

Co można wiedzieć o człowieku? Analiza pojęcia wiedzy przydatna dla antropologii filozoficznej

Konrad Werner

Wprowadzenie

Problem postawiony w tytule wyrasta z szerszego problemu: co można w ogóle wiedzieć i co można powiedzieć? Wiedzę bowiem uważać będę za zbiór zdań lub sądów, będących znaczeniami zdań. Jest to jej propozycjonalne ujęcie, zaś podstawowym operatorem zdaniotwórczym od argumentów: nazwowego i zdaniowego, jest operator „wie, że”¹. Problem wiedzy i jej definicji będzie punktem wyjścia dalszych rozważań. Rozważone zostanie nie tylko filozoficzne, ale również zaczerpnięte z innych nauk podejście do problemu człowieka. Rozważona zostanie wiedza o człowieku jako wiedza z zakresu antropologii fizycznej i kulturowej, psychologii, socjologii, wreszcie filozofii. Oczywiście filozofia jest tu moim podstawowym przedmiotem zainteresowania i celem. Gdy mowa o filozoficznej wiedzy o człowieku nie da się uniknąć kwestii, czy filozofia w ogóle generuje jakąś wiedzę. Wypada mi też na początku określić stanowisko, bądź też punkt wiedzenia, z którego poruszany jest tytułowy problem, jak również powody, dla których ten problem podjąłem.

Jest to spojrzenie na antropologię, tę filozoficzną i nie tylko, ze strony epistemologii, a więc dziedziny, która kondycją ludzką się raczej mało interesuje, poza wąsko wyznaczonymi rozważaniami podmiotu poznania. A zarazem ze strony tej dziedziny, w której problem wiedzy jest zagadnieniem centralnym. Może nie będzie przesady w zaleceniu, aby ktokolwiek chcący mówić, że jego badania generują jakąś wiedzę, zajął się również i wiedzą samą – jej definicją i zawartymi w niej wszystkimi innymi ważniejszymi problemami teorii poznania. Przede wszystkim chodzi mi o prawdę i uzasadnienie. Można powiedzieć, iż

¹ Woleński [2001].

wiedza zobowiązuje! Użycie w pierwszej osobie operatora „wiem, że” zobowiązuje. Powstaje zatem pytanie, co trzeba zrobić, aby to zobowiązanie wypełnić – aby móc głosić, że się coś wie.

Temat wydaje się egzotyczny z podwójnej perspektywy. Egzotyczny jest dla filozofów zajmujących się teorią poznania, bo korzystając z jej aparatury pojęciowej poza nią wykracza. Co więcej wykroczenie to grozi spotkaniem z myślicielami pokroju Heideggera (do takiego spotkania istotnie dalej dochodzi). Egzotyczny jest dla filozofów zajmujących się antropologią filozoficzną z przyczyn podobnych, jeśli tylko zastąpić w poprzednim zdaniu Heideggera, na przykład Janem Woleńskim. Ponadto świadom jestem, że podstawowe objaśnienia epistemologiczne nie przyniosą nic nowego epistemologom, antropologiczne zaś nic nowego nie dadzą antropologom. Celem tego tekstu jest zatem zachęcenie obydwu stron do tematu, w którym ich kompetencje się spotykają. Niech ilustracją potrzeby takiego spotkania będzie anegdotalna historia o dwóch filozofach, z których jeden zarzuca drugiemu, że zdanie „Twarz innego mówi «nie zabijaj».” nie ma żadnego sensu i nie jest żadną wiedzą, drugi zaś pierwszemu, że nawet po rozwiązaniu wszystkich możliwych zagadek przez nauki przyrodnicze, nie uzyskamy żadnej istotnej wiedzy o świecie i człowieku. W czym tkwi nieporozumienie? Co sprawia, że obaj się mylą i zarazem, w pewnym sensie, obaj mają rację? Mój artykuł jest wstępną próbą odpowiedzi na te pytania, zaś kluczem do tego czynię pojęcie wiedzy i nieporozumienia z nim związane. Niniejszy artykuł został przygotowany z okazji odbywającej się w Krakowie, z inicjatywy Akademii Pedagogicznej, konferencji pt. „Kondycja człowieka. Diagnozy i perspektywy”. Próbuję w nim zbudować płaszczyznę, która pozwoli w filozoficznych dyskusjach nad człowiekiem uniknąć nieporozumień wokół kwestii, czy antropologia filozoficzna dostarcza, powinna dostarczać i czy może w ogóle dostarczać wiedzy o człowieku.

I

Zacznę od zdefiniowania wiedzy. Definicja zwana klasyczną, sformułowana przez Platona² (jako propozycja godna rozważenia), nazywa wiedzę uzasadnionym prawdziwym sądem. Zatem możemy powiedzieć:

(I) „S wie, że P” jeśli:

1. S jest przekonany, że P;
2. P jest prawdziwe;
3. S ma uzasadnienie dla P.

Takie sformułowanie rodzi jednak rozliczne problemy. Po pierwsze, Platon odróżniał *episteme* i *doxa*. Wiedza we właściwym sensie to *episteme*. Jednakże należy spytać, czy w sensie *episteme* ktokolwiek, cokolwiek, kiedykolwiek wiedział? Oczywiście, że nie. Jesteśmy tymczasem gotowi przypisywać pewną (niebagatelną!) wiedzę Kopernikowi czy Newtonowi, jak również współczesnym naukowcom, którzy, podobnie jak swoi poprzednicy, w wielu sprawach z pewnością się mylą. Na inny problem zwrócił uwagę Gettier³ w swym słynnym artykule. Może się zdarzyć tak, iż S ma uzasadnienie dla przekonania, że P, P jest prawdziwe, a mimo to, z pozycji konstruktora kontrprzykładu (szczególny, boski niemal punkt wiedzenia) widzimy, iż o wiedzy nie może być mowy. Podobną do Gettierowskiej sytuację zarysował Russell⁴ i wystarczy ją przedstawić, aby ukazać w czym rzecz (szczegółowe rozważanie przykładów typu Gettierowskiego nie jest tematem tego artykułu).

Wyobraźmy sobie człowieka, który patrzy na zegar wskazujący dwunastą. Ktoś go pyta o godzinę. Ten mówi, że dwunasta. Pytający istotny jest o tyle, o ile skłania naszego bohatera do wypowiedzenia zdania i wewnętrznego opowiedzenia się za tym, iż wie, która jest godzina. Uzasadnieniem dla wiedzy jest tu sąd stwierdzający fakt empiryczny, iż zegar wskazuje dwunastą (można dodać, iż zegar ten słynie ze swej niezawodności). Tymczasem, o czym ów człowiek nie

² Platon [2002].

³ Gettier [1990].

⁴ Russell [1948].

wiedział, zegar nie chodzi. Los jednak chciał, że w owej chwili naprawę była dwunasta. Sytuacja wygląda następująco. S ma uzasadnienie, zdanie wypowiedziane przez niego jest prawdziwe, a mimo to nie jesteśmy skłonni uznać, że on w i e .

Rozwiązania wskazanych, najważniejszych trudności polegają najczęściej na osłabieniu warunku drugiego klasycznej definicji wiedzy, bądź na dodaniu czwartego warunku. Najlepszym, jak sądzę, przykładem zupełnie bezużytecznej pracy filozoficznej jest dodawanie warunku, który uzależnia wiedzę od uzasadnienia, które nie ulegnie obaleniu przez nowe informacje (w powyższym przykładzie taką nową informacją dla S-a byłaby wieść, że zegar nie działa). Wówczas o tym, czyśmy kiedykolwiek cokolwiek wiedzieli, dowiemy się może w życiu przyszłym, bo nikt nie zna doczesnych metod rozpoznania, czy dane uzasadnienie jest absolutnie pewne.

Posłużę się tu modyfikacją klasycznej definicji wiedzy dokonaną przez Jana Woleńskiego. Kluczowe będą pojęcia intencjonalności oraz roszczenia do prawdziwości. Zwłaszcza to pierwsze ma bogatą historię, lecz wystarczy mi źródłowe odwołanie do prac Romana Ingardena *O pytaniach esencjalnych* oraz *O sądzie warunkowym*, gdzie obydwie pojęcia zastosowane są w analizie prawdy. Sytuacja, którą opisuje Ingarden – roszczenie do prawdziwości, jakie wyraża sąd – powraca u Jana Woleńskiego, gdy podmiot poprzedza ów sąd operatorem „wiem, że”.

