

## **Potencjał argumentacyjny jako kryterium typologii argumentacji** **(The Argumentative Potential as a Criterion of the Typology of Argumentation)**

16/2014  
Political Dialogues

**Abstrakt:** Artykuł ma na celu przedstawienie początkowego etapu projektu z zakresu teorii argumentacji i filozofii polityki. Projekt dotyczy badania różnych typów racjonalności w kontekście argumentacji. Tłem rozważań jest problem niewspółmierności dyskursów i niekompatybilności typów racjonalności w sporach politycznych i światopoglądowych. Pierwszy krok analizy to ustanowienie kategorii potencjału argumentacyjnego jako kryterium typologii argumentacji, co pozwoli zbudować mapę argumentacji, która stanowić będzie punkt wyjściowy rozważań. Oprócz wykazania niewspółmierności dyskursów konkluzją wywodu jest dowiedzenie lokalnego charakteru racjonalności.

**Abstract:** The main purpose of this article is presentation the initial phase of the project in the field of argumentation theory and political philosophy. Project concerns studies of different types of rationality in the context of the argumentation. Background consideration is the problem of incommensurability and incompatibility types of rationality in political and ideological disputes. The first step is the establishment of a category

of argumentative potential as a criterion for the typology of argument, which will build a map of argumentation, which will provide a starting point for a discussion. Apart from demonstrating the disproportion of discourses, the conclusion of the argument is to prove the local character of rationality.

### **I. Wstęp**

Co to w zasadzie oznacza, że dany argument jest dobry? Czy jest on dobry, kiedy skutecznie przekonuje do czyichś racji czy raczej jego jakość zachowana jest nawet, gdy nie przekonuje, lecz strzeże słusznej racji – prawdy – to pierwsza wątpliwość. Druga natomiast związana jest z tym, czy dobry argument to taki, który zamyka dyskusję, rozwiewając wątpliwości raz na zawsze czy raczej ten, który dopiero ją otwiera – poszerza jej zasięg? Co do pierwszego problemu, to rację bez wątpienia ma Artur Schopenhauer, który w swoim podręczniku do erystyki zwraca uwagę, iż można mieć rację co do prawdy obiektywnej, lecz brak argumentów do jej obrony i *summa summarum* przegrać w sporze argumentacyjnym z oponentem, którego racja nie

ma związku z prawdą obiektywną, jest jednak broniona doskonałymi chwytami erystycznymi<sup>1</sup>. Co do drugiego problemu sprawa wydaje się być bardziej złożona i to on będzie stanowił *leitmotiv* naszych rozważań.

Treść zawarta w artykule jest elementem większego projektu teoretycznego. Stanowi w istocie etap początkowy, którego celem jest stworzenie mapy umożliwiającej orientację w porządkach argumentacyjnych oraz zbudowanie bazy do dalszych rozważań o związkach argumentacji z racjonalnością (racjonalnościami). Celem tego wywodu jest zaprezentowanie typologii argumentów, czyli mapy argumentacji oraz konceptualizacja pojęcia stanowiącego kryterium tejże typologii – potencjału argumentacyjnego.

## II. Potencjał argumentacyjny

Istnieją dwa znaczenia, w jakich występuje sformułowanie *dobry argument* w kontekście interesującego nas problemu. Pierwsze to takie, w którym *dobry argument* oznacza argument rozstrzygający w danej kwestii. Drugie to takie, w którym argument przyczynia się do rozwinięcia dalszej argumentacji; zarówno argumentacji rodzimego stanowiska, jak i stanowisk polemicznych. Dystynkcja ta widoczna jest w obserwacji poczynionej przez Daniela Denneta, którą autor nazywa zakładem faustowskim (*Faustian bargain*): „Jeśli Mefistofeles zaproponowałby Ci dwie następujące opcje, to którą byś wybrał? (A) Rozwiązujesz duży problem filozoficzny tak konkluzywnie, że nie pozostaje nic do dodania (dzięki Tobie pewien obszar badań zostaje zamknięty na zawsze i zdobywasz dzięki temu miejsce w historii). (B) Piszesz książkę o tak po-

ciągających trudnościach i kontrowersjach, że zostaje ona na wieki w zbiorach lektur obowiązkowych”<sup>2</sup>.

