Kanta problem tych sądów stał się przedmiotem dyskusji, choć pamiętać należy, że samo rozróżnienie analityczne – syntetyczne, żywo, także w wieku XX, dyskutowane, stało się za przyczyną Quine'a przedmiotem sporu²³.

Umiarkowany aprioryzm może jednak postulować także istnienie wiedzy zdobywanej za pomocą intuicji intelektualnej. Pojęcie intuicji może być traktowane jako jedyne lub jedno z kilku dopuszczalnych źródeł poznania. W tym drugim przypadku postulowanie wykorzystywania intuicji nie wykluczałoby doświadczenia. Sama intuicja byłaby formą całościowego, prostego, naocznego, momentalnego, a zarazem niewątpliwego poznania²⁴. W fenomenologii dąży się do uzyskania wglądu w istotę (intuicja ejdetyczna). Dzięki intuicji ejdetycznej można, jak podkreślają fenomenologowie, uchwycić formę (*eidos*) przedmiotu. I to fenomenologowie dostarczają procedury, co do której sądzą, że za jej pomocą można ująć istotę rzeczy.

B. Analogicznie należy rozróżnić stanowiska empiryzmu (aposterioryzmu) skrajnego i umiarkowanego. W tej postaci skrajnej empiryzm chce wszelką wiedzę wywodzić z doświadczenia, które w wersji sensualistycznej, spotykanej choćby u niektórych myślicieli Oświecenia, ograniczane bywa do spostrzegania zmysłowego. Dokładniej mówiąc, dla sensualistów wiedza jest uzyskiwana dzięki spostrzeżeniom zewnętrznym, mającym charakter przeżyć zmysłowych (zespołów wrażeń). Empirysta skrajny, nawet nie będąc sensualistą, do zbioru wiedzy włączał będzie wyłącznie zdania, które zdają sprawę z rezultatów doświadczenia, wliczając w to także zdania, które są uogólnieniami indukcyjnymi zdań z doświadczenia czerpanych. Jeśli dopuszcza się wyłącznie tego typu wiedzę, to przy takim podejściu wiedza formalna, matematyczna czy logiczna wywodzić się musi także z doświadczenia. Reprezentantem takiego radykalnego stanowiska jest angielski filozof John Stuart Mill. Dla Milla, będącego skrajnym empirystą, logika nie jest nauką oddzielną od psychologii, lecz jest jej częścią. Podstawy teoretyczne logiki są bowiem zapożyczone z psychologii. Tak jak psychologia, także logika jest nauką empiryczną. Prawa logiki są na gruncie takiego podejścia uogólnieniami z doświadczenia. W konsekwencji tak mówi Mill o prawie wyłączonego środka:

pogodzić z doświadczeniem, o ile precyzuje się sens potoczny wykorzystywanych terminów geometrycznych.

²³ W tej kwestii por. J. Woleński, *Epistemologia...*, s. 423–445.

²⁴ Por. A. Półtawski, *Intuicjonistyczna epistemologia*, [w:] Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 269–278. Tam też, na stronie 276, znajdujemy definicję: „Jako ideał poznawczy intuicja byłaby wyczerpującym ujęciem przedmiotu, jednolitym, prostym, nie rozciągniętym w czasie, a zarazem całkowicie jasnym, dającym pełne zrozumienie; implikuje zatem rozumność”.

Prawo wyłączonego środka więc jest po prostu uogólnieniem powszechnego doświadczenia, że pewne stany umysłu bezpośrednio znoszą inne jego stany. Formuluje ono pewne absolutnie niezmiennie prawo, że zjawienie się jakiegoś pozytywnego stanu świadomości zająć nie może, nie usuwając odpowiadającego mu stanu negatywnego; [...] antyteza twierdzenia i zaprzeczenia więc w istocie rzeczy jest jedynie wyrazem tego doświadczenia²⁵.

Takie rozumienie wiedzy ze sfery nauk formalnych budzi zasadnicze wątpliwości. Unika się trudności poprzez uznanie, że wiedza z zakresu matematyki i logiki ma charakter analityczny, co znajdujemy choćby u Hume'a, a potem w XX-wiecznym neopozytywizmie. Zdaniem Hume'a to, co może być poznane, należy do jednej z dwu grup: wiedzy o faktach lub wiedzy o stosunkach między ideami. Nauki formalne (logika, matematyka) zajmują się tą drugą sferą, w której jest możliwa wiedza konieczna, choć, jako nie dotycząca faktów, jest to wiedza pusta. W obrębie zaś wiedzy o faktach odnosimy się do tego, co jest faktyczne, lecz niemające statusu pewności. Podobnie ujmują to neopozytywiści, wyróżniając dwa rodzaje zdań: zdania empiryczne i zdania analityczne należące do logiki i matematyki²⁶. W przypadku pozytywizmu (empiryzmu logicznego) łączy się z tym hasło sensowności empirycznej, zgodnie z którym sensowne (poznawczo znaczące) są jedynie zdania analityczne oraz takie, które są empiryczne (poddają się testom eksperymentalnym). Prowadzi to, wedle rzeczników empiryzmu logicznego, do refutacji zdań metafizycznych i metafizyki samej²⁷.

C. Współcześnie, nie bez wpływu prac z zakresu filozoficznej refleksji nad nauką i językiem, stanowiska skrajne są rzadko reprezentowane. To zaś oznacza, że wyboru dokonuje się zasadniczo pomiędzy stanowiskami umiarkowanego aprioryzmu i umiarkowanego empiryzmu. Te dwa umiarkowane stanowiska różnią się jednak między sobą w istotnym punkcie. Empiryzm umiarkowany przyznaje bowiem prawo obywatelstwa, poza zdaniami empirycznymi, tylko zdaniom analitycznym, takim, które przedstawiają jedynie sens zawartych w nich terminów. Stanowisko

²⁵ Por. J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962, s. 437.

²⁶ Por. manifest programowy ruchu: *Naukowa koncepcja świata: Koło Wiedeńskie*, pod red. H. Hahna, O. Neuratha, R. Carnapa, [w:] A. Kotowski (red.), *Naukowa koncepcja świata: Koło Wiedeńskie*, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2010, s. 65–93, zwłaszcza s. 80, 82–84. Warto też zauważyć, że rzecznicy stanowiska typowego dla empiryzmu logicznego przyjmują, że zdania aprioryczne są zdaniami analitycznymi, zaś te ostatnie są tautologiami. Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 16–18.

²⁷ Por. C. G. Hempel, *Empirystyczne kryterium znaczenia*, [w:] *Empiryzm współczesny*, wybrała, opracowała i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 109 i n.

reprezentowane przez neopozytywistów (empirystów logicznych) byłoby przykładem tak rozumianego empiryzmu²⁸. Zaś aprioryzm zwany umiarkowanym dopuszcza także takie zdania aprioryczne, które nie są zdaniami analitycznymi. Czyli byłyby to zdania o charakterze syntetycznym (zdaniami syntetycznymi a priori). I spór o tego typu zdania, o ich faktyczne występowanie, odróżnia umiarkowany aprioryzm od umiarkowanego empiryzmu. Przykładowo spotykamy go na gruncie sporu o charakter matematyki. Historycznie biorąc, w ujęciu umiarkowanego apriorysty Kanta podstawowe twierdzenia z zakresu matematyki, a więc arytmetyki i geometrii, miałyby mieć charakter zdań syntetycznych a priori. Byłyby więc one niezależne od jakiegokolwiek doświadczenia. Zakres takich zdań może być rozmaicie wyznaczany. Gottlob Frege uznawał to tylko z ograniczeniem w odniesieniu do zdań geometrii. Współczesny spór między aprioryzmem a empiryzmem zdaje się w dużej mierze ogniskować wokół kwestii możliwości poznania a priori²⁹. Zwolennicy aprioryzmu (umiarkowanego) przytaczają przykłady zdań, głównie z domeny matematyki, które mają mieć charakter zdań a priori, nieredukowalnych do zdań analitycznych. Mają więc one być zdaniami syntetycznymi a priori. W stosunku do tych przykładów zwolennik empiryzmu, także umiarkowanego, aby utrzymać swe stanowisko, musi starać się pokazać możliwość interpretowania ich (przykładów) jako zdań analitycznych³⁰. I tutaj zdaje się tkwić centralne miejsce sporu między współczesnymi apriorystami a empirystami. Kwestią do dyskusji jest to, czy w odniesieniu do wszystkich formułowanych przykładów daje się przedstawić udatne interpretacje. Generalnie biorąc, nie wydaje się, aby w tej debacie przedstawione racje były konkluzywne, rozstrzygające spór na rzecz jednego z tych stanowisk, to jest aprioryzmu lub aposterioryzmu (empiryzmu). Jak zauważa Albert Casullo: „In summary, we have found that a number of traditional arguments in support of the existence of a priori knowledge as well as of a priori several sceptical arguments against it are inconclusive”³¹.

²⁸ Jak to uwydatnia Ayer, zdanie jest analityczne, jeżeli spełnia następujące warunki: „I hold that a proposition is analytic if it is true solely in virtue of the meaning of its constituents symbol, and cannot therefore be either confirmed or refuted by any fact of experience”. Por. idem, *Language, Truth and Logic*, s. 16.

²⁹ Por. A. Casullo, *A Priori Knowledge*, [w:] P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York 2002, s. 95–143; J. Woleński, *Epistemologia*, s. 445–460.

³⁰ W odniesieniu do kilku przykładów mających być zdaniami syntetycznymi a priori, na możliwość takiej interpretacji (redukcji) wskazuje Woleński. Por. idem, *Epistemologia*, s. 450–452.

³¹ Por. A. Casullo, *A Priori Knowledge*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, B. Blackwell Ltd, Oxford UK, Cambridge Massachusetts 1992, s. 7–8; tenże zupełnie podobnie w: *A Priori Knowledge*, [w:] P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, s. 138.

Innym przejawem tego współczesnego sporu jest dyskusja wokół zakresu nadawanemu pojęciu doświadczenia. Może się to wiązać z ograniczaniem go do doświadczenia o charakterze bezpośrednim (zmysłowym) albo też obejmowaniem przezeń także np. tego, co nazywane bywa intuicją intelektualną. Intuicja intelektualna byłaby formą poznania bezpośredniego ujmowania czegoś w jego swoistości, istotowości bądź też relacji do czego innego. Fenomenologowie mówią tutaj, jak wiemy, o tym, co byłoby oglądem ejdetycznym³². Oczywiście status takiej metody, jak wskazywana intuicja, sam staje się wtedy przedmiotem sporu. Tak więc spór między aprioryzmem a empiryzmem dotyczyłby tutaj kwestii dopuszczalności pewnego specyficznego typu doświadczenia, przyjmowanego przez fenomenologów. Przyjęcie tego typu intuicji poszerza pojęcie doświadczenia. Można jednak sądzić, że i ten spór, o tegoż doświadczenia walory poznawcze, trudno uznać za rozstrzygnięty.

4

W ramach dyskusji co do źródeł poznania wartościowego pozostało nam teraz omówienie tych spornych stanowisk, jakimi są racjonalizm i irracjonalizm. Czyniąc to, pamiętać należy o wieloznaczności terminu „irracjonalizm”³³. Nas w tym miejscu interesuje irracjonalizm zwany epistemologicznym. W przypadku pary stanowisk racjonalizm/irracjonalizm pytamy o to, czy to rozum, szeroko tutaj pojmowany, czy też jakaś inna władza jest ostatecznym czynnikiem, na podstawie którego dokonujemy oceny walorów naszego poznania, przyznając mu lub odmawiając cech poznania poznawczo wartościowego³⁴. Irracjonalista przynajmniej niekiedy i/lub w pewnym zakresie dopuszcza te inne czynniki.

³² Husserl mówi o metodzie doskonale jasnego uchwytowania istoty, która pozwala na: „[...] absolutnie niewątpliwe utożsamianie i odróżnianie, rozwijanie, ustosunkowywanie itd., a więc na «naocznie zrozumiałe» przeprowadzenie wszelkich «logicznych» aktów”. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 216–217. Por. także R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 184–191.

³³ Irracjonalizm, jak wskazuje I. Dąbska, może być nazwą: 1) pewnej własności twierdzeń; 2) kierunku teoriopoznawczego; 3) stanowiska metafizycznego; 4) postawy psychicznej. Pozwala to wyróżniać: irracjonalizm logiczny, epistemologiczny, metafizyczny, psychologiczny. Por. I. Dąbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 11, s. 85–110.

³⁴ Dąbska określa irracjonalizm epistemologiczny jako stanowisko, zgodnie z którym: „[...] istnieje naukowo uprawniony sposób poznawania, gwarantujący słusność niektórych logicznie irracjonalnych zdań o rzeczywistości”. Takimi logicznie irracjonalnymi zdaniami o rzeczywistości byłyby zdania wewnętrznie sprzeczne lub zasadniczo nierozstrzygalne. Por. I. Dąbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 94. Dodajmy, że ta nierozstrzygalność byłaby nierozstrzygalnością empiryczną.

To przeciwstawienie wymaga wskazania, jakie to czynniki, inne niż rozum, mogą pełnić tę funkcję. Wymienia się tutaj takie jak: autorytet, duchowy wgląd, ekstaza religijna, intuicja swoiście rozumiana, przeżycie mistyczne, uczucie czy wiara. Ten katalog, z pewnością niewyczerpujący, wydaje się niejednorodny, zaś cała kwestia dosyć skomplikowana, wymagając bliższego rozpatrzenia.

Racjonalizm, który na teźże płaszczyźnie przeciwstawia się tak czy inaczej rozumianemu irracjonalizmowi, nie powinien być utożsamiany z charakteryzowanym w punkcie powyższym aprioryzmem, czyli stanowiskiem przeciwstawianym aposterioryzmowi (empiryzmowi). W tym bowiem miejscu, gdy mówimy o racjonalizmie, to mamy na uwadze nie tylko odwoływanie się do narzędzi charakterystycznych dla władz rozumu, lecz także do operacji o charakterze eksperymentalnym czy, szerzej, empirycznym. Racjonalista w przyjmowanym tutaj sensie, generalnie rzecz biorąc, preferuje intelekt, uznając też, że to poznanie intelektualne jest gwarantem wartości tak uzyskanego poznania. W tego typu poznaniu preferuje się językową klarowność, krytycyzm, w przeciwieństwie do tego, co lokuje się w sferze pozaintelektualnej. Ajdukiewicz, zgodnie z tradycją idącą od Twardowskiego a żywą w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, mówiąc o kryteriach racjonalizmu (racjonalności), wskazywał na dwa: a) intersubiektywną komunikowalność, b) intersubiektywną kontrolowalność³⁵. Pierwszy z powyżej wskazanych wymogów postuluje nadawanie przekazywanej treści takiej postaci, która pozwalałaby komunikować ją innym w sposób jasny, unikający stosowania narzędzi rodzących konieczność interpretacji i rodzących spory. Wtedy zaś, gdy mówi się o intersubiektywnej kontrolowalności, to ma się na myśli wymaganie, zgodnie z którym każda osoba, o odpowiednim przygotowaniu, mogłaby przekonać się (co najmniej w zasadzie) o trafności/nietrafności danego twierdzenia, które aspiruje do bycia częścią poznania o racjonalnym charakterze. Widać więc, że takie racjonalne przekonanie nie mogłoby odwoływać się np. li tylko do sfery subiektywnego przeżycia, jako swego jedynego uzasadnienia. W tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej przyjęło się tego typu stanowisko, przeciwne irracjonalizmowi, określać mianem antyirracjonalizmu. W ten sposób antyirracjonalizm (racjonalizm) przeciwstawiałby się irracjonalizmowi. Spróbujmy teraz w tym miejscu nieco szerzej scharakteryzować własności takiego stanowiska zwanego antyirracjonalizmem, a więc stanowiska cechującego się tym, że poglądy na jego gruncie spełniają wymóg racjonalności.

Bliższy wgląd w funkcjonowanie terminu „racjonalność” pozwala na stwierdzenie, że funkcjonuje on w dwu odmiennych kontekstach: kontekście przekonań

³⁵ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, s. 50; I. Dąmbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 101.

i kontekście działania³⁶. W tym miejscu ograniczamy się wyłącznie do kontekstu przekonaniowego. Przekonania są tutaj rozumiane jako nastawienia wobec zdań/sądów. O ile zdania/sądy podlegałyby kwalifikacji prawdziwościowej, o tyle przekonania byłyby charakteryzowane jako racjonalne/irracjonalne. Te nastawienia wyrażałyby się, jakościowo biorąc, akceptacją lub odrzuceniem, które miałyby charakter stopniowalny. W konsekwencji więc rozróżnia się tutaj przekonania i wiedzę³⁷.

Dane przekonanie będzie racjonalne, jeśli sąd – o którego akceptację w danym przypadku chodzi – będzie spełniał pewne kryteria. Te kryteria obejmują w standardowych ujęciach trzy warunki: 1) ścisłości (jasności) językowej, 2) przestrzegania wymogów logiki oraz 3) uzasadnienia³⁸. Te wskazane warunki można traktować jako rozwinięcie warunków formułowanych przez Ajdukiewicza, a generalnie przyjmowanych powszechnie w Szkole Lwowsko-Warszawskiej.

Postulat ścisłości zaleca używanie wyrażen, których znaczenie może być wyjaśnione, oraz wskazuje na potrzebę nadawania językowi odpowiedniego (wystarczającego w danym kontekście) stopnia ścisłości. W konsekwencji wymaga to eliminowania wyrażen wadliwych językowo, cechujących się np. nieźornością, ogólnikowością, rozmyciem, mglistością czy chwiejnością znaczeniową. Uzyskanie niezbędnego stopnia ścisłości jest konieczne, aby dyskurs był w ogóle możliwy.

Przestrzeganie wymogów logiki rozumiane być winno jako spełnianie dwu warunków: a) rugowania sprzeczności z systemu przekonań; b) posiadanie zdolności dedukcyjnych. O ile jednak ma być ono postulatem realizowalnym, o tyle winno być rozumiane w sensie tzw. minimalnej racjonalności logicznej, nie zaś jako maksymalna racjonalność tego typu³⁹.

³⁶ Nie znaczy, to że te różne konteksty nie mogą być analizowane i rozpatrywane w ramach jednej pracy. Spotykamy w każdym razie godne uwagi opracowania poświęcone obydwu ważnym aspektom racjonalności, to jest zarówno racjonalności przekonań, jak i racjonalności działania (racjonalności decyzji). Por. np. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton 1995.

³⁷ Por. R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 39–42. Nie wszyscy autorzy skłonni są stosować kategorię racjonalności do przekonań, jeśli nie stawia się im warunku prawdziwości. Por. np. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, s. 67 i n. Mimo tego Nozick dopuszcza, że racjonalność przekonań może być związana z realizacją innych niż prawda wartości poznawczych.

³⁸ Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007, s. 11–16.

³⁹ Tak rozumiany postulat logicznej racjonalności oznacza wymóg posiadania zdolności efektywnego eliminowania pojawiających się w systemie sprzeczności, co nie wymaga koniecznie faktycznego eliminowania wszelkich (w tym potencjalnych)

Wreszcie **postulat uzasadniania**, rozumiany – ogólnie biorąc – tak, że przekonanie, które ma być zaliczone do zbioru racjonalnych, powinno być w odpowiedni sposób uzasadnione⁴⁰. Szczególnie interesujące jest zagadnienie uzasadniania w obrębie filozofii. Przyjąć można, że racjonalność w filozofii należy łączyć przede wszystkim z zagadnieniem argumentacji. Twierdzenie filozoficzne zawsze winno charakteryzować się tym, że dostarczane są racje, argumenty na jego poparcie. Argumenty na rzecz wysuwanych tez i skierowane przeciwko nim kontrargumenty są zasadniczym elementem takiego pojmowania filozofii, w którym dąży się do podtrzymania lub refutacji danego twierdzenia na podstawie rzeczowych racji. W tej perspektywie irracjonalnymi byłyby przekonania, które nie spełniają jednego lub kilku spośród wspomnianych warunków. Te warunki są zresztą ze sobą wyraźnie powiązane. I tak, trudno o spełnienie warunku drugiego czy trzeciego bez spełnienia pierwszego. Wypowiedzi mętne językowo czy wieloznaczne cechują się tym, że trudno odnieść do nich wymogi racjonalności logicznej czy też dostarczyć na ich rzecz racji uzasadniających. Zarzut irracjonalizmu spotyka rzecz jasna przekonania, w przypadku których mamy do czynienia z uzasadnieniami zaczerpniętymi spoza rozumu. Z obszernej listy, którą przytaczaliśmy, weźmy pod uwagę trzy: wiarę, przeżycie mistyczne i autorytet.

Wiara ogólnie rozumiana to – w ujęciu podmiotowym – akt uznawania czegoś (ewentualnie uznawania za prawdę) w sytuacji, w której nie ma czynników dających całkowite uzasadnienie. Wydaje się przy tym, że w kontekście dyskusji filozoficznych przydatne jest odróżnianie od siebie trzech znaczeń tego terminu⁴¹. Problem zdaje się tkwić jednak w tym, że elementy ogólnie rozumianej wiary (poza wiarą stricte religijną) obecne są tak w nauce, jak i w filozofii. W tym sensie także nauka zawiera pewien komponent wiary szeroko rozumianej.

Mistyka (mistycyzm) może być rozumiana jako przeżycie bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem lub boskością. Doświadczenie mistyczne łączyłoby się

sprzeczności. Z drugiej zaś strony racjonalność na tej płaszczyźnie wiąże się ze spełnianiem wymogu minimalnej inferencji, a więc realizowania użytecznych w danych kontekście inferencji. Por. R. Kleszcz, *Rationality and Requirements of Logic*, „Logica Trianguli” 2001, vol. 5, s. 63–71.

⁴⁰ Równolegle winny być oddalone argumenty kierowane przeciwko danemu przekonaniu. Racjonalne procedury nabywania przekonań winny cechować się tym, że w ich ramach bierze się pod uwagę argumenty pro i contra oraz uwzględnia ich moc (siłę). Por. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, s. 71–75.

⁴¹ Byłyby to: a) wiara szeroko rozumiana (ang. *belief*), dotycząca wszelkich naszych przeświadczeń, które nie są dowodliwe (brak dla nich konkluzywnego argumentu); b) wiara w znaczeniu węższym odnosi się do przeświadczeń typu metafizycznego; takich, które nie mogą być empirycznie rozstrzygane; c) wiara w najwęższym sensie (ang. *faith*) to wiara w znaczeniu religijnym. Szerzej na ten temat: R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 69–71.

z zawieszeniem („wygaśnięciem”) myślenia dyskursywnego, postrzegania zmysłowego oraz ze skupieniem medytacyjnym. Przyjmuje się zwykle, że ma ono charakter bierny i dotyczy całości (bytu, wszechświata). O ile w ogóle mówić o poznaniu (może raczej o doświadczeniu) mistycznym, to miałoby ono inny charakter niż poznanie potoczne czy naukowe. Mistyk dochodzi bowiem do rzeczywistości mającej przekraczać normalną ludzką egzystencję.

Pojęcie autorytetu wymaga, już w punkcie wyjścia, ustalenia, że w tym przypadku chodzi o autorytet poznawczy (epistemiczny)⁴². W poniższych uwagach interesować nas będzie autorytet poznawczy. Taki zaś będzie przysługiwał osobie posiadającej w danej dziedzinie szczególnie wysokie kompetencje. Aby ktoś uznać za autorytet, muszą być spełnione pewne warunki. Po pierwsze ktoś może być autorytetem epistemicznym (poznawczym) dla kogoś innego w jakiejś dziedzinie, gdy jest w niej szczególnie kompetentny. Jeśli spełnia jeszcze warunek prawdomówności, to trzeba uznać, że w takiej sytuacji odwołanie się do autorytetu jest racjonalne⁴³. Widać z tego, że te czynniki mające czynić przekonania irracjonalnymi, rodzą rozmaite kłopoty, wtedy gdy w prosty sposób chce się je traktować jako symptomy irracjonalizmu.

Nie oznacza to wcale, że nie ma przekonań irracjonalnych, tyle że ich wydzielenie nie zawsze jest proste. Trzeba też pamiętać, że przeciwstawiany antyirracjonalizmowi irracjonalizm przybierać może jedną z kilku postaci, z których jedna tylko będzie irracjonalizmem we właściwym sensie tego słowa. Takie stanowisko, czyli irracjonalizm właściwy, będzie obstawało przy poglądzie, iż poznanie spełniające wymogi racjonalności jest zawsze poznaniem mniej wartościowym niż to, które wymogów tych nie spełnia (nazywane irracjonalnym). Nie jest nim zaś podejście, które uznaje, że poznanie spełniające wymagania racjonalności ogranicza się do pewnej tylko sfery, w innych zaś winno się dopuszczać się poznanie („poznanie”?) niespełniające tych wymagań. Takie stanowisko można by nazwać racjonalizmem częściowym. Tak więc generalnie rzecz ujmując, irracjonalizm szeroko rozumiany niekiedy odrzuca, ale niekiedy tylko ogranicza rolę rozumu w sferze poznania ludzkiego.

Powstaje teraz pytanie, dlaczego mamy preferować przekonania racjonalne (a więc wybierać antyirracjonalizm) kosztem irracjonalizmu? Racjonaliści w sporze z irracjonalizmem odwołują się do szeregu argumentów mających przemawiać na jego rzecz. I tak, wskazują oni, że: a) tylko taka wiedza, która spełnia wymogi poznania racjonalnego, pozwala nam na uzyskiwanie rzetelnych informacji o obiektach poznawanych; b) racjonalizm, jak się wskazuje, chroni przed niepożądanymi zjawiskami, takimi jak: frazeologia i bezkrytycyzm; c) można podać

⁴² J. Bocheński, *Co to jest autorytet*, [w:] idem, *Logika i filozofia*, PWN, Warszawa 1993, s. 231–253.

⁴³ Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 54–55.

na jego rzecz racje moralne, wiążące się z tym, iż zakłada on jedność ludzkości; d) czyni to ze względu na tę własność intelektu, którą jest zdolność do objęcia krytyczną refleksją wszelkich sfer, z sobą samym (czyli intelektem) włącznie. Cechuje go więc to, co można określić mianem samozwrotności i refleksywności⁴⁴. Nadto, jak się nierzadko wskazuje, racjonalność jest wręcz symptomem przynależności do gatunku ludzkiego⁴⁵. Te walory racjonalności i racjonalizmu nie zmieniają jednak faktu już wskazanego, że uznanie pewnych przekonań w danej sytuacji za racjonalne/irracjonalne może być przedmiotem sporu.

5

Nasze dotychczasowe rozważania domagają się obecnie, krótkiego choćby, podsumowania, które przypomni i uwypukli podstawowe ustalenia, które udało się poczynić. Wskażę także na aktualność problematyki dotyczącej genezy poznania. Te uwagi ujmujemy w kilku punktach, dotyczących podstawowych kwestii.

A) Problematyka genezy poznania, która była przedmiotem sporów wielu pokoleń filozofów, także współcześnie wywołuje zainteresowanie, niezależnie od tego, że pewne występujące w historii tych sporów stanowiska nie są dziś praktycznie szerzej reprezentowane. Ponieważ zaś w każdej epoce spory filozoficzne przybierają swoistą dla niej postać, to dotyczy to także sporów o genezę poznania. Ta swoistość dotyczy choćby języka, w jakim prowadzona jest debata na ten temat, czy roli przyznawanej szeroko rozumianej logice.

B) Prezentowane sporne stanowiska na płaszczyźnie, powiedzmy, psychologicznej i epistemologicznej, rodzą pytania o ich ewentualne wzajemne zależności. Najkrócej powiedzieć można, że te zależności dają się wyrazić następująco. Zwolennicy natywizmu są zwykle także racjonalistami metodologicznymi, zaś empiryści genetyczni są równocześnie zwolennikami empiryzmu metodologicznego.

C) Współczesne spory na te tematy łączą się zwykle z innymi żywymi aktualnie sporami filozoficznymi, jak choćby z dyskusjami wokół naturalizmu filozoficznego. Związek naturalizmu ze stanowiskami takim jak aprioryzm czy empiryzm nie jest z pewnością ścisły, chociaż nie ulega wątpliwości, że skłonności i sympatie do naturalizmu przejawiają w większym stopniu reprezentanci empiryzmu (aposterioryzmu). Nie są to jednak zależności proste. Nie każdy też, kto wskazuje na znaczenie ustaleń nauki (nauk szczegółowych) dla refleksji filozoficznej, staje się tym samym zwolennikiem filozoficznego naturalizmu.

⁴⁴ Por. A. B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1971, s. 48.

⁴⁵ Jak twierdzi Robert Nozick: „What continued to give humanity some special status, though, is its capacity for rationality”. Por. idem, *The Nature of Rationality*, s. XII.

D) Racjonalizm i stanowiska mu przeciwne, na trzech wyróżnionych płaszczyznach, przybierają różne postaci, odmienne w rozmaitych epokach. W każdej z tych postaci racjonalizm i empiryzm funkcjonują w obrębie pewnej całości kulturowej i światopoglądowej. W tym też tylko historycznym kontekście tak sam racjonalizm, jak i stanowiska mu przeciwstawne mogą być adekwatnie i w pełni zrozumiane.

