

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.05.10>

Ryszard Kleszcz

PERELMAN A TRADYCJA RACJONALIZMU

W pracy poniższej podejmuję pewne wątki twórczości współczesnego belgijskiego filozofa Chaima Perelmana. Jak wiadomo znany jest on przede wszystkim ze swej teorii argumentacji. W pracy tej jednakże zamierzam się skoncentrować na filozoficznych wątkach jego twórczości. Jak postaram się pokazać, koncepcja ta, chcąc pretendować do miana racjonalizmu, jest jednocześnie wyraźnie krytyczna wobec tego typu racjonalizmu, jaki reprezentuje kartezjanizm. Łączą ją natomiast pewne podobieństwa z koncepcjami filozofów, które opatruje się często mianem "nowego racjonalizmu".

Przed przedstawieniem pewnych pozytywnych propozycji brukselskiego myśliciela, chcę zwrócić uwagę na to, przeciwko jakim cechom tradycyjnej i współczesnej filozofii skierowana jest jego krytyka. W swej pracy z końca lat czterdziestych "Philosophies premières et philosophie régressive" Perelman przeciwstawił tzw. filozofie pierwsze i filozofię regresywną (otwartą)<sup>1</sup>. Filozofie pierwsze, a takimi są tradycyjne systemy filozofii zachodniej, dążą do ustalenia pierwszych zasad bytu, poznania lub też działania. Miałyby to przy tym być zasady absolutnie, niepodważalnie pierwsze, a nadto konieczne i oczywiste<sup>2</sup>. Poszukują więc one elementów ostatecznych i doskonałych, mogących dać systemowi metafizycznemu podstawy niezmiennie i wieczne. Elementów takich można szukać tak w filozofii bytu pierwszego, jak w teorii poznania czy też wreszcie poszukiwać wartości absolutnych. Na ogół zresztą w tych systemach ontologia, epistemologia, aksjologia uzupełniają się wzajemnie. Prawdy raz odnalezione, wartości raz odkryte są już niezależne od

<sup>1</sup> Por. Ch. Perelman, *Philosophies premières et philosophie régressive*, [w:] Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, Paris 1952, s. 85-109. Pierwotnie artykuł drukowany był w: "Dialectica" 1949, No 11.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 87.

wszelkiego późniejszego doświadczenia<sup>3</sup>. Należy przy tym pamiętać, że istnieją filozofowie nazywający się antymetafizykami, przeciwstawiający się wszelkiej filozofii pierwszej. Określali się oni często w historii filozofii mianem sceptyków, relatywistów odrzucających zasady pierwsze. Ale ich filozofia również nie jest wolna od założeń metafizycznych. Sceptycy odrzucając kryteria absolutne sądzą zarazem, że niemożliwe jest dokonanie jakiegokolwiek wyboru. Przez to umieszczają się w ramach filozofii pierwszych<sup>4</sup>.

W tradycji filozofii zachodniej, gdy chce się nadać tezom charakter niezmienny i absolutny, czyni się to często poprzez odwołanie się do oczywistości<sup>5</sup>. Jest przy tym jasne, że nie może być to oczywistość mająca charakter pewnej danej psychicznej, byłaby ona wtedy bowiem czymś subiektywnym. Potrzebna jest oczywistość obiektywna, pozbawiona elementów zmiennych. Wedle Perelmana spotykamy dwie drogi mające prowadzić do tego celu<sup>6</sup>. Pierwsza z nich odwołuje się do interwencji istoty doskonałej (boskiej), druga zaś opiera się na naturze przedmiotu oczywistości. W praktyce zachodzi wzajemne uzupełnianie się obu tych metod.

Według św. Augustyna Bóg oświeca nasz umysł, zaś nasze wewnętrzne stany bezpośrednio odczuwane nie mogą być nigdy przyczyną błędu. Są więc one podstawą pewności. Tradycja ta występuje u Dunsza Szkota, rozwija zaś ją Kartezjusz. Wychodzi on od wątpienia dotyczącego rzeczy materialnych, a ściśle mówiąc całego poznania opartego na dotychczasowych podstawach<sup>7</sup>. Następnie umysł wątpiący we wszystko zauważa, iż niemożliwością jest nieistnienie jego samego, jako pewnej istoty myślącej. Jednakże całkowitą pewność w tym względzie daje dopiero wykazanie istnienia Boga doskonałego, bo złośliwy geniusz, zwodziciel i w tym mógłby wprowadzić nas w błąd<sup>8</sup>. Bóg staje się dla Kartezjusza gwarantem przejścia od subiektywnej

<sup>3</sup> Ibidem, s. 91-92.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 94-95, 100. Por. także K. A j d u k i e w i c z, Zagadnienia i kierunki filozofii, Warszawa 1949, s. 32-36.

<sup>5</sup> Ch. P e r e l m a n, De l'evidence en métaphysique, [w:] i d e m, Le champ de l'argumentation, Bruxelles 1970, s. 236 i n. Por. także: A j d u k i e w i c z, op. cit., s. 28-29; T. K o t a r b i ń s k i, Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk, Wrocław 1961, s. 141 i n.

<sup>6</sup> P e r e l m a n, De l'evidence..., s. 236 i n.

<sup>7</sup> Por. R. D e s c a r t e s, Medytacje o pierwszej filozofii, Warszawa 1958 - Medytacja pierwsza. Por. także Ch. P e r e l m a n, Cours de logique, Bruxelles 1979 fasc. II, s. 20-28.

<sup>8</sup> D e s c a r t e s, op. cit., Medytacja trzecia.

oczywistości do takiej, która będzie miała charakter obiektywny, stając się kryterium prawdy o charakterze absolutnym. Według kartezjanizmu poznaniem pewnym jest poznanie jasne i wyraźne<sup>9</sup>. Takie zaś jest poznanie natur prostych. Kartezjusz sądzi, iż zachodzi koincydencja idei i rzeczywistości w intuicji natur prostych. I tak przykładowo idea jasna i wyraźna prostej koincyduje z istotą prostej, istotą pojmowaną obiektywnie. Zakłada się więc tutaj istnienie obiektywnego świata istot, który może być poznany niezależnie od kontekstu<sup>10</sup>.