Wyrażenie „przedmiot sądu” możemy wziąć w tym znaczeniu, w którym k a ż d y sąd, prawdziwy lub fałszywy, ma swój przedmiot. Rozumiemy wówczas przez n i e s t a n r z e c z y d o m n i e m a n y w t r e ś c i s ą d u (krótko: intencjonalny stan rzeczy). [...] Posługując się terminem scholastycznym można ten przedmiot sądu nazwać jego *objectum formale*⁵.

Od intencjonalnego stanu rzeczy należy odróżnić stan rzeczy istniejący niezawisłe od podmiotu poznania i od treści sądu; staje się on przedmiotem sądu, jeżeli pomiędzy nim a *objectum formale* sądu zachodzi szczególny stosunek utożsamienia [...]. Mówimy w tym wypadku o *objectum materiale* sądu⁶.

⁵ Ingarden [1972a] s. 328-329.

⁶ Tamże, s. 329.

Powiadamy, że sąd A jest prawdziwy, jeżeli wszystkie momenty *objecti formali* A, z wyjątkiem jego wyłącznie intencjonalnego charakteru i cech stąd płynących, dadzą się utożsamić co najmniej z niektórymi momentami *objecti materiali* sądu [...]⁷.

W szczególności można powiedzieć, iż to, że pewien sąd jest „prawdziwy” nie znaczy nic innego jak to, że pewien stan rzeczy wyznaczony intencjonalnie przez jego konkretną treść zachodzi w odpowiedniej sferze bytowej w sposób określony przez funkcję stwierdzania tego sądu i tym samym zaspokaja odpowiednie roszczenie do prawdziwości w sposób zgodny z jego sensem⁸.

Jan Woleński⁹ wprowadza rozróżnienie modelu rzeczywistego i modelu intencjonalnego zbioru zdań uznanych T. Odpowiednio $Mv(T)$ oraz $Mi(T)$. Mamy sytuację, w której S mówi: „wiem, że P”. Zatem S twierdzi, że P jest prawdziwe. S wyraża roszczenie do prawdziwości. Wyznacza pewien intencjonalny model Mi , w którym P jest prawdziwe (symbolicznie $Mi(P)$), oraz postuluje równość $Mi=Mv$. Czyli wyrażając roszczenie domaga się uznania P za prawdziwe w modelu realnym (symbolicznie $Mv(P)$). S ma oczywiście uzasadnienie dla swego roszczenia. Jest to jednak uzasadnienie w czasie t_1 relatywne do stanu wiedzy w t_1 . Uzasadnienie to jest wystarczające lub nie dla uznania kongruencji $Mi \approx Mv$ między modelem intencjonalnym i modelem rzeczywistym, lecz, przynajmniej w naukach empirycznych, nie daje podstaw do stwierdzenia ich identyczności. Możemy uznać, że identyczność $Mi=Mv$ zachodzi w logice i matematyce, oraz jest szczególnym przypadkiem kongruencji $Mi \approx Mv$. W związku z tym sądzę, że identyczność tę można również uznać za granicę idealną wszelkiego poznania, oraz jego idealny cel.

Ostatecznie:

(II) „S wie, że P” jeśli:

1. S jest przekonany, że P, tzn. ma roszczenie do prawdziwości zdania P w Mv (symbolicznie $Mi(P)=Mv(P)$);

⁷ Tamże, s. 330.

⁸ Ingarden [1972b] s. 316.

⁹ Woleński [2001].

2. $M_i \approx M_v$;
3. S ma uzasadnienie dla P relatywnie do osiągalnego dlań stanu wiedzy.

W jaki sposób Jana Woleńskiego definicja wiedzy rozwiązuje wyżej wskazane trudności? Przede wszystkim, aby ją zaakceptować, trzeba zaakceptować fakt, iż „*doxa* jest rzeczywistością naszej wiedzy”¹⁰. W skrócie można powiedzieć, iż problemy Gettier’a oraz problem z Kopernikiem czy Newtonem tracą swą problemową moc, gdy operator „wie, że” wzbogacić o uwagę, tak aby brzmiał: „wie, że... relatywnie do posiadanego uzasadnienia i zgromadzonej wiedzy”. Wówczas znika problem z przypisaniem wiedzy Kopernikowi, czy Newtonowi. Jeśli zaś chodzi o historyjkę z zegarem, możemy ją wzbogacić o dalszy dialog z zapytującym: Z: Wiesz która godzina? S: Wiem. Dwunasta. Z: Skąd wiesz? S: Spojrzałem na zegar. Z: Czy twój zegar dobrze chodzi? Tu S może zapewnić swego rozmówcę, na przykład, że jego zegar nigdy go jeszcze nie zawiódł, że jest dobrej marki itd. Jednym słowem podać pewne fakty, które spowodują wzrost zaufania pytającego do omawianego zegara. Wobec uzasadnionych wątpliwości pytającego, że przeszłe działanie zegara nie określa wiarygodnie jego działania obecnego, S musi zrezygnować z twardego „wiem” i przyznać: „Wiem, o ile mój zegar mnie nie zawodzi”. Taka deklaracja uprzedza kontrprzykład typu Gettierowskiego owym „o ile”.

Oto definicja wiedzy. Tą definicją posługiwać się będę dalej gdy mowa będzie o wiedzy w antropologii filozoficznej. W związku z tym należy pewne rzeczy zaznaczyć. Powyższa definicja wyrasta z określonego epistemologicznego stanowiska, z którym nie wszyscy muszą się zgadzać. Zakładamy korespondencyjną teorię prawdy, umiarkowany empiryzm oraz racjonalizm w sensie Ajdukiewicza¹¹. Za uzasadnienie roszczenia do prawdziwości uważać będę zdania zdające sprawę z odpowiednich danych empirycznych i rozumowanie przeprowadzone w oparciu o wskazane założenia, zgodnie ze wskazanymi procedurami. Przypomnę, iż racjonalizm w sensie Ajdukiewicza, zwany przez niego antyirracjonalizmem,

¹⁰ Woleński [2001].

¹¹ Ajdukiewicz [2003].

wskazuje jako właściwe te poglądy, które spełniają kryterium intersubiektywnej sprawdzalności oraz intersubiektywnej komunikowalności.

Wiele spośród kontrowersji jakie pojawią się dalej wynika z podstawowej kontrowersji wokół wskazanej definicji wiedzy. Nie może jej bowiem spełnić żadna działalność poznawcza, która ignoruje zupełnie dane empiryczne i anty-irracjonalne procedury postępowania. Czy antropologia filozoficzna może spełnić tę definicję?¹²

II

Aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest i jaki jest swoisty przedmiot antropologii filozoficznej, należy zdać sobie sprawę, czym w wykazie nauk jest antropologia jako taka, jako dziedzina nauki – jak określa się jej przedmiot? Andrzej Malinowski pisze:

Szerokie pierwotne ujęcie antropologii uległo z czasem zawężeniu do nauki biologicznej o człowieku. Współcześnie ponownie istnieje silna tendencja do przywracania określeniu antropologia ogólniejszego znaczenia. Szerokie pojmowanie terminu antropologia wynika z faktu, że człowiek stanowi przedmiot zainteresowań wielu nauk szczegółowych: biologicznych, medycznych i humanistycznych¹³.

Terminu antropologia używa się obecnie na dwa sposoby. Istnieje podział na antropologię kulturową i antropologię fizyczną. Pierwsza bada systemy społeczne, kulturę i cywilizację, druga zaś własności fizyczne i biologiczne człowieka.

W swych metodach antropologia fizyczna pozostaje w ścisłym związku z naukami medycznymi i biologicznymi. Jedną z podstawowych jej metod jest antropometria, która zajmuje się, najogólniej mówiąc, mierzaniem ciała i kośćca człowieka. W skład antropologii wchodzi również nauka o antropogenezie, a więc badanie historii naturalnej człowieka. Antropologia bada też zróżnicowanie

¹² Pomijam w tym tekście problem, który wedle niektórych źródeł (Ziemińska [2002]) jest obecnie najżywiej dyskutowany, jeśli chodzi o wiedzę – mianowicie spór eksternalizmu z internalizmem. Czynię tak, aby rozważania zapowiedziane w tytule nie zostały zdominowane przez rozważanie założeń. Jakaś definicja wiedzy musi być bowiem założona, przyjęta na wstępie, aby móc przejść do pytania tytułowego.