E) Charakterystyczne, jak podkreślaliśmy, dla współczesności jest znaczenie ustaleń nauki dla prób rozstrzygnięcia filozoficznych sporów. Dotyczy to zwłaszcza płaszczyzny określanej jako psychologiczna, gdzie istotnych danych dostarczają nauki szczegółowe. W tym kontekście powstaje ogólniejsze pytanie, dotyczące tego, czy spory, o których mówimy, nie przenoszą się współcześnie całkowicie na płaszczyznę nauki. Współcześnie można wskazać choćby na rozwijającą się kognitywistykę, która miałaby, zdaniem niektórych, przejąć problematykę teoriopoznawczą. W odniesieniu do tego powiedzieć należy, że nauki kognitywne to dyscypliny takie jak psychologia poznawcza, psychologia rozwojowa, lingwistyka, nauki neuronalne, antropologia, sztuczna inteligencja czy też filozofia. Proponują one interdyscyplinarne badania dotyczące procesów poznawczych czy inteligentnej aktywności (myślenia) w ogóle. Nauki te są metodologicznie zróżnicowane, stąd lepiej traktować to przedsięwzięcie jako interdyscyplinarne niż jako jedną wyodrębnioną nową dyscyplinę. Nauki te niewątpliwie wpływają i będą wpływać na filozofię i filozoficzne wizje poznania, choć wątpliwe wydaje się przekonanie, że wyeliminują one epistemologię jako dyscyplinę filozoficzną.

ROZDZIAŁ V

FILOZOFIA A RELIGIA

1

Podejmowanie zagadnienia relacji filozofii i religii stawia nas wobec kilku trudności, mających skomplikowany charakter, bez rozstrzygnięcia których nie da się odpowiedzialnie i rzetelnie mówić o tym zagadnieniu. Ustalmy przy tym od razu, że mówiąc o filozofii, mam na myśli filozofię zachodnią, powstałą w antycznej Grecji i liczącą sobie około 26 wieków. Przyjmijmy także na wstępie, że filozofia może zajmować się religią na zupełnie podobnej zasadzie jak ta, która pozwala jej czynić przedmiotem filozoficznego namysłu naukę, moralność, sztukę czy politykę. Każda z tych dziedzin jest interesująca dla filozofii, zaś dla niektórych filozofów staje się przedmiotem filozoficznej eksploracji i stosownej specjalizacji. Uczynienie religii przedmiotem filozoficznych badań wymaga dookreślenia jej przedmiotu. Religia jest zjawiskiem ogromnie złożonym i mówienie o religii w ogóle zdaje się rodzić trudne do pokonania przeszkody¹. Warto więc, już w punkcie wyjścia, dokonać pewnych ograniczeń. I tak jak przyjąłem, mówiąc o filozofii, że mam na myśli filozofię zachodnią, tak samo mówiąc o religii, chciałbym mieć na myśli wielkie religie światowe (buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm, islam i judaizm). Ponieważ takie ograniczenie też jeszcze zbyt komplikowałoby dalsze, w tym tekście prowadzone analizy, to uczynimy krok dalej i ograniczymy się do chrześcijaństwa. To chrześcijaństwo bowiem bywa głównym przedmiotem odniesienia filozofii zachodniej, tej, która ma swe korzenie w antycznej Grecji. Czyniąc tak, pozostajemy na gruncie kultury, która kształtowała naszą przeszłość i dzień dzisiejszy. Filozofia grecka i religia chrześcijańska są, obok prawa rzymskiego, fundamentalnymi źródłami tejże kultury². W dalszym ciągu należy więc powiedzieć coś więcej o tych dwu fundamentach kulturowych w interesującej nas perspektywie relacji filozofia – religia.

¹ Jak zauważa John Haldane: „There is no such thing as «religion in general», any more than there is any such creature as an «animal in general». Every animal is of some of other species, and each has its own distinguishing marks”. Por. J. Haldane, *An Intelligent Person's Guide to Religion*, Duckworth Overlook, London–New York–Woodstock, 2005, s. 12.

² Nie oznacza to całkowitego negowania jakiegoś wpływu innych jeszcze źródeł. A. N. Whitehead widział też pewien wpływ kultury egipskiej, tak konstatując: „Ostatecznie jednak wszelkie naukowe i religijne wartości, które weszły do współczesnego życia, dotarły do nas za pośrednictwem tych trzech krajów: Egiptu, Grecji i Palestyny”.

2

Mówiąc o filozofii, nie da się uniknąć wskazania, jak rozumiemy ten dział kultury. Taka charakterystyka przyjmowanego tutaj rozumienia filozofii zawarta jest we wcześniejszych rozdziałach tej pracy, do których odsyłam³. Filozofia, jak wiemy, ma swoje dla siebie problemy i pytania. Stawiane w filozofii pytania oraz udzielane odpowiedzi wyrażane są zwykle w języku naturalnym, choć filozofia dysponuje narzędziami w postaci logiki, które doskonalą się w miarę rozwoju tej dyscypliny. Powstanie nowoczesnej postaci logiki, której techniki wnoszą coś ważnego do rozpatrywania klasycznych sporów, wywiera istotny wpływ na obecny stan filozofii. Niezależnie od stosowania narzędzi formalnologicznych kluczową rolę dla filozofii odgrywa to, co określa się mianem analizy semiotycznej. To dzięki niej możemy precyzować znaczenia używanych terminów i usuwać rozmaitego rodzaju wadliwość językowe. Tak więc przedmiotem troski filozofa jest z jednej strony dążenie do precyzyjnego ustalenia znaczenia analizowanych przekonań (zdań je wyrażających), z drugiej zaś wskazanie, jakie racje przemawiają na ich rzecz. **Innymi słowy, analiza i argumentacja to dwa kluczowe elementy wykorzystywane przez filozofów w ich badaniach.** Takie podejście bliskie jest analitycznemu, choć zakorzenione jest ono w wielkich tradycjach klasycznej filozofii, od Sokratesa poczynając. W tej pracy optuję za pewną wersją filozofii analitycznej, w wersji nienaturalistycznej, lecz nieodżegnującej się od korzystania z dorobku nauk szczegółowych.

3

W dalszym ciągu naszych rozważań należy sformułować określenie religii. W jej przypadku stajemy, podobnie jak w przypadku słowa „kultura”, wobec zasadniczych trudności, które związane są ze znaczną liczbą znaczeń przypisywanych tym obydwu terminom. Różne definicje religii kładą często nacisk na jeden z elementów charakterystycznych dla zjawiska religii⁴. Takim elementem centralnym w proponowanej definicji może być wiara w Boga (bogów) lub też ukierunkowanie na coś ważnego, uznanego za wartość najwyższą⁵. Nie chcąc

Por. idem, *Przygody idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 126.

³ Por. uwagi w części początkowej rozdziału pierwszego niniejszej pracy, przede wszystkim zaś analizy prowadzone w rozdziale trzecim.

⁴ Por. W. Alston, *Religion*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), vol. 7, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York–London 1967, s. 140 i n. Tam to znajdujemy przegląd rozmaitych definicji religii.

⁵ Por. odpowiednio definicje C. A. Campbella („Religia to wiara w realność nadprzyrodzonej istoty”), [w:] idem, *On Selfhood and Godhood*, George Allen and Unwin, London 1957, s. 20; oraz I. J. Barboura („Religia to całościowe ukierunkowanie życia na

wdawać się w szczegółowe spory dotyczące definicji religii, trzymać się będę użycia tego terminu odsyłającego nas do wielkich religii światowych, z których interesuje mnie głównie chrześcijaństwo. Otóż w kontekście tych religii, a już niewątpliwie w odniesieniu do chrześcijaństwa, wyróżnić możemy cztery komponenty składające się na religię. Są to:

1) **System przekonaniowy**, który w przypadku religii chrześcijańskiej obejmuje tezy: o istnieniu Boga, posiadającego takie atrybuty jak: wszechmoc, wszechwiedza i bycie dobrym; stworzenie Przezeń świata i człowieka etc.

2) **System zachowań**, na który składają się rozmaite praktyki religijne. Istotną rolę odgrywa tutaj element kultowy (liturgiczny). Zachowania i praktyki religijne mogą być powszechne, w zasadzie dostępne dla wszystkich (modlitwy, posty) lub też dostępne tylko dla niektórych (przeżycia mistyczne).

3) **Postawy wobec Boga**, takie jak: cześć, poczucie zależności, poddania, trwogi etc. Mówi o tym wiele w swej klasycznej pracy *Das Heilige* Rudolf Otto.

4) **Kodeks moralny**, obejmujący reguły postępowania życiowego. Jego autorem ma być Bóg lub założyciel danej religii.

Można powiedzieć, że dla filozofa religia to pewne przekonania oraz związane z tymi przekonaniem zaangażowania. Jeśli rozumieć religię w ten sposób, to należy odrzucić pogląd, że dla religii nie jest ważna sfera przekonań, a liczy się jedynie zaangażowanie. Taki pogląd żywiony jest przez „drugiego” Wittgensteina, a za nim przez niektórych jego kontynuatorów⁶. W odniesieniu do samego Wittgensteina przekonanie, wyrażane przezeń w tzw. drugiej filozofii, iż religia jest (wyłącznie) zaangażowaniem, prowadzi w następstwie do uznania tezy, iż twierdzeń religii nie daje się zrozumieć wtedy, gdy nie angażujemy się na ich rzecz. Czy jednak nigdy nie spotykamy sytuacji, gdy ktoś uznaje jakąś tezę z dziedziny religii i zarazem jest obojętny względem niej? Choć jednak na ogół można się zgodzić, iż z postawą religijną łączy się zwykle zaangażowanie. Zarazem przyjęcie koncepcji religii mającej być wyłącznie zaangażowaniem grozi niebezpieczeństwem arbitralności⁸.

coś, co jest uznawane za godne najwyższego zainteresowania i czci”), [w:] idem, *Issues in Science and Religion*, S. C. M. Press, London 1966, s. 10.

⁶ Szerzej na ten temat piszę w: *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007, s. 89–108, zwłaszcza 103–104.

⁷ Takiego rodzaju przypadki nie wydają się zawierać żadnej sprzeczności. Trigg wskazuje na możliwość sytuacji, w której ktoś rozumie pewne akty religijne, np. modlitwę, nie akceptując samej – by odwołać się do języka Wittgensteina – „gry językowej” danego typu, a więc sensu w samym akcie modlenia się. Por. R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, przeł. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy PAX 1977, s. 36 i n.

⁸ Takie niebezpieczeństwo zauważa I. T. Ramsey, nielekceważący roli zaangażowania religijnego. Aby go uniknąć, łączy on zaangażowanie z tym, co – w jego myśli

Mówiąc o języku religii, trzeba przyjąć, że język ten (odpowiednio także język teologii) ma inny jeszcze komponent. Tym czynnikiem byłby element przekonaniowy, pewien sąd, który się uznaje. Zaś drugim elementem byłoby zaangażowanie i aktywność wynikająca z przyjmowanego przeświadczenia. Te dwa czynniki składałyby się łącznie na postawę religijną. Odróżnienie tych dwu elementów spotykamy w pracach z zakresu filozofii i teorii religii. Wskazuje na to m.in. Henry H. Price, zauważając: „Surely belief «in» is an attitude to a person, whether human or divine, while belief «that» is just an attitude to a proposition? Could any difference be more obvious than this?”⁹.

Wiara np. w Boga oznaczałaby w konsekwencji nie tylko pewną postawę zaangażowania, ale także zawierałaby, jako swój składnik, pewne przekonanie co do Jego istoty. Gdy przyjmujemy istnienie takich dwu czynników, to zarazem zakładamy, że zmiana w sferze przeświadczeń prowadzi do zmiany zaangażowania (aktywności). Wtedy zaś gdy dany osobnik angażuje się w coś, to zaangażowanie pociąga przeświadczenie, wykluczając zarazem inne. Stanowisko takie zakłada, że wiara religijna jest rzeczywiście czymś więcej niż pewnym przeświadczeniem, zawierając zarazem jednak przeświadczenie jako warunek *sine qua non*. Koncepcja tego rodzaju pozwala zrozumieć to, co nazywa się wątplieniem (wątpliwościami) religijnymi. Wątplenie jest pewnym stanem o charakterze stopniowalnym i dopiero pewien stopień jego nasilenia prowadzi do utraty przeświadczenia, a w efekcie także do utraty wiary¹⁰. Stanowisko takie wydaje się właściwsze niż stanowisko Wittgensteina w tej kwestii, bo to ostatnie nie radzi sobie z problemem wątpliwości religijnych.

Na trudności, chyba nie do przezwyciężenia, jakie pociąga stanowisko Wittgensteina z drugiego okresu jego twórczości, zwraca uwagę Roger Trigg, podkreślając, że:

Nigdy nie mogę być po prostu „zaangażowany”. Zawsze muszę być zaangażowany w coś lub w kogoś. Jeśli angażuję się w Boga, opieram me życie na przeświadczeniu, że istnieje Bóg. Ów fakt, że nasze zaangażowania nigdy nie mogą „krążyć swobodnie”, lecz zawsze są gdzieś skierowane, oznacza, że za każdym zaangażowaniem

– nazywa się kosmicznym odsłonięciem. W tejże koncepcji w doświadczeniu religijnym wychodzi się poza to, co dane w czasie i przestrzeni, w sferę czegoś „więcej”, co odnosi się w przypadku „odsłonięcia kosmicznego” do świata w ogóle. Por. I. T. Ramsey, *Religious Language*, SCM, London 1957, s. 18 i n.

⁹ Por. H. H. Price, *Belief „In” and Belief „That”*, „Religious Studies” 1965, vol. 1, s. 1. Jednakże autor ten zauważa zarazem na tej samej stronie: „The question whether belief – in is or is not reducible to belief – that is by no means trivial, nor is it at all, an easy question to answer” (jak wyżej).

¹⁰ R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, przeł. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, s. 51.

musi tkwić element sądu. Muszę mieć jakiś pogląd na to, w co jestem zaangażowany. Nie mogę więc być zaangażowany w Boga, jeśli jestem przeświadczony, że nie ma Boga [...]. Fakt, że jestem zaangażowany w jakąś sprawę, pokazuje, iż jestem przeświadczony, że owa sprawa jest dobra i godna popierania. Pokazuje również, że jestem przeświadczony, iż jest ona w pewnym sensie doniosła¹¹.

Trudno więc nie uznawać za ekscentryczny pogląd, w przypadku którego zaangażowanie na rzecz religii łączyłoby się z przekonaniem, że sąd o istnieniu Boga jest niewątpliwie fałszywy. Choć oczywiście do pomyslenia są przypadki, w których owo zaangażowanie i praktyki mogą wiązać się z przekonaniami, w których obecne są elementy sceptycyzmu¹². Religia jest działem kultury zdecydowanie starszym od filozofii, a od powstania tej ostatniej wchodzi z nią w rozmaite interakcje. Chrześcijaństwo jako religia nie jest filozofią, ale niesie przesłanie, które nie jest neutralne filozoficznie, choć nie przesądza wielu filozoficznych wyborów. Trafnie, moim zdaniem, ujmuje to Dummett, stwierdzając, że:

Każda religia dostarcza jej wyznawcy nie tyle całościowej koncepcji świata, ile pewnych wyraźnych wyznaczników takiej koncepcji, pozwalając im na dwie rzeczy, na zdecydowanie, jak powinien ułożyć sobie życie, i na nadanie pewnego sensu zachodzącym zdarzeniom, poprzez przypisanie im doniosłości i celu¹³.

Zgodnie z tymi stwierdzeniami Dummetta wyznawanie pewnej religii nie wiąże się (nie musi się wiązać?) z tym, iż ta religia dostarcza wyznawcy całkowitego światopoglądu, choć dostarcza mu pewnych istotnych elementów składających się na taką całościową koncepcję. W przypadku wyznawania chrześcijaństwa i innych religii teistycznych wyklucza się to z równoczesnym przyjęciem poglądów ateistycznych czy radykalnie agnostycznych. Na przekonania religijne chrześcijan składają się bowiem jako ich istotne (kluczowe) elementy tezy: o istnieniu osobowego Boga, doktryna trynitarna, wcielenie, stworzenie świata *ex nihilo*, stworzenie człowieka na podobieństwo Boga etc. Chrześcijanie już

¹¹ Por. ibidem, s. 41; idem, *Rationality and Religion*, Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 134–153.

¹² Spotykamy sytuacje, w których filozof, podkreślając przynależność religijną, w kwestiach teoretycznych dotyczących sporu o wartość dowodów co do istnienia Boga deklaruje pewnego rodzaju agnostycyzm. Takie stanowisko rodzi rzecz jasna rozmaite pytania, m.in. dotyczące jego spójności, ale bywa ono deklarowane. Por. przykładowo wywiad G. Guttinga z samym sobą w: G. Gutting, *Wiara i filozofia. Rozmowy współczesnych filozofów o Bogu*, przeł. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017, s. 226–227.

¹³ Por. M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010, s. 54.

w II wieku po Chrystusie wiedzieli, że wiara przez nich wyznawana ma wagę metafizyczną. Zaczęli też oni wykorzystywać greckie narzędzia filozoficzne do jej prezentacji i rozpowszechniania. Chrześcijaństwo jako religia pozostawało więc w związku z filozofią, korzystając z tych jej narzędzi, które uznano za ważne dla wyrażenia jego przesłania. Jak to zauważa Copleston:

Mysłą przewodnią moich wywodów była teza, że w procesie poszukiwania przez wiarę zrozumienia samej siebie musi wystąpić, w tym lub innym punkcie, refleksja, którą można zasadnie scharakteryzować jako metafizyczną [...]. Jestem jednak także przekonany, że adekwatne zrozumienie wiary chrześcijańskiej wymaga refleksji filozoficznej, której nie ułatwia totalna negacja metafizyki¹⁴.

Zarazem jednak także sama religia wywierała pewien wpływ na filozofię. Metafizyka zachodnia wydaje się w jakiejś mierze wyrażać autentyczny impuls religijny czy też religijną orientację¹⁵. Prowadzić to zresztą może do takich konsekwencji, że osłabienie ducha religijnego w danym okresie bądź kręgu kulturowym wiązać się będzie z osłabieniem zainteresowania metafizyką. Te wzajemne zależności między religią i filozofią są dostrzegane przez rozmaitych, także współczesnych, autorów. Wskazuje na to Whitehead, podkreślając, że religia wymaga wsparcia metafizycznego, bez którego jej autorytetowi grozi siła emocji, ale zarazem sama religia wnosi wkład do metafizyki, dostarczając intuicji, służących ugruntowaniu doktryny metafizycznej¹⁶.

4

Postawmy teraz pytanie, co filozofa, a zwłaszcza filozofa analitycznego, może interesować, jako filozofa, w religii. Ze wskazanych czterech komponentów religii kluczowy jest element pierwszy, czyli system przekonań religijnych, do którego można włączyć także przekonania moralne, charakterystyczne dla religii. Pozostałe płaszczyzny będą w znacznie mniejszym stopniu przedmiotem zainteresowań badawczych filozofa. **Analitik jest więc, jako filozof, zainteresowany**

¹⁴ Por. F. C. Copleston, *Religia i filozofia*, przeł. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 58.

¹⁵ Por. ibidem, s. 10. Ogólnie na temat wpływu religii na filozofię zachodnią por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962, s. 9–23; F. C. Copleston, *Religia i filozofia*, s. 9–95; S. MacDonald, *The Christian Contribution to Medieval Theology*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford, UK 2000, s. 80–87; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 251–258.

¹⁶ Por. A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 79–82; idem, *Przygody idei*, s. 33.

sferą intelektualną religii. Filozof przyjmujący inne metafizyczne założenia, w tym inne rozumienie celów filozoficznej aktywności, może, co oczywiste, inaczej widzieć zadania filozofa badającego religię. W przypadku fenomenologa jego rozumienie filozofii religii jest nieco inne. Przykładowo biorąc, jeżeli w kontekście filozoficznych badań nad religią przyjmiemy, za Maksem Schelerem, że wszelkie określenie stosunku między religią a filozofią wymaga analizy ich istoty, to widać w tym podejście typowe dla filozofa fenomenologicznie zorientowanego¹⁷. W efekcie, jak wskazuje Scheler, dla fenomenologa zajmującego się religią kluczowy jest ten rodzaj badań, który określa on mianem istotowej fenomenologii religii, które to badania miałyby trzy główne cele:

1. [zbudowanie] istotowej ontyki „tego co boskie”; 2. [zbudowanie] nauki o formach objawienia, w których to, co boskie, pokazuje się i wykazuje człowiekowi;
3. [stworzenie] nauki o akcie religijnym, dzięki któremu człowiek przygotowuje się do przyjęcia treści objawienia oraz uchwytuje ją w wierze¹⁸.

Jeśli pozostawać przy metafizyce analitycznie zorientowanej, to zadania analitycznego filozofa religii sprowadzają się do badania domeny przekonaniowej religii. Ta warstwa przekonań jest bogata, ale kluczowa jest teza o istnieniu Boga. Z wyznawaniem religii wiąże się uznawanie pewnych sądów, przede wszystkim zaś tego sądu mówiącego o istnieniu bytu boskiego. Takie nastawienie filozofa analitycznego nie musi i chyba nie powinno oznaczać radykalnie negatywnego stosunku do badań prowadzonych w myśl programu nakreślonego choćby przez Schelera. Nieredukowalna wielość (pluralizm) stanowisk metafizycznych przemawia na rzecz takiego podejścia. Nie jest to program, który zalecałby dążenie do czegoś na kształt (meta)filozoficznego ekumenizmu, lecz jedynie metodologiczna ostrożność, która wysoce ceniąc własny program, wykazuje daleko idącą powściągliwość w refutacji innych metodologicznych i metafizycznych nastawień.

Filozoficzny namysł nad przekonaniami religijnymi zmierza w dwu kierunkach. Po pierwsze będzie to płaszczyzna analizy językowej, dzięki której można uzyskać interpretację danego sądu (sądów) i uznania, że jest on sensowny i przysługuje mu takie a takie znaczenie. Czyli ogólnie mówiąc, byłby to namysł nad językiem religii. Po drugie zaś będzie to analiza racji przytaczanych na rzecz przekonań religijnych. W filozofii, a także w teologii chrześcijańskiej, przyjmuje się zwykle, że wśród przekonań religijnych znajdują się takie, które są traktowane jako wywiedzione z objawienia religijnego, i takie, które podlegają rozumowej

¹⁷ Por. M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 47 i n.

¹⁸ Ibidem, s. 92. Analizy te są przez Schelera prowadzone szczegółowo na stronach 92–329.

(racjonalnej) procedurze argumentacyjnej. Zwykle uznaje się, że zdecydowana większość należy do tej drugiej kategorii. **Generalnie możemy więc stwierdzić, że filozof ma dwa zadania w swej refleksji nad religią. Po pierwsze pragnie ustalić znaczenie słowa „Bóg” czy też innych kluczowych dla przekonań religijnych słów, po drugie zaś dążyć do przeanalizowania racji pro i contra na rzecz istnienia bytu boskiego czy – analogicznie – zasadności innych branych pod uwagę religijnych przekonań.**

Gdy mówimy, że filozofia może czynić religię przedmiotem swych badań, to współcześnie ich przedmiotem jest przede wszystkim dział filozofii, jakim jest filozofia religii. Ten dział filozofii bywa rozmaicie charakteryzowany. **Przyjmijmy jednak, że filozofia religii będzie dla nas dyscypliną, która bada znaczenie też religijnych (odpowiednich przekonań) oraz ich uzasadnienia.** Samo to pojęcie pojawiło się w wieku XVIII, choć upowszechniło w XX wieku¹⁹. Problematyka filozofii religii i religii w ogóle zdaje się wzbudzać obecnie spore zainteresowanie filozofów, w tym filozofów analitycznych. W odniesieniu do myśli filozoficznej angloamerykańskiej tak o tym mówi Richard Swinburne:

Od ostatnich dwudziestu lat można dostrzec znaczny wzrost zainteresowania filozofią religii, zarówno w USA, jak i w Wielkiej Brytanii. Dla przykładu, gdy studiowałem filozofię w Oksfordzie, nie było specjalnego przedmiotu zwanego filozofią religii, który studenci mogliby wybrać i studiować. Obecnie filozofia religii jest popularną opcją w zakresie studiów filozoficznych i około 60 lub 70 oksfordzkich studentów pisze każdego roku pracę z tej dziedziny²⁰.

Tak więc analityczni filozofowie zmienili, w jakiejś części, niechętny czy obojętny stosunek wobec tej problematyki. Jest to z jednej strony wynikiem zmierzchu antymetafizycznego nastawienia części tych filozofów, z drugiej zaś tego, że analityczna filozofia religii reprezentuje wysokie standardy, podobne do tych z innych działów filozofii analitycznej. Te wysokie standardy metodologiczne, reprezentowane przez filozofów pracujących w tej dziedzinie, wpływają

¹⁹ Stało się tak m.in. dlatego, że część filozofów pomijała w swych pracach zagadnienie Boga. W każdym razie od XIX wieku stało się to coraz częstszą praktyką. Taki stan rzeczy można uznać za jedną z istotnych przyczyn ukształtowania się filozofii religii. Jak to zauważa M. Westphal: „For during the time from David Hume and Immanuel Kant to Friedrich Nietzsche the focus shifted from philosophizing about God to philosophizing about religion”. Por. M. Westphal, *The Emergence of Modern Philosophy of Religion*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 111. Co do uwag historycznych dotyczących filozofii religii por. M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion. The Historic Approaches*, Macmillan Press, London 1972.

²⁰ Por. *Analiza i religia. Rozmowa z Profesorem Richardem Swinburnem* (prowadził T. Szubka), „Znak” 1994, nr 4 (467), s. 71.

z pewnością na wzrost zainteresowania tym przedmiotem w kręgu osób zainteresowanych z jednej strony religią, z drugiej zaś filozofią uprawianą w duchu analitycznym.

5

Zagadnienie języka religijnego to problem, który dopiero w XX wieku stał się przedmiotem szerszych zainteresowań i stosownych filozoficznych badań, przy czym samo podejście do tego rodzaju języka ulegało w minionym wieku znacznym przemianom. Wspomnijmy w tym miejscu o dwu tylko podejściach: tym typowym dla empiryzmu logicznego oraz o stanowisku Wittgensteina, z drugiego okresu jego twórczości. Tendencje neopozytywistyczne, znajdujące wyraz w Kole Wiedeńskim, były wobec tego typu języka całkowicie destrukcyjne. Reprezentatywne dla tego nurtu poglądy wyrażał, na gruncie anglosaskim, Ayer. W swej popularnej pracy *Language, Truth and Logic* z 1936 roku traktuje on zdania religijne i metafizyczne jako znajdujące się poza sferą zdań sensownych, do których byłyby zaliczane tylko zdania analityczne (tautologie) oraz zdania empiryczne. W przypadku tych ostatnich ich wartość byłaby wyznaczana przez fakty doświadczenia. Zdania o Bogu, tak jak Go rozumie monoteizm, nie byłyby w efekcie zdaniami sensownymi. Tak to wyraża Ayer:

What is not so generally recognised is that there can be no way of proving that the existence of a god, such as the God of Christianity, is even probable. Yet this also is easily shown. For if the existence of such a god were probable, then the proposition that he existed would be an empirical hypothesis ... And if „god” is a metaphysical term, then it cannot be even probable that a god exists. For to say that „God exists” is to make a metaphysical utterance which cannot possess any literal significance²¹.

To stanowisko Ayera, reprezentujące modelowo podejście posługujące się pojęciem sensu empirycznego, może być zasadnie krytykowane na płaszczyźnie metafizycznej, co w odniesieniu do neopozytywizmu w ogóle czynił w latach trzydziestych skutecznie choćby Ingarden²². Ale zasadne może być także poddanie krytyce tego, że nie dostrzega się na gruncie takiego podejścia wielości i różnorodności funkcji pełnionych przez wypowiedzi językowe. Te aspekty były podnoszone w refleksji „drugiego” Wittgensteina, kładącego

²¹ Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, Inc., New York 1952, s. 115.

²² Por. R. Ingarden, *Próba przebudowy filozofii przez neopozytywistów*, [w:] idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN Warszawa 1963, s. 654–662. Na ten temat piszę szerzej w artykule: *Roman Ingarden i dyskusje metafizyczne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2020, R. 29, nr 4, s. 116–119.

nacisk na istnienie wielu gier językowych, mających właściwe sobie reguły poprawności²³. Język religijny ma właściwe dla siebie reguły, które zdaniem Wittgensteina nie wymagają odwoływania się do zabiegów uzasadniających²⁴. Koncepcja Wittgensteina wydobywa istotne aspekty języka religijnego, równocześnie jednak trudno zgodzić się z tym jej komponentem, który traktuje język religijny jako całkowicie odrębny typ języka. Całościowo ujmowana koncepcja Wittgensteina, widziana w kontekście przekonań religijnych, budzi w efekcie dosyć zasadnicze wątpliwości²⁵.

W tym momencie przyjmijmy wstępnie, że język religijny to język naturalny wykorzystywany w sytuacjach religijnych. Mielibyśmy więc do czynienia ze zwykłym językiem J, wykorzystywanym w rozmaitych kontekstach religijnych. Dla filozofa istotne staje się pytanie dotyczące statusu poznawczego językowych wypowiedzi religijnych – w pierwszym rzędzie pytania o ich sensowność, a następnie o ich uzasadnienie. Przyjmijmy, że w tym momencie interesują nas wypowiedzi o Bogu, takie jak: „Bóg stworzył niebo i ziemię” czy „Bóg jest dobry”²⁶. Analizując te wypowiedzi, łatwo zauważyć, że stwarzanie świata przez Boga różni się od powoływania czegoś do istnienia przez człowieka. Stwarzanie boskie jest przecież powoływaniem do istnienia całej rzeczywistości, w tym czasu i przestrzeni²⁷. Podobnie gdy mówimy, że przypisywanie Bogu bycia dobrym musi znaczyć coś innego niż orzekanie tego w odniesieniu do bytów ludzkich²⁸. Bóg, jeśli jest dobry, to w innym sensie i zakresie niż np. święty Franciszek czy Matka Teresa z Kalkuty. Nasuwa się więc wniosek, że wypowiedzi

²³ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 20, gdzie czytamy: „Lecz ile jest rodzajów zdań? Stwierdzenie, pytanie i rozkaz? – Istnieje niezliczona ich ilość: niezliczona ilość sposobów użycia tego wszystkiego, co zwiemy «znakiem», «słowem», «zdaniami». I mnogość ta nie jest czymś stałym, raz na zawsze danym; powstają bowiem, można rzec, nowe typy języka, nowe gry językowe, a inne stają się przestarzałe i idą w zapomnienie”, także ibidem, § 24 i 25.