Druga droga prowadząca do oczywistości ujmuje ją jako zależną od danego bezpośrednio przedmiotu. Przy czym poznanie pochodne wynikałoby tutaj z przeniesienia oczywistości przesłanek na wnioski. Prawda wniosku zależałaby od tego co jest punktem wyjścia, byłaby ona gwarantowana oczywistością przedmiotu będącego punktem wyjścia. W tym kontekście zwróćmy uwagę na zagadnienie oczywistości tzw. zdań koniecznych, a więc takich, co do których można powiedzieć, że każdy umysł rozumiejący właściwie sens terminów mógłby je uchwycić jako oczywiste. Oczywistość ta opierałaby się więc na analityczności czy, jak chciał Leibniz, na identyczności<sup>11</sup>. Ale rzecz jasna oczywistość zdań analitycznych jest li tylko odpowiednikiem ich zgodności z zaakceptowanymi regułami operacyjnymi. Nie da się więc na tej podstawie budować wiedzy niezawodnej<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 84-85. Także: Ch. P e r e l m a n, Self-evidence and Proof, [w:] i d e m, The Idea of Justice and the Problem of Argument, London 1963, s. 115-116.

<sup>10</sup> Por. P e r e l m a n, De l'evidence..., s. 243-244.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 242. Por. także G. W. L e i b n i z, Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, Warszawa 1955, t. I, s. 60 i n. Na marginesie zauważmy, że zagadnienie analityczności jest żywo dyskutowane we współczesnej logice i filozofii. Przełomową rolę odegrał artykuł Quine'a "Dwa dogmaty empiryzmu", gdzie kwestionuje on możliwość wytyczenie granicy między zdaniami analitycznymi i syntetycznymi. Jego zdaniem przekonanie, iż zabieg taki jest możliwy, to nieempiryczny dogmat tych, co za empiryków pragną uchodzić. Por. W. V. O. Q u i n e, Z punktu widzenia logiki, Warszawa 1969, s. 57-58. Tezy Quine'a i innych myślicieli (N. Goodman, M. G. White) są kwestionowane. Na przykład E. Poznański sądzi, że dychotomia analityczne - syntetyczne daje się obronić. Jej fundamentem ma być antyteza odkrycie versus wynalazek. Rozróżnić bowiem trzeba świat, który poznajemy i formę, która nam służy do sformułowania danego poznania. Poznański wyraża przekonanie, że fakt, iż pojęcie "znaczenia" jest nieostre, nie dezawuuje jeszcze możliwości analitycznej prawdziwości, jako prawdziwości ze względu na znaczenie wyrażań. Jeżeli uznamy, że pojęcie analityczności będzie nieostre, to jednak musimy pamiętać, że żadne pojęcie filozoficzne nie daje się ściśle zdefiniować na gruncie języka potocznego. Por. E. P o z n a ń s k i, Spór o analityczność, [w:] Logiczna teoria nauki, red. T. P a w ł o w s k i, Warszawa 1966, s. 385 i n; także B. S t a n o s z, A. N o w a c z y k, Logiczne podstawy języka, Warszawa 1976, s. 106-110.

<sup>12</sup> P e r e l m a n, De l'evidence..., s. 242.

Cechujące kartezjanizm oparcie poznania na oczywistości lokuje tę myśl w nurcie tradycji racjonalizmu. W nurcie tym szuka się wiedzy pewnej, będącej zarazem apodyktycznie oczywistą. W tym ideale wiedzy opartej na dowodzie dedukcyjnym jako na metodzie jej budowania, dyscypliną uważaną za pewien wzór byłaby matematyka. Racjonalizm określić można by jako ekstrapolację modelu wiedzy matematycznej na całą wiedzę. Byłaby ona wtedy czymś na kształt systemu asertywno-dedukcyjnego, gdzie aksjomaty są twierdzeniami pewnymi i racjami dla następstw<sup>13</sup>. W tym nurcie spotkać możemy różnych myślicieli, których łączy wspólne przekonanie, że na miano wiedzy zasługuje tylko poznanie pewne i ostateczne. Sądzą oni ponadto, że osiągnięcie tego poznania jest możliwe. Teza racjonalizmu została zakwestionowana przez Hume'a. Wywodząca się zaś od niego empirystyczna teoria nauki odrzuca postulat pewności, uznając zarazem, iż uzasadnianie w nauce odwołuje się do rozumowania prawdopodobieństwowego i nie jest nigdy całkowite. Stąd w koncepcji tej nie wierzy się w osiągnięcie na jakimkolwiek etapie wiedzy doskonałej i niezmiennej<sup>14</sup>.

Ufundowanie poznania na oczywistości, występujące u Kartezjusza i innych myślicieli, jest przedmiotem krytyki Perelmana<sup>15</sup>. Zwraca on bowiem uwagę na to, iż poznaniu nadaje się tutaj charakter ahistoryczny, pozaspołeczny - przez co nabiera ono cech poznania nie tyle ludzkiego, ile boskiego. Ma bowiem być doskonałe, jednolite i nie podlegające rozwojowi. Jest to typowe dla filozofii pierwszych, lekceważących fakt społecznego charakteru poznania historycznego uwarunkowania wiedzy. Zauważyć można, że krytyka ta dotyczy także tych, którzy sądzą, iż da się w sposób jednoznaczny wyodrębnić naukę od innych dziedzin kultury, poprzez sformułowanie raz na zawsze jakiegoś kryterium naukowości. Tradycja pozytywistyczna, jak wiadomo, widzi takie kryterium w doświadczeniu. Ma ono pozwalać wydzielić w obrębie wyrażen językowych elementy empirycz-

<sup>13</sup> Por. J. W o l e ń s k i, Racjonalizm i pewność wiedzy, "Studia Filozoficzne" 1983, nr 5-6, s. 165-166. Por. także T. C z e ń o w s k i, Odczyty filozoficzne, Toruń 1969, s. 18-22; W. M a r c i s z e w s k i, Podstawy logicznej teorii przekonań, Warszawa 1972, s. 26 i n.

<sup>14</sup> Por. C z e ń o w s k i, op. cit., s. 19 i n.; M a r c i s z e w s k i, op. cit., s. 47-66. Por. także K. R. P o p p e r, Logika odkrycia naukowego, Warszawa 1977, s. 222-225.

<sup>15</sup> P e r e l m a n, De l'evidence..., s. 247; i d e m, Self-evidence and Proof..., s. 116 i n. O roli czynników społecznych dla poznania naukowego por. m. in. E. M c M u l l i n, Racjonalne i społeczne parametry nauki, "Zagadnienia Naukoznawstwa" 1983, nr 4, s. 521-536.

ne będąc kryterium naukowości twierdzeń. Neopozytywiści sądzili, iż to co znajduje się poza czy ponad doświadczeniem należy do nie mającej wartości poznawczych metafizyki<sup>16</sup>. Tego rodzaju stanowisko, zliberalizowane zresztą później w obrębie tej tradycji, stało się przedmiotem krytyki takich filozofów, jak J. Agassi, I. Lakatos, K. R. Popper. T. Kuhn i S. E. Toulmin sądzą, iż nie da się sformułować jakiegos ahistorycznego kryterium naukowości, które może być stosowane w różnych kulturach i kontekstach historycznych<sup>17</sup>.