¹³ Malinowski, Strzałko [1985] s. 9-10.

wewnątrzgatunkowe człowieka – pojawia się tu pojęcie rasy. Dalej, zajmuje się strukturą etniczną ludności świata, rozwojem osobniczym itd.

Antropologia jest nauką empiryczną. Jako taka chce wierzyć doświadczeniu – swoim pomiarom i obserwacjom. Generuje zatem wiedzę, o ile dane doświadczenie nie jest mylące (pomiar lub obserwacja nie są błędne), oraz o ile teorie zdają sprawę z zaobserwowanego zjawiska i wiedzy już obecnej.

Antropologia w wyżej zarysowanym sensie nieuchronnie spotyka się z dwiema innymi empirycznymi dziedzinami wiedzy o człowieku, które chcę tu krótko wspomnieć: z psychologią i socjologią. Książka pt. *Psychologia. Podejścia oraz koncepcje* autorstwa Carol Tavis i Carole Wade rozpoczyna się swoistą obroną naukowości psychologii. Jest to niezwykle ciekawy fragment z punktu widzenia, który mnie interesuje – z punktu widzenia wiedzy. Autorzy chcą z całą stanowczością odróżnić psychologię od tzw. „psychopaplaniny”, która używając terminologii psychologicznej proponuje ludziom łatwe rozwiązania ich wszelkich problemów. A tymczasem Autorzy zaznaczają:

[...] Jedną z największych korzyści studiowania psychologii jest nie tylko zdobycie ogólnych wiadomości na temat pracy mózgu, ale i nauczenie się jego właściwego używania – poprzez krytyczne myślenie. Myślenie krytyczne to zdolność i gotowość do oceny twierdzeń oraz formułowania obiektywnych sądów na podstawie dobrze uzasadnionych przesłanek¹⁴.

Autorzy są świadomi sporów filozofów o to, co jest nauką, a co nie. Nie chcąc się nad nimi rozwodzić podają pomocną nam listę warunków, jakie psycholog musi spełnić, aby być naukowcem:

1. precyzja,
2. sceptycyzm,
3. poleganie na dowodach empirycznych,
4. gotowość formułowania ryzykownych przewidywań,
5. otwartość.

¹⁴ Tavis, Wade [1999] s. 28-29.

Szczególnie interesujące są punkty 2 i 3. Pierwszy to po prostu zalecenie, aby być pracowitym i skrupulatnym w badaniach – to rzecz oczywista. Z kolei dwa ostatnie można potraktować jako swoisty ukłon w stronę schematu rozwoju nauki stworzonego przez Karla Poppera. Jest to rzecz ciekawa, lecz nie ma tu miejsca na jej rozważanie. Istotny jest dla mnie empiryzm i podejście sceptyczne (lepiej tak to nazwać niż mówić o sceptycyzmie). Te dwa warunki rysują obraz psychologa, który stawia sobie za cel znalezienie możliwie najlepszego wyjaśnienia, najlepiej uzasadnionej hipotezy dla wyjaśnienia zaobserwowanych w wyniku przyjętej metody zjawisk.

Również problem naukowości socjologii nie jest obcy samej socjologii. Jonathan H. Turner w swoim podręczniku pt. *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie* zaczyna, podobnie jak wyżej psychologowie, od obrony naukowości swej dziedziny. Podaje również warunki, jakie dana dziedzina działalności poznawczej człowieka musi spełnić, aby być nauką. Przyjrzyjmy się temu krótko. Autor pisze:

Celem nauki jest umożliwienie nam zrozumienia świata i gromadzenie wiedzy o nim. Narzędziem, który temu służy, jest teoria, która odpowiada na pytanie, dlaczego istnieje dane zjawisko i w jaki sposób działa¹⁵.

Szczególne cechy nauki to wedle Turnera:

1. abstrakcyjność¹⁶,
2. sprawdzalność empiryczna.

Powyższe ustalenia autor podsumowuje:

W taki właśnie sposób funkcjonuje nauka. Nie jest to zbyt skuteczne postępowanie, ale umożliwia przynajmniej powiązanie naszych teorii z rzeczywistością. Traktujemy je sceptycznie i poddajemy nieustannemu sprawdzaniu za pomocą faktów¹⁷.

¹⁵ Turner [1998] s. 22.

¹⁶ „Stwierdzenia wyrażone są w terminach ogólnych, ponieważ ich celem jest wyjaśnienie danego zjawiska w każdym czasie i miejscach.” *Tamże*, s. 22.

¹⁷ *Tamże*, s. 23.

III

Jak na powyższym tle przedstawia się antropologia filozoficzna? Jaki jest ów szczególny przedmiot antropologii filozoficznej, który domaga się jej powołania pośród nauk o człowieku? Pierwsza różnica, na którą wskazuje ks. Stanisław Kowalczyk w swej pracy pt. *Zarys filozofii człowieka* polega na tym, iż antropologia przyrodnicza oraz antropologia społeczna (kulturowa) są czysto opisowe, podczas gdy antropologia filozoficzna (Autor wspomina jeszcze o antropologii teologicznej) zawiera elementy wartościująco-normatywne. Ks. Kowalczyk jest przekonany, iż o swoistości i nieodpartej potrzebie uprawiania antropologii filozoficznej najlepiej przekonać się, uświadamiając sobie redukcjonistyczne ujęcie człowieka, które ma miejsce, gdy któraś w wyżej wymienionych niefilozoficznych antropologii formułuje tezy uniwersalne, zagarniając dla siebie człowieka i całą treść jaką ten ze sobą niesie. Ograniczmy się do wymienienia za ks. Kowalczykiem tych redukcjonizmów:

1. Fizycyzm (np. Levi-Strauss, Kotarbiński) – ów redukcjonizm „kwestionował «osobliwość» bytową człowieka: osobowe ja, społeczność, historię, duchową kulturę. Psychikę człowieka redukował do fizjologii, a tę do fizyki i chemii” oraz przedstawiał „apersonalny model człowieka”, który „podważa jakikolwiek wymiar psychiczno-duchowy: refleksyjną myśl, sumienie, uwrażliwienie na wyższe wartości, humanizm, sens życia, wspólnotę”¹⁸.
2. Biologizm (np. Nietzsche) – „Człowiek jest określany jako «oswojone zwierzę», którego naczelnym nakazem aksjologicznym jest «prawo życia»”¹⁹.
3. Psychologizm (np. Freud) – Taka interpretacja człowieka „jest jednostronna, przekreśla bowiem całkowicie autonomię życia duchowego – łącznie z domeną moralności i religii. Człowiek jest wyjaśniany jako splot energii biologiczno-popędowych, dlatego wyższe wartości (sprawiedliwość, miłość) są pozbawione sensu”²⁰.

¹⁸ Kowalczyk [1990] s. 8.

¹⁹ *Tamże*, s. 9.

²⁰ *Tamże*, s. 9.

4. Socjologizm (np. marksizm) – „Człowiek nie posiada – w myśl tej koncepcji – trwałego uniwersalnego datum bytowego, dlatego czynnikiem osobotwórczym jest kolektyw. Człowiek powstaje dopiero w ramach społeczności, której zawdzięcza wszystko co ludzkie [...]”²¹.

5. Logistyczno-scjentystyczna eksplikacja człowieka (np. Russell) – „Logistyczno-technokratyczna wizja człowieka budzi poważne zastrzeżenia. Logicyzacja i empiryzacja osoby ludzkiej nie dają szans dla pełnego wyjaśnienia jej bytowego bogactwa. Jest to czysto ilościowa eksplikacja człowieka, ignorująca jego jakościowe «być»”²².

Powyższe redukcjonizmy mają jedną wspólną cechę oraz wypływają z tego samego źródła. Tą cechą jest próba „zbudowania antropologii w oparciu o nauki szczegółowe”²³, zaś owym źródłem „teoriopoznawczy monizm, zacieśniający domenę naukowego poznania do granic uchwytnej w poznaniu zmysłowym materii. Taki metodologiczny ekskluzywizm jest bezzasadny, ponieważ nie ogranicza się do sfery faktów, lecz wprowadza cichaczem założenia filozoficzne związane z materializmem”²⁴.