²⁴ Por. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barrett (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1970, s. 52–60. Istnieje polski przekład: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 86–107.

²⁵ Szerzej piszę na ten temat w: R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 90–106, także R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, s. 27–31.

²⁶ Jak podkreśla Copleston, w filozofii zachodniej dyskusja nad językiem religijnym skupia się na wypowiedziach o Bogu. Por. F. C. Copleston, *Religia i filozofia*, s. 61.

²⁷ Por. H. McCann, *Creation and Conservation*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 306–312.

²⁸ Por. P. Helm, *Goodness*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 243–249.

o Bogu nie będą mogły być rozumiane dosłownie, skoro Bóg chrześcijański jest bytem transcendentnym.

Przyjmijmy teraz, że rzeczywistość, o której mówi się w religii, nazwiemy **R – rzeczywistością**. Różni się ona od rzeczywistości doświadczenia potocznego czy naukowego, którą określić możemy mianem **N – rzeczywistości**. Naszym językiem, w którym mówimy o **N – rzeczywistości**, jest **J**. Należy przy tym zauważyć, że aby mówić o **R – rzeczywistości**, można być religijnym agnostykiem czy ateistą. Wystarczy tylko uznanie, że akty wiary religijnej mają intencjonalny charakter. W ten sposób mają one swoje przedmioty, dla jednych realne, a dla innych nie²⁹. Jeśli uznać, że mówiąc o **R – rzeczywistości**, nie da się stosować predykatów odnoszących się do **N – rzeczywistości**, to użycie języka **J** jest niewystarczające. W takiej sytuacji rysuje się kilka możliwych dróg wyjścia i uporania się z problemem. Poniżej wskazuję na trzy z nich.

A) Można uznać, że o transcendentnym Bogu nie da się w ogóle mówić. Zauważmy na marginesie, że nieadekwatność ludzkiego mówienia o Bogu jest widoczna w radykalnym monoteizmie Żydów, dla których Bóg jest zbyt święty, aby mógł być nazwany. Taka jest też droga teologii negatywnej, wytyczona przez Pseudo-Dionizego Areopagitę w jego *Imionach boskich*³⁰. Na gruncie teologii negatywnej nie daje się mówić o Bogu (**R – rzeczywistości**) nie tylko za pomocą **J**, ale także jakiegokolwiek języka w ogóle.

B) Język religijny to język o charakterze metaforycznym. Może on nabyć walorów poznawczych, ale pod warunkiem znalezienia odpowiednich modeli i metafor³¹.

C) Trzecią drogą byłoby odwołanie się do Tomaszowej teorii analogii. Oznacza to przyjęcie tezy, że mamy do czynienia z takim używaniem słów, których znaczenie nie jest ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, tylko analogiczne³². Powstaje jednak pytanie, czy daje się z tego narzędzia skorzystać, mówiąc o takich kategoriach jak dobro, stwarzanie czy wszechmoc.

²⁹ Por. J. Woleński, *Jak opisywać nieopisywalne. O granicach języka religijnego*, „Więź” 2011, nr 2–3, s. 59 i n.

³⁰ Por. Pseudo-Dionizy, *Imiona boskie*, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, t. 1, przeł. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 45–160, *passim*.

³¹ Por. J. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, Oxford 1984.

³² Jak zauważa św. Tomasz: „Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy stwierdzić, że o Bogu i o stworzeniach nie orzeka się ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, lecz analogicznie, to znaczy według przyporządkowania lub stosunku do czegoś jednego”. Por. idem, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W Drodze, Poznań 2003, s. 106.

Z powyższych trzech propozycji poważne wątpliwości budzi pierwsza z nich, to znaczy teologia negatywna³³. Niezależnie od pewnych jej zalet, które nie umknęły uwadze racjonalisty Tomasza, należy stwierdzić, że nie daje ona żadnej pozytywnej wiedzy o Bogu. Tymczasem tak Biblia, jak i zwykli wierni, mówiąc o Bogu, stwierdzają, że „jest dobry”, „jest stwórcą”, „jest wierny” etc. Trudno w takiej sytuacji zadowolić się tylko drogą zalecaną przez teologię negatywną, chcąc coś mówić o **R – rzeczywistości**. Drugą drogą byłoby konstruowanie metaforycznego języka, w którym mówiliby się o Bogu, czyli jakiegoś języka **Jm**. Zgodzić się można, że mówiąc o **R – rzeczywistości**, używa się niekiedy języka metaforycznego, jak to np. bywa wtedy, gdy wierny mówi: „Bóg jest moją fortecą”. Ale w wielu przypadkach użycia języka religijnego nie o sens metaforyczny chodzi. Tak jest choćby w przypadku takich stwierdzeń jak: „Bóg jest mądry”, „Bóg jest dobry”, „Bóg jest wszechmocny”, kiedy nie sens metaforyczny zdaje się zwykle wchodzić w grę. Istniejące propozycje związane z metaforycznym rozumieniem języka religijnego rodzą rozmaite wątpliwości. Tak jest choćby w przypadku koncepcji Iana T. Ramseya, która budzi szereg pytań i wątpliwości, w tym podobne do tych sformułowanych pod adresem koncepcji Wittgensteina³⁴. Ramsey przyjmuje, że mówiąc o **R – rzeczywistości** (Bogu), tworzy się modele teoretyczne doświadczenia, które jest specyficznym doświadczeniem religijnym. Stąd język religijny byłby, w jego ujęciu, specyficzny, wymagając użycia orzeczników w sposób ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, ani analogiczny. Ramsey operuje tzw. modelami otwarcia, w których coś (jakieś x) ujmowane jest jako izomorficzne z Bogiem, ze względu na posiadanie podobnej struktury. Ten model tylko wskazuje na Boga, nie będąc jego opisem. W efekcie to, co nazywa się doświadczeniem otwarcia, staje się punktem wyjścia do budowy modeli wskazujących na Boga (sferę nieempiryczną). W koncepcji tej, podobnie nieco jak w Wittgensteinowskiej, nacisk kładziony jest na sferę zaangażowania religijnego, z lekceważeniem komponentu przekonaniowego³⁵.

Te uwagi krytyczne wobec wspomnianych koncepcji łączyć można z pytaniem, czy najlepszym rozwiązaniem nie byłoby sięgnięcie do teorii języka analogicznego. Warto od razu zauważyć, że nie powinna to być analogia w wersji klasycznej, wykorzystywana przez myślicieli neotomistycznych, lecz jakaś wersja zmodyfikowana. Taka jest, jak się wydaje, koncepcja zarysowana przez Swinburne’a. W jego ujęciu korzystamy z użycia analogicznego, w takim to sensie,

³³ Zdecydowanym przeciwnikiem teologii negatywnej jest Richard Swinburne, por. idem, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 125.

³⁴ Ta koncepcja wyrażona jest przede wszystkim w jego wzmiankowanej już pracy: *Religious Language*.

³⁵ Uwagi krytyczne na ten temat znajdujemy w R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, s. 66–74, zwłaszcza 71–73.

że zmieniamy znaczenie słów, poprzez ich poszerzenie lub zwężanie. Oznacza to zmodyfikowanie roli standardowych przykładów w regułach semantycznych i/lub syntaktycznych, poprzez rezygnację z niektórych z nich³⁶. Teista, dokonując takiego zabiegu modyfikacji, czyni coś, co Swinburne nazywa użyciem analogicznym. Trzeba zauważyć, że takie zabiegi nie są całkiem obce naukom przyrodniczym, w obrębie których używa się np. słów „fala” i „cząstka”, dokonując podobnych zmian reguł semantycznych. Swinburne zauważa zarazem, że katalog użytych analogicznie wyrażen nie może być zbyt obszerny, wtedy bowiem wraz z jego daleko idącą rozbudową zmniejsza się ilość przekazywanych informacji:

Nadając słowom sensy analogiczne, teista musi unikać zbytniego rozluźniania ich znaczeń. Karta pod nazwą „sens analogiczny” jest dopuszczalna, jak to pokazują przywoływane przykłady, lecz nie należy grać nią zbyt często – im bowiem częściej się nią gra, tym mniej będzie przekazane przez to, co się mówi³⁷.

W tym miejscu skorzystajmy z nieco innej drogi, też sugerowanej przez Swinburne’a. Mam na myśli stosowanie zmiany znaczenia wyrażenia, które jednak nie byłoby budowaniem typowego sensu analogicznego. Prowadzone przez filozofa brytyjskiego analizy dotyczą takich terminów jak: „wszechmoc” czy „wszechwiedza”, wtedy gdy są one stosowane do Boga (R – rzeczywistości). Te próby wydają się obiecujące, choć rzecz jasna rodzą rozmaite trudności, gdy zajmujemy się przypadkiem konkretnym któregoś z tych filozoficznych i teologicznych terminów³⁸. Rozważmy w tym miejscu przykład związany z użyciem słowa „wszechwiedza”³⁹. Wyjściowo wielu ludzi, zwłaszcza filozoficznie niewytrenowanych, skłonnych będzie do twierdzenia, że bycie wszechwiedzącym oznacza znajomość wszystkich prawdziwych sądów. Zgodnie z tym:

- 1) Osoba P jest wszechwiedząca wtedy, gdy zna wszystkie sądy prawdziwe.

Po wprowadzeniu relatywizacji do czasu otrzymamy charakterystykę następującą:

- 2) Osoba P jest wszechwiedząca w czasie t wtedy, gdy zna wszystkie prawdziwe sądy w tymże czasie.

³⁶ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 94 i n.

³⁷ Ibidem, s. 114.

³⁸ Ibidem, s. 145–311 *passim*. Por. także T. Szubka, *Analityczna filozofia religii Richarda Swinburne’a*, [w:] *ibidem*, s. 15–24. O problemie wszechmocy Bożej mówię szeroko w dwu ostatnich rozdziałach pracy.

³⁹ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 225–245.

Wprowadzenie relatywizacji temporalnej wskazuje na przyjętą przez Swinburne'a opcję traktowania Boga jako bytu czasowego (istniejącego w czasie). Rodzi to istotną kwestię sporną, którą tutaj tylko sygnalizuję. Nadto (2) wywołuje inne wątpliwości. Otóż dyskusje toczone w latach sześćdziesiątych i późniejszych wskazywały, że istnieją takie sądy, które mogą być znane tylko w pewnych momentach czasowych lub też mogą być znane tylko przez pewne osoby. Te dyskusje, wcale nie błahe, jednak tutaj pomijam⁴⁰. W każdym razie gdyby te zastrzeżenia uwzględnić, to prowadzi to do następującej definicji wszechwiedzy:

- 3) Osoba P jest wszechwiedząca w czasie t, gdy zna wszystkie prawdziwe sądy, co do których jest logicznie możliwe, że może ona je przyjąć.

Swinburne dopatruje się jednak innego jeszcze poważnego problemu związanego z trudnością w pogodzeniu wszechwiedzy boskiej oraz ludzkiej wolności⁴¹. Byt boski nie powinien zgodnie z tym mieć przekonań o przyszłych działaniach wolnych podmiotów. Można by próbować przyjąć, że sądy o przyszłych działaniach wolnych podmiotów nie mają wartości logicznej. Ale zabieg taki zdaje się zmieniać dosyć radykalnie znaczenie słowa „prawdziwy”, bo zwykle twierdzenia dotyczące przyszłości kwalifikuje się jako prawdziwe/fałszywe. Trzeba więc spróbować jeszcze bardziej ograniczyć sens słowa „wszechwiedzący”. Prowadzi to w efekcie do następującej definicji:

- 4) Osoba P jest wszechwiedząca w czasie t wtedy, gdy zna każdy prawdziwy sąd o (momencie) t lub o czasie wcześniejszym niż t oraz każdy prawdziwy sąd o czasie późniejszym niż t, który jest prawdziwy na mocy konieczności logicznej lub co do którego ma ona (czyli P) nadrzędne racje, by uczynić go prawdziwym.

To rozumienie (4) prowadzi do pogodzenia wszechwiedzy z wolnością. Wedle Swinburne'a takie rozumienie wszechwiedzy jest efektem boskiego wyboru i stworzenia istot ludzkich, dysponujących wolną wolą⁴². Wielu filozofów i teologów może uznawać to za zbytne ograniczenie wszechwiedzy. Filozof brytyjski wskazuje jednak, że wiele przykładów zawartych w Biblii przemawia za tym, że Bóg zdaje się nie znać przyszłych decyzji wolnych podmiotów⁴³. Tak więc analiza

⁴⁰ Ibidem, s. 225 i n. Problem ten omawia Swinburne szerzej w artykule *Tensed Facts*, „American Philosophical Quarterly” 1990, vol. 27, s. 117 i n.

⁴¹ Problemem wydaje się także pogodzenie Boskiej wszechwiedzy i Jego własnej wolnej woli. Por. *Spójność teizmu*, s. 232 i n.

⁴² Ibidem, s. 242–243.

⁴³ Tak zdaje się być wtedy, gdy Abraham wstawia się za Sodomą (Rdz 18), Mojżesz za synami Izraela (W 32) czy gdy Bóg zmienia plany co do mieszkańców Niniwy (Jon 3). Generalnie Jahwe zdaje się niekiedy nie wiedzieć, czy lud okaże skruchę.

języka religijnego Księgi przemawiałaby także za tak, jak to uczyniono wyżej, „ograniczoną” koncepcją wszechwiedzy. Ten zabieg charakteryzowany wyżej prowadzi więc do modyfikacji znaczenia słowa „wszechwiedza” bez budowania sensu analogicznego. Jak wzmiankowałem, rodzi ta propozycja pewne, sygnalizowane trudności, jak choćby kwestię czasowości Boga, której tutaj nie rozważałem. Ta propozycja mogłaby być, jak sądzę, wykorzystana, także gdyby przyznać Bogu status bytu pozaczasowego.

Reasumując, powiedzieć można, że język, jakim mówimy o **R rzeczywi-
stości**, winien to być język **J***, który byłby w stosunku do języka **J** wzbogacony o pewną (niezbyt dużą) liczbę terminów użytych w swoiście analogiczny sposób. To wzbogacenie winno być ilościowo niewielkie oraz rzeczowo uzasadnione.

6

Drugim zadaniem filozofii religii byłoby poddanie analizie rozmaitych dowodów na istnienie Boga, względnie przedstawienie nowych propozycji w tym zakresie. Te tzw. dowody to dosyć zróżnicowany zbiór racjonalnych (odwołujących się do rozumu) argumentów, mających dostarczyć racji na rzecz tezy o istnieniu Boga. Należy zauważyć, że problematyka ta nie jest całkowicie niezależna od zagadnień przed chwilą rozważanych, to jest od problemów języka religii. Łatwo stwierdzić, iż pewne stanowiska dotyczące języka religii i jego znaczenia mają istotny wpływ na kwestię dotyczącą tego, jak widzi się możliwość argumentacji na rzecz istnienia Boga. W przypadku stanowiska typu neopozytywistycznego, jak choćby tego reprezentowanego przez Ayera, traktowanie **R wypowiedzi** jako pozbawionych znaczenia oznacza, że nie ma możliwości przedkładania argumentów posiadających jakieś walory poznawcze. Z kolei podejście Wittgensteina i jego koncepcja języka religijnego czyni niemożliwym i skądinąd, na gruncie przyjętych przezeń założeń, niepotrzebnym dążenie do jakiegoś argumentowania (uzasadniania) poglądu teistycznego.

Istniejące na gruncie metafizyki zachodniej rodzaje argumentów są zróżnicowane. Kant, jak wiadomo, wyróżniał argumenty ontologiczne, kosmologiczne i teleologiczne⁴⁴. Faktyczna analiza rozmaitych rodzajów argumentów historycznie i współcześnie stosowanych pozwala jednak na wskazanie takich, które nie mieszczą się w kantowskim katalogu. Mówi się bowiem o argumentach: moralnych, pragmatycznych, z doświadczenia religijnego i wielu innych⁴⁵. Stawianym sobie w tym momencie celem nie jest, aspirujący do kompletności i szczegółowości,

⁴⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 332–333.

⁴⁵ W tej kwestii por. ogólne uwagi w: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York–Oxford 1991, s. 68–135.

krytyczny przegląd tych wykorzystywanych argumentów. Chciałbym jedynie za-
stanowić się nad tym, co one wnoszą do dyskusji i które z nich współcześnie zdają
się mieć kluczowe znaczenie. Istniejące argumenty podzielimy na dwie kategorie;
a) argumenty aprioryczne, b) argumenty aposterioryczne⁴⁶. Tak te dwa rodzaje
charakteryzuje John Hick:

Pośród tradycyjnych argumentów teistycznych powszechnie rozróżnia się ar-
gumenty mające charakter a priori lub a posteriori. Argument a posteriori oparty
jest na przesłance wywiedzionej z doświadczenia (a zatem po nim lub później od
niego). Dlatego też aposterioryczne argumenty za istnieniem Boga wywodzą na-
turę bóstwa z danych naszego ludzkiego doświadczenia. Natomiast dowód a priori
ma podstawę logicznie wcześniejszą niezależną od doświadczenia. Opiera się on na
czysto logicznych rozważaniach i, jeśli jest prawomocny, osiąga ten rodzaj pewno-
ści, jaki cechuje prawdy matematyczne⁴⁷.

Argument zwany ontologicznym, czy raczej rodzina argumentów tego ro-
dzaju, został zapoczątkowany przez św. Anzelma w jego *Proslogionie*. Tak mówi
o nich współczesny filozof:

The term „ontological” argument was Kant’s name for one number of a family
of arguments that began with Anselm of Canterbury. These arguments all try to
prove God’s existence a priori, via reasoning about the entailments of a particular
description of God. The description almost always involves God’s greatness or
perfection⁴⁸.

Argument tego rodzaju spotykamy później u Kartezjusza, Leibniza, a współ-
cześnie w dyskusjach, które nasiliły się od drugiej połowy XX wieku. W przy-
padku Anzelma, będącego twórcą tego argumentu, Bóg to „coś, ponad co nic
większego nie może być pomyślane”⁴⁹. To zaś, ponad co nie może być pomyślane
nic większego, nie może istnieć tylko w intelekcie. Gdyby tak bowiem było, to
owo coś nie spełniałoby tego wymagania, czyli nie byłoby czymś, ponad co nic

⁴⁶ Tak widzą ten podział niektórzy autorzy. Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 35–41; I. Ziemiński, *Argumenty za istnieniem Boga*, [w:] S. T. Kołodziejczyk, *Przewodnik po metafizyce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 550–552.

⁴⁷ Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 35.

⁴⁸ Por. B. Leftow, *The Ontological Argument*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 80.

⁴⁹ Por. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, [w:] idem, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992, s. 145–147. Dowód Anzelma z rozdziału 2 *Proslogionu* (s. 145–146) różni się nieco od dowodu z rozdziału 3 (s. 146–147).

większego nie może być pomyślane. O ile zaś takie coś (taki byt), ponad który nic większego nie może być pomyślane, istniałby tylko w umyśle, to byłby czymś sprzecznym. A jeśli tak, to istnieje on niewątpliwie tak w intelekcie, jak i w rzeczywistości. Ten argument krytykowany przez tajemniczego Gaunilona był dyskutowany w średniowieczu i przez jednych przyjmowany (Bonawentura) przez innych zaś odrzucany (Tomasz z Akwinu)⁵⁰. W czasach nowożytnych głosił go Kartezjusz, sam ten argument bywał zresztą określany mianem kartezjańskiego. Dla Kartezjusza Bóg jest bytem najdoskonalszym z możliwych i nie można pomyśleć Boga jako nieistniejącego, tak samo jak nie można pomyśleć góry bez doliny. Tak jak góra i dolina są nierozdzielne, tak samo istnienie jest nierozdzielne od Boga, co prowadzi do uznania, że Bóg istnieje⁵¹. Argumentacja tego rodzaju, żywotna w nowożytności, została poddana zasadniczej krytyce przez Kanta⁵². Kant wskazywał, że konieczność przypisywana sądom nie jest absolutną koniecznością rzeczy. Stąd też jeśli rozpatrujemy sąd „Bóg jest konieczny”, to mamy sąd konieczny. Ale jeśli stwierdzamy, że Bóg nie istnieje, to usuwamy tak sam podmiot, jak i jakąkolwiek jego cechę. Usunięcie orzeczenia danego sądu wraz z podmiotem nie rodzi sprzeczności wewnętrznej⁵³. Kant podniósł, że słowo „istnienie” to nie jest realne orzeczenie, lecz uznanie w istnieniu pewnej rzeczy⁵⁴. Gdy mamy więc pojęcie Boga („najwyższej realności”), to zawsze jeszcze pozostaje kwestia, czy On istnieje. W efekcie trud budowania dowodu ontologicznego (kartezjańskiego) Kant uznaje za daremny. W dobie pokantowskiej sam ten dowód bywa zwykle traktowany jako mający walory historyczne, co nie przeszkadza wybitnym uczonym, np. Fregemu, nim się zajmować. Zmiana zachodzi w drugiej połowie XX wieku, kiedy to rozwój nowych narzędzi logicznych (logiki modalne) powoduje odrodzenie merytorycznego zainteresowania dowodem ontologicznym. Budzi on zainteresowanie znaczących filozofów, takich jak: Norman Malcolm,

⁵⁰ Por. św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, t. 1, s. 35–39; także L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia Św. Tomasza z Akwinu*, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 1992, s. 71–73.

⁵¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, s. 87–89, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, t. 1–2, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, PWN, Warszawa 1958.

⁵² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 333–344.

⁵³ Ibidem, s. 336.

⁵⁴ Stąd też Kant stwierdza: „Jeżeli biorę podmiot (Boga) wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami (Praedikate) (do których należy i wszechmoc) i powiadam «Bóg istnieje» (Gott ist) lub też «istnieje jakiś Bóg» (es ist ein Gott), to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzeczeniami, a mianowicie przedmiot w jego stosunku do mego pojęcia”. Por. ibidem, s. 340.

Charles Hartshorne, Nicholas Rescher czy Alvin Plantinga⁵⁵. Wykorzystując nowe narzędzia logiczne, często sięgają oni do samej argumentacji anzelmiańskiej⁵⁶.

W tym miejscu zatrzymajmy się krótko nad analizami Plantingi⁵⁷. Filozof ten traktuje kantowską krytykę argumentu ontologicznego jako chybioną. Anselm bowiem, zdaniem Plantingi, nie dodawał istnienia do pojęcia, w stosunku do którego miałoby ono zastosowanie. Kant ponadto, ani nikt inny, nie wykazał, że istnienie nie jest predykatem. Własny argument Plantingi ma charakter modalny. Wychodzi on od pojęć maksymalnej doskonałości i maksymalnej wielkości. Maksymalna doskonałość oznacza wszechmoc, wszechwiedzę i moralną doskonałość. Maksymalna wielkość przysługuje bytom maksymalnie doskonałym w każdym możliwym świecie. Maksymalna wielkość to pojęcie możliwe, a więc zrealizowane w jakimś możliwym świecie. Jeśli zaś coś (pewien byt) jest maksymalnie wielki w jakimś możliwym świecie, to jest maksymalnie wielki w każdym możliwym świecie. A jeżeli tak, to także w świecie rzeczywistym. To zaś oznacza, że taki byt maksymalnie doskonały istnieje. Plantinga nie traktuje tego argumentu jako (mocnego) potwierdzenia prawdziwości teizmu, lecz jedynie jako potwierdzenie uznania teizmu jako stanowiska racjonalnego. Skądinąd taka strategia bywa spotykana u niektórych zwolenników teizmu. Starają się oni pokazać, że ich stanowisko (teizm) jest racjonalne, choć nie pretendują oni do posiadania argumentów o charakterze konkluzywnym. W ten sposób realizują oni pewien cel, rozumiany negatywnie, broniąc stanowiska teizmu przed zarzutem braku racjonalności. Pozostaje wtedy oczywiście problem racji, pozytywnie rozumianych, przemawiających za istnieniem Boga. Takich racji szukać można w innego typu argumentach (choćby aposteriorycznych) bądź też zająć stanowisko fideistyczne.

7

Dowody zwane aposteriorycznymi odwołują się do rozmaitych faktów występujących w świecie. Znajdujemy je w tradycji filozoficznej, od Platona poczynając⁵⁸. W myśli zachodniej klasycznym ich wyrazem jest pięć dróg św. Tomasza.

⁵⁵ Interesowano się tym dowodem także w środowisku ściśle logicznym, czego najlepszym przykładem jest Kurt Gödel. Por. w tej kwestii S. Krajewski, *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 207–210.

⁵⁶ Należy zauważyć, że wskazani myśliciele różnią się co do tego, która z wersji argumentu ontologicznego w *Proslogionie* jest najważniejsza, czy ta z rozdziału drugiego, czy też ta z trzeciego.

⁵⁷ Por. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 134–141; idem, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca 1967, s. 29–38.

⁵⁸ Por. A. R. Pruss, R. M. Gale, *Cosmological and Design Arguments*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy*, s. 116–137; W. L. Rowe, *Cosmological*

Te argumenty mają bogatą literaturę, wywołują zainteresowanie wielkich filozofów przeszłości i współczesności. Charakterystyczne jest, że dowody te mają podobną strukturę⁵⁹. Wychodzi się tutaj od tego, co ma charakter zmysłowy, zaś dochodzi się do Boga. Mamy w nich do czynienia z wykorzystywaniem zasady racji dostatecznej. Trzy pierwsze z dróg (*ex motu*, z przyczynowości sprawczej i z przygodności) zakładają, że czymś, co jest wykluczone, byłoby istnienie nieskończonego szeregu. Zakłada się także tezę co do natury bytu boskiego jako jedynego bytu samoistnego. Drogi Tomasza można umieścić w ramach schematu *modus ponens*. I tak przyjmuje się, że jeśli istnieje byt przygodny, to istnieje byt konieczny i skoro istnieje byt przygodny, więc istnieje też byt konieczny. Choć argumenty te podlegały rozmaitej krytyce, to zarówno w średniowieczu, jak i w nowożytności spotykamy podobne, by wymienić tylko Dunsa Szkota, Leibniza, Clarke'a i Kartezjusza. Argumentacja aposterioryczna, konkretyzująca się w wielu swoistych argumentach, pojawia się w arsenale filozoficznym myślicieli współczesnych. W tym miejscu zatrzymajmy się tylko nad rozważaniami prowadzonymi przez Swinburne'a, przekonanego o walorze argumentacji typu aposteriorycznego. Swinburne wskazuje, że teizm jest stanowiskiem, które wyjaśnia świat mający być skutkiem działań bytu osobowego. Bóg to osoba posiadająca intencje, przeświadczenia i moc sprawczą. Tak rozumiany Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący i całkowicie wolny⁶⁰. Filozof brytyjski stara się wykazać zgodność tych cech i spójność pojęcia bytu boskiego, co czyni w drugim tomie swej trylogii⁶¹. Bóg jest źródłem wszystkiego i odróżnia się od reszty świata. Hipoteza teizmu jest maksymalnie prosta, redukując wyjaśnianie do wyjaśniania osobowego. Dzieje się to w ten sposób, że funkcjonowanie i działanie skuteczne przyczynowo, czynników danych w wyjaśnianiu naukowym, musi być każdorazowo wytłumaczone przez odwołanie się do działania osoby. Stąd wedle Swinburne'a teizm to proste przedstawienie poglądu na świat. Pytaniem dla teisty jest to, czy hipoteza teizmu ma wystarczające prawdopodobieństwo wyjściowe i odpowiednią moc eksplanacyjną⁶². Prawdziwość teizmu oznacza obecność kompletnego wyjaśnienia wszystkiego i to wyjaśnienia, które zamyka się, wskazując na Boga. **I właśnie prostota teizmu ma być głównym czynnikiem jego wewnętrznego prawdopodobieństwa, wyższego niż w przypadku konkurencyjnych hipotez. Tak więc dla Swinburne'a ten argument mający aposterioryczny charakter nie**

Arguments, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 331–337; J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 90–109; I. Ziemiński, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 570–590.

⁵⁹ Co do analizy tych dowodów por. L. Elders, *Filozofia Boga ...*, s. 90–146.

⁶⁰ Por. R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979, chapter 5.

⁶¹ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 145–392.

⁶² Por. R. Swinburne, *The Existence of God*, loc. cit.

prowadzi do pewności, lecz dostarcza satysfakcjonującego prawdopodobieństwa. Podobnie jak argument ontologiczny u Plantingi prowadzi on do uznania tezy o istnieniu Boga za racjonalnie akceptowalną.

Powyższa krótka refleksja nad argumentem ontologicznym i aposteriorycznym pozwala na sformułowanie pewnych ogólnych uwag w tym zakresie:

A) Współcześnie mamy w filozofii do czynienia tak z argumentacją typu *a priori*, jak i *a posteriori*, przy czym odnowienie zainteresowań rzeczowych argumentem ontologicznym nastąpiło w drugiej połowie XX wieku.