Perelman nie wierzy w istnienie jakiegokolwiek kryterium absolutnego, będącego gwarantem swej własnej nieobalalności. Przyjmuje on bowiem, iż umysł poznający kształtowany jest przez tradycję, wychowanie i zwyczaje<sup>18</sup>. W krytyce kartezjanizmu wskazuje on nadto, że dokonuje się w nim absolutnej separacji między teorią i praktyką. W stosunku do oczywistości Perelman zauważa, iż dotyczy ona intuicji. Intuicja zaś może być przeżyta, ale nie może być podstawą sądu, który mógłby być przez nas uznany za prawdziwy. Przejście do oczywistości intuicji do oczywistości sądu zakłada posłużenie się językiem. Nie ma zaś koincydencji między nim a niekomunikowalną intuicją. Wymóg wiedzy intersubiektywnej domaga się języka zrozumiałego i sądu, który może być zidentyfikowany, także przez te podmioty, które są danej intuicji pozbawione<sup>19</sup>.

Kartezjańska koncepcja wiedzy zakłada pełną poznawalność natur prostych, niezależnie od kontekstu, w jakim się one znajdują. Tymczasem w myśli współczesnej odrzuca się istnienie zjawisk czy natur prostych, które mogłyby być zrozumiane poza pewnym systemem myśli i doświadczenia. I tak np. w systemach geometrii nieeuklidesowych twierdzi się, że pojęcie prostej nie może być zdefiniowane całkowicie niezależnie od innych pojęć, takich jak przestrzeń i

<sup>16</sup> Por. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969, s. 10; A. Motyccka, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, Wrocław 1984, s. 76-85.

<sup>17</sup> Por. S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, s. 46 i n. Zauważyć jednak należy, iż fakt historycznego uwarunkowania wiedzy naukowej bywa przyjmowany przez niektórych metodologów w skrajnej postaci. I tak np. T. Kuhn i S. Toulmin uzależniają naukę całkowicie od zbiorowego podmiotu historycznego. Tego rodzaju relatywizm poznawczy wzbudza zastrzeżenia. Por. A. Motyccka, *Relatywistyczna wizja nauki. Analiza krytyczna koncepcji T. S. Kuhna i S. E. Toulmina*, Wrocław 1980, s. 165 i n.; Por. eadem, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie...*, s. 82-85.

<sup>18</sup> Perelman, *Self-evidence and Proof...*, s. 116.

<sup>19</sup> Perelman, *De l'evidence...*, s. 243.

płaszczyzna, w związku z którymi ona pozostaje<sup>20</sup>. Proponuje się by te idee proste traktować jako hipotezy robocze, które winny być rewidowane<sup>21</sup>. Wizja wiedzy i jej rozwoju w kartezjanizmie jawi się więc jako ciągły przyrost (dodawanie idei jasnych i wyraźnych), nie zaś jako jakakolwiek modyfikacja. Odrzuca się przy tym, w tymże ujęciu, możliwość posłużenia się pojęciem prawdopodobieństwa. Tymczasem, jak wiadomo, w naukach empirycznych podkreśla się, iż uzasadnienie ma charakter probabilistyczny<sup>22</sup>.

Filozofia kartezjańska jest dla Perelmana przykładem typowej epistemologii klasycznego racjonalizmu. Poznanie w takiej epistemologii jest dane i trzeba je tylko dostrzec. Nie ujmuje się go jako rezultatu wysiłku poznawczego człowieka. Wedle belgijskiego filozofa prowadzi to do następstw niekorzystnych dla kultury, do pogardy dla swobodnego wyboru, dla twórczości ludzkiej, która dokonuje się w przestrzeni historii. W tym typie myślenia odrzuca się wszelką odmiennność, różnorodność, pluralizm. Tymczasem staranny namysł nad filozofią i naukami, nad ich powstawaniem i przekształcaniem się dostarcza obrazu odmiennego niż wizja racjonalizmu klasycznego<sup>23</sup>.

Zauważyć należy, że współczesna metodologia dostarcza argumentów przeciwko racjonalizmowi. Poddaje się np. w wątpliwość to, czy matematyka może być modelem wiedzy pewnej<sup>24</sup>. Nadto zaś urozczenia do wiedzy pewnej pozostają w wyraźnej niezgodzie z modelem nauk empirycznych, wyrażonym w języku teorii gier, gdzie naukę pojmuje się jako grę, której dwiema stronami są badacz i natura<sup>25</sup>. Racjonalizm kartezjański tak rozumiany, jak łatwo wykazać,

<sup>20</sup> Ibidem. Por. także K. Borsuk, W. Szmielów, Podstawy geometrii, Warszawa 1972, s. 27 i n. E. Nagel, Struktura nauki, Warszawa 1970, s. 209-225.

<sup>21</sup> Por. G. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Paris 1949, s. 148 i n.

<sup>22</sup> Por. K. Ajdukiewicz, Logika pragmatyczna, Warszawa 1974, s. 119-127; Czeżowski, op. cit., s. 61.

<sup>23</sup> Perelman, De l'evidence..., s. 247; idem, Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit, [w:] idem, Droit, morale et philosophie, Paris 1976, s. 195. Por. także E. Dupréel, Esquisse d'une philosophie des valeurs, Paris 1939, s. 1-2.

<sup>24</sup> Jak wykazuje J. Woleński wątpliwości takie rodzą się pod wpływem konkluzji płynących z tzw. twierdzeń limitacyjnych, a w szczególności z twierdzeń Gödla, Por. Woleński, op. cit., s. 166-168.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 168; idem, Nauka i wartości, [w:] Człowiek i świat wartości, red. J. Lipiec, Kraków 1982, s. 164-168.

nie spełnia wymogów antyirracjonalizmu w rozumieniu K. Ajdukiewicza, będąc de facto irracjonalizmem<sup>26</sup>.