Drugie znaczenie sformułowania *dobry argument* zbliża nas do pojęcia potencjału argumentacyjnego. Autor *Open Society and Its Enemies* postuluje coś, co Michał Heller nazywa „dyskutowalnością” argumentów: „Myślę, że tu właśnie pojawia się trafność propozycji Poppera, by za odpowiednik falsyfikowalności w naukach empirycznych uznać „dyskutowalność” w filozofii – tylko te kierunki filozoficzne uznać za wartościowe, które są otwarte na dyskusję. Dodam od siebie, że nie idzie tu o deklarację gotowości (to wyrażają wszyscy lub prawie wszyscy), lecz o faktyczną otwartość na dyskusję, tzn. o gotowość uznania trafnych argumentów przeciwnika. Właśnie na skutek krytycznych dyskusji mogą dokonywać się korekty zakładanych wizji”<sup>3</sup>. Sam Popper nazywa swoje stanowisko „krytycznym racjonalizmem” i przeciwstawiając je „racjonalizmowi niekrytycznemu” charakteryzuje je w następujących słowach: „To podejście [krytyczny racjonalizm – przyp. Ł. P.] z jego emfazą argumentu i doświadczenia, z jego narzędziem „mogę być w błędzie i Ty możesz mieć rację i dzięki wysiłkom możemy zbliżyć się do prawdy”, jest jak wspomiano wcześniej, blisko spokrewnione z podejściem naukowym. Jest związane ideą, że każdy odpowiada za błędy, które mogą być dostrzeżone przez niego samego, przez innych lub przez jego samego przy pomocy krytycyzmu innych. To zatem pociąga za sobą ideę, że nikt nie może być swoim sędzią oraz ideę tego, iż ludzie nie są doskonali (jest to zbliżone do idei “obiek-

2 D. Dennet, *Intuition Pumps and others Tools for Thinking*, Penguin Books, London 2014, s. 411.

3 M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi* [w:] Idem, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Universitas, Kraków 2006, s. 95.

1 A. Schopenhauer, *The Art of Always Being Right*, Gibson Square, 2009.

tywności naukowej”, którą analizowano w poprzednim rozdziale). Jej wiara w rozum nie jest jedynie wiarą w nasz własny rozum, ale również – i nawet przede wszystkim – w rozum innych.”<sup>4</sup>. Krytyczny racjonalizm jest zatem pewną postawą argumentacyjną. Ponadto, postawa ta przyznaje prymat pewnego rodzaju argumentom. Są to argumenty, których uzasadnienie jest możliwe – to jest warunek minimalny – a im szerszy zasięg ma to uzasadnienie, tym argument jest silniejszy. Jednocześnie argument powinien być pozbawiony balastu, który uniemożliwiałby mu samokrytycyzm. Idealnym przypadkiem takiego argumentu byłby taki, który w znacznej mierze odseparowany jest od stanowiska, z którego jest wypowiedzany. Powyższe warunki zaistnienia dobrego argumentu składają się na kryterium, któremu nadajemy nazwę *potencjału argumentacyjnego*. *Pros hen*<sup>5</sup> potencjału argumentacyjnego to permanentna deliberacja, która w ramach budowanej przez nas mapy nosi nazwę *progu refleksyjnego*. Element ten należy kojarzyć z argumentacją, w ramach której odraczałoby się jakąkolwiek decyzję o działaniu na rzecz samego procesu myślowego. Pisze o tym Dewey w następujących słowach: “Pojawiające się impulsy są czasowo wstrzymywane. Mówimy: “Zatrzymaj się i pomyśl!” Jest to tautologia. Myślenie jest wstrzymywaniem się i wstrzymywanie jest myśleniem. To znaczy, że wstrzymywanie impulsu jest