Antropologia filozoficzna, nie dokonując redukcji swoistego ludzkiego bytu do żadnej dziedziny szczegółowej, ujmuje człowieka jako *c a ł o ś ć*, bądź też człowieka *j a k o t a k i e g o*. Jest to wedle wielu autorów cecha szczególna filozofii, że nie zadowala się aspektowym ujmowaniem świata, lecz bierze go całego na warsztat swej pracy. W związku z tym, jak również w związku ze stanowiskiem ks. Kowalczyka, należy postawić po raz kolejny pytanie o naukowość filozofii, a szczególnie o to, czy filozofia generuje jakąś wiedzę.

Kością niezgody będzie tu z pewnością definicja wiedzy podana wyżej, dlatego wracam do niej po raz kolejny. Zdaje się ona być skrojona raczej na potrzeby nauk szczegółowych niż filozofii, choć tak być nie musi. Filozofia, spełniwszy wskazane dalej warunki, może spełnić warunki definicji wiedzy (II). Definicja (II)

²¹ *Tamże*, s. 9-11.

²² *Tamże*, s. 9-11.

²³ *Tamże*, s. 11-12.

²⁴ *Tamże*, s. 11-12.

filozofom może się nie podobać z dwóch zupełnie różnych przyczyn: po pierwsze, będzie ona nazbyt zawężyła zbiór tych sądów, które mają nosić miano wiedzy. Szczególnie dotkliwym jest zawężenie do tych sądów, które mają poparcie, bądź w wyznaczonym procedurami rozumowaniu, bądź w doświadczeniu empirycznym. Po drugie, definicja ta nadaje wiedzy charakter hipotetyczny (*doxa*), podczas gdy niektórzy filozofowie sądzą, iż odnaleźli niezawodne źródło wiedzy jako *episteme*. Co ciekawe, oba powody niechęci wobec definicji (II) mogą współwystępować w myśli jednego filozofa.

Aby zakończyć sprawę samej definicji odpowiem bardzo krótko na powyższe zarzuty. Otóż, definicja wiedzy jako *episteme* narażona jest na liczne kontrprzykłady, wspomniane na początku. Zaś definicja wiedzy odwołująca się do innych źródeł i uzasadnień niż rozumowania i doświadczenie empiryczne, staje się irracjonalna w rozumieniu Ajdukiewicza i nieuchronnie staje przed groźbą rozmycia się, niemożliwości odróżnienia tego co jest wiedzą, od tego co nią nie jest. Jestem zatem przekonany o użyteczności przytoczonej przeze mnie definicji wiedzy oraz o tym, iż pozostaje ona w duchu pewnego, jak to ks. Kowalczyk nazwał, „ekskluzywizmu”. Wiedza, jak napisałem na początku, zobowiązuje. „Jeśli wyrażasz roszczenie do prawdziwości musisz to uzasadnić środkami dla mnie dostępnymi i możliwie mocnymi, gdyż roszczenie sobie prawdziwości nie jest rzeczą błahą!” – tak zdaje się mówić rzecznik przyjętej przeze mnie definicji wiedzy i ja się z nim zgadzam.

Antropologia filozoficzna podziela swe zasadnicze problemy metodologiczne z całą filozofią. Powinienem w związku z tym poświęcić trochę uwagi problemowi przynajmniej tak staremu jak nowożytna nauka: Jak się rzeczy mają z naukowością filozofii i filozoficzną w i e d z ą ?

IV

Odwołam się raz jeszcze do Jana Woleńskiego. W artykule „Argumentacje filozoficzne” cytuje on Friedricha Waismanna, który wskazuje, iż filozofia nie jest podobna do nauki w trzech punktach:

1. nie ma w niej dowodów,

2. nie ma twierdzeń,
3. nie ma pytań, które mogłyby być rozstrzygnięte *tak* lub *nie*.

W filozofii – powiada Waismann – są oczywiście argumenty (wielkich filozofów poznaje się właśnie po oryginalności ich argumentów), lecz nie są to takie argumentacje jak w matematyce, czy naukach przyrodniczych. Waismann dokonuje więc wyraźnego odróżnienia nauki i filozofii. Filozofia – mówi – jest anaukowa. Nie *nienaukowa* a *anaukowa*. Wydaje się tu podążać za Wittgensteinem, który pisze:

[4.111] [...] Słowo „filozofia” musi oznaczać coś stojącego ponad naukami przyrodniczymi, albo poniżej, ale nigdy obok nich²⁵.

Podkreślona zatem zostaje różnica, nie zaś porządek aksjologiczny, w którym poznanie naukowe byłoby bardziej wartościowe niż filozofia (czy można powiedzieć poznanie filozoficzne?). Problem pojawia się jednak wówczas, gdy chcemy uściślić ową różnicę na gruncie wypisanych wyżej trzech punktów wyróżnionych przez Waismanna. Wyraźnie przeciwstawia on bowiem argumentacje filozoficzne i dowody. Niestety nie podaje definicji żadnego z tych pojęć.

W dowodach chodzi o procedury stosowane w naukach matematyczno-przyrodniczych, które pozwalają na rozstrzygnięcie jakichś problemów istniejących w tych naukach. Jakie to procedury? Pierwsza odpowiedź, jaka się narzuca, wskazuje na dedukcję i indukcję. Znaczyłoby to jednak, że filozofowie takich procedur nie stosują, a to jest oczywiście fałszem. Jan Woleński proponuje zatem wspólne, rodzinowe, by tak rzec, potraktowanie trzech punktów wskazanych przez Waismanna: istnienia dowodów, istnienia twierdzeń i istnienia problemów rozstrzygalnych pozytywnie lub negatywnie. Pisze:

A więc, dowodem nie jest po prostu procedura mająca formalną strukturę dedukcji lub indukcji, ale procedura prowadząca do rozstrzygnięcia określonego

²⁵ Wittgenstein [1970] s. 28.

problemu przez wykazanie, iż proponowana nań odpowiedź, czyli jakieś twierdzenie, jest trafne czy mylne²⁶.

A dalej:

Tak więc, różnica pomiędzy dowodem a argumentem (filozoficznym) w ujęciu Waismanna sprowadza się ostatecznie do różnicy pomiędzy nauką a filozofią. A ta polega na tym, że w nauce są dowody, twierdzenia i problemy dające się rozstrzygnąć *tak* lub *nie*, a w filozofii tego wszystkiego nie ma. Wróciliśmy więc do punktu wyjścia²⁷.

Czemu zatem służą argumentacje filozoficzne, nie będące dowodami?

Wittgenstein pisze:

[4.112] Celem filozofii jest logiczne rozjaśnienie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są „tezy filozoficzne”, lecz jasność tez²⁸.

Ale – pisze Jan Woleński – to rozjaśnienie odbywa się też w języku. Stąd pytanie wielkiej wagi: pytanie o status wypowiedzi filozoficznych.

Jan Woleński wskazuje dwa punkty ekstremalne możliwych odpowiedzi na to pytanie:

1. Radykalny scjentyzm – argumentacje filozoficzne są dowodami naukowymi. Ale: filozofia powinna zrezygnować z wielu problemów, które poruszała w przeszłości. Np. Koło Wiedeńskie chciało ograniczyć filozofię do logicznej analizy języka nauki.
2. Skrajny hermeneutyzm – rezygnacja z jakichkolwiek odniesień do dowodów naukowych. „Filozofowanie polega na realizowaniu pewnych działań rozumiejących”²⁹.

²⁶ Woleński [1996] s. 13.

²⁷ *Tamże*, s. 13.

²⁸ Wittgenstein [1970] s. 28.

²⁹ Woleński [1996] s.17.

Stanowisko, wedle Jana Woleńskiego, które byłoby wierne zasadzie złotego środka, to takie, które uznaje, iż „w każdej argumentacji, w tym i argumentacji filozoficznej jest coś z dowodu w sensie Waismanna, oraz działań o charakterze hermeneutycznym”³⁰.