B) Przyczyny ponownego zainteresowania argumentem ontologicznym są złożone. Stosownych narzędzi dostarczył rozwój logiki. Z pewnością stało się tak dlatego także, że argument ten dotyka kilku ważnych, jakoś z nim związanych, kwestii filozoficznych. Chodzi o to, czy istnienie jest własnością, czy też nie. Nadto wiąże się z nim pytanie dotyczące tego, czy zdania egzystencjalne mogą być koniecznie prawdziwymi. Wielu autorów zajmujących się problemem dowodu ontologicznego wskazuje też, że argument ten, choć intuicyjnie trudny do przyjęcia, cechuje się tym, że trudno wskazać jego bezdyskusyjne usterki.

C) Argument *aprioryczny*, choć budzi zainteresowanie i niekiedy fascynację filozofów, to pozostaje zwykle poza obszarem zainteresowań zwykłych (niebędących filozofami) wyznawców religii czy też zwykłych ludzi o religii i istnieniu Boga dyskutujących.

D) Argumenty *aposterioryczne*, w rozmaitych wersjach, których wyżej nie omawialiśmy, są przedmiotem zainteresowania współczesnych filozofów. Zarem jednak argumenty tego typu, w przeciwieństwie do argumentu ontologicznego, budzą często zainteresowanie owych zwykłych ludzi religijnych.

E) Argumenty *aposterioryczne* wydają się mieć współcześnie szczególne walory, także z uwagi na to, że wymagają niekiedy sięgania do nauk szczegółowych. Mogą być więc atrakcyjne dla osób o mentalności naukowej i obytych z metodami badań tychże nauk.

F) Filozofowie analizujący te dwa typy argumentów dochodzą do rozmaitych wniosków co do ich wartości argumentacyjnej. Jednak zwykle także ci, którzy widzą ich walory mające przemawiać na rzecz teizmu, nie traktują ich na ogół jako konkluzywnej argumentacji, która zamyka dyskusję, lecz raczej jako argumenty, które przemawiają za racjonalnością stanowiska teistycznego⁶³.

⁶³ Spotyka się jednak daleko idące nadzieje związane z argumentacją na rzecz teizmu. I tak wedle Michaela Dummetta: „[...] czy filozofia może rozstrzygnąć to, co jest bez wątpienia najważniejszym ze wszystkich pytań, mianowicie czy istnieją racjonalne podstawy wiary w istnienie Boga? Wydaje mi się, że istnieją wszelkie powody, aby sądzić, że filozofia jest do tego zdolna i może się to stać już za życia naszych prawników”. Por. M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, s. 179.

8

Prezentowane powyżej uwagi dotyczyły obydwu ważnych sfer, wtedy gdy analizujemy **R – rzeczywistość**, to jest języka religii i argumentacji na rzecz istnienia Boga. To, co w tym zakresie może osiągnąć filozofia, starałem się pokazać. Sądzę, że udało się w jakimś stopniu uwydatnić jej swoistość. Filozof różni się bowiem od psychologa religii, który skupia się na elementach psychicznych religii, od historyka badającego jej przeszłość czy od fenomenologa religii, dla którego istotne jest badanie rozmaitych form przejawiania się religii w aspekcie synchronicznym. Różni się także, co oczywiste, od teologa, który podchodzi do religii niejako od wewnątrz niej samej. Filozofia zaś jest dziedziną autonomiczną. Tak więc filozof, niezależnie od swych przekonań religijnych czy ich braku, winien traktować przedmiot swych badań („warstwę intelektualną religii”) w sposób bezstronny. Cóż jednak owa bezstronność miałaby tutaj znaczyć? Pewne uwagi w tym zakresie znajdujemy u Dummetta, który kieruje je do filozofa będącego zarazem człowiekiem religijnym:

Osoba wierząca, która poświęca się filozofii, nie może czynić tego z zamiarem sformułowania argumentów w obronie głównych zasad jej religii – w przeciwnym razie przestanie postępować jak filozof i upodobni się do adwokata czy apologety. Jako filozof musi on podążać tam, gdzie prowadzi go argumentacja⁶⁴.

Rozumieć tę opinię można chyba tak, że filozof nie powinien się skupiać na budowie tylko takich argumentów, które zgodne są z jego prefilozoficznymi nastawieniami, lekceważąc argumenty z tymi nastawieniami niezgodne. Jeśli tak to ostrzeżenie Dummetta rozumieć, to można odnieść je tak do filozofa teisty, jak i agnostyka czy ateisty. Można rzec, że filozof winien kierować się zawsze słowami Sokratesa z *Państwa* Platona: „[...] któredy nas myśl poniesie niby wiatr, tamtędy sobie idźmy”⁶⁵.

Rodzi się na koniec pytanie, co rozważania filozoficzne wnoszą do refleksji nad religią. Mówiąc krótko, należy wskazać, iż rozjaśniają one język, którym mówi się o **R – rzeczywistości**, i pozwalają nadto oszacować wartość prezentowanych argumentów. Znacząc jednak sporność tych argumentów, czy argumentacji filozoficznej w ogóle, można powątpiewać, czy filozofia dostarczyć może wystarczających racji dla kogoś, kto chce ukształtować sobie religijną czy areligijną postawę. W tym bowiem zakresie filozofia i jej możliwości wydają się ograniczone. Jeśli nawet miałbym argument konkluzywny na rzecz istnienia Boga, to jest to za mało, abym tylko na tej podstawie stał się wyznawcą chrześcijaństwa, religijnym

⁶⁴ Por. M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, s. 55.

⁶⁵ Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, 384 d.

Żydem czy też muzułmaninem. Osobną kwestią jest pytanie, czy zwykły wyznawca religii ma obowiązek (epistemiczny) poszukiwania filozoficznych uzasadnień dla swych religijnych przekonań. W tej kwestii sędzę, że taki wyznawca winien znać doktrynę swej religii i dysponować jakimiś racjami, na podstawie których ją wyznaje. Czy jednak powinien w tym celu sięgać do arsenału filozoficznego? Odpowiem na to pytanie, może nieco przewrotnie, w sposób następujący. Taki wyznawca jest zobowiązany do sięgania po argumenty filozoficzne w tym samym stopniu, w jakim normalny człowiek, podejmujący decyzję moralną, winien sięgać do narzędzi z zakresu metaetyki, aby uzasadnić swój moralny wybór.

ROZDZIAŁ VI

LOGIKA, WSZECHMOC, BÓG

Podstawą myślenia racjonalnego jest logika¹.

Jan Łukasiewicz

1

Stanowisko charakterystyczne dla pojmowania Boga przez chrześcijan, muzułmanów i żydów bywa określane mianem klasycznego teizmu². W teizmie tego rodzaju przyjmuje się istnienie Boga Stworzyciela, posiadającego określone atrybuty, z których jednym z kluczowych jest wszechmoc. Tak pojmowany teizm jest przedmiotem żywotnego zainteresowania filozofów religii, choć wielu ludzi religijnych, nie bez racji, podkreśla, że wskazując na atrybuty Boga owego klasycznego teizmu, w tym na Jego wszechmoc, nie chwytałyśmy jeszcze tego, co ważne, czy wręcz najważniejsze, dla religijnego ujmowania Boga. Jak to bowiem wskazuje się w klasycznym podręczniku filozofii religii:

Some say that purely intellectual interest in God (in this case, the God of theism) misses the heart of true religion. They contend that the abstract analysis of religious concepts and the logical examination of theological beliefs fail to appreciate the intimate, personal involvement of religious faith. Contending that „the God of the philosophers” is not „the God of religion”, they often argue that rigorous intellectual investigation has nothing to offer to devout faith. While intellectual interest – or, more precisely, philosophical interest – in religion is not the same thing as passionate religious commitment, it is extremely doubtful that religious faith can be totally divorced from reason³.

¹ J. Łukasiewicz, *Głos w dyskusji nad odczytem Kazimierza Dobrowolskiego*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 86.

² Teizm może być w najkrótszym ujęciu rozumiany jako: „[...] belief in one God, the Creator, who is infinite, self-existent, incorporeal, eternal, [...] perfect, omniscient and omnipotent”. Por. H. P. Owen, *Concepts of Deity*, Macmillan, London 1971, s. 1. Trzeba pamiętać, że termin „teizm” zaczął funkcjonować w wieku XVII dla kontrastu z ateizmem i deizmem, a później także z panteizmem. Por. także A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1960, s. 1123.

³ Por. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York–Oxford 1991, s. 9.

Filozofa religii, który przyjmuje do wiadomości powyższe zastrzeżenie, interesuje jednak, w ramach specyficznej dla filozofii aktywności poznawczej, intelektualny komponent religii. Takie podejście nie musi, a nawet nie powinno oznaczać kwestionowania czy też lekceważenia innych aspektów zjawiska religii. Tyle że filozof koncentruje się na tym odniesieniu, ponieważ ma podstawy, aby czuć się szczególnie kompetentnym na takiej właśnie płaszczyźnie rozważań. Inne płaszczyzny rozważań i analiz, odpowiednio tam prowadzonych, pozostawia, z całym uznaniem dla ich wysiłku, teologom, religioznawcom czy po prostu myślicielom religijnym.

W tej pracy, mającej charakter filozoficzny, interesuje nas jeden z atrybutów Boga teizmu, to jest Jego wspomniana już wszechmoc. Jeśli pojęcie „wszechmocy” traktować literalnie, to można je rozumieć w ten sposób, że oznacza ono możliwość uczynienia wszystkiego, co się tylko zechce⁴. Mówiąc nieco inaczej, byłaby to możliwość sprawiania dowolnych stanów rzeczy. Tak zwykle rozumieją to pojęcie ludzie niefilozofujący, a nawet, jak sądzić można, niektórzy filozofowie. **W myśl tego Bóg, jako istota wszechmocna, mógłby uczynić wszystko, na co ma tylko ochotę, a w tej innej konwencji spowodować zaistnienie dowolnego stanu rzeczy.** W konsekwencji tego mógłby On zmieniać prawa rządzące światem, a także prawa logiki czy reguły matematyki. Czy jednak rzeczywiście można przypisywać Bogu tak rozumianą wszechmoc? Większość teistów (choć nie wszyscy) sądziła, że takie rozumienie wszechmocy jest z pewnych istotnych względów nie do przyjęcia. Przyjmują oni bowiem, że Bóg nie powinien przedsiębrać działań sprzecznych, a więc – szerzej rzecz ujmując – winien honorować zasady logiki. Choć będę mówił o przestrzeganiu praw logiki, to faktycznie może być ono sprowadzone do unikania sprzeczności⁵. Można oczywiście zapytywać, czy i dlaczego Boga zasady logiki (i ewentualnie matematyki), choćby sprowadzone do prawa niesprzeczności, powinny wiązać. Nasze rozważania chciałbym skoncentrować wokół tego zagadnienia, zaś szeroką i skomplikowaną problematykę wszechmocy zamierzam poruszać tylko w niezbędnym dla tego zasadniczego tematu zakresie.

⁴ Warto zauważyć w tym miejscu, że wszechmoc może być rozumiana przy użyciu terminów dotyczących wykonywania pewnej władzy (pewnych zadań) lub też za pomocą pojęć odnoszących się do powodowania pewnych stanów rzeczy. To drugie podejście bywa niekiedy uważane za owocniejsze. Por. J. Hoffman, G. Rosenkrantz, *Omnipotence*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro, *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden, MA–Oxford, UK 2000, s. 229.

⁵ Mówiąc, że Bóg przestrzega praw logiki, nie mamy zwykle na myśli tego, że przestrzega On praw logiki klasycznej w całości czy też praw jakiegoś systemu nieklasycznego, lecz to, że nie generuje sprzeczności. Por. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 130–144.

2

Nasze analizy rozpocznijmy od przytoczenia wspomnienia ojca Bocheńskiego, które rzuca pewne światło na stosunek do zagadnienia, jakie zamierzam omówić w tym miejscu. Oto, co pisze on o swej rozmowie toczonej w podróży z włoskim filozofem Castellem:

Jechałem kiedyś pociągiem z profesorem Castelli, specjalistą od diabła i demonów na Uniwersytecie Rzymskim. Profesor zapytał mnie, czym się zajmuję. „Ja – odpowiedziałem – jestem, chociaż niegodnym, sługą logiki”. Castelli spojrzał na mnie surowo – byłem w habicie, wtedy jeszcze tak się chodziło – i pyta: „A ojciec się nie boi być sługą diabła?”. Zdziwiony odpowiedziałem: „To Luter powiedział!”. A on: „Nie, to powiedział św. Piotr Damian”. I to prawda – św. Piotr Damian powiedział, że logika jest *opus diabolicum*, że diabeł wynalazł logikę, która jest wrogiem religii i trzeba ją bić po głowie, kijem z religii przeganiać. Nie chcę wchodzić w szczegóły, dlaczego tak było, a są bardzo ważne powody, dla których ludzie tak myśleli. Potem przychodzi wielki przełom, jakim jest św. Tomasz, dla którego wręcz przeciwnie – logika nie tylko nie jest *opus diabolicum*, ale ściśle wiąże się z każdą pracą teologiczną, z każdym poważnym namysłem nad religią⁶.

Wspomniany w tekście Piotr Damiani bywa często przywoływany jako jeden z tych autorów, którzy uznawali, że Bóg, będący istotą wszechmocną, nie może być związany prawami logiki. Tego typu stanowisko rozumie wszechmoc Boga tak szeroko, że Bóg nie będąc nimi związany, może czynić także to, co jest logicznie niemożliwe. Zwykle jako przykłady filozofów reprezentujących takie stanowisko obok Piotra Damianiego podaje się, wspomnianego przez Bocheńskiego, Marcina Lutra oraz Kartezjusza. Sam Piotr Damiani bywa często traktowany, zwłaszcza w encyklopedycznych i podręcznikowych ujęciach, jako przedstawiciel antydyalektyków, tych myślicieli, którzy byli sceptyczni wobec logiki i tego wszystkiego, co naturalne i skażone grzechem, a nadto do zbawienia człowieka niekonieczne. Filozofowanie w takim ujęciu miało mieć rację bytu tylko jako sługa teologii⁷. Bliższe przyjrzenie się jednak myśli Piotra Damianiego komplikuje nieco ten obraz. Wydaje się bowiem, że nie da się

⁶ Por. J. M. Bocheński, *Logika a filozofia religii*, „W Drodze” 1988, nr 2, s. 24–25.

⁷ Por. ogólnie na jego temat: P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962, s. 277–281; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 429–432. Warto zauważyć, że najważniejszymi dla filozofa pracami Piotra Damianiego są dwa listy (traktaty): *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponeunda* oraz *De divina omnipotentia*. I właśnie w pierwszym z tych listów znajdujemy szczególnie ostre wypowiedzi, dotyczące wiedzy świeckiej, która przynależy do zakresu filozofii i gramatyki.

odmówić mu sporej biegłości intelektualnej, w tym dość wyrafinowanej argumentacji dotyczącej wszechmocy Bożej⁸. Nie był on więc z pewnością prostym, pozbawionym intelektualnej ogłady mnichem, jak to się niekiedy przedstawia w niektórych ujęciach podręcznikowych⁹. Tym niemniej jego pogląd w odniesieniu do wszechmocy pozwala mówić o tym, że Bóg mocen jest zawieszać prawa natury, o czym świadczą cuda, znane także z Biblii (np. widziany przez Mojżesza krzak gorejący [Wj 3,2]). Bóg objawia ludziom chwałę swej mocy wbrew zwykłemu prawom natury¹⁰. Bóg może, tak sądzi wielu interpretatorów Piotra Damianiego, naruszyć także prawo niesprzeczności (sprzeczności). Albowiem „Bóg może wszystko niezależnie od tego, czy to czyni, czy nie”¹¹. Jeśli taką interpretację, mówiącą, że wszechmoc Boska pozwala na naruszanie praw logiki, uznać za zasadną, to trzeba zgodzić się, że Piotr Damiani byłby wtedy (przy tejże interpretacji) w swych poglądach dotyczących mocy (wszechmocy) Boskiej radykalniejszy od innych myślicieli średniowiecznych.

Filozofem, któremu przypisuje się przyznawanie Bogu mocy pozwalającej na naruszanie praw matematyki i logiki, jest w czasach nowożytnych Kartezjusz. Ważne uwagi czynione przezeń w tym zakresie znajdujemy w *Odpowiedziach na zarzuty*, a także w *Listach*. W *Odpowiedziach na zarzuty piąte* (zgłaszał je Gassendi) zauważa on, że istoty rzeczy i prawdy matematyczne, które mogą być o nich poznane, nie są niezależne od Boga, choć Bóg tak rozporządził, aby były one niezmiennie i wieczne¹². W tym fragmencie mowa jest o prawdach matematycznych, choć przez analogię można by odnieść to także do praw logiki. Powstaje pytanie, czy ta decyzja boska o ich niezmienności i wieczności oznacza, że ich zależność od Boga wyraża się w tym, że podjął On decyzję, która potem jest już przezeń

⁸ Por. M. Olszewski, *Wstęp*, [w:] Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 5–27. Problematykę stosunku logiki (dialektyki) do teologii w czasach Piotra Damianiego omawia monograficznie T. J. Holopainen, *Dialectic and Theology in The Eleventh Century*, Leiden 1996, *passim*.

⁹ Stąd opinie przypisujące antynaukowe stanowisko temu średniowiecznemu myślicielowi muszą być traktowane z pewną rezerwą. Opinię taką spotykamy np. w podręczniku Władysława Heinricha, *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1963, s. 75.

¹⁰ Por. Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, s. 79, 83–93.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 79, gdzie filozof zauważa także: „[...] moc Boża często obala zbrojne sylogizmy i podstępny dyalektyk oraz podważa argumenty wszystkich filozofów, uznawane przez nich za konieczne i nieuniknione”. Por. także M. Olszewski, *Wstęp*, s. 18.

¹² Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami...*, s. 445. Por. także F. Alquié, *Kartezjusz*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 278 i n.

honorowana, czy też ta decyzja mogłaby ulec zmianie? Nie jest to jasne i dostrzegli to uczeni paryscy (teologowie, filozofowie i matematycy) podnoszący zarzuty określone jako szóste. Stwierdza się tam:

Jakże to być może, aby prawdy [wchodzące w skład] geometrii lub metafizyki, o jakich wspominasz, miały być niezmiennie i wieczne, a jednak zależne od Boga? W zakresie bowiem jakiego rodzaju przyczyny zależne są od Niego? Czyż mógł więc sprawić, by nie była istniała natura trójkąta? I w jaki sposób, chciałbym wiedzieć, mógłby być uczynić odwiecznie, by nie było prawdą, że dwa razy cztery jest osiem albo że trójkąt ma trzy kąty?¹³

W odpowiedzi na te zarzuty Kartezjusz stwierdza, że nie może istnieć nic, co byłoby niezależne od Boga¹⁴. Ma przy tym na myśli tak byty samoistne, jak i porządek, prawa czy pojęcia prawdy i dobra. Zauważa zarazem, że nie ma potrzeby analizowania tego, na jakiej zasadzie Bóg mógłby postanowić odwiecznie, że dwa razy cztery nie jest osiem. Tego bowiem, zdaniem Kartezjusza, nie jesteśmy w stanie zrozumieć. *Nota bene* ten wątek ograniczoności naszej wiedzy pojawia się także w kartezjańskich *Zasadach Filozofii*, wtedy gdy przychodzi mu poruszyć problem stosunku zarządzanej przez Boga przedustawności i wolności człowieka. I tam Kartezjusz mówi o tym, że to nasza ograniczona wiedza nie pozwala nam dostrzec tego, jak ludzkie czyny pozostają niezdeterminowane w świecie, w którym moc Boga jest nieskończona¹⁵. Nie wszystko w tych odpowiedziach na zarzuty szóste jest w pełni jasne. Nadal bowiem możemy pytać, czy zależność praw matematyki (i logiki) od Boga wyraża się tylko w pierwotnej decyzji nadania im wiecznie niezmiennego kształtu, czy także w tym, że w okresie późniejszym mogłyby one ulec zmianie, mocą boskiej decyzji. Innymi słowy, w tym ostatnim przypadku Bóg mógłby zmienić swą wcześniejszą decyzję o niezmiennym i wiecznym charakterze praw matematyki, a także logiki. Wydaje się, że skoro nie może istnieć nic niezależnego od Boga, to przypisanie Kartezjuszowi poglądu, że Bóg mógłby zmienić te funkcjonujące już mocą jego pierwotnego ustanowienia prawa, nie jest pozbawione podstaw. Osobną kwestią, tutaj nieanalizowaną, jest to, że Kartezjusz wypowiedzi swe odnosi głównie do matematyki, jako że logiki tradycyjnej (sylogistyki) nie darzył on szczególnym szacunkiem¹⁶.

¹³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 2, s. 15.

¹⁴ Ibidem, s. 35 i n.

¹⁵ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 24–27; także idem, *Listy do księżniczki Elżbiety* (list XVI), przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, s. 69.

¹⁶ Por. R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970, s. 175 i n. Kartezjusz krytykował logikę (ówczesną) i generalnie nie był

Pomińmy jednak szersze rozważania dotyczące tych historycznych dyskusji, dotyczących niuansów interpretacyjnych myśli Piotra Damianiego i Kartezyusza. Silniejsza bowiem niż ich stanowisko w kwestii boskiej wszechmocy jest tradycja, która wiąże Boga prawami logiki. W takim ujęciu Bóg mógłby (co najwyżej) czynić wszystko to, co jest logicznie możliwe, nie zaś to, co jest konieczne czy też jest niemożliwe. Zwykle uważa się zresztą, że Boga miałyby objąć także inne jeszcze ograniczenia, dotyczące działań logicznie możliwych, ale z rozmaitych względów nie do przyjęcia dla Boga. Tradycja ta ma zakorzenienie w myśli św. Tomasza. Wiąże się to z takim rozumieniem wszechmocy, w której Bóg może czynić tylko, co jest możliwe¹⁷. W boskiej wszechmocy nie będzie mieścić się więc to choćby, co będzie zawierać sprzeczność. Tomasz stwierdza to zupełnie jednoznacznie: „[...] we wszechmocy Boga nie mieści się, co pociąga za sobą sprzeczność”¹⁸. W pewnym sensie można więc powiedzieć, że Bóg, będąc wszechmogącym, pewnych rzeczy uczynić nie może. W *Summie contra gentiles* św. Tomasz mówi całkiem jednoznacznie, iż oznacza to, że Bóg nie może sprawiać tego, co sprzeczne, np. nie może sprawiać, aby dana rzecz równocześnie istniała i nie istniała¹⁹. Tomasz zupełnie wyraźnie wypowiada się także co do niezmienności zasad logiki, stwierdzając:

Skoro zasady niektórych nauk jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad²⁰.

Nie może więc Bóg tworzyć figur geometrycznych, które miałyby cechy naruszające prawa geometrii, nie może czynić przeszłości nieistniejącej, tak jak nie może czynić niczego, co sprzeczne. W *Summie contra gentiles* Tomasz wskazuje cały szereg takich działań. Wszechmoc Boga nie obejmuje dla Tomasza wyrażenie czynienia tego, co narusza prawa logiki i matematyki. Nadto nie obejmuje także działań, które uznać należy za logicznie możliwe, ale których Bóg nie mógłby uczynić. Nie może on chociażby być cielesnym, nie może nabyć jakichś wad,

zwoleńnikiem formalizmu, bo jak mówi Blanché: „Ce que Descartes recherche pour la science, ce n'est pas essentiellement la cohérence, c'est la vérité”, ibidem.

¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 372, gdzie czytamy: „[...] twierdzenia, że Bóg może wszystko, nie można trafniej zrozumieć niż tak, że Bóg może to wszystko, co jest możliwe, i od tego nazywany jest wszechmocnym”.

¹⁸ Ibidem, s. 375–376.

¹⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W Drodze, Poznań 2003, t. 1, s. 308.

²⁰ Por. ibidem, s. 309.

bo nie może czynić tego, co należy do możliwości biernej²¹. Ważne jest też stwierdzenie, że Bóg jest konsekwentny i dotrzymuje przyrzeczeń: „[...] nie może też uczynić tego, o czym powiedział, że nie tego uczyni, lub nie uczynić tego, o czym powiedział, że uczyni”²². Rozstrzyga to np. kwestię dotyczącą tego, czy boskie obietnice, a także boskie przykazania, mogą ulegać zmianie.

3

Dotychczasowe rozważania dostarczyły (niektórych) argumentów, które przemawiają za tym, aby uznać, że istota wszechmocna (Bóg) nie może podejmować takich działań ani stwarzać takich stanów rzeczy, które implikują sprzeczność²³. Innymi słowy, Bóg nie będzie stwarzał kwadratowych kół, żonatych kawalerów, ale też nie będzie zmieniał własnych przykazań. Przy takim rozumieniu wszechmoc zakłada więc to, co nie pociąga za sobą sprzeczności. W efekcie pozwala nam to na przyjęcie następującej definicji istoty wszechmocnej:

(1) Istota wszechmocna to taka, która może wykonać każde działanie (stwarzać każdy stan rzeczy), o ile jest ono logicznie możliwe.

To rozumienie (1) oznacza, że to, co jest działaniem logicznie niemożliwym, nie jest faktycznie działaniem w ogóle. Mamy bowiem wtedy do czynienia z czymś określanym mianem działania, co do czego nie daje się, w każdym razie w sposób spójny, założyć, że może ono być przedsiębrane. Mówienie, że ktoś powołuje do istnienia kwadratowe koło, przypomina na poziomie opisu językowego sytuację, w której ktoś powołuje do istnienia kwadratowy klocek. Tyle że w pierwszym przypadku mówimy o działaniu, które spójnie nie może być realizowane. Zaś podobieństwo językowej charakterystyki obu działań zdaje się niekiedy tę istotną różnicę maskować i stwarzać pozory, że w obydwu przypadkach mamy do czynienia z w pełni analogicznymi działaniami powoływania do istnienia.

Powstaje w tym momencie pytanie, czy takie rozumienie wszechmocy, z której wyłączone jest to, co logicznie niemożliwe, jest satysfakcjonujące. Refleksja nad tym zagadnieniem wskazuje, że to rozumienie wszechmocy jest jeszcze pod pewnymi istotnymi względami niezadowalające. Toteż wielu filozofów stara

²¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, s. 307. Na temat wszechmocy Bożej u Tomasza por.: L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, s. 273–277; R. McInerney, *Aquinas on Divine Omnipotence*, [w:] Ch. Wenin (ed.) *L’homme et son univers au Moyen Age. Actes du 7me Congrès International de philosophie médiévale*, I, Louvain La Neuve, 1986, s. 440 i n.

²² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, s. 311.

²³ Ponieważ używając terminu „istota wszechmocna”, mam na myśli Boga widzianego w kontekście chrześcijańskim, to te dwa terminy mogą być używane zamiennie i tak też czynię w tym tekście.

się znaleźć bardziej satysfakcjonujące rozumienie wszechmocy. Jednym z nich jest Swinburne, którego prace, zwłaszcza zaś *The Coherence of Theism*, są w tym względzie inspirujące. Nie znaczy to, że proponowane przez Swinburne'a rozwiązanie nie rodzi rozmaitych trudności²⁴. Swinburne poddaje to rozumienie (1) krytycznej analizie, dążąc do wypracowania satysfakcjonującego określenia wszechmocy, także w kontekście logicznym²⁵. To rozumienie zawarte w (1) jest bowiem, jego zdaniem, ciągle zbyt szerokie. Filozof brytyjski ma na myśli to, że jeśli wyodrębnimy zbiór działań logicznie możliwych, to w zbiorze takim znajdziemy działania, które mogą wykonywać tylko niektóre osoby. W odniesieniu do tej charakterystyki można wskazać, że ożenić się mogłaby tylko osoba stanu wolnego, rozwieść się tylko człowiek posiadający w danym momencie małżonka, zaś wejść za pomocą własnych nóg na Mount Everest tylko istota cielesna, mająca odpowiednie kończyny. Istota wszechmocna nie może żadnego z tych wskazanych działań wykonać, skoro nie jest cielesna, a nadto nie zmienia się²⁶. Prowadzi to Swinburne'a do modyfikacji definicji (1).

(2) Istota wszechmocna to taka, która jest zdolna do sprawiania każdego (dostępnego dla niej) logicznie możliwego stanu rzeczy²⁷.

Dla Swinburne'a definicja (2) choć pozbawiona słabości, o której mówiliśmy, nie jest jednak całkowicie satysfakcjonująca. Powstaje bowiem pytanie, czy Bóg może dokonywać zmiany wcześniejszych stanów rzeczy. Innymi słowy, czy mógłby On w momencie t_2 zmienić stan rzeczy S , który wydarzył się w t_1 . Niektórzy klasycy filozofowie przeszłości, jak choćby Arystoteles, podawali to w zasadniczą wątpliwość. Wiemy bowiem, że Stagiryta w *Etyce Nikomachejskiej* stwierdzał, iż:

[...] nic z rzeczy minionych nie może być przedmiotem postanowienia; tak np. nikt nie postanawia zburzyć Troi, bo nikt nie namyśla się nad przeszłością, lecz tylko nad przyszłością i nad tym, co może być [inaczej]; to zaś, co się stało, nie może się odstać. Dlatego słuszne są słowa Agatona: „Tej jednej rzeczy nie potrafi nawet Bóg: By się odstało to, co raz już stało się”²⁸.

²⁴ Por. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1977, second edition 1993. Dalej przywołuję za edycją polską: R. Swinburne, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

²⁵ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 208–224.