Jak zaznaczono na wstępie, wszelkim tradycyjnym filozofiom uważanym za zamknięte, przeciwstawił Perelman koncepcję filozofii otwartej<sup>27</sup>. Filozofia ta charakteryzuje się następującymi cechami:

1. Przeciwstawia się koncepcji zasad pierwszych, ostatecznych i niepodważalnych, opowiadając się przeciwko petryfikowaniu, na jakimkolwiek etapie badania, jakiejkolwiek zasady tworzącej bazę naszej aktualnej wiedzy. W tym kontekście możemy odwołać się do rozważań mieszczących się w nurcie tzw. nowego racjonalizmu. Tacy myśliciele, jak G. Bachelard czy F. Gonseth podkreślają, że we wszelakim badaniu naukowym zasady są uzależnione od doświadczenia. Podobne uzależnienie zachodzi w przypadku pojęć i metod<sup>28</sup>. Odrzucają oni tezę o niezmienności nadrzędnych norm kierujących poznaniem, podkreślając rolę kontekstu historycznego.

2. Filozofia otwarta nie szuka oparcia dla siebie w oczywistości, w zdaniach koniecznych czy w poznaniu a priori. Podobne myśli znaleźć możemy u J. Piageta w jego koncepcji krytycznej względem epistemologii absolutystycznych przyjmujących jakiś podstawowy instrument poznania, leżący poza, ponad czy przed doświadczeniem<sup>29</sup>. F. Gonseth mówi z kolei o tzw. strategiach ufundowania, gdy w różnych koncepcjach chce się oprzeć poznanie na założonym przez siebie trwałym jego fundamencie<sup>30</sup>.

3. Zasady wyjściowe w filozofii otwartej traktowane są jako wypadkowa sytuacji faktycznych. Fakty, od których się wychodzi nie są konieczne, lecz zawsze tylko wystarczająco pewne. Wartość ich zależy zaś od konsekwencji, które mogą być z nich wydobyte<sup>31</sup>. Dla każdego społeczeństwa i dla każdego systemu myśli istnieją pewne czyny, przekonania i wartości, które w pewnym momencie są uznawane bez wątpliwości, nie są dyskutowane i nie trzeba ich u-

<sup>26</sup> Por. W o l e ń s k i, Racjonalizm i pewność..., s. 170, Por. także I. D ą m b s k a, Irracjonalizm a poznanie naukowe, "Kwartalnik Filozoficzny" 1938, t. 14; s. 96-97; A j d u k i e w i c z, Zagadnienia i kierunki..., s. 72-77.

<sup>27</sup> Charakterystykę filozofii otwartej oraz porównanie istotnych cech obydwu typów filozofii prezentuje P e r e l m a n, Philosophier premières..., s. 105-109.

<sup>28</sup> B a c h e l a r d, op. cit., s. 135 i n.

<sup>29</sup> Por. J. P i a g e t, Psychologia i epistemologia Warszawa 1977 s. 19.

<sup>30</sup> Por. L. W i t k o w s k i, Obraz nauki we współczesnym racjonalizmie, "Studia Filozoficzne" 1979, nr 9, s. 118 i n.

<sup>31</sup> P e r e l m a n, Philosophies premières..., s. 105 i n.

sprawiedliwać. Dostarczają one modeli, precedensów, które pozwalają na opracowanie kryteriów służących do krytyki i do usprawiedliwiania tak pewnych twierdzeń, jak i pewnych zachowań. Te nie kwestionowane w pewnym kontekście przekonania i wartości nie powinny być przez nas uważane za modele wieczne, uniwersalne, będące czymś na kształt absolutnego fundamentu poznania<sup>32</sup>.

4. Poznanie w filozofii otwartej jest zawsze czymś niedoskonałym, lecz podatnym na ciągłe doskonalenie. Dane stanowisko winno być zmodyfikowane wtedy, gdy przemawiają za tym pewne racje. Spostrzeżenia tego rodzaju spotykamy u przedstawicieli nowego racjonalizmu. Poznaniu naukowemu przypisuje się tam takie cechy, jak ciągłe ulepszanie i rozszerzanie jego ram<sup>33</sup>. Jak podkreśla Gonseth, w procesie poznania, to co nowe jest wcielane do doświadczenia już nabytego. Takie poznanie ewoluujące, cechuje wszystkie dyscypliny, także metametykę, która według zwolenników strategii ufundowania miałaby być obszarem poznania uprzywilejowanego, opartego na jakiejś ostatecznej pewności i prawdzie<sup>34</sup>.

5. Zdaniem Perelmana decyzja jaką podejmuje się w obrębie filozofii otwartej nie jest nigdy arbitralna, nie będąc zarazem podporządkowaną jakiemuś łaadowi koniecznemu. W tej filozofii zachowuje się zawsze władzę sądenia, wyboru. Ta charakterystyka przywodzi nam znowu na myśl rozważania dotyczące nauki, występujące u Bachelarda czy Gonsetha. Zauważają oni, iż badania naukowe angażują badacza osobiście, zaś jego decyzje poddane są osądowi czegoś, co nazwać można "świadomością kolektywną nauki". Badaczowi chodzi nie tyle o uzyskanie akceptacji powszechnej, ile o uznanie ze strony społeczności uczonych<sup>35</sup>. Nauka w tym ujęciu może być traktowana jako dialog między reprezentantami danej dyscypliny<sup>36</sup>.

Nowy racjonalizm, którego tezy bliskie są prezentowanej koncepcji filozofii otwartej różni się od klasycznego racjonalizmu

<sup>32</sup> P e r e l m a n, Cinq lecons sur la justice, [w:] i d e m, Droit, morale..., s. 52 i n.

<sup>33</sup> Por. B a c h e l a r d, op. cit., s. 137 i n; F. G o n s e t h, De la méthode dans les sciences et en philosophie, "Revue Internationale de Philosophie" 1949, No 8, s. 211.

<sup>34</sup> L. W i t k o w s k i, Filozofia nauki Ferdynanda Gonsetha, Toruń 1982, s. 62 i n.

<sup>35</sup> G. B a c h e l a r d, Le rationalisme appliqué, Paris 1949, s. 22.

<sup>36</sup> S. G a g n e b i n, Le dialogue engagé, "Dialectica" 1977, No 1/2, s. 15.



pojmowaniem rozumu. W racjonalizmie klasycznym zakłada się istnienie powszechnego, niezmiennego rozumu. Teza ta występuje tak u scholastyków, jak i u Kartezjusza czy Kanta. Nadaje mu się tam charakter bierny (za wyjątkiem Kanta). W myśli współczesnej podkreśla się jednak, że doświadczenie nie jest wyciskaniem śladów na biernym umyśle. Odczytywanie danych doświadczenia łączy się z aktywnością podmiotu<sup>37</sup>.