przerzuceniem go w sferę idei.”<sup>6</sup>. Moment namysłu jest więc przystankiem, w trakcie którego skłaniamy się ku myśli, ku teorii, by na tej właśnie drodze znaleźć właściwe rozwiązanie. Czytamy u tego samego autora: „Deliberacja jest próbą akcji. Kiedy jest intelektualna, nie jest jedynie obojętnym rozważaniem obiektywnych rzeczy. Nie jest to myślenie o możliwościach i efektach, polega to raczej na wyobrażaniu sobie ich właściwie jako operacyjnych i będących w działaniu.. Jest to eksperyment wyobrazeniowy. [...] Powiedzieć, że jest ono próbne to mieć na myśli, iż jest umysłowe [...] deliberacja nie jest jedynie stawianiem przed nami pewnych danych. Dokonujemy projekcji samych siebie na ten wyobrazeniowy efekt. Jeśli potrafimy to zrobić, osiągamy uczucie satysfakcji i będziemy pewnie zmierzać tą drogą, do momentu napotkania kolejnych przeszkód.”<sup>7</sup>. Deliberacja jest zatem formą aktywności, która podobna jest do głównej koncepcji Poppera, wedle której całość działań człowieka w rzeczywistości można opisać jako zmaganie się z problemami wedle porządku: problem – namysł – rozwiązanie, rodzące kolejne problemy wymagające namysłu i rozwiązania. Dostrzegamy podobieństwo między koncepcjami Poppera i Deweya na tym gruncie – deliberacja/ ewolucyjna teoria wiedzy oraz w postulatach myślenia refleksyjnego/myślenia krytycznego. Myślenie refleksyjne oznacza wedle Deweya „[...] zawieszenie sądu podczas trwania dociekania, i zawieszenie to jest podobne do czegoś bolesnego. Jak zobaczymy później, najważniejszy czynnik w trenowaniu dobrych nawyków myślowych polega na nabywaniu postawy zawieszonyj konkluzji i na pró-

4 K. R. Popper, *Open Society and Its Enemies*, (II volumes), Princeton University Press, Princeton 1966, s.433.

5 Idea wykorzystania *pros hen* jako narzędzie analitycznego na niwie filozofii polityki została rozwinięta przez dra Łukasza Dominiaka w jego dysertacji o komunitaryzmie; Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 11, passim.

6 J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, edited by D. F. Koch, Hafner Press, New York 1976, s. 61.

7 Ibidem, s. 60.

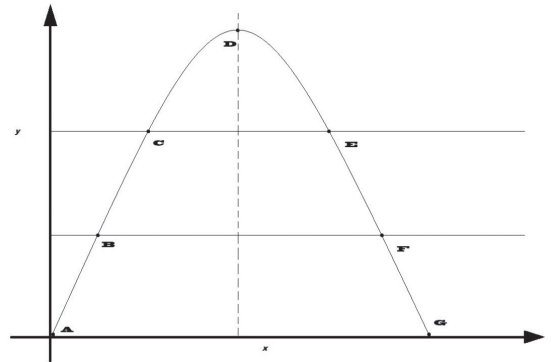
bowaniu różnych metod poszukiwania nowych materiałów w celu potwierdzenia lub obalenia pierwszej sugestii, która się pojawia. Podtrzymywanie stanu wątpliwości i dbanie o systematyczne oraz rozległe dochodzenie – to są wyznaczniki myślenia”<sup>8</sup>.

Reasumując, istnieje pewien etap argumentacji, polegający na oddaniu się refleksji, na poszukiwaniu. Jeśli ten etap wykroimy i odseparujemy od samego procesu to uzyskamy coś, co można nazwać argumentacją o największym potencjale argumentacyjnym. Jest to konstrukcja o charakterze idealnym. Jej powszechne obowiązywanie musiałoby wiązać się z odstąpieniem od działania – „Zatrzymaj się i myśl” – to jest tautologia.” Wyznaczenie tego punktu i tego typu argumentacji jest potrzebne z perspektywy heurystycznej. Stanowi przykład twierdzeń i warunków wypowiedziania tych twierdzeń odznaczających się najwyższym potencjałem argumentacyjnym. Sam potencjał argumentacyjny ma stanowić asumpt, który umożliwi nam zbudowanie mapy argumentacji.