²⁶ Ibidem, s. 209.

²⁷ Definicja (2) jest w stosunku do oryginalnej, pochodzącej od Swinburne'a, lekko zmodyfikowana.

²⁸ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, 1139b.

Tomasz z Akwinu nawiązywał do tej uwagi Stagiryty i sądził, że sprawienie, aby zdarzenia przeszłe nie zaszły, zawiera w sobie sprzeczność. Całe to zagadnienie dotyczy oczywiście ogólniejszej kwestii, czy można sprawić to, co jest przeszłym stanem rzeczy²⁹. Nadto przedmiotem dyskusji bywa to, czy zmiana przeszłości musi za sobą pociągać sprzeczność. Podnosi się, że unikniemy takiej sprzeczności wtedy, gdy zmiana przeszłości wiązać się będzie z równoczesną zmianą wiedzy na temat przeszłości³⁰. Osobną sprawą jest status postulatu wykluczania sprawiania stanów wcześniejszych. Wyrażane bywa bowiem przekonanie, że postulowanie ograniczenia wszechmocy, poprzez wykluczanie sprawiania stanów przeszłych, jest postulatem o pozalogicznym charakterze³¹. Jeśli jednak uznamy, że nie można sprawiać przeszłych stanów rzeczy i nie uznamy pozalogicznego charakteru tegoż postulatu, to (2) musi być zmodyfikowane w sposób następujący:

(3) Istota wszechmocna to taka, która w czasie t posiada zdolności sprawiania każdego logicznie możliwego stanu rzeczy w czasie po t .

W przypadku definicji (3) dodać można jeszcze, że stany rzeczy zachodzące po t winny być logicznie zgodne z tym, co miało miejsce przed momentem t . Tak więc (3), zdaniem Swinburne'a, wymaga jeszcze wzięcia pod uwagę tego, że istnieją logicznie konieczne stany rzeczy. I tak, jest logicznie konieczne, że to, co jest trójkątem, jest figurą geometryczną, a to, co jest kwadratowym klockiem, jest kwadratowym przedmiotem. Bóg ujmowany tak jak to jest w (3), winien być zdolnym do sprawiania także takich logicznie koniecznych stanów rzeczy, a więc czynić np. to, że trójkąty staną się figurami geometrycznymi. Ale przecież trójkąty są figurami geometrycznymi bez względu na jakiekolwiek działanie kogokolwiek. Aby uniknąć kłopotów, należy więc zmodyfikować (3) w sposób następujący:

(4) Istota wszechmocna w czasie t to taka, która jest w stanie sprawiać każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy po t .

Definicja (4) zdaje się spełniać wymogi istoty wszechmocnej, która honoruje prawa logiki³². Choć jak to już zauważyłem, dla niektórych wymaganie zawarte

²⁹ Analizy dotyczące tego, czy możliwe jest powodowanie przeszłego stanu, znajdujemy w: R. Swinburne, *Space and Time*, Palgrave Macmillan, London 1968, chapter 8 (s. 157–171).

³⁰ Wydaje się jednak, że na gruncie takiego stanowiska zmiana wiedzy mogłaby być jeszcze niewystarczająca. Niezbędna byłaby jeszcze utrata pamięci co do wiedzy uprzedniej i jej statusu. Nie powinien nadto pozostać jakikolwiek ślad (wspomnienie, zapis) po owym wcześniejszym stanie wiedzy.

³¹ Por. P. Łukowski, *Paradoksy*, s. 138–139.

³² Jednak nie do końca, bo Richard Swinburne wprowadza jeszcze kolejne uzupełnienie, zgodnie z którym: „Istota jest wszechmocna w czasie t wtedy i tylko wtedy, gdy

w definicji (3) ma już charakter pozalogiczny. Przy uznaniu zasadności tego zastrzeżenia nasza definicja wyglądałaby wtedy w sposób następujący:

(5) Istota wszechmocna to taka, która jest w stanie sprawić każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy.

Niezależnie jednak od sporu co do zasięgu wymagań mających mieć logiczny charakter, wiemy, że pojęcie wszechmocy winno spełniać nie tylko wymagania logiki, ale także pewne wymagania pozalogiczne, które dotyczą tego, że Bóg nie może dokonywać czynów złych. Nakłada to potrzebę dalszego ograniczenia wszechmocy, tutaj już szczegółowo nierozpatrywanego³³. Takie zmodyfikowane, być może dla niektórych znacząco, pojęcie wszechmocy jest wedle Swinburne'a zgodne z tradycją chrześcijańską, nie pozbawiając Boga niczego, co mu przysądza czci. Ograniczając się tutaj do kwestii związanych z logiką, z tego rodzaju opinią można się, jak sądzę, zgodzić.

Reasumując, powiedzieć można, że w stosunku do wyjściowego, można rzec – filozoficznie naiwnego pojęcia wszechmocy nakłada się dwa rodzaje ograniczeń:

A) Dotyczące tego, co gdyby zostało uczynione, byłoby logicznie niemożliwe.

B) Dotyczące tego, co jest logicznie możliwe, ale wykonanie tego działania zmieniałoby naturę Boga.

Takie rozumienie wszechmocy nakładające na wyjściowe rozumienie pewne ograniczenia wydaje się dominujące w myśli analitycznej (w analitycznej filozofii religii). Wyraża je m.in. Edward R. Wierenga, zauważając:

Most classical theists, however, understood omnipotence as involving vast powers, while nevertheless being subject to a range of limitations of ability, including the inability to do what is logically impossible, the inability to change the past or to do things incompatible with what has happened, and the inability to do things that cannot be done by a being who has other divine attributes e.g., to sin or to lie³⁴.

jest w stanie sprawić każdy logicznie przygodny stan rzeczy po t, którego opis nie pociąga, że owa istota nie sprawia go w t. Por. *Spójność teizmu*, 211–212. Aby uniknąć niekoniecznego w tym miejscu komplikowania zagadnienia, zadowolam się jednak definicją (4).

³³ Taka ostateczna definicja przyjęta przez Swinburne'a brzmi (po lekkiej modyfikacji) następująco: „Istota jest wszechmocna w czasie t, wtedy i tylko wtedy, gdy ma zdolność sprawiania każdego logicznie możliwego, przygodnego stanu rzeczy x po t [którego opis wystąpienia nie pociąga, że nie został sprawiony w t] przy założeniu, że działający nie jest przekonany, że ma nadrzędne racje, by powstrzymać się od sprawiania x”. Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 223.

³⁴ Por. hasło *Divine attributes*, [w:] R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1995, s. 207.

Zgodzić się też można, że po takim, powiedzmy, uprawnionym ograniczeniu wyjściowej wszechmocy Bogu nie odejmuje się niczego, co uniemożliwiałoby to, aby mógł On być przedmiotem czci teisty. Wedle Swinburne'a owo zmodyfikowane rozumienie wszechmocy chroni nas przed rozmaitymi kłopotami, pozwalając uporać się choćby z rozmaitymi trudnościami w rodzaju paradoksu kamienia, o czym bliżej piszę w kolejnym rozdziale. Widać więc, że Bóg, którego wszechmoc rozumiemy w sposób zgodny z (S), to istota respektująca prawa logiki.

Rodzi to pytanie, czy jednak ta zgodność nie powoduje jakichś pytań czy może nawet nowych trudności. Wydaje się, że zwolennik takiego, powiedzmy, zmodyfikowanego, pojęcia wszechmocy nie powinien ignorować nasuwających się wątpliwości. Są one rozmaitej natury, poczynwszy od tego, że analiza pewnych fragmentów Biblii może prowadzić do przekonania, że ta wszechmoc zdaje się tam być rozumiana jako niczym nieograniczona. Oczywiście to odsyła nas do skomplikowanej materii egzegezy biblijnej. Inne kwestie powstają wtedy, gdy uznamy, że pojęcie takiej absolutnej, nieograniczonej wszechmocy jest niezbędne dla podtrzymania pewnych, ważnych teologicznych twierdzeń³⁵.

4

Jeśli uznamy już, jak wyżej, że prawa logiki Boga wiążą, to powstaje wtedy pytanie następującej natury: Jaka jest relacja Boga do logiki (praw logiki)? Czy może jest tak, że logika stanowi coś zewnętrznego wobec Boga, czemu On winien się podporządkować? Możliwość takiej interpretacji mogłaby nasuwać się wtedy, gdy nacisk kładziony jest na to, że istota wszechmocna nie tylko honoruje, ale musi honorować pewne prawa. Czy też może prawa logiki (logika) są czymś wobec bytu Boskiego wewnętrznym? Problem ten jest wysoce skomplikowany i wymaga złożonych analiz, których w tym miejscu i tym momencie nie będę prowadził. Zasygnalizuję tylko pewne możliwe rozwiązanie, odwołując się do sugestii wielkiego polskiego logika Jana Łukasiewicza. Wymaga to wstępnie pewnych uwag dotyczących rozumienia logiki, jej ewentualnej filozoficznej interpretacji czy stosunku logiki do rzeczywistości. Oczywiście każde z tych zagadnień może być w tym miejscu tylko pokrótce naszkicowane, a właściwie tylko zasygnalizowane.

Jan Łukasiewicz współczesną mu logikę (logistykę) traktował jako rozwinięcie starożytnej logiki formalnej, jako współczesną postać naukową logiki³⁶. Tak rozumiana logika formalna (logistyka) nie wiąże się z żadnym stanowiskiem

³⁵ Tak sądzi Stanisław Judycki w swej monografii *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W Drodze, Poznań 2010, s. 183 i n. Pewne krytyczne uwagi dotyczące tej koncepcji zamieszczam w kolejnym rozdziale tej pracy.

³⁶ Por. J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, PWN, s. 211 i n.

filozoficznym, nie jest pozytywistyczna, nominalistyczna czy relatywistyczna³⁷. Wśród logików znaleźć możemy, zdaniem Łukasiewicza, ludzi o rozmaitych poglądach, z pewnością także takich, którzy nie są zwolennikami antymetafizycznego programu, charakteryzującego choćby empiryzm logiczny, poglądu, który na płaszczyźnie metafizycznej był polskiemu uczonemu wyraźnie obcy³⁸. W logice odkrywano pewne nowe prawdy, które mają znaczenie (są sensowne) i pozwalają uchwycić prawa dające się zastosować wszędzie tam, gdzie odwołujemy się do rozumowania. Łukasiewicz dzieli się przekonaniem, że badania w zakresie logiki matematycznej doprowadziły go do wniosku, że w tej dziedzinie mamy do czynienia z pewną konstrukcją o obiektywnym charakterze, o której tak mówi:

Otóż ilekroć zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logistycznym, szukając np. najkrótszego aksjomatu rachunku implikacyjnego, tylekroć mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiennie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny dotykalny przedmiot, zrobiony z najtrwalszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego³⁹.

Widać więc, że prawa logiki i logika sama to w tym ujęciu obiekt, któremu przysługuje status obiektywny w stosunku do ludzi. To byt o wyraźnie wyodrębnionej strukturze, która to struktura obiektywnie istniejąca może być przez człowieka odkrywana. Tworu tego nie można w żaden sposób zmieniać. Rodzi się w tym momencie pytanie o status bytowy prawa logiki i logiki samej. W interesującej nas w tym momencie kwestii relacji logika – Bóg Łukasiewicz stwierdza, że dla człowieka wierzącego (teisty) ta idealna konstrukcja, jaką jest logika, „znajduje się w Bogu i jest Jego myślą”. W tym zasugerowanym tylko, acz ważnym

³⁷ Por. J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, s. 198, gdzie czytamy: „Otóż jest chyba rzeczą oczywistą, że można uprawiać sylogistykę, a tak samo zajmować się teorią dowodu, wyznając przy tym w filozofii równie dobrze empiryzm jak racjonalizm, realizm jak idealizm, albo nie zajmując w tych sprawach żadnego w ogóle stanowiska. W logistyce tak jak w arytmetyce ani nie zawiera się jawnie, ani nie czai się skrycie żaden określony filozoficzny pogląd na świat. Logistyka nie jest filozofią i nie ma pretensji do zastąpienia filozofii”.

³⁸ Por. J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, s. 203–207. Metafizyczne poglądy Łukasiewicza omawia i analizuje obszernie w swej monografii Piotr Surma. Por. P. Surma, *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 37–60.

³⁹ Ibidem, s. 219.

dla nas stwierdzeniu prawa logiki, choć wieczne, są zrelatywizowane do umysłu Boga. Interpretacja tej uwagi Łukasiewicza prowadzi nas w stronę ryzykownej już spekulacji. Wydaje się bowiem, że rozwijając tę sugestię, można by sądzić, że logika (prawa logiki) może nie tyle nawet są elementem wiedzy Boga, ile nadają jej pewną strukturę.

Dodać należy, że kwestia relacji logiki do świata żywo interesowała Łukasiewicza, który wielokrotnie wypowiadał się w tej kwestii. Ta ogólna deklaracja rodzi natychmiast pytanie, czy uznawał on, że istnieje jakiś jeden system logiki? Na to pytanie Łukasiewicz zdaje się udzielać, w pewnym okresie, odpowiedzi pozytywnej. Tak jest w każdym razie w znanym tekście *Logistyka i filozofia*, pochodzącym z 1936 roku. Wielki uczony stwierdza tam bowiem:

Wiemy dziś, że nie tylko istnieją różne systemy geometrii, ale i różne systemy logiki, które w dodatku mają tę właściwość, że nie można jednego nich przełożyć na drugi. Wierzę, że jeden i tylko jeden z tych systemów logicznych zrealizowany jest w świecie rzeczywistym, czyli jest realny [...] ⁴⁰.

To, jaki byłby to system, mogłoby być ustalone na drodze badań empirycznych. Jednakże późniejsze prace Łukasiewicza korygują nieco to stanowisko. W swym artykule, pochodzącym z 1952 roku, *O intuicjonistycznym rachunku zdań*, zauważa on:

Nie mamy sposobu rozstrzygnięcia, który z n -wartościowych systemów logiki, $n \geq 2$, jest prawdziwy. [...] Klasyczny rachunek zdań, który jest sprawdzony przez macrycę dwuwartościową, jest systemem logicznym najstarszym i najprostszym, i dlatego najlepiej znanym i szeroko stosowanym. Ale dla pewnych celów, na przykład w logice modalnej, n -wartościowy system ($n > 2$) może być bardziej odpowiedni i przydatny. Im bardziej przydatny i bogaty jest system logiczny, tym jest on wartościowszy ⁴¹.

Ta zmiana stanowiska Łukasiewicza nie musi być określana mianem radykalnej, choć nie może być lekceważona ⁴². Wydaje się bowiem niewątpliwe, że wielki uczony żywił trwale przekonanie o związku logiki z rzeczywistością pozajęzykową ⁴³.

⁴⁰ Por. J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, s. 206.

⁴¹ Por. J. Łukasiewicz, *O intuicjonistycznym rachunku zdań*, przeł. L. Borkowski, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, s. 267.

⁴² Por. na ten temat P. Surma, *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, s. 84–88.

⁴³ W tej kwestii por.: J. M. Bocheński, *Logic and Ontology*, „Philosophy East and West” 1974, no. 3, s. 275–292.

Jak ta relacja w szczegółach wygląda, to osobna już sprawa. W każdym razie w odniesieniu do wcześniejszego stanowiska, jeśli podstawą racjonalności byłaby logika, o czym mówi Łukasiewicz w cytowanym jako motto zdaniu, to byłaby ona zawarta w umyśle Boskim. W tej sytuacji racjonalność posiadałaby, w każdym razie dla teisty, solidne ugruntowanie. **Oczywiście racjonalność bytu Boskiego różniłaby się, w istotnych elementach, od racjonalności człowieka, ta ostatnia bowiem, w każdym razie wedle opinii, którą skłonny jestem podzielać, ma charakter racjonalności minimalnej, z minimalnym komponentem racjonalności logicznej⁴⁴. Racjonalność charakterystyczna dla umysłu boskiego takimi restrykcjami nie mogłaby być objęta.** Jeżeli jednak uznać istnienie wielu systemów logiki, to wybór jednego z nich mógłby być motywowany jego większą przydatnością w danej dziedzinie. Wtedy zaś można mówić o tym, że w rozmaitych dziedzinach przedmiotowych możemy preferować rozmaite, różniące się od siebie systemy logiczne. I takie być może jest późniejsze stanowisko Łukasiewicza, które znajduje wyraz w jego tekście o intuicjonistycznym rachunku zdań. Na gruncie tegoż stanowiska Łukasiewicz wahałby się jednak, jak sądzić można, czy można przyjąć, iż takie rozmaite logiki istnieją wszystkie w umyśle boskim.

5

Prowadzone powyżej rozważania przemawiają za przyjęciem tezy, iż logika jest czynnikiem, który winien być uwzględniany wtedy, gdy rozważamy problem wszechmocy istoty boskiej. W jaki sposób ona „ogranicza” tę wyjściową wszechmoc, starałem się pokazać w powyższym tekście. Wskazałem też na sporność niektórych postulatów i na trudności, jakie rodzi przyjęcie tego rozstrzygnięcia. Trudności te, jak sądzić można, nie są większe niż w przypadku stanowisk przyjmujących wszechmoc niczym nieograniczoną. Sądzę przy tym zarazem, że te proponowane ograniczenia, jak to podkreśla choćby Swinburne, nie ujmują niczego Bogu na płaszczyźnie stricte już religijnej.

Za wyborem tej tradycji, która wiąże Boga prawami logiki, zdają się przemawiać ważne argumenty. Przede wszystkim stanowisko, które nie wiąże Boga tymi prawami, rodzi konsekwencje trudne do przyjęcia. Jeśli zasady logiki, bo do nich się tu ograniczamy, mogłyby być zmieniane mocą boskiej decyzji, to znaczyłoby to, że Bóg może ustanowić dwie sprzeczne ze sobą zasady, a tym samym On sam mógłby czynić coś sprzecznego. Już Tomasz zauważa, że zmiana formalnych zasad rzeczy (logicznych, matematycznych) wpływa na istotę rzeczy. Nadto Bóg mógłby podejmować działania niespójne czy czynić niespójnymi działania ludzi, poprzez choćby

⁴⁴ O tej kwestii piszę w: R. Kleszcz, *Rationality and Requirements of Logic*, „Logica Trianguli” 2001, vol. 5, s. 63–71. O pojęciu racjonalności minimalnej por. Ch. Cherniak, *Minimal Rationality*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Ma.–London 1992, zwłaszcza s. 3–26.

zmianę przykazań. W efekcie mogłoby być także tak, że cnota heroiczna uczyniona zostałaby szkaradnym występkiem, zaś przyjaźń czy miłosierdzie – wadami. A więc także działania ludzi stałyby się niespójne. Chrześcijanin, który chciałby, aby jego działania były zgodne z boskimi przykazaniami, miałby nie lada kłopoty przy planowaniu swych przyszłych działań. Musiałby on przyjmować dodatkową klauzulę, że podejmie takie lub inne działanie, o ile przykazanie (przykazania) nie ulegnie zmianie. Ponieważ jednak mógłby mieć do czynienia z sytuacją, w której nie byłyby mu wcześniej znane zamiary zmiany przykazania, to musiałby działać w warunkach niepewności, ryzykując, że naruszy w jakimś momencie, dotyczącym przyszłości, czyli w momencie t_2 , przykazania, które właśnie zostały, bez jego wiedzy w tej kwestii, powołane do istnienia. Mogłoby być bowiem tak, że osoba P podjęłaby w momencie t_1 decyzję co do określonego działania, kierując się obowiązującym wówczas przykazaniem boskim C. Ale w momencie t_2 , wtedy gdy P podjął swe działania, obowiązywałoby już inne przykazanie niż C, powiedzmy C^* , sprzeczne (przeciwnie) z nim. Taka sytuacja rodziłaby niepewność i miała zgubny wpływ na możliwość zachowania przykazań. Mówiąc generalnie, świat, w którym prawa logiki mogą ulegać zmianie (w tym zwłaszcza zasada sprzeczności), byłby światem niestabilnym tak bytowo, jak i w odniesieniu do sfery, powiedzmy, antropologicznej. Rodzi to oczywiście pytanie, czy taka istota boska, której działania cechuje niespójność i która *de facto* naraża człowieka na grzech, mogłaby być doskonała i czy nie byłaby ona bytem irracjonalnym. Jeśli tak by było, to powstaje w tym momencie pytanie, czy mogłaby ona być kimś godnym czci?

6

Nasze dotychczasowe uwagi, osadzone w kontekście historycznym, zdają się prowadzić do wniosku, że w naszym mówieniu o Bogu niezwiązanie Go prawami logiki jest filozoficznie (a chyba i teologicznie) do przyjęcia tylko za cenę, którą trzeba uznać za stanowczo zbyt wysoką. Stąd przekonująca, moim zdaniem, jest argumentacja tych filozofów tak klasycznych, jak i współczesnych, zdaniem których Bóg nie może naruszać praw logiki (i matematyki). Rozwiązanie tego rodzaju zdaje się zapobiegać wspomnianym kłopotom. Czy jednak nie rodzi pewnych innych pytań i trudności, to rzecz warta rozpatrzenia i dalszych starannych analiz. W każdym razie, jeśli jest tak, jak wskazałem, to rozumienie wszechmocy, takie jak je definiuję w (5), wydaje się właściwe. W tym momencie muszę jednak powrócić niejako do kwestii, która pojawia się zawsze, gdy charakteryzuje się boskie atrybuty. Jest to pytanie, czy nasz język i nasza (ludzka) logika pozwalają bez ograniczeń mówić o Bogu. Otóż na to pytanie trudno byłoby udzielić bez zastrzeżeń odpowiedzi pozytywnej. Wielu klasycznych myślicieli zajmowało, nie bez podstaw, stanowisko, że o Bogu nie daje się w pełni i adekwatnie mówić, posługując się narzędziami, którymi dysponujemy. Współcześnie stanowisko to wyraża Andrzej Grzegorzczak, zauważając:

[...] rzeczywistość boska może nie być opisywalna w strukturach naszego języka. Tradycja JC [judeochrześcijańska – R. K.] zawiera nawet fragmenty inspirujące takie przypuszczenia. Najwyraźniej jest to widoczne w prorocत्वach Izajasza (55,8), które brzmi: *Myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi nie są moimi drogami...* stąd można wnosić, że wiara w rzeczywistość boską jest wiarą w coś, co jest tylko bardzo fragmentarycznie opisywalne w ludzkim języku⁴⁵.

Zgadzając się w zasadzie z tym podejściem, mającym bogatą tradycję filozoficzną i teologiczną, nie sądzę, aby wykluczało ono to, że o Bogu możemy powiedzieć coś ważnego w dostępnym nam języku, nie pretendując oczywiście do pełnej adekwatności. W konsekwencji zwolennik tzw. pluralizmu logicznego mógłby przyjmować, że mówiąc o wszechmocy Boga, należy przyjąć logikę niegenerującą sprzeczności⁴⁶. Jej wybór nie prowadzi bowiem do merytorycznych filozoficznych (i teologicznych) kłopotów, o których mówiłem w punkcie 5. Czy to jednak znaczy, że zasada sprzeczności wiąże Boga w sposób absolutny? Sądzę, że wystarczy przyjąć, że to nasze mówienie o Bogu winno wiązać się z przyjęciem logiki niegenerującej sprzeczności. Unikamy w ten sposób zasadniczej natury trudności. Przy takim zaś podejściu słowa Łukasiewicza, że „podstawą myślenia racjonalnego jest logika”, możemy rozumieć tak, że odnoszą się one do naszego ludzkiego myślenia, do naszego rozumienia racjonalności i do naszego mówienia o Bogu.

⁴⁵ Por. A. Grzegorzczak, *Ani na górze, ani w Jerozolimie... ale w duchu i prawdzie. Podstawy metodycznej myśli religijnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2010, R. 19, nr 1, s. 82–83.

⁴⁶ Raz jeszcze podkreślić muszę, że nie oznacza to, że Boga wiąże logika klasyczna w całości lub jakaś logika nieklasyczna. Trafnie mówi o tym Piotr Łukowski: „Trudno zgodzić się przecież, aby logiką Boga była logika klasyczna z jej licznymi paradoksami. Tym bardziej trudno jest zaakceptować fakt, iż tę wyjątkową rolę mogłaby pełnić którakolwiek z nieklasycznych logik formalnych. Wydaje się więc, iż całkiem zrozumiałe jest utożsamić pojęcie logiczności danej wypowiedzi z niemożnością wyprowadzenia z tej wypowiedzi sprzeczności. Tak więc pewna wypowiedź jest niesprzeczna, gdy nie implikuje ona jednocześnie dwóch zdań, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego. W tym właśnie sensie powiemy, że dana wypowiedź jest logiczna. Działanie zaś jest sprzeczne, gdy prowadzi do stanu rzeczy opisanego przez sprzeczny zbiór zdań, czyli zbiór zawierający przynajmniej dwa zdania, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego”. Por. idem, *Paradoksy*, s. 131.

ROZDZIAŁ VII

O FILOZOFII RELIGII, WSZECHMOCY BOGA ORAZ OGRANICZONOŚCI NASZEGO JĘZYKA

Teologia naturalna może nam ukazać niektóre z głównych cech Boga i zdemaskować niektóre z większych błędów dotyczących Boga¹.

Peter T. Geach

1

W poniższym tekście problem wszechmocy bytu Boskiego widziany będzie zasadniczo w perspektywie judeochrześcijańskiej, gdzie Bogu przypisuje się, oprócz innych, posiadanie także tej cechy. W dalszym ciągu ograniczymy się jednak, dla większej prostoty, do kontekstu czysto już chrześcijańskiego. W tej perspektywie wśród boskich atrybutów wymienia się zwykle: prostotę, nieskończoność, bezcielesność, wieczność, doskonałość, wszechwiedzę oraz wszechmoc. Takie przymioty cechują Boga teizmu chrześcijańskiego². W tej kwestii należy jednak pamiętać o tym, że tradycyjny teizm współwystępuje współcześnie z rozmaitymi propozycjami jego modyfikacji. Ta kwestia, choć ważna dla wielu zagadnień dotyczących charakterystyki bytu boskiego, pozostaje jednak zasadniczo

¹ Por. P. T. Geach, *Akwinata*, [w:] G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 154.

² Por. w tej kwestii ogólnie w: H. P. Owen, *Concepts of Deity*, Macmillan, London 1971, s. 1; A. C. Thiselton, *A Concise Encyclopaedia of the Philosophy of Religion*, One-world, Oxford 2002, s. 118–123. Szerzej na ten temat por.: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York–Oxford 1991, s. 9–10, 48–67; W. L. Rowe, *Divine Power, Goodness, and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 15–34; W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1999, s. 12–30. W języku polskim syntetyczny przegląd w: J. Wojtysiak, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2013, s. 209–222.

poza zasięgiem rozważań tego tekstu³. Na marginesie warto zauważyć, że zwykle krótka charakterystyka Boskich atrybutów, choćby ta, która bywa zawarta w wyznaniach wiary Kościołów chrześcijańskich, ma charakter opisu, a nie definicji, nie zawierając rzecz jasna analiz pokazujących niesprzeczność tak charakteryzowanego bytu Boskiego⁴. To ostatnie jest już bowiem zadaniem, które przypisujemy refleksji filozoficznej i teologicznej. W historii doktryny chrześcijańskiej ten problem i rozważania nad nim pojawiały się, znaleźć je też można w wypowiedziach doktrynalnych Kościoła powszechnego.

Osobną sprawą jest to, że tego rodzaju charakterystyka Boga, poprzez wskazanie tych wymienionych atrybutów, nie ujmuje w ogóle pewnych Jego przymiotów, uważanych za niezwykle ważne dla ludzi religijnych, takich jak choćby Jego świętość czy miłość, o których to przymiotach mówi się, jako o ważnych, w Biblii⁵. Analiza kategorii „świętości”, widziana w perspektywie filozoficznej, nie jest jednak czymś prostym i rodzi pytanie, na ile może ona być badana za pomocą narzędzi *stricte* racjonalnych⁶. Badacze religii wskazują bowiem, iż te elementy, które można określić mianem racjonalnych, nie wyczerpują istoty bytu Boskiego. Tak o tym zagadnieniu mówi niemiecki religioznawca Rudolf Otto, w swej klasycznej pracy zatytułowanej *Świętość*. Podkreśla on,

³ Problem rozmaitych typów teizmu, w kontekście Bożej opatrności, omawia monograficznie D. Łukasiewicz. Por. idem, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, W Drodze, Kraków–Poznań 2014.

⁴ W odniesieniu do chrześcijańskiej doktryny o Bogu, zawartej w 1 artykule „Trzydziestu dziewięciu artykułów Kościoła anglikańskiego”, pokazuje to E. L. Mascall. Por. idem, *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J. W. Zielińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, s. 34 n. Warto jednak zauważyć, że Mascall ma na myśli definicję klasyczną (przez rodzaj i różnicę gatunkową), nie wykluczając możliwości zbudowania jakiejś definicji nominalnej.

⁵ Ta świętość Boga jest przywoływana w Biblii, np. w *Księdze Izajasza* mówi się: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów! Pełna jest wszystka ziemia chwały jego” (Iz 6,3). Por. także Ap 4,8. W odniesieniu do miłości mówi się o niej w Starym Testamencie *expressis verbis* w Iz 41,8 czy w Jer 31,3. W tym ostatnim miejscu Pan mówi do Izraela: „Miłością wieczną umiłowalem cię, dlatego tak długo okazywałem ci łaskę”. W Nowym Testamencie ta miłość Boga wiąże się wyraźnie z postacią i ofiarą Chrystusa, por. Rz 8,39.