Związek prezentowanej przez Perelmana filozofii otwartej z myślą nowego racjonalizmu, a zwłaszcza z tzw. idoneizmem Gonsetha, uwypuklany jest jeszcze przez fakt, iż Perelman u podstaw swej filozofii umieszcza *explicite* cztery zasady dialektyki Gonsetha<sup>38</sup>. Są to:

1. Zasada integralności - w myśl jej należy brać pod uwagę całe doświadczenie i uzgadniać je w sposób tworzący łączność między faktami a zasadami wyjaśniającymi te fakty. To co dane w poznaniu nie da się rozłożyć na wyizolowane części, posiadające własne elementy. Całość dookreśla części wzajemnie powiązane.

2. Zasada dualizmu - dla jej scharakteryzowania odwołajmy się do słów samego Gonsetha: "Le principe de dualite pose que, dans une situation de recherche normale, la theorie et l'experience ont a se prêter un mutuel appui"<sup>39</sup>. Jak zauważa Perelman, zasada dualizmu zakłada, że wszelka myśl ma charakter niekompletny, nie mogąc nigdy stworzyć systemu zamkniętego, doskonałego, zdającego sprawę z wszelkiego przyszłego doświadczenia. Zauważmy w tym miejscu, iż w filozofii nauki podkreśla się, że między faktami a teoriami zachodzi dwustronna zależność. Uwydatnianie tezy, że twierdzenia nauki nie są wywodzone li tylko z doświadczenia, mieści się w nurcie tradycji, w której spotykamy Kanta, Poincaré, Duhema czy Poppera<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Piaget, op. cit., s. 19.

<sup>38</sup> F. Gonseth, La philosophie ouverte, "Dialectica" 1969, No 3/4, s. 306-307; Perelman, Philosophies premières..., s. 96-98.

<sup>39</sup> Gonseth, La philosophie ouverte..., s. 306-307.

<sup>40</sup> Por. Amsterdamski, Między doświadczeniem..., s. 105. W myśli współczesnej istnieją koncepcje kwestionujące istnienie jakiejś czystej empirycznej bazy poznawczej. Wskazać można prace takich filozofów nauki, jak: Popper, Kuhn, Lakatos, dorobek psychologii genetycznej czy wreszcie stworzoną przez N. Chomsky'ego teorię lingwistyczną. Wszystkie one poddają w wątpliwość tradycyjny, statyczny model empiryzmu. Znaczenie tak teorii, jak i doświadczenia najkrócej oddają słowa K. R. Poppera: "aczkolwiek jestem przekonany, że w historii nauki zawsze teoria, a nie eksperyment, zawsze idea, a nie obserwacja, otwierają drogę nowej wiedzy, jestem również przekonany, że zawsze właśnie eksperyment ratuje nas przed podążaniem drogą wiodącą donikąd; eksperyment pozwala wydobyć się ze starych kolein i wzywa do znajdowania

3. Zasada rewizji - oznacza ona, iż żadne twierdzenie systemu nie jest a priori uznane za zdanie nie podlegające rewizji. Odrzucenie tej zasady oznaczałoby przyznanie, iż pewne twierdzenia będą traktowane jako definitywne. Wtedy zaś, gdy akceptujemy tę zasadę, uznajemy, że fakty niezgodne z uznanym systemem mogą prowadzić do jego rewizji. Przystosowanie myśli do nowej sytuacji to dzieło człowieka dokonującego pewnego wyboru<sup>41</sup>.

4. Zasada odpowiedzialności - jest modyfikacją przyjętej przez Gonsetha zasady techniczności, zakładającej istnienie sprzężenia między poziomem postępu poznania a środkami jakimi się dysponuje<sup>42</sup>. Zasada odpowiedzialności wprowadza zaś element ludzki w dzieło naukowe lub filozoficzne. Człowiek jest bowiem istotą odpowiedzialną za wybór jakiego dokonuje. Wybór taki powinien być wyborem wolnym, nie zaś koniecznym. Wolność ta nie oznacza jednak arbitralności, zakłada bowiem podanie pewnych racji przemawiających na jego rzecz.

Powyższe reguły rodzą pytanie, czy nie są one zasadami pierwszymi, niepodważalnymi. Innymi słowy - czy filozofia otwarta sama nie popełnia "błędu" filozofii pierwszych. Jednak, jak stwierdza Perelman, zasady te winny być traktowane jako formalne, nie określające precyzyjnie raz na zawsze zespołu reguł, które dawałyby tej myśli charakter systematyczny<sup>43</sup>.

Perelman podkreśla fakt, iż w praktyce wielu myślicieli dąży do pogodzenia stanowisk filozofii regresywnej i filozofii pierwszej. Można to czynić np. poprzez rozróżnianie poznania naturalnego, któremu nadaje się cechy charakteryzujące poznanie w filozofii otwartej i nadnaturalnego o charakterze absolutnym. Inną drogą byłoby uprzywilejowanie pewnych faktów, uznanie ich za ostateczne (fakty atomowe, zdania protokolarne), podczas gdy wszystkie inne miałyby podlegać zmianie. Oznacza to jednak ograniczenie zasad integralności i dualizmu. Dążenia takie, zdaniem Perelmana, jak dowodzi tego historia filozofii pokantowskiej, wydają się skazane na porażkę<sup>44</sup>.

nowych dróg". Por. P o p p e r, op. cit., s. 215. Por. także: J. W o l e ń s k i, Niektóre aspekty sporu empiryzmu z racjonalizmem, [w:] Nauka i światopogląd, red. J. L i p i e c, Kraków 1979, s. 129-132.

<sup>41</sup> Por. F. G o n s e t h, Philosophie neoscholastique et philosophie ouverte, Paris 1954, s. 46.

<sup>42</sup> G o n s e t h, La philosophie ouverte..., s. 306-307; J. P i a g e t Mądrość i złudzenia filozofii, Warszawa 1967, s. 173-174.

<sup>43</sup> P e r e l m a n, Philosophie premieres..., s. 102-103.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 108-109.

Można postawić pytanie, czy porównanie filozofii pierwszych i regresywnej wykazuje nie budzącą wątpliwości wyższość tej ostatniej. Jednoznaczna odpowiedź twierdząca byłaby sprzeczna z zasadami samej filozofii regresywnej. Wedle Perelmana obydwa typy filozofii mają swoje zalety i niedogodności. Każdy z nich dokonuje ekstrapolacji, a zgoda na jedną z nich jest ostatecznie rezultatem pewnej opcji<sup>45</sup>. Filozofie pierwsze rozwijają się w epokach stabilizacji i dobrobytu. Regresywna zaś, zdaniem Perelmana, cechuje epoki kryzysu, zamętu, destabilizacji. Dodaje on także, że na rzecz pierwszej tendencji działa to, iż wszelka organizacja społeczna oparta jest na zasadzie konserwacji, ludzkiej formie zasady inercji<sup>46</sup>.