Jak miałyby wyglądać taki kompromis? Na użytek tego tekstu stanowisko Jana Woleńskiego nazwę umiarkowanym scjentyzmem w sprawie statusu wypowiedzi filozoficznych (na pewno jest to bardziej umiarkowany scjentyzm, niż umiarkowany hermeneutyzm). Odróżnia on filozofię od nauki, lecz rozróżnienie to nie jest tak bezwzględne jak chciałby Waismann. Przeciw takiej bezwzględności przemawiają fakty następujące: filozofię ma odróżniać od nauki przede wszystkim to, iż nie zrobiła ona właściwie postępu od czasów starożytności. Podczas gdy w nauce istnieją standardowe metody rozwiązywania problemów akceptowane przez społeczność uczonych, zaś ilość problemów wzrasta w toku rozwiązywania starych. Gdy się temu jednak dokładnie przyjrzeć, okazuje się, iż w filozofii też pojawiają się nowe problemy, zaś stare uzyskują wciąż nowe sformułowania (np. spór o uniwersalia). Pewna zmiana nastąpiła też w samym sposobie filozofowania. Nikt już przecież nie filozofuje tak, jak to czynił Platon. Jeśli zaś chodzi o naukę, to nie mamy jakiegokolwiek pewności, czy to ciągle zastępowanie starego przez nowe do czegokolwiek prowadzi. Nauka jest w wielkim stopniu historią pomyłek, wraz z rozwiązaniami ukazują się wciąż coraz to obszerniejsze połacie naszej ignorancji, zaś dowody naukowe, o których pisał Waismann są pełne luk i nie dowodzą nigdy nic raz na zawsze. Twierdzenia naukowe są ciągle podatne za zmianę. Jan Woleński wskazuje nie bez racji, że można wątpić, czy nauka kiedykolwiek rozstrzygnęła coś „tak” lub „nie”. Na pewno różni filozofów i naukowców stosunek do historii, lecz też nie jest tak, iż filozof powtarza argumentacje przeprowadzone przez kogoś kilkaset lat temu.

Jan Woleński widzi istotę filozofii w ciągłym reprodukowaniu tzw. standardowych zagadnień i problemów, których filozofia dopracowała się za sprawą Platona i Arystotelesa. Filozofia posługuje się argumentami, lecz jej argumenty nie są rozstrzygające w sensie naukowym. Ze stanowiskiem tym niezgodny jest

³⁰ *Tamże*, s. 17.

radykalny scjentyzm, jako że wymaga od filozofii naukowej rozstrzygalności, jak również niezgodny z nim jest skrajny hermeneutyzm, który w ogóle odmawia filozofii charakteru argumentacyjnego.

Jeśli zatem przyjmujemy rozumienie filozofii zaproponowane przez Jana Woleńskiego wyraża staję się rola logiki. Ma ona analizować argumentacje filozoficzne.

Czym jest argument w logice? Jest to ciąg formuł zdaniowych $A_1...A_n$, gdzie zdania $A_1...A_{n-1}$ są przesłankami, zaś A_n jest konkluzją. Przechodzenie od przesłanek do konkluzji odbywa się dzięki wskazanej procedurze. Może to być dedukcja, lecz także indukcja, czy analogia. Jan Woleński proponuje zatem następujący schemat, będący uogólnieniem argumentu: (*) $\langle P, K, R \rangle$, gdzie P jest zbiorem przesłanek, K konkluzją, zaś R jest jakąś zasadą argumentacji.

Istnieje różnica między konkluzją w argumentacji filozoficznej, a rozstrzygnięciem problemu w nauce. Zachodzi różnica na każdym etapie: jeśli chodzi o przesłanki, jeśli chodzi o wniosek, oraz jeśli chodzi o zasadę argumentacji. Różnicę tę determinuje fakt, iż w argumentacjach filozoficznych nieusuwalny jest ów element hermeneutyczny. Lecz nazbyt proste jest postawienie sprawy przez Waismanna, który twierdzi, że argumentacje w nauce rozwiązują problem „tak” lub „nie”, zaś w filozofii w ogóle do żadnych rozwiązań się nie dochodzi.

V

Powracam teraz to właściwego problemu, tj. do wiedzy dostarczanej przez antropologię filozoficzną. Przypominam, iż poruszam się w ramach definicji wiedzy zawartej w (II), w której najistotniejsza jest kategoria uzasadnionego roszczenia do prawdziwości. Bardzo użyteczne będą też wskazane przez Jana Woleńskiego punkty skrajne stanowisk w sprawie statusu wypowiedzi filozoficznych – skrajny scjentyzm i radykalny hermeneutyzm.

Jan Woleński utrzymuje, iż właściwym modelem filozofowania jest ten opisany skrótowo w schemacie (*), tzn. taki model, w którym filozofowanie polega na przeprowadzaniu argumentacji poprawnych logicznie, o których dany filozof twierdzi, iż rozwiązują któryś ze standardowych, co i rusz na nowo formu-

lowanych problemów filozoficznych (filozof musi się wykazać znajomością logiki, by móc kontrolować wciąż poprawność swych argumentacji). Nie zamierzam tu dokonywać oceny, jakie filozofowanie można nazwać właściwym, a jakie nie. „Radykalni hermeneuci” też chcą nazywać swą pracę myślową filozofowaniem i mają do tego prawo. Moje stanowisko można nazwać umiarkowanym scjentyzmem w sprawie roszczenia do prawdziwości dla tez filozoficznych – a tym samym umiarkowanym scjentyzmem w sprawie wiedzy. Odnosi się to do filozofii w ogóle, zatem i do filozofii człowieka, będącej w tym miejscu moim szczególnym przedmiotem zainteresowania. Zatem nie jestem, modyfikując określenie księdza Kowalczyka, „ekskluzywistą” w sprawie metody filozofii jako takiej, pozostanę natomiast konsekwentnym „ekskluzywistą” w sprawie metody filozoficznej prowadzącej do osiągnięcia tego, co w definicji (II) określiłem mianem wiedzy.

Wszelkie podziały mają być przede wszystkim użyteczne. Podział, który przedstawię poniżej obciążony jest oczywiście sporym uproszczeniem, lecz jest użyteczny w ramach tego tekstu. Antropologię filozoficzną możemy podzielić na:

1. skrajnie scjentystyczną,
2. umiarkowanie scjentystyczną,
3. hermeneutyczną.

Zależności między nimi wyglądają następująco. Poglądy wyrażone w punktach (1) i (3) oczywiście wykluczają się. Pogląd (3) wyklucza też (2), lecz ta relacja, podobnie jak relacja przeciwnie skierowana, nie musi zachodzić. Znaczy to, iż umiarkowanie scjentystyczną antropologię filozoficzną można tak sformułować, aby nie wykluczała ona z konieczności antropologii hermeneutycznej, zaś hermeneutyczną tak, aby nie wykluczała z konieczności umiarkowanie scjentystycznej. I takich sformułowań zamierzam bronić. Stanowisko to zostało wyżej już zarysowane. Nie wyklucza ono metod antropologii hermeneutycznej z dziedziny filozofii i filozofii człowieka, lecz rezerwuje możliwość posługiwania się pojęciem wiedzy (wiedzy rozumianej tak, jak to przedstawia definicja (II)) dla metod przedstawionych w schemacie (*). Stanowisko takie wychodzi od przekonania bliskiemu księdzu Kowalczykowi, że nie należy redukować problemu człowieka do jednej czy kilku nauk szczegółowych, a zarazem utrzymuje „ekskluzywizm” w

sprawie wiedzy, któremu się wspomniany autor sprzeciwia. Znaczy to, iż zbiór formuł, który moglibyśmy nazwać pełną wiedzą w sensie (II) o człowieku, nawet gdyby mógł taki zbiór w ogóle zaistnieć, opisywałby tylko skrawek swego przedmiotu – skrawek człowieka, dobrany tak, aby można było coś o nim z sensem powiedzieć – aby można było coś o nim wiedzieć. A reszta? Reszta to może Wittgensteinowskie „niewyraźalne”.

Wielkim wyzwaniem wydaje mi się milczeć, gdy to „niewyraźalne” domaga się jakiegoś wyrazu. Język nauki, a więc język generujący wiedzę, generujący roszczenie do prawdziwości, nic tu poradzić nie może. Ale to nie jest jedyny język. Dlatego filozofia człowieka sięga po metaforę, sięga po poezję. Nie można jej tego zabronić. W takich wypadkach jednak nie możemy mówić o wiedzy, ani o prawdziwości. Zatem umiarkowany scjentyzm w antropologii filozoficznej, którego bronię, rezerwuje sobie pojęcie wiedzy i kategorię roszczenia do prawdziwości, odmawiając ich hermeneutyzmowi, lecz nie odmawia mu miana filozofii i należytej powagi. Filozofia nie jest nauką, ale cóż z tego? – powiada Jan Woleński – Nie jest to specjalny problem dla filozofii. Hermeneutyczna filozofia człowieka nie dostarcza wiedzy o nim, ale – tu stawiam analogiczne pytanie – cóż z tego? Nie wydaje mi się to specjalnym dla niej zmartwieniem.