⁶ Por. J. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973, s. 13–14. Jak wskazuje J. M. Bocheński: „Bóg religii różni się od racji świata metafizyków jednym zasadniczym rysem: jest święty. Co to jest świętość, tego nikt nie umie powiedzieć, tak jak nikt nie może powiedzieć, czym właściwie jest barwa albo ból”. Por. idem, *Ku filozoficznemu myśleniu*, przeł. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 76.

że w naszym ujęciu Boga występują tak orzeczniki racjonalne, jak i orzeczniki irracjonalne. Otto, mówiąc o tym, stwierdza:

Element racjonalny wysuwa się tu na pierwszy plan, a często zdaje się być wszystkim. Ale tego, że element racjonalny musi tu występować na pierwszym planie, należało się z góry spodziewać; przecież każdy język, o ile składa się ze słów, chce przede wszystkim przekazywać pojęcia, a im bardziej są one jasne i jednoznaczne, tym doskonalszy jest język. Ale jeśli racjonalizujące orzeczniki również wysuwają się na pierwszy plan, to wyczerpują one pojęcie bóstwa w tak niewielkim stopniu, że po prostu uchodzą za element irracjonalny i są nim rzeczywiście. Są one także na wskroś istotnymi orzecznikami, ale są istotnymi orzecznikami syntetycznymi i tylko wtedy dadzą się należycie zrozumieć, gdy je się tak właśnie pojmuje, tzn. wtedy, gdy się je przypisuje jakiemuś przedmiotowi – jako ich desygnatowi – który sam w nich nie jest jeszcze poznany, a nawet nie możemy go w nich poznać, ale który musimy poznać w inny, właściwy mu sposób⁷.

Ta sygnalizowana filozoficzna praktyka, wymieniająca, charakteryzująca i analizująca niektóre atrybuty bytu Boskiego, nie wprowadza nas w sferę tego, co stanowi domenę rozmaitych subiektywnych religijnych doznań, zwykle bardzo ważnych dla ludzi religijnych, będących faktycznymi i rzeczywistymi wyznawcami, np. chrześcijaństwa⁸. Eric Lionel Mascall podkreśla to, wskazując, że:

Możemy jednak przyznać od razu, że teologia naturalna jest załośnie niewystarczająca na to, aby zaspokoić religijne potrzeby człowieka; oto jeden z powodów, dla którego dopełnia je Objawienie. Ale kiedy w świetle Objawienia spojrzymy na Boga, jakiego nam ukazuje rozum, możemy wówczas spostrzec, że *ipsum esse subsistens* zawiera w sobie załączkowo całą pełnię prawdy chrześcijańskiej. Objawienie, które ujmuje wiara, przekracza rozum, ale nie niszczy tego, co on nam przekazuje⁹.

Tak więc w tradycyjnym stanowisku tomistycznym, które można przypisać temu anglikańskiemu filozofowi i teologowi, uznanie niewystarczalności refleksji typu teologiczno-naturalnego nie prowadzi do tezy, że taka filozoficzna (teologiczna) refleksja jest niepotrzebna, skoro, jak się podkreśla, Objawienie nie niszczy tego, co rozum nam przekazuje. Takie stanowisko w kwestii relacji wiary

⁷ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 31.

⁸ Por. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief...*, s. 9, gdzie czytamy m.in.: „[...] the abstract analysis of religious concepts and the logical examination of theological beliefs fail to appreciate the intimate, personal involvement of religious faith”.

⁹ Por. E. L. Mascall, *Ten, który jest*, s. 163–164.

i rozumu może być do przyjęcia na gruncie rozmaitych stanowisk, tak nawiązujących do klasycznego tomizmu, jak i do bardziej współczesnych podejść¹⁰. Mascall w tym cytowanym fragmencie zauważa, że to, co można w sferze racjonalnej spekulacji przypisać Bogu, nie pozostaje w sprzeczności z Objawieniem, choć to ostatnie rozum przekracza: „wiara przekracza rozum, ale nie niszczy tego, co on nam przekazuje”. Takie stanowisko znaleźć można u wielu tak klasycznych, w tym scholastycznych, jak i późniejszych autorów¹¹.

Te konstatacje, w jakiejś mierze krytyczne wobec dążeń poznawczych filozofii religii czy teologii naturalnej, można uznać za niepozbawione podstaw. Czy jednak prowadzi to do podważenia roszczeń filozofii religii, tego współcześnie dosyć żywotnego działu filozofii? Wydaje się jednak, że tak nie jest, choć fakt istnienia filozofii religii nie oznacza, że fenomen religijny może i zarazem winien być badany wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej. W odniesieniu do zjawiska religii i religijności wiele miejsca pozostaje także dla badań prowadzonych przez socjologów, historyków, psychologów, teologów czy też fenomenologów religii. **Można rzec, że filozof religii nie aspiruje do wyłączności, nie odmawia też prawa do badań nad religią przedstawicielom innych dyscyplin, pretendując tylko do tego, że istnieje pewna specyficzna domena filozoficznych dociekań nad religią.** Nadto zwykle jest on przekonany, moim zdaniem słusznie, że w obrębie tejże płaszczyzny nikt inny go w sposób kompetentny nie jest w stanie zastąpić. Wymaga to jednak, zwłaszcza gdy realizowane jest przez teologów lub religioznawców, co dobitnie podkreśla Peter T. Geach, odpowiedniego przygotowania filozoficznego¹². Filozofa religii interesuje, w ramach swoiście specyficznej dla filozofii aktywności poznawczej, to, co można nazwać intelektualnym komponentem religii. Takie podejście wcale nie musi, czy wręcz nie powinno, oznaczać lekceważenia innych aspektów złożonego zjawiska religii. Tyle że filozof koncentruje się na tym wskazanym czynniku, ponieważ ma podstawy, aby czuć się szczególnie dobrze poznawczo przygotowanym na tej właśnie płaszczyźnie rozważań. Te pozostałe, widziane w perspektywie teoretycznej, pozostawia zaś badaczom reprezentującym odpowiednio wskazane dyscypliny, w tym także należące do nauk szczegółowych¹³. Wydaje się, że filozof

¹⁰ Por. przeglądowy artykuł: C. Stephen Evans, *Faith and Revelation*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, s. 323–343.

¹¹ Wartościowe prace na ten temat znaleźć można u autorów nurtu analitycznego, lecz także u niektórych, choć nie wszystkich, przedstawicieli nurtu fenomenologicznego.

¹² „Ale poważne badania z zakresu teologii naturalnej wymagają ścisłego przygotowania filozoficznego, na co niewielu ma czas, uzdolnienia i skłonności. Ponadto, rozbieżność poglądów wielkich filozofów, prowadzących te badania, wskazuje, że jesteśmy tu ciągle narażeni na poważne błędy”. Por. P. T. Geach, *Akwina*, s. 154.

¹³ Por. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief...*, s. 5, gdzie czytamy: „Disciplines such as psychology, sociology and anthropology

powinien i może w tym miejscu przystać na pogląd wyrażany w odniesieniu do tej problematyki przez filozofa pragmatystę, zarazem autora ważnej dla filozofii religii książki, czyli Williama Jamesa:

Jesteśmy istotami myślącymi i nie możemy wyłączyć intelektu od udziału w żadnej z naszych czynności. Nawet rozmawiając ze sobą, uczuciom naszym nadajemy budowę intelektualną. Zarówno nasze ideały osobiste, jak nasze doświadczenia religijne i mistyczne, muszą być pojmowane zgodnie z tym otoczeniem, pośród którego przebywa nasza umysłowość rozważająca. [...] W ten sposób pojęcia i konstrukcje są konieczną częścią naszej religii; i filozofia zawsze będzie miała dużo do roboty [...] ¹⁴.

Filozof amerykański wskazuje, że dla istoty ludzkiej owa teoretyczność, udział intelektu, jest czymś nieredukowalnym, także w odniesieniu do refleksji, przedmiotem której jest religia, przekonania religijne czy niektóre inne aspekty z religią związane, które podatne są na tego rodzaju namysł. W kulturze zachodniej, dodać można, ta teoretyczność realizuje się w dużej mierze dzięki badaniom i namysłowi typu filozoficznego. I, jak to wskazuje James, taki intelektualny namysł zakłada istnienie swoistej dziedziny filozoficznej refleksji, czyli pewnej podstawy przedmiotowej, także w przypadku filozoficznego namysłu nad religią:

Atoli wszystkie te czynności intelektualne – budujące, porównujące lub krytykujące – przypuszczają istnienie doświadczeń bezpośrednich, jako swojej podstawy przedmiotowej. Są to czynności interpretacyjne i indukcyjne, czynności nad faktami dokonanymi; są czymś wynikającym z uczucia religijnego – nie są spójrzne z nim ani nie niezależne od jego twierdzeń ¹⁵.

Refleksja filozoficzna nad religią, pomijając kwestię, czy nazwiemy ją filozofią religii, czy jak się niekiedy czyniło i czyni – filozoficzną teologią bądź też teologią naturalną, nie ma pozycji monopolistycznej, choć ma ważne zadania do spełnienia ¹⁶. Wtedy jednak, gdy ludzie religijni mówią o filozofii religii i jej poznawczych

provide helpful avenues into the complex realities of the religion. However, there is another major dimension of every religion: the intellectual. The intellectual dimension pertains to its central beliefs or truth-claims. [...] Since philosophy is the discipline that raises considerations of consistency and truth in beliefs, philosophy can legitimately examine religious beliefs”.

¹⁴ Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 392.

¹⁵ Por. ibidem, s. 393.

¹⁶ W odniesieniu do tych wymienionych nazw należy wskazać, że bywają używane one w rozmaitych znaczeniach, najczęściej jednak niesynonimicznie.

aspiracjach, to narażeni są na pewną swoistą trudność, rodzącą niekiedy zarzuty kierowane w jej stronę. Albowiem filozofia religii, jak się zwykle podnosi, sama w sobie nie czyni nikogo religijnym ani nie kształtuje takiej postawy. Jeśli miałoby to prowadzić do, traktowanej jako zarzut, tezy, że sama refleksja filozoficzna nie prowadzi nikogo do osobistej wiary (analogicznie i symetrycznie do osobistej niewiary), to można by tę sytuację porównać do takiej, w której ktoś stawiałby etykom teoretycznym zarzut, że wyrafinowana, obecna choćby w tradycji analitycznej, refleksja metaetyczna nie jest w stanie osoby ludzkiej uwzniościć, a co ważniejsze, nie może sprawić, aby stała się ona kimś moralnie lepszym. To zaś, iż tego skutku etyka teoretyczna nie pozwala (zwykle) uzyskać, powodować by miało zasadne zarzuty, mające dyskwalifikować samą metaetykę. Zgodzić się należy, że ani refleksja w domenie filozofii religii nie uczyni nikogo, sama z siebie, szczerze religijnym, ani też pogłębione studium w domenie metaetyki nie spowoduje tym samym głębszej moralnej konwersji i w konsekwencji odpowiedniej moralnej praktyki. Zarazem jednak nie oznacza to, że nie warto zajmować się tak jednym, jak i drugim, czyli będąc filozofem, zajmować się odpowiednio także takimi jej działaniami, jak choćby filozofia religii i/lub metaetyka. Oznacza to po prostu, że taka dziedzina, jaką jest refleksja filozoficzna, realizowana w ramach rozmaitych filozoficznych dyscyplin, nie jest onnipotentna, lecz mimo to ma do odegrania nader ważną rolę w kulturze, stanowiąc wręcz cechę swoistą kultury zachodniej. Walorem refleksji filozoficznej jest jej swoista bezinteresowność, która aspiruje do uzyskania, w odniesieniu do danej kwestii (poznawczej, moralnej, religijnej etc.), poglądu możliwie najbardziej bezstronnego, będącego efektem rzetelnej, skrupulatnej analizy, oraz sumiennego, metodologicznie poprawnego, rozpatrzenia i ważenia argumentów na rzecz danej tezy i przeciwko niej. Tak więc filozof wierzący nie powinien stawiać sobie, jako głównego czy – ujmując to *in extremis* – nawet jedyne zadania obrony przekonań podstawowych dla wyznawanej przez niego religii i czynienia tego *per fas et nefas*. Analogicznie filozof niewierzący nie może stawiać sobie podobnego celu w odniesieniu do jego (ateistycznego, agnostycznego czy sceptycznego) poglądu na świat. **Obowiązkiem filozofa jest branie pod uwagę argumentów tak na rzecz danej tezy, jak i przeciwko niej. Filozof będący li tylko apologetą swego poglądu na świat, niezależnie od tego, jaki ten pogląd jest, ryzykuje odejście od tego, co dla misji filozoficznej najważniejsze, czyli starania się o obiektywizm i argumentacyjną oraz metodologiczną rzetelność.** To wcale nie znaczy, że osoba filozofująca nie może mieć pewnej perspektywy (religijnej, światopoglądowej) i w swym poglądzie na świat szukać inspiracji. W czynieniu tego nie widzę niczego nagannego i zdecydowanie lepiej – w mej opinii – czynić to jawnie, niż skrycie przemycać pod pozorem całkowitej czy wręcz sterylnej neutralności. Ważne tylko, by mając takie perspektywy i inspiracje, filozof nie posuwał się zarazem do tego, co prowadzi do zdrady misji filozofa.

Po tych uwagach pragnę zadeklarować, że zajmimy się analizą wszechmocy w kontekście filozoficznym. Dalsze rozważania mieścić się więc będą wyłącznie na swoście filozoficznej płaszczyźnie, co oczywiście nie oznacza, że w odniesieniu do tego zagadnienia teolog czy przedstawiciel innej dyscypliny (choćby socjolog, psycholog, religioznawca) nie ma nic do powiedzenia. Oznacza to jednak, że nastawienie filozofa koncentruje się w odniesieniu do religii jako przedmiotu badań na kontekście przekonaniowym. Przekonania aspirują do prawdziwości i na płaszczyźnie filozoficznej w odniesieniu do przekonań interesują nas kwestie klarowności tychże przekonań, ich spójności wewnętrznej, racjonalności, wreszcie *last but not least* ich prawdziwości¹⁷.

2

W niniejszym tekście, mającym charakter *stricte* filozoficzny, skupimy się na jednym z atrybutów Boga, jakim jest wszechmoc. Wiemy przy tym, że jeśli pojęcie „wszechmocy” traktować literalnie, to bywa to odczytywane jako możliwość uczynienia wszystkiego, co się tylko zechce¹⁸. Tak szeroko rozumieją to pojęcie często ludzie niefilozofujący, ale także niektórzy filozofowie. W myśl tego Bóg, jako istota wszechmocna, mógłby uczynić wszystko, na co ma tylko ochotę, a w innej konwencji, w której mówimy o powodowaniu stanów rzeczy, mógłby spowodować On zaistnienie dowolnego stanu rzeczy. W konsekwencji tego Bóg mógłby zmieniać prawa rządzące światem, a także prawa logiki czy reguły matematyki. Czy jednak rzeczywiście można przypisywać Bogu tak rozumianą wszechmoc? Większość teistów od Tomasza z Akwinu do autorów współczesnych, takich jak współcześnie choćby Swinburne, sądziło i sądzi, że takie rozumienie wszechmocy jest z pewnych istotnych względów nie do przyjęcia. Jak też zauważa Geach, odnosząc to nie tylko do filozofów, lecz w ogóle do wyznawców religii chrześcijańskiej, jedynie mniejszość chrześcijan przyjmuje tezę o absolutnie rozumianej wszechmocy¹⁹. W takim ujęciu, uwzględniającym zastrzeżenia co do owego absolutnego rozumienia wszechmocy, to pojęcie winno być nadto ujmowane w sposób spójny, a więc uwzględniający zarazem inne atrybuty boskie,

¹⁷ Co do ogólnej charakterystyki filozofii religii i jej poznawczych aspiracji por.: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief...*, s. 6–9.

¹⁸ Warto podkreślić w tym miejscu, że wszechmoc może być charakteryzowana (rozumiana) przy użyciu terminów dotyczących wykonywania pewnej władzy (pewnych zadań) lub też za pomocą pojęć odnoszących się do powodowania pewnych stanów rzeczy. Por. J. Hoffman, G. Rosenkrantz, *Omnipotence*, s. 229. Ci dwaj przywołani autorzy preferują drugi rodzaj podejścia.

¹⁹ Por. P. T. Geach, *Omnipotence*, [w:] W. L. Rowe, W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth, TX, 1995, s. 68.

bycie Przezeń bytem duchowym, wolnym czy wszechwiedzącym. Przyjmijmy więc, że Bóg nie powinien przedsiębrać działań sprzecznych, a więc szerzej rzecz ujmując, winien honorować zasady logiki. Choć ogólnie mówi się o przestrzeganiu praw logiki, to faktycznie może być ono sprowadzone do unikania sprzeczności. W odniesieniu do sprzeczności przyjmijmy, że na płaszczyźnie wypowiedzi dana, brana pod uwagę, wypowiedź jest niesprzeczna, gdy nie implikuje ona jednocześnie dwóch zdań, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego. W tym właśnie sensie powiemy, że dana wypowiedź jest niesprzeczna/sprzeczna logicznie. Analogicznie w kontekście działania jakieś działanie uznamy za będące sprzecznym, gdy prowadzi ono do stanu rzeczy, który opisywany jest za pomocą sprzecznego zbioru zdań²⁰. To, że istota boska nie wykonuje działań np. niemożliwych (z racji ich sprzeczności), nie pozbawia Jej w żadnej mierze wszechmocy²¹. Problem logicznych problemów (niekiedy kłopotów) związanych z wszechmocą analizowałem dokładniej w poprzednim, szóstym rozdziale, wykorzystując analizy Richarda Swinburne'a oraz pewne prace logiczne Jana Łukasiewicza. Ograniczenia Bożej wszechmocy, jakie proponowane są przez pewnych filozofów, nie mają jednak wyłącznie charakteru logicznego. W dalszym ciągu prowadzonych w tym rozdziale rozważań ograniczę się głównie do tych rozmaitych zastrzeżeń natury pozalogicznej. Wyjściowo wskażmy jednak, że ta analiza logicznych ograniczeń, do której odsyłam, prowadziła do następującej charakterystyki wszechmocy:

(1) Istota wszechmocna w czasie t to taka istota, która jest w stanie sprawić (aktualizować) każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy po t ²².

Jak łatwo zauważyć, takie rozstrzygnięcie wiąże się z pewnymi przyjętymi założeniami, dotyczącymi choćby tego, że Bóg jest rozpatrywany, przy tym podejściu, jako istniejący w czasie. Definicja (1) zdaje się spełniać wymogi istoty

²⁰ Por. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 130 i n.

²¹ Jak zauważa W. Rowe: „Whatever is impossible does not come within the scope of power because it cannot have the aspect of possibility. Thus, Aquinas says, «It is more appropriate to say that such things cannot be done, that God cannot do them» (*Summa Theologica*, I, 25, art. 3). And surely he is right about this. The fact that no one, including God, can actualize an impossible state of affairs does not detract from the power of anyone, including God”. Por. W. L. Rowe, *Divine Power, Goodness, and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, s. 17.

²² Por. rozdział 6, s. 135. Dla tak rozumianej wszechmocy charakterystyczne będzie także to, że Istota Wszechmocna nie będzie zmieniać przeszłości, bo prowadziłoby to do sprzeczności. Jeśli jednak uznamy, że taki wymóg niezmienniania przeszłości jest pozalogiczny, to komplikuje to prowadzoną analizę. Można jednak uznać wtedy, że zmiana przeszłości prowadziłaby do narażenia na szwank prawdomówności Boga.

wszechmocnej, która honoruje prawa logiki²³. Jeśli jednak uznać, że to wymaganie dotyczące czasu ma charakter pozalogiczny, to nasza definicja, po dokonaniu odpowiedniego przekształcenia, wyglądałaby wtedy w sposób następujący:

(1*) Istota wszechmocna to taka istota, która jest w stanie sprawić (aktualizować) każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy.

Odtąd nasze dalej prowadzone rozważania będą się koncentrować głównie na sygnalizowanej już kwestii dotyczącej pozalogicznych ograniczeń wszechmocy. Rozpocznijmy od nasuwającego się przypuszczenia, że Bóg nie może dokonywać pewnych czynów, które byłyby logicznie możliwe, ale nie mogłyby być akceptowalne w przypadku bytu Boskiego, mającego określoną naturę. Tak zdaje się być w przypadku czynów moralnie złych, takich choćby jak wiarołomstwo, zazdrość, wprowadzanie w błąd czy dopuszczanie się niesprawiedliwości. *Prima facie*, biorąc pod uwagę wszechmoc bytu Boskiego, czyny takie winny być dla Boga dostępne, będąc logicznie możliwymi. Dopuszczanie się jednak takich czynów przez Boga pozostawałoby w wyraźnej sprzeczności z innymi Jego atrybutami, a przede wszystkim, we wskazanych przypadkach, z prawdomównością, dotrzymywaniem słowa oraz ze sprawiedliwością. Rodzi to oczywiście problem dalszego, jak sądzić można, ograniczenia wyjściowo rozumianej, tak jak w (1) lub (1*) wszechmocy Boskiej, skoro pewnych czynów Bóg nie będzie wykonywał. Chodzi tutaj o te czyny, których realizacja rodziłaby konflikt z pewnymi, innymi niż wszechmoc, atrybutami boskimi. Przyjęcie takiego rozwiązania, że Bóg niektórych, logicznie możliwych, czynów nie wykonuje, rodzi jednak pewien, na tzw. pierwszy rzut oka, kłopotliwy problem. Bóg teizmu jest, jak się zwykle przyjmuje, istotą wolną, skoro Jego działania są zawsze wynikiem Jego woli. Co dzieje się jednak z Jego wolnością, jeśli pewnych działań (np. czynów moralnie złych) nie może On wykonywać? W odniesieniu do osób ludzkich skłonni bylibyśmy zwykle sądzić, że w ich przypadku fakt możliwości wykonywania czynów np. moralnie złych oznacza większą wolność niż stan, w którym ludzie byliby niejako „zaprogramowani” na wyłączone wykonywanie czynów moralnie dobrych, a nawet może wyłącznie moralnie chwalebnych. Krótko mówiąc, sytuacja, w której człowiek nie może (nie jest w stanie) wykonywać czynów złych, oznaczałaby, że przysługuje mu mniejszy stopień wolności niż wtedy, gdy takie czyny wykonywać mógłby. Rodzi się w tym momencie pytanie, czy jednak nie tak samo winno być w przypadku Boga? Czy to, że Bóg pewnych czynów nie wykonuje, wręcz, w pewnym sensie, nie może wykonać, nie pozbawia Go jakiegś części wolności? Swinburne w odniesieniu do tej kwestii odwołuje się do pojęcia „doskonale wolnej osoby”. To pojęcie warto skonfrontować na wstępie z pojęciem

²³ Trzeba jednak zauważyć, że Richard Swinburne wprowadza jeszcze uzupełnienie, o którym piszę w rozdziale szóstym w przypisie 32.

wolnej osoby, w normalnym, a więc niedoskonałym wydaniu²⁴. W odniesieniu do zwykłej osoby wolność (wolność metafizyczna) przysługuje jej wtedy, gdy żadna przyczyna zewnętrzna nie powoduje wykonania przez tę osobę danego czynu. Czyli powiedzieć można, że:

(2) Działanie A podmiotu P jest wolne wtedy i tylko wtedy, gdy wybór i wykonanie przez P tego działania A nie ma pełnego wyjaśnienia naukowego czy osobowego, przez wskazanie jego stanu mózgu, genetycznego uposażenia, wychowania czy też innego czynnika tego rodzaju.

Wtedy gdyby wybór działania A przez P był w całości wyznaczony przez któryś z tych wskazanych czynników, to znaczyłoby, że P nie mógłby wybrać inaczej, a w konsekwencji P nie ponosiłby odpowiedzialności za działanie A. W takiej sytuacji P nie posiadałby wolności w sensie metafizycznym. Analogicznie wolność byłaby wykluczona w przypadku, w którym działania A dokonywane przez P byłyby w całości wyznaczane przez działania innego podmiotu O²⁵. Taka sytuacja wyklucza możliwość sensownego chwalenia lub ganienia moralnego P, skoro aprobatą/naganą wymagają, aby to P był ostatecznym źródłem tego, co się stało. Działanie bytu boskiego musi być, rzecz jasna, nie mniej wolne niż działanie ludzkie. Zarazem jednak trzeba od razu zauważyć, że Bóg w swych działaniach nie może być determinowany przez rozmaite czynniki, które wpływają na człowieka, a na które tenże człowiek nie ma wpływu. W przypadku bytu Boskiego nie mamy do czynienia z takimi czynnikami determinującymi. To zaś prowadzi nas uznania, że byt Boski i – dodajmy – tylko On może być uznany za doskonale wolną osobę.

Taka doskonała wolność oznaczałaby, że na Boga nie mają wpływu czynniki zewnętrzne i nie wykonuje On działań, w stosunku do których sądzi, że byłoby gorzej (także gorzej moralnie) wykonać owe działania, niż od ich wykonania się powstrzymać. Jeśli więc uznaje, że pewnego rodzaju działania (np. akty wiarołomstwa czy też niesprawiedliwości) nie powinny być przedsięwzięte, to takich działań nigdy nie wykonuje. Ta decyzja bytu Boskiego nie jest zarazem nigdy czymś arbitralnym (choćby kaprysem czy wyborem losowym). O samym zaś wykonaniu działania czy powstrzymaniu się przed jego wykonaniem decyduje posiadanie nadrzędnych racji na rzecz działania lub powstrzymywania się przed nim²⁶. Podjęcie działania w sytuacji istnienia zasadnych racji, przemawiających przeciwko temu działaniu, byłoby wyrazem irracjonalizmu podmiotu działającego. Tymczasem Bóg nigdy nie podejmuje takich irracjonalnych przedsięwzięć. Albowiem, jak zauważa Swinburne:

²⁴ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 198–203.

²⁵ W takiej sytuacji inny podmiot, np. podmiot O, poprzez swe działanie A*, powodowałby, że P dokonywałby A.

²⁶ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 203–207, 220 i n.

Bóg, tak jak człowiek, nie może po prostu działać. Musi on działać dla jakiegoś celu i musi widzieć swoje działanie jako coś w pewnym sensie dobrego. Stąd też nie może nie uważać tego, co robi, za coś w pewnym sensie dobrego. Nie jest to ograniczenie fizyczne, lecz logiczne. Nic nie będzie uchodziło za działanie Boga, jeśli Bóg w jakiś sposób nie uważa wykonania tego czegoś za coś dobrego²⁷.

Należałoby tutaj dodać, że w przypadku Boga, jeśli nie uważa On wykonania danego czynu za coś dobrego, to uważa tak w sposób zasadny, z racji przysługującej Mu wszechwiedzy²⁸. W efekcie Bóg nie będzie nigdy podejmował działań w stanie ograniczonej (niepełnej) wiedzy. Nie będzie tego także czynił wbrew posiadanym racjom, co wyraźnie różni Jego sytuację od sytuacji człowieka. Gdyby Bóg zdecydował, przykładowo biorąc, że nie wykorzysta On nigdy mocy dla wpływania, na mające być wolnymi czyny istot ludzkich, to takich oddziaływań nigdy by nie podejmował. Kwestia ta jednak dotyczy już zagadnień Boskiej wszechwiedzy i jej ewentualnych ograniczeń, co pozostaje poza ramami prowadzonych w tym tekście rozważań.

W przypadku człowieka może on podjąć działanie, w takiej sytuacji przy braku wystarczających racji, co wynika z jego ograniczonej wiedzy oraz innego czynnika, który określamy mianem słabości woli. Człowiek może bowiem opierać się na racjach wadliwych, niewystarczających, nadto zaś jego wola jest tym, co zawodne. W tym ostatnim przypadku człowiek może podjąć działanie niejako wbrew racjom, choćby moralnym, które posiada. O tej sytuacji myślał, jak sądzić można, poeta rzymski Owidiusz, kiedy pisał w *Metamorfozach*: „Video meliora proboque, deteriora sequor”. Warto też przytoczyć w tym kontekście słowa św. Pawła z *Listu do Rzymian*: „Albowiem nie rozeznaję się w tym, co czynię; gdyż nie to czynię, co chcę, ale czego nienawidzę, to czynię” (Rz 7,15)²⁹. Można uznać, że taki jest faktyczny status bytu ludzkiego, niezależnie od czynników, które to powodowały i powodują.

Istota boska nie ma jednak tych charakterystycznych dla ludzi własności, to jest niepełnej wiedzy i słabości woli. Bóg nie będzie więc wykonywał działań,

²⁷ Ibidem, s. 204.

²⁸ W kwestii Boskiej wszechwiedzy por. G. Mavrodes, *Omniscience*, [w:] Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 236–242; W. L. Rowe, *Divine Power, Goodness and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, s. 28–32; także odpowiednie uwagi w rozdziale piątym.