Prezentowane cechy filozofii otwartej wydają się potwierdzać tezę o jej związku z filozofią nowego racjonalizmu, zwanego niekiedy racjonalizmem krytycznym<sup>47</sup>. Racjonalizm krytyczny to kierunek żywy w myśli filozoficznej frankofońskiej, a do jego prekursorów zaliczyć można: C. Bernarda, F. Enriquesa i L. Brunschvica. Współcześnie najwybitniejsi jego przedstawiciele to przywoływani już G. Bachelard, F. Gonseth i J. Piaget. Dorobek tych myślicieli jest ważny szczególnie w zakresie metodologii, gdzie przeciwstawia się tradycyjnym epistemologiom i metodologiom, nie akceptując zarazem uroszczeń neopozytywistów. Ponieważ zainteresowania myślicieli z tego kręgu koncentrują się głównie wokół nauki i jej metod, rodzi to pytanie, jaki jest ich stosunek do filozofii i na ile ich rozważania dotyczące nauki mogą być do filozofii odniesione.

Zdaniem Gonsetha, bo do niego chcemy się ograniczyć, filozofia nie może być obojętna wobec aktualnego stanu badań naukowych. Winna ona bowiem jako jeden ze swych celów traktować wcielenie myśli naukowej<sup>48</sup>. Pozwoliłoby to filozofii utrzymać się na poziomie otwartości i krytycyzmu, które cechują współczesną naukę.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 107-108.

<sup>47</sup> O nowym racjonalizmie por. ogólnie: R. B l a n c h é, Wiedza współczesna a racjonalizm, Warszawa 1969; W i t k o w s k i, Obraz nauki..., s. 117-126; i d e m, Teoria języka we współczesnym racjonalizmie [w:] Księga pamiątkowa ku czci prof. T. Czeżowskiego, red. L. G u m a ń s k i, Toruń 1980, s. 119-139; i d e m, Spór o Poppera "Acta Universitatis Nicolai Copernici" 1981, Filozofia, t. V, s. 83-106.

<sup>48</sup> Por. F. G o n s e t h, Motivation et structure d'une philosophie ouverte, "Dialectica" 1952, No 16, s. 15 i n. W i t k o w s k i, Teoria języka..., s. 120 i n.

Filozofia tradycyjna nie dorasta do poziomu jaki osiągnęła nauka współczesna, pozostając wciąż jeszcze obciążona błędem fundamentalizmu. W nauce zaś przekonanie o możliwości uzyskania poznania pewnego i ostatecznego zostało odrzucone. Fundamentalizm cechuje także koncepcje Koła Wiedeńskiego, w ogóle zaś obraz nauki prezentowany w obrębie tego nurtu nie odpowiada stanowi, jaki osiągnęła faktycznie nauka. Gonseth wysuwa względem filozofii chcącej być nauką postulat respektowania i uznawania tych zasad i norm poznawczych, które są adekwatne względem aktualnych procedur naukowych. Oczywiście rozwój nauki współczesnej powoduje, że takie wcielenie myśli naukowej rodzi pewne problemy. Trudności te nie powinny jednak zrażać filozofów i powodować ich odwrócenia się od nauki, co według Gonsetha cechuje egzystencjalizm. Trzeba bowiem pamiętać że rola i znaczenie poznania naukowego rosną. Poznanie to cechuje się prawomocnością mającą u swych podstaw nie konieczność, lecz sprawdzalność. Odrzucenie roli doświadczenia naukowego powoduje jego zdaniem niebezpieczeństwo znalezienia się na marginesie poznania skutecznego<sup>49</sup>.

Gonseth przeciwstawia się tzw. filozofiom koniecznościowym, które chciałyby odnaleźć konieczną i uprzednią prawdę dla poznania, w procesie którego dotrzeć można by do rzeczywistości zdeterminowanej w sposób ostateczny i doskonały. Filozofie takie przedkładały w razie konfliktu prawdę rzekomo konieczną nad dane faktyczne. Stąd de facto ze swego punktu widzenia nie są one narażone na rewizję, która zagraża tylko poznaniu faktycznemu. Takie systemy zamknięte nie mogą być nigdy zaatakowane z zewnątrz<sup>50</sup>.

Przy dostrzeganiu podobieństw i inspiracji tak Gonsethowskich, jak i innych myślicieli z tego kręgu, błędne byłoby jednak przypuszczenie, że koncepcja Perelmana powieliła tylko wcześniejsze konstatacje szwajcarskiego filozofa. Perelman zgłasza bowiem szereg uwag krytycznych i wątpliwości, które nie pozwalają uznać jego stanowiska za proste zaakceptowanie przezeń też funkcjonujących w obrębie nowego racjonalizmu. Podejmuje on między innymi problem, czy do filozofii można przenieść bez jakichkolwiek modyfikacji wnioski płynące z analizy poznania naukowego ukształtowanego przez

<sup>49</sup> W dyskusji jaką prowadził z tomistami, zarzucono Gonsethowi (Filiassi-Carcano), że chce poprzez ekstrapolację wyprowadzić konsekwencje filozoficzne z analiz metod naukowych. Gonseth nie dostrzegł jednak w tym niczego nieprawomocnego. Por. G o n s e t h, Philosophie neoscolastique..., s. 158, 171-172.

<sup>50</sup> Por. G o n s e t h, Motivation et structure..., s. 11 i n.

dyscypliny specjalne<sup>51</sup>. Jest zdania, iż trudno uznać, aby specjalista badacz i tzw. świadomość kolektywna nauki byli kompetentni do rozstrzygania sporów filozoficznych dotyczących kwestii tak teoretycznych, jak i praktycznych. Nie ma bowiem powodów by przyznawać taki monopol naukowcom, a wykluczać np. prawników, wychowawców czy też tych, których ukształtowało studium historii filozofii. Perelman zwraca uwagę, iż często spotykaną w filozofii konwencją jest dążenie do przyjęcia jako modelu jakiejś jednej nauki uznanej za najbardziej zaawansowaną, np. matematyki czy fizyki. Zauważa on też, że choć Gonsseth nie jest skrajnym redukcjonistą, to jednak można go umieścić w nurcie tej tradycji<sup>52</sup>. Jego zdaniem przekonanie, że filozofia mogłaby być wyeliminowana na rzecz poznania naukowego jest tylko hipotezą i to właśnie filozoficzną<sup>53</sup>.