W tym miejscu zapewne skończy się poparcie udzielone mi z początku przez wielu scjentyistów, lecz jestem przekonany, że człowieka, jak nie można zredukować do dziedziny jednej szczegółowej nauki, tak też i nie można go redukować do tego, co mamy prawo i podstawy nazwać wiedzą o nim. Wittgenstein pisał, że nie może być odpowiedzi tam gdzie nie ma pytania. A jeśli jest pytanie to może być i odpowiedź. Definicja wiedzy zawarta w (II) jest minimalistyczna w tym sensie, że treść jej stanowią odpowiedzi na pytania. A nie jest tak, że o wszystko można pytać. W „Traktacie” czytamy:

[6.52] Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź³¹.

³¹ Wittgenstein [1970] s. 87.

A dalej:

[6.521] Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie to sprawia, że ci, dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym on polega).

[6.522] Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne³².

Mówiąc zatem, iż człowieka nie należy redukować do tego, co można o nim wiedzieć, mówimy inaczej, iż nie można go redukować do pytań, które można odnośnie jego postawić oraz do odpowiedzi na te pytania. Zachowuje to moc oczywiście przy Wittgensteinowskim rozumieniu pytania. Jeśli to, o co chcemy pytać jest niewyrażalne, wówczas nie możemy o to sensownie pytać. Po zastosowaniu definicji wiedzy (II) brzmiałoby to tak: pytać możemy sensownie tylko o to, co może stać się przedmiotem wiedzy, rozumianej jako sąd posiadający uzasadnienie dla roszczenia do prawdziwości. O „niewyrażalne” nie można pytać. Czy nie jest jednak pewną formą pytania o nie nasze ciągle nim zainteresowanie? To zainteresowanie towarzyszy niezmiennie również Wittgensteinowi. W „Uwagach różnych” odnajdujemy następujące fragmenty:

Niewypowiadalne (to, co jawi mi się pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi, być może, tło, na którym zyskuje znaczenie to, co powiedzieć potrafię³³. Nie igraj z głębią drugiego człowieka. [...] Twarz jest duszą ciała.³⁴

Czy nie temu wciąż obecnemu zainteresowaniu tym co „niewyrażalne” w człowieku chce czynić zadość hermeneutyczna antropologia? Należy zaznaczyć, że moje rozważania są w znacznym stopniu projektujące. Czynię pewien projekt, który ma być płaszczyzną spotkania hermeneutyki z umiarkowanym scjentyzmem na gruncie rozważań tak istotnych – rozważań nad człowiekiem.

Przykładem hermeneutyki niech będzie Martin Heidegger. Pisał on, iż musimy się uczyć myślenia. Myślenie rozumie specyficznie.

³² Tamże, s. 87.

³³ Wittgenstein [2000] s. 40.

³⁴ Tamże, s. 43.

Uczymy się myślenia, zwracając uwagę na to, co daje do myślenia³⁵.

A dalej:

Czym jest to, co najbardziej daje do myślenia? Gdzie ukazuje się w naszej wymagającej przemyślenia epoce? To, co najbardziej daje do myślenia, ukazuje się w tym, że jeszcze nie myślimy. Wciąż jeszcze nie, chociaż stan świata coraz bardziej wymaga przemyślenia³⁶.

To, że jeszcze nie myślimy, wcale jednak nie polega tylko na tym, że człowiek nie zwrócił się jeszcze wystarczająco ku temu, co siebie chciałoby być przemyślane. To, że jeszcze nie myślimy, pochodzi raczej stąd, że samo to do-myślenia odwraca się od człowieka, a nawet dawno już pozostaje odwrócone³⁷.

To, co właściwie daje nam do myślenia, nie odwróciło się od człowieka w jakimś historycznie datowanym czasie, lecz to, co do-myślenia, od dawna utrzymuje się w takim odwróceniu. Tylko że odwrócenie wydarza się jedynie tam, gdzie już dokonało się zwrócenie. Jeśli coś najbardziej wymagającego przemyślenia utrzymuje się w odwróceniu, to dzieje się to tylko wewnątrz jego zwrócenia, tzn. tak, że to coś już dało do myślenia³⁸.

Czy to, co „daje do-myślenia” u Heideggera dałoby się określić jak to, co „niewyraźalne” u Wittgensteina? Obaj wskazują na obecność „czegoś”. I tym „czymś” może być też „głębina” i „twarz” człowieka, której nie pozwalał lekceważyć Wittgenstein w swoich uwagach. Owo „niewyraźalne” nie pozwala właśnie na redukcję człowieka do jednej czy kilku nauk szczegółowych, jak również i do tego, co można o nim wiedzieć. Ale Wittgenstein zaleca milczenie wobec „niewyraźalnego”, podczas gdy Heidegger wzywa do przemyślenia tego. Zauważmy, że „niewyraźalne” u Wittgensteina to niewyraźalne w języku pytań i odpowiedzi na pytania, czyli niewyraźalne w języku problemów, których rozwiązanie jest wiedzą w sensie (II) – w jedynym języku, który można

³⁵ Heidegger [2002] s. 114.

³⁶ *Tamże*, s. 114.

³⁷ *Tamże*, s. 116.

³⁸ *Tamże*, s. 116.

nazwać sensownym. Heideggerowskie przemyśliwanie jest zatem, z punktu widzenia Wittgensteina, swoistym gwałtem na języku. Nawet jeśli czujemy jakieś podobieństwo „niewyraźnego” z tym „co daje do-myślenia”, jesteśmy skazani na przyjęcie również dość radykalnej między nimi różnicy: O „niewyraźnym” z pewną wątpliwością można tylko powiedzieć że jest, a w zasadzie, że się „uwidacznia”. A nawet tego nie można powiedzieć. Nic powiedzieć o nim nie można – ono właśnie się tylko „uwidacznia”. I tu nasz ludzki wysiłek musi się zakończyć. Zaś „co daje do-myślenia” dopiero wzywa do tego wysiłku – wysiłku „myślenia”. Sądzę jednak, że ciągle zainteresowanie tym „niewyraźnym” zmusza człowieka do dokonywania tych, z punktu widzenia Wittgensteina, gwałtów na języku. A inaczej: owo zainteresowanie może być swego rodzaju usprawiedliwieniem, czy też okolicznością łagodzącą dla „gwałciciela”. Jeśli się na to, wbrew intencjom autora „Traktatu”, zgodzić, wówczas owo „myślenie” w sensie Heideggera tego „niewyraźnego” w sensie Wittgensteina, musi korzystać ze środków języka odmiennych niż te, które stosuje się myśląc wedle schematu (*). Musi więc być świadome tego, iż będąc gwałtem na języku jest pewnego rodzaju wykroczeniem przeciw niemu w imię zaspokojenia naszego zainteresowania. Świadome bycia wykroczeniem musi zgodzić się na pewną karę. Lecz przekonany jestem, że nie jest to kara ciężka. „Myślenie” mianowicie nie może posługiwać się pojęciem wiedzy i pojęciem roszczenia do prawdziwości. Nie może, ale sądzę, że również nie chce. Pozostaje obojętne na te kategorie. Nadto, realizacja schematu (*) nie jest w ogóle „myśleniem” wedle Heideggera. Czytamy:

Czy to, co powiedziane, nie jest jedynie łańcuchem pustych stwierdzeń? Gdzie są dowody? Czy ma to jeszcze coś wspólnego z nauką?³⁹

To prawda, że to, co dotychczas powiedzieliśmy, i całe dalsze rozważanie nie ma nic wspólnego z nauką, zwłaszcza gdyby rozważanie to miało być myśleniem. Racja tego stanu rzeczy tkwi w tym, że nauka nie myśli⁴⁰.

³⁹ *Tamże*, s. 117.

⁴⁰ *Tamże*, s. 117.

Od nauki do myślenia nie prowadzi żaden most, lecz tylko skok. Tam, dokąd on nas przenosi, jest nie tylko druga strona, lecz zupełnie inna miejscowość. Tego, co ona otwiera, nie da się dowieść, jeśli dowodzić znaczy: wyprowadzać z odpowiednich założeń twierdzenia o jakimś stanie rzeczy, korzystając z reguł wnioskowania⁴¹.