²⁹ To zdanie św. Pawła wymaga oczywiście odpowiedniej hermeneutyki, której tutaj nie sposób podejmować. O antropologicznych i etycznych poglądach św. Pawła por. S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, przeł. L. Żylicz, R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 68–73; S. T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przeł. A. Kuraś, W Drodze, Poznań 1994, s. 115–139.

które uważa za złe, a mówiąc językiem św. Tomasza, nie może On choćby grzeszyć³⁰. Dokładniej zaś mówiąc, Bóg nie może chcieć zła, dążyć doń czy do zła się skłaniać. Tak o tym pisze Akwinata w I tomie *Summy contra gentiles*:

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że Bóg nie może chcieć zła [...]. Cnotą bowiem rzeczy jest to, z racji czego ktoś dobrze czyni. Każda zaś czynność Boga jest czynnością pełną cnoty, skoro jego cnoty są tożsame z Jego istotą, jak to wyżej wykazaliśmy [...]. Nie może więc chcieć zła [...]. W poznaniu Bożym zaś nie może być pomyłki, jak to wykazaliśmy powyżej [...]. Jego wola nie może więc dążyć do zła [...]. Co więcej, Bóg jest najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy. [...] Wola Boża nie może się więc skłaniać do zła [...]. Bóg nie może niczego chcieć inaczej, jak tylko przez to, że chce samego siebie [...]. Nie może więc chcieć zła. I tak jest jasne, że wolna decyzja jest w Nim w naturalny sposób utwierdzona w dobru³¹.

Taka sytuacja, czyli niewykonywanie działań uznawanych za złe (grzeszne), nie jest dla Tomasza żadnym ograniczeniem Bożej wszechmocy. Święty Tomasz wymienia więc rozmaite działania, których Bóg w pewnym sensie nie może. I tak nie może On, przykładowo biorąc, uczynić rzeczy odnoszących się do możliwości biernej, tj. tego, co dotyczy jego istnienia, zmiany, posiadania wad, słabości, nie może też przejawiać zazdrości czy gniewu³².

Wszystko to przemawia więc za dalszym jeszcze ograniczeniem absolutystycznie rozumianej Boskiej wszechmocy, w stosunku do tych ograniczeń natury logicznej. W efekcie prowadzi to do definicji, która uwzględniałaby także działania pozalogiczne, których Bóg nie może wykonać. Poniżej podaję ją w wersji, która nawiązując do uwag Swinburne'a, jest jednak, zwłaszcza w wersji (3*), wyraźnie zmodyfikowana.

(3) Istota jest wszechmocna w czasie t wtedy, gdy jest ona w stanie sprawić istnienie każdego logicznie możliwego, przygodnego stanu rzeczy x po t, przy założeniu, iż nie jest ona przekonana, że ma nadrzędne racje, by powstrzymać się od sprawiania x.

Ponieważ teza ujmująca Boga jako funkcjonującego w czasie jest dyskusyjna, analogicznie jak w przypadku ograniczeń natury logicznej przyjmujemy wersję (3*). Ten odpowiednik powyższej definicji (3) w przypadku przyjęcia tezy o beczasowości bytu Boskiego przybiera postać następującą:

³⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W Drodze, Poznań 2003, s. 310.

³¹ Por. ibidem, s. 243–244.

³² Ibidem, s. 307–311.

(3*) Istota wszechmocna to taka istota, która jest w stanie sprawiać każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy x, przy założeniu, iż nie jest ona przekonana, że ma nadrzędne racje, by powstrzymać się od sprawiania (aktualizowania) x.

Bóg nie będzie więc wykonywał czynów moralnie nagannych, bo w ich przypadku Bóg posiada w sposób niebudzący wątpliwości stosowne, wystarczające racje, aby tego rodzaju działań nie wykonywać. Z tego też powodu nie będzie On wykonywał czynów wiarołomnych czy niesprawiedliwych. Nadto jednak Bóg nie będzie wykonywał działań, które zakładają pewną niedoskonałość lub inną niż Boską naturę (zapominanie, popełnianie błędów, wspinaczka wysokogórska, prowadzenie samochodu, tak jak to czynią ludzie, wykonywanie arii operowych etc.). **W efekcie Bóg nie będzie podejmował działań, które prowadziłyby do następstw powodujących stany rzeczy niezgodne z innymi jego atrybutami.** Istnieją bowiem zawsze nadrzędne racje, by takiej niezgodności nie powodować. Niepodejmowanie pewnych działań może też być powodowane tym, że Bóg mocą swej decyzji pozostawia swobodę wyboru innym istotom (np. człowiekowi) lub też nie interweniuje w świat, który ma być kierowany stworzonymi przez Boga prawami³³. Sądzić można, że dla teisty przyjęcie (3) lub odpowiednio (3*) nie oznacza rezygnacji z przyznawania bytowi Boskiemu tego, co teiści, czy szerzej – ludzie religijni, zwykle chcą Bogu, jako obiektowi czci, przyznawać. Jeśli tak, to takie rozumienie wszechmocy nie powinno budzić wątpliwości zwolenników poglądu teistycznego. Wątpliwość nasuwa się jednak wtedy, gdy tak, jak to czyni Geach, przyjmuje się, że w odniesieniu do Boga lepszym rozwiązaniem byłoby posługiwanie się terminem „Wszechmogący” (*Almighty*), z uwagi na to, że ten termin w odróżnieniu od „Wszechmocny” (*Omnipotent*) bliższy jest kontekstowi biblijnemu³⁴. Z tych dwu terminów pierwszy z nich pojawia się w wyznaniu wiary, drugi zaś w refleksji teoretycznej, choćby w rozpatrywaniu pewnych kwestii teologicznych³⁵. Geach wskazuje, że chce używać słowa „wszechmogący” w sensie Boskiej władzy nad rzeczami, a słowa „wszechmocny” jako oznaczającego zdolność uczynienia wszystkiego. Tradycyjna wiara chrześcijańska zdaje się raczej odnosić do pierwszego z tych terminów niż do drugiego z nich. Geach wskazuje, że tak

³³ Nie wyklucza to nadzwyczajnej interwencji (cudu), tyle że za podjęciem takiego działania musiałyby przemawiać szczególne racje. Stanowisko to rodzi jednak pewne trudności, których tutaj nie omawiam. Por. w tej kwestii: D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek...*, s. 118–177, 308–348.

³⁴ Por. P. T. Geach, *Omnipotence*, s. 63–75.

³⁵ Jak zauważa Geach: „«Almighty» is the familiar word that comes in the creeds of the Church; «omnipotent» is at home rather in formal theological discussions and controversies, e.g. about miracles and about the problem of evil”, *ibidem*, s. 63.

w tej kwestii myśleli, biorąc pod uwagę wybitnych myślicieli przeszłości, choćby Thomas Hobbes czy John McTaggart. Zauważa on:

I think we can in a measure understand what God's almightiness implies, and I shall argue that almightiness so understood must be ascribed to God if we are to retain anything like traditional Christian belief in God. The position as regard omnipotence, or as regards the statement „God can do everything”, seems to me to be very different. Of course even „God can do everything” may be understood simply as a way of magnifying God by contrast with the impotence of man. Mc Taggart described is as „a piece of theological etiquette” to call God omnipotent: Thomas Hobbes, out of reverence for his Maker, would rather say that „omnipotent” is an attribute of honour. But Mc Taggart and Hobbes would agree that „God is omnipotent” or „God can do everything” is not to be treated as a proposition that can figure as premise or conclusion in a serious theological argument. And I too wish to say this³⁶.

Moc Boga nie może być porównywana z innymi mocami, bo owe inne moce pochodzą przecież od Boga. I cecha bycia wszechmogącym jest niezbędna, aby móc pokładać zaufanie w Bogu. Nie jest zaś do tego konieczne, aby być przekonanym, że Bóg może uczynić (zrobić) wszystko. Geach wskazuje ponadto na istnienie kilku doktryn wszechmocy, różniących się zakresem³⁷. Cała ta dyskusja wywołana przez Geacha wydaje się dosyć złożona. Próba jej rozstrzygnięcia wymagałaby dyskusji także na płaszczyźnie teologii biblijnej. Sądzę jednakże, że niezależnie od efektów takiej dyskusji tradycja terminologiczna przemawia zdecydowanie za utrzymaniem dotychczasowego terminu „Wszechmocny” (*Omni-potent*), w każdym razie w kontekście filozoficznych dociekań. Nie wydaje się, aby debata *stricto* filozoficzna zyskiwała coś znaczącego dzięki zamianie terminów proponowanej przez Geacha³⁸. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że Bóg, z tak rozumianym, jak to ujęto w (3) lub (3*) atrybutem wszechmocy, nie jest bytem mniej zasługującym na cześć już *stricto* religijną, niż w przypadku wszechmocy nijak nieograniczonej. To zaś, że byt Boski nie podejmuje działań, które trzeba by określać jako irracjonalne, nie może pozbawiać go czci, a wprost przeciwnie, wydaje się bowiem, że to dopuszczanie się działań irracjonalnych byłoby czymś, co Bogu uwłacza. Podobną opinię wyraża Swinburne:

³⁶ Ibidem, s. 64.

³⁷ Ibidem, s. 65–66.

³⁸ Por. dyskusyjne uwagi w tej kwestii: R. Mordarski, *Wszechmoc i jej granice. Uwagi o koncepcji Bożej wszechmocy Ryszarda Kleszcza*, [w:] J. Maciaszek (red.), *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 353.

To, że jest doskonale wolny, oznacza, że nie może on wykorzystywać swej mocy w sposób irracjonalny. Dlaczego fakt, że jego intencje nie mogą nie być zrealizowane za sprawą ingerencji ze strony czynników przyczynowych, ma sprawiać, że mniej zasługuje on na cześć? To, że moc bytu nie może być wykorzystywana w sposób, który uważa on ostatecznie za irracjonalny, z pewnością nic nie ujmuje jego godności³⁹.

Tak rozumiany, jak to wskazano, Bóg może wykonywać wszystkie działania logicznie spójne oraz takie, co do których nie dysponuje racjami przemawiającymi za ich niewykonywaniem.

3

Tak scharakteryzowane jak powyżej pojęcie wszechmocy w odniesieniu do bytu Boskiego warto skonfrontować teraz z pewnego typu trudnościami, jakie zdaje się generować to pojęcie. Te trudności określane są zwykle mianem paradoksów wszechmocy⁴⁰. Jednym z takich często omawianych paradoksów jest ten zwany tradycyjnie „paradoksem kamienia”. Całe to zagadnienie ma dość bogatą literaturę i wymagałoby obszernego omówienia, czego tutaj uczynić nie mogę. Stąd też w tym miejscu zasygnalizowane zostanie tylko to, jakie konsekwencje dla tego paradoksu zdają się płynąć z ustaleń powyżej przyjętych, a inspirowanych, do pewnego stopnia, rozstrzygnięciami przyjmowanymi przez Swinburne’a. Na wstępie scharakteryzujemy krótko ten paradoks. Otóż sformułować go można w postaci pytania:

(A) Czy Bóg może stworzyć kamień zbyt ciężki, aby Bóg go podniósł?

Jeśli odpowiemy, że tak, to znaczy, iż jest coś, czego Bóg zrobić nie może, mianowicie podnieść stworzonego przez siebie samego kamienia. Jeśli zaś odpowiemy, że nie, to też jest coś, czego Bóg uczynić nie jest w stanie, mianowicie stworzyć takiego (zbyt ciężkiego dlań do podniesienia) kamienia. Niezależnie od twierdzącej czy przeczącej odpowiedzi na pytanie (A) istnieje coś, czego Bóg wykonać nie może, a więc odpowiednio: (a) podnieść stworzonego przez siebie kamienia; (b) stworzyć takiego, zbyt ciężkiego dlań do podniesienia, kamienia. Prowadzi to do wniosku, że Bóg nie jest wszechmocny, a w dalszej konsekwencji,

³⁹ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 223.

⁴⁰ Por. krótka, typowo słownikowa, charakterystyka tych paradoksów w: W. E. Mann, *Paradoxes of Omnipotence*, [w:] R. Audi (ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1998, s. 559. Obszerna dyskusja tego zagadnienia: P. Łukowski, *Paradoksy*, s. 144–174; także: G. Rosenkrantz, J. Hoffman, *The Omnipotence Paradox, Modality, and Time*, „Southern Journal of Philosophy” 1980, vol. 18, s. 473–479.

że nie da się mówić spójnie o istnieniu bytu wszechmocnego. W efekcie samo pojęcie wszechmocy uznaje się za niespójne⁴¹. Wielu autorów próbowało uporać się z tym (i podobnymi doń) paradoksem. Wskazuje się m.in., że paradoks ten powstaje wtedy, gdy dopuszcza się sprzeczność. Jest tak, bo w odniesieniu do Boga (istoty o nieograniczonej mocy) idea kamienia, którego On nie może podnieść, jest wewnętrznie sprzeczna⁴². Wedle Swinburne'a istniejące, zróżnicowane propozycje rozwiązania tego problemu, uporania się z paradoksem, nie są jednak satysfakcjonujące⁴³. Paradoksu tego daje się, jego zdaniem, uniknąć, poprzez inne rozumienie wszechmocy. Swinburne wskazuje, że jeśli byt Boski jest wszechmocny w jakimś momencie t_1 , to nie byłby On tym, a nie innym indywiduum w t_1 , gdyby w jakimś momencie t_2 tę moc utracił. I istnienie kamienia, którego Bóg nie jest w stanie podnieść, nie byłoby logicznie zgodne z tym, jak świat rozwijał się do momentu t_1 , bo ten świat zawierał istnienie bytu Boskiego. Krótko mówiąc, Bóg nie byłby w t_1 takim, a nie innym indywiduum, gdyby nie był on na zawsze wszechmocny. Ta próba uporania się z tym paradoksem, przedstawiona przez Swinburne'a, nie wydaje się ostatecznie rozstrzygać sporu. W tym miejscu nie zamierzam takiego własnego rozwiązania dostarczać ani sugerować, że nim w tym momencie dysponuję. Wskazałem na ten paradoks głównie po to, aby podkreślić, że każda proponowana analiza pojęcia wszechmocy i jej przyjęte rozumienie musi próbować uporać się z tym i podobnymi paradoksami owej wszechmocy dotyczącymi.

4

Stanowisko przypisujące Bogu wszechmoc, i to niczym nieograniczoną, nie wydaje się w naszych czasach szeroko reprezentowane. Zarazem jednak spotykamy autorów, którzy je, z jakichś ważnych ich zdaniem powodów, reprezentują. I tak, zdaniem Stanisława Judyckiego pojęcie takiej absolutnej, nieograniczonej wszechmocy jest niezbędne dla podtrzymania pewnych ważnych teologicznych twierdzeń. Według Judyckiego takie istotne teologicznie idee dotyczące choćby życia wiecznego w odniesieniu do ludzi, doktryna trynitarna czy też Inkarnacja wymagają wszechmocy rozumianej absolutnie (bez jakichkolwiek nakładanych na nią ograniczeń). Tego rodzaju stanowisko w tej kwestii rodzi rozmaite kłopoty. Takie podejście, godne oczywiście obszerniejszej analizy, poza innymi dyskusyjnymi momentami, prowadzi do kłopotliwego twierdzenia, że metafizyczna

⁴¹ O tego typu argumentacji por. C. Wade Savage, *The Paradox of the Stone*, „Philosophical Review” 1967, vol. 76, s. 74 i n., zwłaszcza s. 76.

⁴² Por. G. Mavrodes, *Some Puzzles Concerning Omnipotence*, „Philosophical Review” 1963, vol. 72, s. 221–223.

⁴³ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 212–220, zwłaszcza s. 218–220.

możliwość jest czymś szerszym niż logiczna możliwość. Innymi słowy, to, co byłoby metafizycznie możliwe, mogłoby być (niekiedy) logicznie niemożliwe⁴⁴.

W prezentowanym tekście przyjęto, jak wiemy, inne rozwiązanie. Reasumując powyższe rozważania, powiedzieć można, iż prowadzone w tym tekście analizy prowadzą do wniosku, że w stosunku do wyjściowego pojęcia wszechmocy winno się nałożyć dwa rodzaje ograniczeń:

- (A) Dotyczące tego, co gdyby zostało uczynione, byłoby logicznie niemożliwe. Ten rodzaj ograniczeń, omawiany przeze mnie w rozdziale poprzednim, tutaj został tylko zasygnalizowany i wyjściowo przyjęty.
- (B) Ograniczenia dotyczące tego, co jest logicznie możliwe, ale wykonanie takiego działania zmieniałoby naturę Boga, powodując np. jego irracjonalność. I o tych drugich traktowały głównie uwagi zawarte w tym rozdziale.

W tym momencie warto powrócić do rozważań zawartych w punkcie 1 tego rozdziału. W punkcie tym przedmiotem naszych rozważań był m.in. problem tego, czy filozofia religii może, za pomocą dostępnych dlań narzędzi, analizować efektywnie wszystkie przymioty Boskie. Odpowiedź na to pytanie była negatywna i wskazywaliśmy, że filozofia religii ogranicza się do intelektualnych elementów religii, inne zaś komponenty (np. świętość) pozostają w zasadzie poza jej poznawczymi możliwościami. Peter T. Geach w swej pracy o św. Tomaszu wyraża to dosadniej, mówiąc, że dla Tomasza: „mądrość teologii naturalnej jest ledwie początkiem”⁴⁵. Wskazywałem też, że filozofia religii nie rości sobie monopolu w dziedzinie refleksji nad religią czy – jak w interesującym nas przypadku – refleksji nad bytem boskim. Być może, w tym miejscu filozof analityczny może odwołać się do inspiracji ze strony filozofii zwanej kontynentalną czy też do pomocy literatury, czy do innych jeszcze źródeł? Kwestia ta jednak wymagałaby bliższego rozwinięcia. Takie rozwiązanie w postaci sięgania przez analityka do prac z innej metodologicznie szkoły w przypadku filozofii religii widzi australijski filozof religii Nick Trakakis. Wskazuje on:

[...] I attempt to show that alternatives to analytic philosophy of religion are available, not only within the various schools of so-called Continental philosophy, but also in explicitly narrative and literary approaches that achieve greater philosophical insight than what is usually offered in the purely academic and highly professionalized settings of contemporary philosophy⁴⁶.

⁴⁴ Taki pogląd wyraża Stanisław Judycki w swej wartościowej monografii *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W Drodze, Poznań 2010, s. 183–199.

⁴⁵ Por. P. T. Geach, *Akwinata*, s. 154.

⁴⁶ Por. N. Trakakis, *The End of Philosophy of Religion*, Continuum, London–New York 2008, s. 2.

W tym przypadku filozof australijski proponuje wręcz odwołanie się do alternatywnych narzędzi, którymi dysponuje literatura czy może nawet sztuka. Filozof analityczny, nie odrzucając tej oferty z góry, musi jednak w tym przypadku zapytać o koszty, jakie powoduje w filozofii korzystanie z narzędzi oferowanych przez literaturę. Rozróżnia on bowiem zwykle te dwie domeny, sferę filozofii i sferę literatury, mające odmienny status⁴⁷.

Teraz jednak warto zapytać o kwestię nieco inną, a nader ważną w odniesieniu do diskutowanych problemów wszechmocy Boga. Problem ten dotyczy pytania następującego: czy nasz ludzki język mówienia o Bogu jest narzędziem pozwalającym na mówienie o Nim bez jakichkolwiek ograniczeń. W kwestii tej pozwalam sobie tylko na pewną sugestię, odkładając obszerniejszą dyskusję do innej okazji. Nie można przejść do porządku dziennego nad argumentami tych autorów, którzy wskazują na to, że byt Boski nie może być całkiem adekwatnie opisywany w dostępnym nam języku. Na płaszczyźnie teologicznej spotykamy odwołania do tekstu Biblii, w których na taką zasadniczą odmienność Boga się wskazuje. Tak jest choćby w znanym fragmencie Księgi Izajasza, gdzie czytamy: „Bo myśli moje, to nie myśli wasze, a drogi wasze, to nie drogi moje – mówi Pan. Lecz, jak niebiosa są wyższe niż ziemia, tak moje drogi są wyższe niż drogi wasze i myśli moje niż myśli wasze” (Iz 55,8–9).

Słusznie też można wskazywać, że rzeczywistość Boska nie może być opisywalna, dodajmy – w pełni i adekwatnie, w strukturach naszego języka. Zarazem jednak nie znaczy to, że w tym, jedynie dostępnym dla nas języku, nie da się nic na ten temat powiedzieć. Tyle tylko, że musimy przystać na to, czy też pogodzić się z tym, iż nasze mówienie o bycie Boskim, jego atrybutach, będzie tylko częściowo, fragmentarycznie opisywalne w tym jedynym języku, jaki jest dla nas dostępny. Z tego mówienia nie możemy zrezygnować, bo musimy mieć uprzednio jakąś wiedzę o Bogu, aby żywić doń pewne uczuciowe nastawienia. W tym momencie rodzi się też pytanie, czy filozof (metafizyk) napotyka podobne trudności, związane z niewystarczalnością języka, także w innych sferach refleksji. To intrygujące pytanie zostawmy jednak (co najmniej na razie) bez odpowiedzi.

⁴⁷ Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007, s. 25–30.

INFORMACJA BIBLIOGRAFICZNA

Większość (5) tekstów zamieszczonych w tym tomie była wcześniej drukowana. Teksty te wskazuję w poniższym spisie. W przypadku tekstów wcześniej drukowanych wprowadzałem pewne, mniej lub dalej idące, zmiany. Zawsze przy tym starałem się o unikanie powtórzeń. **W przypadku gdy w tekście wcześniej tak uprzednio drukowanym, jak i niedrukowanym wykorzystuję pewne ustalenia zawarte we wcześniej drukowanej publikacji, podaję to każdorazowo w przypisie do danego tekstu.**

- *Logika a krytyczne myślenie*, [w:] S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc (red.), *Logika. Część I. Natura logiki*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2018, s. 365–391.
- *Uwagi o granicach poznania naukowego*, „Filo-Sofija” 2017, t. 17, nr 37 (2), s. 75–94. W niniejszej pracy tytuł został zmieniony.
- *Empiryzm i aprioryzm, racjonalizm i irracjonalizm*, [w:] S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2015, s. 247–267. W niniejszej pracy tytuł został zmieniony.
- *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 2012, t. 19, nr 4, s. 37–52.
- *O filozofii religii, wszechmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka*, „Filo-Sofija” 2015, t. 15, nr 30, s. 199–214.

BIBLIOGRAFIA*

- A *Companion to Epistemology*, J. Dancy, E. Sosa (eds), B. Blackwell Ltd, Oxford UK, Cambridge, Ma. 1992.
- Agazzi E., *Dobro, zło i nauka*, przeł. E. Kałuszyńska, Oficyna Akademicka, Warszawa 1997.
- Agazzi E., *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, S. Wszolek (red.), Biblos, Tarnów 2000.
- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1974.
- Ajdukiewicz K., *Propedeutyka filozofii. Dla liceów ogólnokształcących*, Książnica Atlas, Wrocław–Warszawa 1948 (wyd. 3; wyd. 1 – Lwów 1938).
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Wydawnictwo Antyk Fundacja Aletheia, Kęty–Warszawa 2004.
- Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, PZWS, Warszawa 1958 (wyd. 1 – Warszawa 1950)
- Alquié F., *Kartezjusz*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Alston W., *Religion*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York–London 1967, s. 140–145.
- Analiza i religia. Rozmowa z Profesorem Richardem Swinburnem* (prowadził T. Szubka), „Znak” 1994, nr 4 (467), s. 70–81.
- Andersen S., *Wprowadzenie do etyki*, przeł. L. Żylicz, R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- Anscombe G. E. M., Geach P. T., *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.
- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, [w:] idem, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972.
- Arystoteles, *Topiki*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990.
- Audi R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Austin J. L., *Jestem niewinny*, „Znak” 1977, nr 6 (276), s. 667–696.
- Austin J. L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, PWN, Warszawa 1993.
- Ayer A. J., *Filozofia w XX wieku*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Ayer A. J., *Language, Truth and Logic*, Dover Publications Inc., New York 1952.
- Ayer A. J. (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, Il. 1960.

* Niniejsza bibliografia zawiera tylko prace przywoływane w przypisach.

- Balcerowicz P., *Szkoła epistemologiczna i filozofia przyrody*, [w:] B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Barbour I. J., *Issues in Science and Religion*, S. C. M. Press, London 1966.
- Black M., *Critical Thinking*, Prentice-Hall, New York 1949.
- Blanché R., *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris 1970.
- Bocheński J. M., *Co logika dała filozofii?*, „*Studia Filozoficzne*” 1988, nr 6–7, s. 7–14.
- Bocheński J. M., *Co to jest autorytet*, [w:] idem, *Logika i filozofia*, PWN, Warszawa 1993, s. 195–266.
- Bocheński J. M. (w oryginale I. M.), *Filozofia a światopogląd*, „*Znak*” 1985, nr 366, s. 3–17.
- Bocheński J. M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, przeł. B. Białecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Bocheński J. M., *Logic and Ontology*, „*Philosophy East and West*” 1974, no. 3, s. 275–292.
- Bocheński J. M., *Logika*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016.
- Bocheński J. M., *Logika a filozofia religii*, „*W Drodze*” 1988, nr 2, s. 23–31.
- Bocheński J. M., *Logika religii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- Bocheński J. M., *O światopoglądzie*, [w:] idem, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 163–171.
- Bocheński J. M., *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993.
- Bocheński J. M., *Światopogląd a filozofia*, [w:] *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 172–188.
- Böhner P., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962.
- Borkowski L., *Logika formalna. Systemy logiczne. Wstęp do metalogiki*, PWN, Warszawa 1977.
- Broad Ch. D., *Critical and Speculative Philosophy: Personal Statements*, [w:] J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, First series, G. Allen & Unwin, London 1924, s. 77–100.
- Brown H. I., *Rationality*, Routledge, London–New York 1990.
- Cackowski Z. i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Campbell C. A., *On Selfhood and Godhood*, George Allen and Unwin, London 1957.
- Carnap R., *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, Il. 1960, s. 60–81.
- Carnap R., *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995.
- Carnap R., *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Casullo A., *A Priori Knowledge*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, B. Blackwell Ltd, Oxford, UK–Cambridge, Ma. 1992.
- Casullo A., *A Priori Knowledge*, [w:] P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York 2002.
- Caws P., *Scientific Method*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, Macmillan Publishing & The Free Press, New York 1967, s. 339–343.
- Charlesworth M. J., *Philosophy of Religion. The Historic Approaches*, The Macmillan Ltd Press, London 1972.

- Cherniak Ch., *Minimal Rationality*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Ma.–London 1992.
- Chodkowski T., Nieznański E., Świętorzecka K., Wójtowicz A., *Elementy logiki prawniczej. Definicje, podziały i typy argumentacji*, Polskie Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa–Poznań 2000.
- Chomsky N., *Teoria lingwistyczna*, przeł. B. Stanosz, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 38–47.
- Copleston F. C., *Religia i filozofia*, przeł. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
- Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, przeł. S. Łypaciewicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960.
- Czeżowski T., *Główne zasady nauk filozoficznych*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1959.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Dąbska I., *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 14.
- Dąbska I., *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1948, t. 17, z. 1–2, s. 79–86.
- Dąbska I., *Semiotyczne koncepcje w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa 1975.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, t. 1–2, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987.
- Du Bois-Reymond E., *Über die Grenzen der Naturerkennens. Die sieben Welträtsel*, Verlag von Veit, Leipzig 1880.
- Ducasse C. J., *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method*, Oskar Piest, New York 1941.
- Duhem P., *Kilka refleksji na temat fizyki eksperymentalnej*, przeł. M. Sakowska, [w:] K. Szlachcic (red.), *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.
- Duhem P., *Wybór pism*, [w:] K. Szlachcic (red.), *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.
- Dummett M., *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.
- Eemeren van F. H., Grootendorst R., *Argumentation, Communication and Fallacies. A Pragma-Dialectical Perspective*, Lawrence Erlbaum Publications, Hillsdale, New York 1992.
- Elders L., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia Św. Tomasza z Akwinu*, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 1992.
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

- Empiryzm współczesny*, wybrała, opracowała i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.
- Evans Stephen C., *Faith and Revelation*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 323–343.
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, PWN, Warszawa 1990.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.
- Gawroński A., *Wizja i argumentacja w filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Geach P. T., *Akwinata*, [w:] G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 89–154.
- Geach P. T., *Omnipotence*, [w:] W. L. Rowe, W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth, TX 1995, s. 63–75.
- Gill J.H., *Metaphilosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham 1986.
- Goldman L., *The Sciences and Epistemology*, [w:] P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York 2002.
- Gottfried G., *Teoria poznania. Od Kartezjusza do Wittgensteina*, przeł. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Govier T., *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Pub. Co, Calif, Belmont 1985.
- „Granice Natury – Granice Nauki”, panel z udziałem: G. Bugajaka, J. Mączki, Z. Hajduka, Z. Wróblewskiego, E. Kałuszyńskiej. Moderował P. Zeidler, „Roczniki Filozoficzne” 2017, nr 1, s. 131–172.
- Grzegorzczak A., *Ani na górze, ani w Jerozolimie... ale w duchu i prawdzie. Podstawy metodycznej myśli religijnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2010, R. 19, nr 1, s. 79–87.
- Gutting G., *Wiara i filozofia. Rozmowy współczesnych filozofów o Bogu*, przeł. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017.
- Hajduk Z., *Nauka a wartości. Aksjologia nauki. Aksjologia epistemiczna*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2011.
- Haldane J., *An Intelligent Person's Guide to Religion*, Duckworth Overlook, London–New York–Woodstock 2005.
- Handy R., *Haeckel Ernst Heinrich*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Macmillan Publishing, New York–London 1967, s. 399–402.
- Hartmann N., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. J. Noras, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Heinrich W., *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1963.
- Heitzman M., *Władysław Tatarkiewicz, Historia filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1931, t. 9, s. 405–407.
- Heller M., *Doświadczenie granic*, [w:] M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec (red.), *Granice nauki*, Biblos, Tarnów 1997.
- Heller M., *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Heller M., Mączka J., Urbaniec J. (red.), *Granice nauki*, Biblos, Tarnów 1997.
- Helm P., *Goodness*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden MA–Oxford UK 2000, s. 243–249.
- Hempel C. G., *Empirystyczne kryterium znaczenia*, [w:] *Empiryzm współczesny*, wybrała, opracowała i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 109–133.