W tym kontekście zauważyć należy, iż rozwój samej nauki uzależniony jest w pewnym stopniu od stanu myśli filozoficznej. Jak podkreśla A. Koyré rewolucje w nauce determinowane są przemianami koncepcji filozoficznych. Sam zaś rozwój myśli naukowej odbywa się zawsze w pewnych ramach zespołu zasad filozoficznych<sup>54</sup>. Nadto, co jest faktem niewątpliwym dla psychologii wiedzy, na odkrycia naukowe miewa wpływ wiara w idee czysto spekulatywne, jak mówi Popper, metafizyczne<sup>55</sup>. Choć oczywiście jest to zagadnienie interesujące głównie pewne działy psychologii, gdyż czysto subiektywne przeświadczenia nie mogą nigdy uzasadniać twierdzeń wchodzących w obręb nauki.

Można sobie postawić pytanie, czy metodologia otwarta Gonssetha pozwoliłaby ograniczyć wielość systemów filozoficznych. Zdaniem twórcy teorii argumentacji - nie, ponieważ otwartość na doświadczenie nie może kwestionować faktu pluralizmu filozoficznego<sup>56</sup>. Nie ma powodu, by tak jak Gonsseth uważać za coś nie do

<sup>51</sup> Por. Ch. Perelman, *La quête du rational*, [w:] Perelman, Olbrechts-Tyteca, op. cit., s. 166 i n.

<sup>52</sup> Por. Ch. Perelman, *Methodologie scientifique et philosophie ouverte*, "Revue Internationale de Philosophie" 1970, fasc. 3-4, s. 625-626.

<sup>53</sup> Perelman, *Cours de logique...*, fasc. I, s. 6-7.

<sup>54</sup> Podkreśla się nadto, że założenia ontologiczne pełnią w obrębie nauki funkcje heurystyczne, występując w niej jako idee regulatywne. Por. A. M. S. terdamski, *Między doświadczeniem...*, s. 226. Por. także B. Skarga, *Potrzeba filozofii*, "Znak" 1983, nr 342/343, s. 911 i n.

<sup>55</sup> Por. Popper, op. cit., s. 38, 223-224.

<sup>56</sup> Perelman, *Methodologie scientifique...*, s. 625-626.

przyjęcia wielość systemów filozoficznych, skoro np. uznaje się wielość systemów prawnych.

Perelman w odróżnieniu od Gonssetha proponuje nadto, aby formułowaną przez tamtego zasadę techniczności przekształcić w obrębie filozofii w zasadę odpowiedzialności. Sądzi bowiem, że w filozofii decyzja angażuje myśliciela jeszcze bardziej niż w nauce<sup>57</sup>.

Jak widać z powyższych rozważań, Perelman przeciwstawił się tezie, jakoby dało się przenieść w obręb filozofii metody postępowania badawczego adekwatne dla nauki. Zagadnienie to związane jest z żywym dla myśli współczesnej problemem wzajemnych odniesień między nauką a filozofią. Żywotne są tendencje do separacji tych dwu dziedzin ludzkiej twórczości<sup>58</sup>. W pewnym uproszczeniu można mówić o dwu tendencjach. Z jednej strony istnieją kierunki filozoficzne głoszące tezę, że filozofia jest autonomiczna względem nauki. Przyjmuje się w nich często istnienie swoistego poznania filozoficznego (Bergson, Husserl, egzystencjalizm). I tak według R. Ingardena nauki dotyczą faktów, przedmiotów realnych, zaś poznanie w nich opiera się ostatecznie na doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym. Jeśli chodzi o filozofię (metafizykę), to przedmiotem jej poznania jest istota takich czy innych przedmiotów<sup>59</sup>.

O ile mówi się tu o separacji obydwu dziedzin, o tyle druga tendencja kwestionuje rolę i potrzebę filozofii w ogóle, przyjmując, że potrzeby poznawcze mogą być wypełnione przez nauki szczególne. Neopozytywiści sądzą, iż zadaniem filozofii, która nie chce być metafizyką zawierającą zdania pozbawione sensu winna być logiczna analiza języka nauki. A. J. Ayer przyjmując tę tezę głosił, że celem takiej analizy winno być uczynienie jaśniejszym zdań nauki i uchwycenie ich związków logicznych<sup>60</sup>. M. Schlick z kolei widział jako zadanie filozofii wyjaśnianie treści twierdzeń naukowych, tj. ustalanie lub odkrywanie ich właściwego sensu<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> P e r e l m a n, La quête du rational..., s. 116 i n.

<sup>58</sup> Por. W. M a r c i s z e w s k i, Idee filozoficzne a osiągnięcia nauki, "Studia Filozoficzne" 1980, nr 8, s. 33 i n.

<sup>59</sup> Por. R. I n g a r d e n, Spór o istnienie świata, Kraków 1947, t. I, s. 25-39.

<sup>60</sup> Por. A. J. A y e r, Language, Truth, and Logic, London 1958, s. 31-32, 153. Por. też C a r n a p, op. cit., s. 15-17; H. B u c z y Ń s k a, Koło Wiedeńskie - początek neopozytywizmu, Warszawa 1960, s. 62 i n.

<sup>61</sup> Por. M. S c h l i c k, Zagadnienia etyki, Warszawa 1960, s. 9; por. także E. G i l s o n, T. L a n g n a n, A. A. M a u r e r, Historia filozofii współczesnej, Warszawa 1979, s. 513-524.

Inaczej mówiąc i odwołując się do M. Przełęckiego można by mówić o tym, iż tzw. tradycyjna koncepcja filozofii dążyła do zbudowania pozanaukowej teorii bytu. Zaś kierunki, ogólnie mówiąc, pozytywistyczne przyznają wartość poznawczą tylko poznaniu dostarczanemu przez nauki szczegółowe<sup>62</sup>.

Ten dualistyczny schemat nie wyczerpuje bogactwa możliwych stanowisk filozoficznych. Można np. znajdować miejsce dla filozofii w całokształcie ludzkiego poznania, a zarazem pojmować ją jako naukę<sup>63</sup>.