„Myślenie” człowieka nie jest zatem w ogóle nastawione na zdobycie jakiejś wiedzy o nim. Umiarkowany scjentyzm w antropologii filozoficznej dostarcza wiedzy, rozumianej tak, jak to ustala definicja (II), dzięki temu, że posługuje się schematem (*). Czyni to w taki sposób, że przyjmuje pewne jawne założenia, przeprowadza poprawną argumentację wedle ustalonej i wskazanej jawnie procedury oraz dochodzi do konkluzji. Podkreślona jest owa jawność. Mam przez to na myśli, iż to, co się zakłada nie jest dostępne tylko zakładającemu, lecz i tym, którzy chcą przeprowadzić podobne rozumowanie lub mu się krytycznie przyjrzeć. Znaczy to, iż założenia filozoficznej argumentacji muszą czerpać z tego doświadczenia, które wszystkim jest dostępne – z doświadczenia empirycznego.

Podobnie w przypadku jawności procedur. Procedura nie może być znana tylko temu, który ją na własny użytek przeprowadza. Procedura musi być dostępna wszystkim tym, którzy zechcieliby również ją przeprowadzić. Przede wszystkim przechodzenie od przesłanek i konkluzji musi być w ogóle dokonane dzięki procedurze. Jeśli taka istnieje, nie ma powodu, aby ją ukrywać. Postulat jawności ma właściwie pozbawić możliwości mówienia o wiedzy tych, którzy ukrywają fakt, iż żadnej w ogóle procedury nie mają.

Wszelki sprzeciw wobec tak postawionej sprawy powraca raz jeszcze do problemu definicji wiedzy. Zaznaczyłem bowiem, iż definicja (II) pozostaje w związku z umiarkowanym empiryzmem, antyirracjonalizmem Ajdukiewicza, oraz korespondencyjną koncepcją prawdy. Pewien filozof ma pełne prawo odrzucić taką „proceduralność”, a na wszelkie zarzuty odpowiedzieć, iż on nie uznaje „tej” logiki czy logiki w ogóle. Niech jednak wówczas zrezygnuje z posługiwania się pojęciem wiedzy i kategorią prawdziwości (roszczenia do prawdziwości). Odrzucając określoną logikę i nie podając żadnej w zamian, bądź odrzucając

⁴¹ *Tamże*, s. 117.

logikę w ogóle, pozbywa się nie tylko krytyków własnej koncepcji, lecz także pozbawia się narzędzi krytyki innych niż własna koncepcji. Jeśli wyraża na to zgodę – wówczas nie ma powodu, aby deprecjonować jego pracę. Problem pojawia się wówczas, gdy ów filozof w dialogu dokonuje krytyki umiarkowanego scjentyzmu jako metody zasadniczo błędnej lub fałszywej. Krytykując bowiem powinien dysponować metodą krytyki i wskazać ją rozmówcy. Jeśli tego odmawia, jego taktyka wobec rozmówcy jest nieuczciwa. Wobec braku metody taki filozof może odnieść się do jakiegoś wartościowania, do porządku aksjologicznego, w którym metody i przedmiot poznania umiarkowanego scjentyzmu, a wraz z nim i nauki, stoją niżej od jego własnych metod. Nie odmawiając naukom przyrodniczym, logice i matematyce ich metod, powie, iż przedmiot ich badań jest mniej istotny. Wówczas również postępuje nieuczciwie. Umiarkowany scjentyzm, którego bronie, nie odwołuje się bowiem do żadnych wartościowań. Podobnie jak nie należy czynić wartościującego odróżnienia na filozofię i naukę, tak też i wewnątrz filozofii nie powinno się czynić wartościującego rozróżnienia na tych stosujących schemat (*) i tych, którzy go (i żadnego innego) nie stosują. Przepaść, przez którą nie prowadzi żaden most – pomiędzy „myśleniem” i nauką (pisał o niej Heidegger) – nie powinna być przepaścią aksjologiczną. Nie ma bowiem żadnego wartościowania w stwierdzeniu, że po jednej stronie tej przepaści sytuuje się wiedza, a po drugiej nie. Nie wydaje mi się, aby sprzeciw wobec takiego postawienia sprawy mógł oprzeć się na mocnych podstawach dopóki ktoś nie poda innej definicji wiedzy. Chodzi przy tym o definicję, która mogłaby odpowiedzieć na wskazane problemy, a nadto połączyć filozofów z jednej strony przepaści, z filozofami i naukowcami po drugiej stronie. Jeśli mamy wierzyć Heideggerowi, żaden most tych dwóch stron nie łączy. Zatem i wspólne pojęcie wiedzy nie może ich łączyć.

VI

Odniosę się jeszcze krótko do artykułu Stanisława Judyckiego pt. „Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne?”. Otóż autor odpowiada twierdząco na tytułowe pytanie, choć owe argumenty rozumie specyficznie. Pisze:

Poprzednio starałem się wskazać na to, że do każdego argumentu filozoficznego potrzebne są pojęcia, które w tym argumencie nie są wyjaśnione, a stąd też i sam argument nie może uchodzić za ostateczny i rozstrzygający. Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że rozstrzygający argument filozoficzny nie odwołuje się do żadnych pojęć. Nie jest złożony z pojęć, lecz stanowi rodzaj bezpośredniego widzenia, rodzaj intuicji⁴².

Autor, jeśli dobrze rozumiem, zgodziłby się, iż nie istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne, jeśli argumenty rozumiemy wedle schematu (*), lecz ten typ argumentów nie jest jedynym typem. Nieporozumienie polega, sądzę, na tym, iż w schemacie (*) argument rozumie się w taki sposób, iż jest to pewien ciąg formuł zdaniowych. Może lepiej byłoby mówić nie o argumencie, lecz o argumentacji. Natomiast argument w wyżej cytowanym artykule to bardziej element rozmowy dwóch filozofów, z których jeden chce drugiego przekonać. F1 pyta: Skąd wiesz, że P? F2 odpowiada: (**) Mam intuicyjny wgląd. Widzę to po prostu, tak jak widzę barwę nieba. Argument typu (*) jest ciągiem formuł, który bada logika. Argument typu (**) jest po prostu wskazaniem skąd dana osoba czerpie swoje osobiste przekonanie. Problem w tym, o jaki typ argumentu nam chodzi, gdy pytamy, tak jak profesor Judycki w tytule swego artykułu, czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne? I o jak rozumianą rozstrzygalność nam chodzi? Jeśli o rozstrzygalność dla kogoś, wówczas jest rzeczą oczywistą, że takie argumenty istnieją, bo z pewnością istnieją ludzie w pełni przekonani do swoich filozoficznych poglądów. Jest to jednak uwarunkowane tylko i wyłącznie psychicznymi właściwościami tych filozofów i nie jest chyba warte artykułu. Przy takim rozumieniu rozstrzygalności rozumie się argument na sposób wskazany w (**). Zatem i taki argument nie jest wart artykułu. Pozostaje nam zatem rozumieć argument na sposób wskazany w (*), zaś rozstrzygalność jako taką jego właściwość, że zgodnie z pewną procedurą, w skończonej ilości kroków prowadzi on do rozstrzygnięcia danego problemu. Jako, że mówimy tu o problemach filozoficznych, z których każdy posiada wiele rozwiązań, profesorowi Judyckiemu prawdopodobnie chodzi o rozwiązanie ostateczne. Na podstawie

⁴² Judycki [2004] s. 49.

omawianego artykułu sądzić można, iż, przy proponowanym przeze mnie rozumieniu argumentu i rozstrzygalności, profesor Judycki odpowiedziałby „nie” na pytanie postawione przez siebie w tytule.

Inne nieporozumienie powstaje wówczas, gdy ktoś posługuje się terminem „wiedza”, lecz nie podaje jego definicji. Tak też zrobił Stanisław Judycki, między innymi w następującym fragmencie:

Czy można wiedzieć, że istnienie świata takiego, jakim go znamy, jest istnieniem koniecznym, czy też raczej jest ono czymś kontyngentnym? Czy można wiedzieć, że podstawą istnienia świata i bytu kontyngentnego jest istnienie koniecznej istoty, która jest przyczyną świata i która istnieje koniecznie – czy możliwa jest wiedza na ten temat, która miałaby charakter rozstrzygający? Według prezentowanego właśnie stanowiska wiedza taka musiałaby polegać na intuicji w powyżej opisanym sensie. Intuicja tego rodzaju musiałaby ukazywać nam niejako „istotę istnienia”, zarówno istotę istnienia koniecznego, jak i kontyngentnego oraz nie mogłaby pozostawiać miejsca na żadną wątpliwość lub problematyzację⁴³.