- Herbut J., *Krytycyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 92–94.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Hick J., *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, INC, Englewood Cliffs, New Jersey 1973.
- Hoffman J., Rosenkrantz G., *Omnipotence*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro, *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden, MA–Oxford, UK 2000.
- Holopainen T. J., *Dialectic and Theology in The Eleventh Century*, Leiden 1996.
- Hołówka T., *Błędy, spory, argumenty. Szkice z logiki stosowanej*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Hunter G., *Metalogika. Wstęp do metateorii standardowej logiki pierwszego rzędu*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
- Ingarden R., *Próba przebudowy filozofii przez neopozytywistów*, [w:] idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 654–662.
- Ingarden R., *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski” 1922, t. 4, nr 2 (14), s. 161–172.
- Jadacki J. J., *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2002.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 2000.
- Jerusalem W., *Wstęp do filozofii*, przeł. J. Dicksteinówna, Nakładem Księgarni E. Wende i Spółka, Warszawa 1912.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W Drodze, Poznań 2010.
- Kalinowski J., *Ku próbie konstrukcji metafizologii*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL” 1952/1953, nr 6, s. 76–80; przedruk „Studia Metafilozoficzne” 1993, t. 1, s. 327–333.
- Kalinowski J. (G.), *Introduction à la logique juridique*, L. G. D. J., Paris 1965.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993.
- Kemeny J. G., *Nauka w oczach filozofa*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1967.
- Kleszcz R., *Co to jest filozofia?*, „Ruch Filozoficzny” 2003, R. 60, z. 4, s. 527–531.
- Kleszcz R., *G. Milhaud – filozofia, nauka, racjonalność*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2019, R. 28, nr 3 (111), s. 45–62.
- Kleszcz R., *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 2012, nr 4 (19), s. 38–50.
- Kleszcz R., *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014.
- Kleszcz R., *O filozofii religii, wszechmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka*, „Filo-Sofija” 2015, t. 15, nr 30, s. 199–214.
- Kleszcz R., *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- Kleszcz R., *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007.

- Kleszcz R., *P. F. Strawson a Poppera krytyka filozofii lingwistycznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2019, nr 4 (112), s. 113–130.
- Kleszcz R., *Profile metafizyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020.
- Kleszcz R., *Rationality and Requirements of Logic*, „Logica Trianguli” 2001, vol. 5, s. 63–71.
- Kleszcz R., *Roman Ingarden i dyskusje metafizyczne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2020, R. 29, nr 4, s. 103–122.
- Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, PIW, Warszawa 1967.
- Kołakowski L., *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, PIW, Warszawa 1967, s. 9–42.
- Körner S., *What is Philosophy?*, Allen Lane, London, 1969.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1961.
- Kotarbiński T., *Logika dla nauczycieli a logika matematyczna*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958 (pierwotruk 1925), s. 519–532.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958.
- Kotarbiński T., *Zadania swoiste logiki szkolnej*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958 (pierwotruk 1951), s. 533–552.
- Koterski A. (red.), *Naukowa koncepcja świata: Koło Wiedeńskie, słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk 2010.
- Krajewski S., *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do post-modernizmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1960.
- Lazerowitz M., Ducasse C. J., *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method*, Oskar Piest, New York 1941, „Mind” 1942, vol. LI, issue 203, July, s. 284–287.
- Lazerowitz M., *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan Paul, The Humanities Press, London–New York 1964.
- Lechniak M., *Elementy logiki dla prawników*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012.
- Leftow B., *The Ontological Argument*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 80–115.
- Leibniz G. W., *List do G. Wagnera*, przeł. H. Moese, [w:] G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna, Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma*, przeł. S. Cichowicz i inni, PWN, Warszawa 1969, s. 201–221.
- Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955.
- Le Roy R., *Science et philosophie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1899, No. 7 (5), s. 503–562.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B. J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, W Drodze, Kraków–Poznań 2014.
- Łukasiewicz D., *O racjonalności przekonań światopoglądowych w ujęciu Ryszarda Kleszcza*, [w:] J. Maciaszek (red.), *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa*

- dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 253–271.
- Łukasiewicz J., *Głos w dyskusji nad odczytem Kazimierza Dobrowolskiego*, [w:] idem, *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 86.
- Łukasiewicz J., *Logika i metafizyka*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961, s. 195–209.
- Łukasiewicz J., *O intuicjonistycznym rachunku zdań*, przeł. L. Borkowski, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz J., *W obronie logistyki*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961, s. 210–219.
- Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961.
- Łukowski P., *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.
- Łuszczewska-Romahnowa S., *Program filozofii naukowej Kazimierza Twardowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 4, s. 154–168.
- MacDonald S., *Aquinas Thomas*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford UK–Cambridge, Ma. 1992, s. 18–22.
- MacDonald S., *The Christian Contribution to Medieval Theology*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Talliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford, UK 2000, s. 80–87.
- MacDonald S., *Theory of Knowledge*, [w:] N. Kretzmann, E. Stump (eds), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Macnamara J., *Logika a psychologia. Rozważania z pogranicza nauk*, przeł. M. Zagrodzki, PWN, Warszawa 1993.
- Mahrburg A., *Co to jest nauka?*, „Przegląd Filozoficzny” 1897, nr 1, s. 9–29.
- Mann W. E., *Paradoxes of Omnipotence*, [w:] R. Audi (ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1998, s. 559.
- Marciszewski W., *Nauka*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 412–421.
- Marciszewski W. (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniami do informatyki i lingwistyki*, PWN, Warszawa 1987.
- Mascall E. L., *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J. W. Zielińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958.
- Massonius M., *Studium krytyczne*, „Przegląd Filozoficzny” 1932, nr 1–2, s. 135–150.
- Mavrodes G., *Omniscience*, [w:] Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden, MA–Oxford, UK 2000, s. 236–242.
- Mavrodes G., *Some Puzzles Concerning Omnipotence*, „Philosophical Review” 1963, vol. 72, s. 221–223.
- McCann H., *Creation and Conservation*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Talliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden, MA–Oxford, UK 2000, s. 306–312.

- McInerny R., *Aquinas on Divine Omnipotence*, [w:] Ch. Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du 7me Congrès International de philosophie médiévale*, Louvain La Neuve 1986, I.
- Medawar P., *The Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Mehlberg H., *The Reach of Science*, University of Toronto Press, Toronto 1958.
- Meissner K. A., *Granice poznania*, [w:] A. Zabołotny (red.), *Nauka – możliwości i ograniczenia*, Konferencja ChFPN, Warszawa 2013, s. 43–47.
- Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982.
- Metallmann J., *Nauka, pogląd na świat, filozofia*, „Przegląd Współczesny” 1939, nr 5, s. 72–95.
- Mill J. S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962.
- Moore G. E., *Z głównych zagadnień filozofii*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1967.
- Moore G. E., *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Wydawnictwo Arcta, Warszawa 1919.
- Mordarski R., *Wszechmoc i jej granice. Uwagi o koncepcji Bożej wszechmocy Ryszarda Kleszcza*, [w:] J. Maciaszek (red.), *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 341–356.
- Morton A., *Przewodnik po teorii poznania*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 2002.
- Muirhead J. H. (ed.), *Contemporary British Philosophy*, First series, G. Allen & Unwin, London 1924.
- Munitz M. K., *Cosmic Understanding. Philosophy and Science of the Universe*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Nagel E., *Struktura nauki. Zagadnienie logiki wyjaśnień naukowych*, przeł. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein, PWN, Warszawa 1970.
- Natura, społeczeństwo i moralność. Z profesor Dorothy Emmet rozmawia Tadeusz Szubka*, „Znak” 2001, nr 6 (553), s. 78–89.
- Naukowa koncepcja świata: Koło Wiedeńskie*, pod red. H. Hahna, O. Neuratha, R. Carnapa, [w:] A. Koterski (red.), *Naukowa koncepcja świata: Koło Wiedeńskie, słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk, 2010, s. 65–93.
- Nielsen K., *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquire*, Boulder, CO: Westview 1996.
- Nisbett R. E., *Mindware. Narzędzia skutecznego myślenia*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Smak Słowa, Sopot 2016.
- Nowaczyk A., *Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2002, nr 1 (41), s. 5–15.
- Nowaczyk A., *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.
- Nozick R., *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton, New York 1995.
- Ossowsky M. i St., *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, t. 20, s. 1–12.

- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Overgaard S., Gilbert P., Burwood S., *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2013.
- Owen H. P., *Concepts of Deity*, Macmillan, London 1971.
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Baltimore 1968.
- Passmore J., *Philosophical Reasoning*, Charles Scribner's Sons, New York 1961.
- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza. Z dziejów relacji między nauką a teologią*, przeł. W. Skoczny, Biblos, Tarnów 1997.
- Peirce Ch. S., *Szkic logicznej krytyki*, [w:] idem, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, przeł. S. Wszolek, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, Kraków 2005.
- Peirce Ch. S., *Wybór pism semiotycznych*, (red.) H. Buczyńska-Garewicz, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1997.
- Pelc J., *Krytyka i krytycyzm w nauce*, [w:] *Krytyka i krytycyzm w nauce*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 1998.
- Perelman Ch., *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, przeł. T. Pajor, PWN, Warszawa 1984.
- Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1983.
- Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D., *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York–Oxford 1991.
- Piaget J., *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, PWN, Warszawa 1977.
- Pinckaers S. T. OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przeł. A. Kuraś, W Drodze, Poznań 1994.
- Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Piowarczyk M., *Bóg i stawianie się. Problem relacji świat – Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008.
- Plantinga A., *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Plantinga A., *Dogmatism*, [w:] J. Dancy, E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford, UK 1992, s. 108–109.
- Plantinga A., *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca 1967.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.
- Pobojewska A., *Biologia i poznanie. Biologiczne 'a priori' człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977.
- Popper K. R., *Nauka i krytyka*, [w:] idem, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Popper K. R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.

- Popper K. R., *Wszystświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Poznański J., *Granice nauki*, [w:] S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1, *Czym jest nauka?*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, s. 447–470.
- Poznański J., *Pojęcie granicy nauki w filozofii nauki Nicholasa Reschera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 2, s. 579–590.
- Półtawski A., *Intuicjonistyczna epistemologia*, [w:] Z. Cackowski i inni (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Price H. H., *Belief „In” and Belief „That”*, „Religious Studies” 1965, vol. 1, s. 1–25.
- Pruss A. R., Gale R. M., *Cosmological and Design Arguments*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 116–137.
- Przełęcki M., *Pozza granicami nauki*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.
- Pseudo-Dionizy, *Imiona boskie*, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, t. 1, przeł. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Quinn P. L., Talliaferro Ch. (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden, MA–Oxford, UK 2000.
- Ramsey I. T., *Religious Language*, SCM, London 1957.
- Reichenbach H., *Powstanie filozofii naukowej*, przeł. H. Krahelska, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- Rescher N., *Philosophical Reasoning. A Study in the Methodology of Philosophizing*, Blackwell Publishers, Malden, USA–Oxford, UK 2001.
- Rescher N., *Scientific Progress: A Philosophical Essay on the Economics of Research in Natural Science*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1978.
- Rescher N., *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1984.
- Rosenkrantz G., Hoffman J., *The Omnipotence Paradox, Modality, and Time*, „Southern Journal of Philosophy” 1980, vol. 18, s. 473–479.
- Rowe W. L., *Divine Power, Goodness, and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 15–34.
- Runes D. (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York 1942.
- Rupert Hall A., *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, przeł. T. Zembruski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.
- Russell B., *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, przeł. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Ryle G., *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- Ryle G., *Ordinary Language*, „The Philosophical Review” 1953, vol. 62 (2), s. 167–186.
- Savage Wade C., *The paradox of the Stone*, „Philosophical Review” 1967, s. 74–79.
- Scheler M., *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995.

- Schlick M., *The Turning Point in Philosophy*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, IL 1960.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.
- Searle J., *Strawson Peter Frederic*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VIII, Macmillan, New York 1967, s. 28.
- Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Soskice J., *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- Sozański T., *Co to jest nauka?*, [w:] *Nauka. Tożsamość i tradycja*, J. Goćkowski, S. Marmuszewski (red.), Universitas, Kraków 1995, s. 23–50.
- Stępień A. B., *Konwersatorium metafizologiczne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1958, nr 1, przedruk w „*Studia Metafizologiczne*” 1993, t. 1, s. 335–341.
- Stępień A. B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1971.
- Strawson P. F., *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Strawson P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1969.
- Strawson P. F., *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980.
- Struve H., *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, nakładem autora, Warszawa 1903.
- Suchoń W., *Prolegomena do retoryki logicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Surma P., *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Swinburne R., *Space and Time*, Palgrave Macmillan, London 1968.
- Swinburne R., *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Swinburne R., *Tensed Facts*, „*American Philosophical Quarterly*” 1990, vol. 27, s. 117–130.
- Swinburne R., *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1977, second edition 1993.
- Swinburne R., *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Szlachcic K., *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.
- Szlachcic K. (red.), *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.
- Szubka T., *Analityczna filozofia religii Richarda Swinburne’a*, [w:] R. Swinburne, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 15–24.
- Szubka T., *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000.
- Szubka T., *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1995.

- Szubka T. (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Nowy słownik terminologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Thiselton A. C., *A Concise Encyclopaedia of the Philosophy of Religion*, Oneworld, Oxford 2002.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W Drodze, Poznań 2003.
- św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Trakakis G., *The End of Philosophy of Religion*, Continuum, London–New York 2008.
- Trigg R., *Rationality and Religion*, Blackwell Publishers, Oxford 1998.
- Trigg R., *Rationality & Science. Can science explain everything?*, Blackwell, Oxford, UK–Cambridge, USA 1994.
- Trigg R., *Rozum a zaangażowanie*, przeł. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977.
- Trzęsicki K., *Logika*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2012.
- Twardowski K., *O wykształcenie logiczne*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica Atlas, Lwów 1927, s. 185–193.
- Twardowski K., *Przemówienie*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 379–384.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica Atlas, Lwów 1927.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*, nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901.
- Wainwright W. J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Wainwright W. J., *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont CA 1999.
- Weisskopf V. F., *The Frontiers and Limits of Science*, „American Scientist” 1977, vol. 65, no. 4.
- Westphal M., *The Emergence of Modern Philosophy of Religion*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden, MA–Oxford, UK 2000.
- Whitehead A. N., *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.
- Whitehead A. N., *Przegląd idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Whitehead A. N., *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Wigner E. P., *The Limits of Science*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1950, vol. 94, s. 424.
- Wittgenstein L., *Dociekania Filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

- Wittgenstein L., *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barrett (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1970.
- Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentiukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 86–107.
- Wojtysiak J., *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2013.
- Woleński J., *Dwa pojęcia nauki: metodologiczne i socjologiczne*, „Prace Komisji Historii Nauki PAU” 2009, t. 9, s. 163–180.
- Woleński J., *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Jak opisywać nieopisywalne. O granicach języka religijnego*, „Więź” 2011, nr 2–3, s. 59–62.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości I. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości III*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Wszolek S., *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Biblos, Tarnów 1997.
- Wszolek S. (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Biblos, Tarnów 2000.
- Wundt W., *Wstęp do filozofii*, przeł. W. M. Kozłowski, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1902.
- Zabołotny A. (red.), *Nauka – możliwości i ograniczenia*, Konferencja ChFPN, Warszawa 2013.
- Ziemiński I., *Argumenty za istnieniem Boga*, [w:] S. T. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 550–552.
- Ziemiński Z., *Logiczne podstawy prawoznawstwa*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1966.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007 (wyd. 26).
- Ziemińska R., *Historia sceptycyzmu*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

INDEKS

(nie obejmuje nazwisk tłumaczy ani noty bibliograficznej i bibliografii)

- A**
Agazzi E. 55–57
Ajdukiewicz K. 13, 20–24, 31, 36, 91, 98, 100, 105, 106, 127
Alquié F. 136
Alston W. 112
Andersen S. 159
Anscombe G. E. M. 149
Anzelm św. 126, 128
Arystoteles ze Stagiry 17, 21, 30–32, 93, 94, 140
Audi R. 72, 142, 163
Augustyn św. 62, 93
Austin J. L. 68, 69
Ayer A. J. 63, 79, 102, 103, 119, 125
- B**
Balcerowicz P. 22
Barbour I. J. 112
Barrett C. 120
Basinger D. 125, 133, 149, 151, 152, 155
Baumgarten A. 71
Berkeley G. 37, 95
Black M. 14, 18, 33, 50, 72, 94, 103, 115, 116, 120, 134
Blanché R. 137
Bocheński J. M. 27, 30, 33, 85–87, 108, 135, 145, 150
Böhner P. 116, 135
Bonawentura św. 127
Borkowski L. 16, 115, 145
Brentano F. 63, 87
Broad Ch. D. 81
Brown H. I. 38, 44
Buczyńska-Garewicz H. 29
Bugajak G. 47
Burwood S. 72
- C**
Cackowski Z. 44, 101
Campbell C. A. 112
Carnap R. 43, 63, 79, 102
Castelli 135
Casullo A. 103
Caws P. 44
Charlesworth M. J. 118
Cherniak Ch. 146
Chodkowski T. 22
Chomsky N. 63, 96
Clarke S. 129
Cohen J. 65, 140
Colingwood R. 63
Condillac E. 62
Copleston F. 62, 116, 120
Crombie A. C. 39, 40
Czeżowski T. 17, 18, 80, 86, 88
- D**
Dancy J. 14, 94, 103
Dąbska I. 19, 36, 68, 88, 93, 104, 105, 127, 137
De Bois-Reymond E. 45–47, 52
Descartes R. (Kartezjusz) 127, 136, 137
Dilthey W. 83
Dobrowolski K. M. 133
Ducasse C. J. 71
Duhem P. 42, 45, 57, 96
Dummett M. 60, 63, 82, 115, 130, 131
Duns Szkot 129
- E**
Edwards P. 44, 46, 65, 66, 80, 112, 142
Eemeren van P. H. 26
Elders L. 127, 129, 139
Elzenberg H. 62
Elżbieta ks. 137
Emmet D. M. 9

- Franciszek św.** 120
Frauwallner E. 22
Frege G. 92, 100, 103, 127
Fuller B. A. G. 62
- Gale R. M.** 39, 43, 128
Galileusz (Galileo Galilei) 39, 43
Gassendi P. 136
Gaunilon 127
Gawroński A. 34, 35
Geach P. T. 149, 152, 155, 161, 162, 165
Gilbert P. 69, 72
Gill J. H. 62, 69, 72, 116, 135
Gilson E. 62, 116, 135
Goćkowski J. 44
Gödel K. 128
Goldman A. I. 91, 95
Goodman N. 63
Gottfried G. 13, 15, 92
Govier T. 26
Grootendorst D. 26
Grzegorzczak A. 147, 148
Gutting G. 115
- Haeckel E.** 46, 47
Hahn H. 102
Hajduk Z. 47, 48
Haldane J. 111
Hamlyn D.W. 66
Handy R. 32, 46, 91, 103, 126, 128, 149, 152, 156, 159
Hartmann N. 64, 65
Hartshorne Ch. 128
Hasker W. 125, 133, 149, 151, 152, 155
Heidegger M. 63, 79
Heinrich W. 46, 136
Heitzmann M. 62
Heller M. 39, 42, 47, 48, 53, 54
Helm P. 39, 42, 47, 48, 53, 54, 120, 152
Hempel C. G. 102, 153
Herbut J. 14
Hick J. 126, 128, 150
Hobbes T. 62, 162
Hoffman J. 134, 155, 163
- Holopainen T. J.** 136
Hołówka T. 26
Honderich T. 65
Hume D. 20, 21, 27, 36, 37, 39, 43, 44, 71, 76, 77, 95, 102, 106, 109, 113, 114, 118, 166
Hunter G. 31
Husserl E. 63, 104
- Ingarden R.** 14, 74, 75, 119
- Jadacki J. J.** 21
James W. 153
Janeczek S. 45, 47
Jaspers K. 64, 65, 84
Jerusalem W. 71
Judycki S. 143, 164, 165
Justyn męczennik 116, 135
- Kalinowski J.** 22, 72
Kałużczyńska E. 47, 55
Kant I. 13, 14, 30, 49, 53, 65, 100, 101, 103, 118, 125–128
Kemeny J. 41, 42, 44
Kleszcz R. 1, 27, 64, 66, 68, 82, 85, 88, 106–108, 120, 146, 162, 166
Koj L. 72
Kołąkowski L. 84, 86
Kołodziejczyk S. T. 126
Körner S. 72
Kotarbiński T. 14, 19, 21, 24, 25, 86
Koterski A. 102
Krajewski S. 51, 128
Kretzmann N. 94
- Lalande A.** 13, 133
Langan T. 62
Lazerowitz M. 71
Lechniak M. 22
Leftow B. 126
Leibniz G. W. 13, 15, 16, 23, 32, 34, 36, 62, 92, 93, 99, 126, 129
Le Roy E. 76
Lewis D. 82
Locke J. 62, 93–95, 99

- Lowe E. J. 66, 141
 Luter M. 135
- Ł**ukasiewicz D. 88, 150, 161
 Łukasiewicz J. 133, 143–146, 148, 150
 Łukowski P. 134, 141, 148, 156, 163
 Łuszczewska-Romahnowa S. 83
- M**acDonald S. 94, 116
 Maciaszek J. 88, 162
 Macnamara J. 16
 Mahrburg A. 44
 Malcolm N. 127
 Mann W. E. 37, 52, 59, 102, 162, 163
 Marciszewski W. 16, 44, 72
 Marmuszewski S. 44
 Mascall E. L. 150–152
 Massonius M. 62
 Matka Teresa z Kalkuty 120
 Maurer A. A. 62
 Mavrodes G. 66, 159, 164
 Mączka J. 47, 54
 McCann M. 120
 McInerney R. 139
 McTaggart J. 162
 Medawar P. 41, 48, 49, 54, 58
 Mehlberg H. 41, 59
 Meissner K. 47, 48, 52, 55
 Merleau-Ponty M. 63
 Merton R. 42
 Metallmann J. 77
 Mikołaj z Kuzy. 19, 116, 135
 Milhaud G. 60, 76
 Mill J. S. 38, 53, 60, 76, 101, 102
 Moore G. E. 27, 28, 63, 78
 Mordarski R. 162
 Moser P. K. 72, 91, 103
 Muirhead J. H. 81
 Munitz M. K. 53, 55–57
- N**agel E. 44
 Neurath O. 102
 Nielsen K. 72
 Nietzsche F. 118
 Nieznański E. 22
- Nisbett R. C. 22
 Nowaczyk A. 28, 79
 Nozick R. 33, 38, 106, 107, 109
- O**lbrechts-Tyteca L. 26, 34
 Olszewski M. 136, 138
 Ossowska M. 42
 Ossowski S. 42
 Otto R. 113, 150, 151
 Overgaard S. 72
 Owen H. P. 15, 38, 40, 42–44, 52, 67, 100, 133, 149, 155, 158, 162, 164
- P**assmore J. 32, 33, 46, 65
 Pedersen O. 40
 Peirce Ch. S. 28, 29
 Pelc J. 17
 Perelman Ch. 22, 26, 34
 Peterson M. 125, 133, 149, 151, 152, 155
 Piaget J. 97
 Pinckaers S. T. 159
 Piotr Damiani 135, 136, 138, 144, 148, 159
 Piwowarczyk M. 77, 81, 111
 Plantinga A. 14, 82, 128, 130
 Platon 30, 62, 76, 93, 95, 99, 128, 131
 Pobojevska A. 96
 Popper K. R. 18, 35, 43, 44, 54, 63, 70, 97
 Poznański J. 45, 47, 51
 Półtawski A. 101
 Price H. H. 114
 Pruss A. R. 128
 Przełęcki M. 59, 86, 88
 Pseudo Dionizy Aeropagita 68, 121
 Putnam H. 80
- Q**uine W. v. O. 53, 63, 65, 82, 101, 116, 118, 120, 128, 134, 159
 Quinn P. L. 53, 63, 65, 82, 101, 116, 118, 120, 128, 134, 159
 Quinton A. 65
- R**amsey I. T. 113, 122
 Reichenbach B. 63, 125, 133, 149, 151, 152, 155

- Reichenbach H. 63, 125, 133, 149, 151, 152, 155
 Rescher N. 33, 37, 39, 40, 46, 47, 49–52, 54, 55, 57–59, 72, 128
 Rosenkrantz G. 134, 155, 163
 Rowe W. L. 128, 149, 155, 156, 159
 Runes D. 13
 Rupert Hall A. 39
 Russell B. 63, 66, 67, 137
 Ryle G. 69, 70

S
 Sartre J.-P. 63
 Scheler M. 117
 Schlick M. 63
 Schnädelbach H. 46
 Searle J. 80
 Sokolowski R. 104
 Sokrates 94, 99, 112, 131
 Sosa E. 14, 66, 94, 103, 121
 Soskice P. 121
 Sozański P. 44
 Spinoza B. 32
 Stanosz B. 31, 79, 96, 102, 113, 114, 116
 Starościc A. 45, 47
 Stephen Evans C. 152
 Stępień A. B. 72, 109
 Strawson P. F. 64, 69, 70, 80, 82
 Struve H. 71
 Stump E. 94
 Suchoń W. 33
 Surma P. 144, 145
 Swieżawski S. 116, 127, 135
 Swinburne R. 66, 118, 122–124, 129, 140–143, 146, 155–158, 160, 162–164
 Szlachcic K. 42, 57, 96
 Szubka T. 9, 37, 60, 80–82, 115, 118, 122, 123, 140, 158
 Szymanek K. 26, 34
 Szymańska B. 22

Ś
 Świętorzecka K. 22

T
 Taliaferro Ch. 116, 118, 120, 128, 134, 159
 Tatarkiewicz W. 62
 Thiselton A. C. 149
 Tomasz z Akwinu św. 14, 30, 94, 121, 122, 127–129, 135, 138, 139, 141, 146, 155, 160, 165
 Trakakis N. 165
 Trigg R. 50, 113, 114, 120, 122
 Trzęsicki K. 21, 35
 Twardowski K. 19, 24, 30, 63, 64, 68, 70, 82, 83, 87, 88, 105

U
 Urbaniec J. 54

W
 Wade Savage C. 22, 25, 26, 35, 36, 66, 70, 106, 112, 138, 147, 149, 159, 160, 164
 Wagner G. 13, 16, 23
 Wainwright W. J. 126, 128, 149, 155, 156, 159
 Walczak M. 45, 47
 Walsh W. H. 65
 Weisskopf V. F. 37, 41, 49, 58
 Wenin Ch. 139
 Westphal M. 118
 Whitehead A. N. 60, 77, 80–82, 111, 116
 Wierenga E. R. 142
 Wigner E. P. 53
 Wilson C. 66
 Wittgenstein L. 30, 60, 63, 72, 92, 113, 114, 119, 120, 122
 Wojtysiak J. 149
 Woleński J. 41, 64, 95, 98, 101, 103, 121
 Wolff Ch. 71
 Wolniewicz B. 38, 59, 74, 75, 92, 120
 Wójtowicz A. 22
 Wróblewski Z. 47
 Wszolek S. 29, 55, 63
 Wundt W. 71

Z
 Zabołotny A. 47
 Zeidler P. 47
 Ziemiński Z. 21, 22
 Ziemińska R. 19, 126, 128
 Ziemiński I. 19, 126, 128

Ryszard Kleszcz jest profesorem w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują – widziane w perspektywie filozofii analitycznej – zagadnienia dotyczące: epistemologii/metodologii, metafizyki, tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz filozofii religii. Ma w swym dorobku ponad sto pięćdziesiąt publikacji z rozmaitych dziedzin filozofii. Ostatnio wydał *Profile metafizyczne*, Bibliotheca Philosophica 7, Łódź 2020.

Książka Ryszarda Kleszcza jest zbiorem artykułów, z których większość była już wcześniej publikowana. Artykuły te nie stanowią jednak swoistego filozoficznego jarmarku różności, lecz składają się na spójną całość, w której autor od ogólnych rozważań metodologicznych dotyczących krytycyzmu i granic poznania naukowego przechodzi do ustaleń metafizycznych w sprawie statusu i natury myślenia filozoficznego. Dopełnieniem tych dociekań są uwagi o pojęciu Boga i jego atrybutach, odgrywających kluczową rolę w teistycznym wyjaśnianiu świata. Autor umiejętnie łączy typowo analityczne uprawianie filozofii z próbami syntetycznego myślenia. Stanowiska, których broni, są umiarkowane i wyważone, dalekie od dogmatycznej dezynwoltury, charakterystycznej dla filozofii analitycznej w wydaniu scjentyistycznym.

Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Dla kogoś, kto obcuje ze współczesną literaturą filozoficzną, także tą analityczną, lektura książki Ryszarda Kleszcza będzie jak tyc czystego powietrza w coraz bardziej zanieczyszczonym środowisku. Podejmuje on bowiem problemy ważne i czyni to w sposób klarowny, precyzyjny, nie epatując czytelników zbędnymi formalizmami, zawiłościami czy niepotrzebnymi dygresjami. W jego pisarstwie jest zarazem wzbudzająca szacunek dostojałość i budzący zaufanie autokrytycyzm powiązany z wszechstronnością oraz szerokością spojrzenia na podejmowane kwestie.

Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