Przedstawiciele szkół głoszących całkowitą autonomię filozofii względem nauki wchodzą na ogół na drogę właściwą dla filozofii pierwszych, których krytycznej analizie dokonanej przez Perelmana poświęciliśmy nieco uwagi. Perelman odrzuca jednak także stanowisko neopozytywistyczne. Albowiem neopozytywistyczna redukcja filozofii do analizy języka i badania jego struktur logicznych oraz ustalania kryteriów znaczenia, które pozwalałoby pozbawiać sensu wypowiedzi metafizyczne, możliwa jest tylko na podstawie formuł doktrynalnych przyjmujących metafizykę empiryzmu logicznego<sup>64</sup>. Teza ta oczywiście już klasyczna, należąca do arsenału krytyków neopozytywizmu, wygłoszona zaś jeszcze w latach trzydziestych przez R. Ingardena<sup>65</sup>.

Obecnie, jak wiadomo, widać lepiej niż dawniej, że wiele postulatów doprowadzonych do skrajnej postaci przez neopozytywizm, przez samych adherentów tego kierunku nie mogło być spełnionych. Nie wszystkie kwestie uznane przez neopozytywistów za pozorne wydają się takimi, mimo że nie poddają się kryteriom empirycznej sprawdzalności (np. spór konstruktywizm - platonizm w matematyce). Perelman, podobnie jak przedstawiciele nowego racjonalizmu, skłonny jest traktować neopozytywizm jako system zamknięty<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Por. M. Przełęcki, Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych, [w:] Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 14 i n.

<sup>63</sup> Por. np. T. Czeżowski, Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne, Warszawa 1965, s. 9-18.

<sup>64</sup> Ch. Perelman, Sciences et philosophie, [w:] idem, Le champ de l'argumentation, s. 337 i n.

<sup>65</sup> R. Ingarden, Z badań nad filozofią współczesną, Warszawa 1963, s. 651 i n.

<sup>66</sup> Por. Marciszewski, Idee filozoficzne..., s. 33 i n. Por. także Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, La Nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation, Paris 1958, s. 275. J. Piaget podkreśla np., że w przeciwieństwie do neopozytywistów w nauce współczesnej nie odrzuca się a priori żadnego problemu badawczego pod warunkiem znalezienia

Zauważa on, iż przekonanie jakoby badania filozoficzne winny się odbywać za pomocą metod zaczerpniętych z nauki, gdyby było zrealizowane, prowadzić by musiało - teoretycznie przynajmniej - do rozstrzygalności każdej kwestii. Jednakże zdań filozoficznych nie da się podporządkować kryteriom zdań eksperymentalnych. Nie można wobec tego stosować względem tych tez kryteriów weryfikacji, takich jakim poddaje się tezy naukowe<sup>67</sup>.

Jak podkreśla filozof belgijski, filozofia to ciągle rozpoczynanie od początku. Żaden problem nie wydaje się w jej obrębie rozwiązany ostatecznie, a nowe tezy w niej się pojawiające mają na ogół do czynienia ze starymi trudnościami<sup>68</sup>. W tym względzie myśl Perelmana bliska jest niektórym konstancjom jego mistrza - E. Dupréela. Dla tego ostatniego bowiem filozofia jest dyscypliną mającą najszersze pole zainteresowania, z którego nic nie jest a priori wykluczone. Filozofia nie jest nauką, choć bywa rozmyślaniem nad nauką, z punktu widzenia jej powiązań z innymi dziedzinami działalności człowieka<sup>69</sup>. Dupréel zauważa także, że poznanie filozoficzne będąc nieredukowalnym do poznania naukowego, zakłada zarazem istnienie wielości stanowisk filozoficznych, cechując się czymś, co nazwać można niepewnością poznania filozoficznego, które wyraża się w ciągłym odnawianiu tradycyjnych sporów<sup>70</sup>.

Krytyka filozofii zamkniętych łączy Perelmana z przedstawicielami nowego racjonalizmu. Zarazem jednak wskazuje on na pewne postulaty względem filozofii, które odróżniają go od wspomnianego nurtu filozoficznego. Kwestionuje w szczególności przekonanie, iż nauka może być jedynym wzorcem dla filozofii, podkreślając specyfikę różnych dyscyplin, domagającą się posłużenia w ich obrębie różnymi metodami (pluralizm metodologiczny).

Wydaje się, że poglądy Perelmana co do charakteru filozofii, która byłaby godna akceptacji, można określić zasadnie mianem antyabsolutyzmu. Odrzuca on bowiem wszelkie absolutyzowanie zasad

dlań odpowiedniej metody. Piaget odrzuca tezę o możliwości jednoznacznego i ostatecznego podziału problemów na naukowe i metafizyczne. Por. Piaget, *Mądrość i złudzenia...*, s. 48-50.

<sup>67</sup> Por. *Teoria i doświadczenie*, red. H. Eilstein, M. Prześcicki, Warszawa 1966, s. 216 i n. Por. także A. Siemianowski *Pytanie, wątpliwość, wybór*, Warszawa 1967, s. 128 i n.

<sup>68</sup> Ch. Perelman, *Justice et raison*, Bruxelles 1963, s. 82.

<sup>69</sup> E. Dupréel, *Traktat o moralności*, Warszawa 1969, s. 21.

<sup>70</sup> Dupréel, *Equisse d'une philosophie des valeurs...*, s. 287 i n.



wyjściowych, jako ostatecznych i niepodważalnych. Nie akceptuje także chęci nadania charakteru absolutnego jakimkolwiek metodom poznawczym. Warto jednak zauważyć, iż oprócz tych argumentów które można określić mianem teoretycznych, Perelman odwołuje się także do racji praktycznych. Uznaje bowiem, że tylko postawa anty-absolutystyczna (antydogmatyczna) może zapewnić realizację cenionych przezeń wartości.

Uniwersytet Łódzki  
Katedra Logiki i Metodologii Nauk

Ryszard Kleszcz

#### PERELMAN AND TRADITION OF RATIONALISM

The philosophical thought of Perelman is characterized with criticism of all philosophies seeking the first, unshakable and absolute principles. Such philosophies are trying to attain their aim among others through referring to obviousness. The trends of this kind are characteristic for classical rationalism (e.g. Cartesian philosophy). R. Descartes thinks that cognizance worthy of being called "knowledge" should be such cognizance, which is characterized with perfection and homogeneousness. Perelman rejects existence of absolute criteria and emphasizes that a cognizing mind is shaped by the intellectual tradition and education. Philosophical cognizance is able to improve and change itself continually when it is supported by certain reasons. The Belgian philosopher's thought resembles, in many respects, the concepts of the so-called new rationalism (F. Conseth, G. Bachelard, J. Piaget). Simultaneously, however, Perelman stresses the fact of irreducibility of philosophy to science as philosophical problems are characterized with constant contestability, controversial character, and openness to new solutions. Generally speaking, the philosophical thought in question may be called "antiabsolutist" and "pluralistic".