Jak zdefiniować wiedzę, która by polegała na intuicji? Niestety w omawianym tekście nie znajdujemy takiej definicji, a jedynie wskazówkę, że taka wiedza nie miałaby charakteru zdaniowego:

Gdyby ktoś zażądał od nas uzasadnienia, dlaczego sądzimy, że ta oto płaszczyzna jest raczej delikatnie granatowa niż mleczno-kremowa, to nie moglibyśmy tego inaczej uzasadnić niż przez odwołanie się do spostrzeżenia tej płaszczyzny. Gdy chcemy wyrazić i zakomunikować innym to, co widzimy, wtedy musimy użyć pojęć, lecz samo widzenie nie polega tylko i wyłącznie na żywieniu pojęć⁴⁴.

Rzecz jednak w tym, że widzenie nie jest tym samym co „wiedzenie”. Wiedzą w powyższym przykładzie nie jest fakt, iż widzę granatowe niebo, lecz sąd, który wypowiadam, np. „Niebo nad Krakowem jest teraz granatowe”. Jest to sąd, dla którego uzasadnieniem roszczenia do prawdziwości są sądy zdające sprawę z doświadczenia empirycznego, które każdy może za moim przykładem

⁴³ *Tamże*, s. 53.

⁴⁴ *Tamże*, s. 49.

zdobyć podnosząc głowę i spoglądając w niebo. Wiedza ma więc charakter zdaniowy i pojęciowy. Intuicję można porównać do widzenia, lecz intuicja nie jest wiedzą. Sąd zdający sprawę z obserwacji, z widzenia czegoś, jest uzasadnieniem dla wiedzy, gdyż zakłada się, że w normalnych warunkach ludzie widzą tak samo. Lecz intuicja właśnie w tym ostatnim aspekcie wydaje się do widzenia niepodobna. Intuicja w potocznym rozumieniu to chyba doświadczenie bardziej osobiste, którego nie da się przekazać bez użycia zdań, lecz te zdania już intuicją nie są i przez to swego zadania – przekazania intuicji – do końca spełnić nie mogą. Oczywiście istnieje problem na ile trudności potocznie rozumianej intuicji dotyczą również jej różnych filozoficznych postaci. Jeśli intuicji definiowanej filozoficznie najbliższą jest do „naoczności”, wówczas aktualne pozostaje moje pytanie, na ile jest ona prywatna, na ile zaś powszechna. Wydaje się, że jakkolwiek rozumianej, jakkolwiek (potocznie, czy filozoficznie) definiowanej intuicji zawsze towarzyszy ów element prywatności. Weźmy na przykład ideację Ingardena. Uchwycenie czystych jakości idealnych, odbywające się na drodze poznania intuicyjnego, trzeba s a m e m u p r z e ż y ć. Jeśli tak jest, w mocy pozostaje wątpliwość odnośnie tego, czy język jest w stanie przekazać w całości i wiernie intuicję. Zaznaczam przy tym, iż intuicji nie utożsamiam z gorszą obserwacją, mętłym przeczuciem, czy czymkolwiek takim. Intuicję, czy to potocznie, czy filozoficznie rozumianą, wyznacza istotnie – o czym już była mowa – ów element prywatności i niewyraźności. O mętności zaś nie należy mówić wówczas, gdy chodzi o rzecz z natury swej niewyraźną, lecz tam, gdzie jasność i wyraźność osiągnąć można, lecz zaniedbał tego z premedytacją lub przez nieuwagę piszący filozof.

Z pewnością wszyscy posiadamy jakieś intuicje, może nawet w intuicjach zawarte jest to, co dla nas najistotniejsze. Jeśli nawet tak jest, to zachowajmy pojęcie wiedzy dla tych rzeczy, może mniej istotnych, lecz bardzo przydatnych, które możemy z sukcesem komunikować i weryfikować. W znacznym stopniu wszystko to, co wyżej zostało powiedziane, wraz z definicją (II), jest, rzecz można, sprowadzeniem pojęcia wiedzy na ziemię. A wracając do głównego tematu tej pracy: o tym co „niewyraźne” w człowieku wszyscy mamy może jakieś intuicje,

lecz nie chcemy ich naginać na potrzeby pojęcia wiedzy. Albo bowiem zatracimy istotę swojej intuicji, albo zatracimy różnicę między wiedzą, a tym, co wiedzą nie jest.

Zakończenie

Przypomnę, iż celem niniejszego artykułu było skonstruowanie płaszczyzny rozważań filozoficznych nad człowiekiem, na której uniknęłoby się nieporozumień wokół pytania, czy antropologia filozoficzna jest nastawiona na zdobywanie wiedzy o człowieku, a jeśli tak, to czy jest to jej wyłączny cel i jakie jej metody są odpowiednie dla realizacji tego celu. W związku z tym w punktach wymienię najważniejsze ustalenia:

1. została przyjęta definicja wiedzy zawarta w punkcie (II);
2. antropologia filozoficzna może dostarczać wiedzy w sensie (II) o człowieku, lecz nie jest to jej jedyny cel;
3. tym innym celem jest próba wyrażenia tego, co w języku wiedzy w sensie (II) jest niewyraźalne.
4. W związku z tym realizacja celu zapisanego w punkcie 3. nie korzysta z kategorii wiedzy w sensie (II). Z tego wynika, że również nie korzysta z kategorii prawdziwości jako korespondencji oraz kategorii roszczenia do prawdziwości.
5. Dla realizacji celu zapisanego w punkcie 2. antropologia filozoficzna korzysta ze schematu argumentacji zapisanego z punkcie (*).
6. Człowiek, będący przedmiotem zainteresowania antropologii filozoficznej, niesie ze sobą treści wyraźalne w języku wiedzy (II), jak i w tym języku niewyraźalne.

Teza 1. przynależy do epistemologii. Tezy 2-5 przynależą do metafilozofii – ich przedmiotem jest antropologia filozoficzna jako szczególny dział filozofii. Teza 6 jest tezą powiązaną z tezami 1-5, lecz przynależącą już do samej antropologii filozoficznej. I jest to jedyna teza antropologiczna w tym tekście.

Bibliografia

- Ajdukiewicz [2003] – K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia, Kęty – Warszawa 2003.
- Gettier [1990] – E. Gettier, *Czy uzasadnione prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, tłum. J. Hartman, J. Rabus, „Principia I”, 1990, s. 93-96.
- Goldman [1999] – A. Goldman, *Internalism Exposed*, „The Journal of Philosophy” (96) 1999, s. 271-293.
- Heidegger [2002] – M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.
- Ingarden [1972a] – R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Ingarden [1972b] – R. Ingarden, *O sędzie warunkowym*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Judycki [2004] – S. Judycki, *Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne*, „Diametros” (2) 2004, s. 39-56.
- Kowalczyk [1990] – Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.
- Malinowski, Strzałko [1985] – *Antropologia*, red. A. Malinowski, J. Strzałko, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1985.
- Platon [2002] – *Parmenides; Teajtet*, przełożył oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Russell [1948] – B. Russell, *Human Knowledge. It's Scope and Limits*, George Allen and Unwin, London 1948.
- Szubka [2005] – T. Szubka, *Czy zmierzch filozofii analitycznej?* (tekst wprowadzający do dyskusji), Forum „Diametros”, 18-20 listopada 2005.
- Tavris, Wade [1999] – C. Tavris, C. Wade, *Psychologia. Podejścia oraz koncepcje*, tłum. J. Gilewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- Turner [1998] – J. H. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, tłum. E. Różalska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Wittgenstein [2000] – L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Wittgenstein [1970] – L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Woleński [1996] – J. Woleński, *Argumentacje filozoficzne*, w: J. Woleński, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996.
- Woleński [2001] – J. Woleński, *Epistemologia Tom II. Wiedza i Poznanie*, Aureus, Kraków 2001.
- Ziemińska [2002] – R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 2002.