### III. Typologia argumentacji

Jeśli przyjąć postulaty Poppera, Deweya oraz inne wyżej omówione za wiążące dla celów naszej analizy, to typologia argumentów według kryterium potencjału argumentacyjnego mogłaby przyjąć kształt następującej krzywej, gdzie oś  $y$  oznacza stopień otwartości argumentacji oraz jej refleksyjność, oś  $x$  jest natomiast kontinuum wtórnym, które ma przedstawiać kolejne stopnie argumentacji, które są oddzielone symetrycznie przez tak zwany próg refleksyjności.

ności (co zostanie obszerniej opisane i zanalizowane w dalszej części) stanowi punkt zwrotny wykresu. Należy kojarzyć go z abstrakcyjną fikcją permanentnego procesu argumentacji, gdzie argumenty nie osiadają nigdy na łonie jakiegokolwiek stanowiska. Po przekroczeniu tego progu typy argumentów zmieniają się pozostając jednak w relacji do argumentacji opisanych przed progiem. Punkty od A do G stanowią typy argumentacji.



Rys. Typologia argumentacji

O podobnym układzie pisze ks. Michał Heller: „Sądzę, że argumentacje występujące w filozofii, a także w naukach, dałoby się w zasadzie ułożyć w taki ciąg, że na jego, powiedzmy lewym końcu znalazłyby się argumentacje bez składowej hermeneutycznej, a na jego prawym końcu – argumentacje bez składowej logiczno-dedukcyjnej (a jeżeli takie nie istnieją, to z minimalną składową logiczno-dedukcyjną). Im jakaś argumentacja bliżej lewego końca ciągu, tym mniejszą miałaby składową hermeneutyczną; im bliższa prawemu końca ciągu – tym mniejszą składową logiczno-dedukcyjną. Argumentacje racjonalistyczne znajdowałyby się stosunkowo blisko lewego końca ciągu; argumentacje wizjonerskie odpowiednio blisko prawego końca ciągu. Istotną rzeczą jest, że żadna argumenta-

<sup>8</sup> J. Dewey, *How We Think?*, D. C. Heath & CO., Publishers, Boston New York Chicago 1910, s. 47.

cja filozoficzna, o ile tylko dotyczy nietrywialnego twierdzenia filozoficznego, nie jest pozbawiona składowej hermeneutycznej<sup>9</sup>. Gwoli wyjaśnienia, składowa hermeneutyczna to ta część argumentacji odpowiadająca za objaśnianie danej wizji – umożliwianie odbiorcy przyjęcie perspektywy wewnętrznej względem niej. Składowa logiczno-dedukcyjna to jej przeciwstawienie; to twierdzenie, które samo siebie broni i nie ma związku z czyjąś wizją, lecz dotyczy prawideł logiki. Zasadnicza różnica między koncepcją Hellera, a naszą polega na tym, iż nasza typologii argumentacji zbudowana jest w dużej mierze na fundamencie filozofii politycznej, gdzie argumentacje są silnie zorientowane na przekonywanie drugiej strony, mają – mniejszy lub większy – związek z argumentowaniem w sferze publicznej, podczas gdy Heller (za Wołęńskim) obejmuje swoją typologią również argumentacje *stricte* filozoficzno-logiczne, w których faktycznie uchwycić można te argumenty, które są niemalże pozbawione składowej hermeneutycznej – jako przykład posłużyć może sama logika formalna, która z perspektywy publicznej, czy też w kontekście przekonywania nie ma tak dużego znaczenia jak inne instrumenty dowodzenia.

Kolejnym punktem wyводу jest opisanie mapy argumentacji stworzonej na podstawie wyżej nakreślonego wykresu. Każdy z wyznaczonych punktów wykresu stanowi swego rodzaju model. Ma on na celu wykazanie formalnych warunków funkcjonowania poszczególnych argumentów. Zabieg ten ma dowieść różnorodności modeli, co prowadzić ma do konstatacji, iż możemy mówić o wielu różnych rodzajach racjonalności, w ramach których funkcjonują argumenty, pochodzące z różnych stanowisk. Tą drogą omi-

jamy problemy związane ze spójnością danego stanowiska – naszym założeniem jest, iż w ramach jednego stanowiska funkcjonować mogą argumenty przynależne do różnych typów racjonalności. Zaproponowana przez nas typologia argumentów nie wyczerpuje wszystkich możliwości zaistnienia sytuacji argumentacyjnych, a tym bardziej nie rości sobie prawa do objęcia swoim zasięgiem wszystkich możliwych typów racjonalności. Używając kryterium potencjału argumentacyjnego wyróżniliśmy następujące typy argumentacji: (A) argumentację alogiczną; (B) argumentację subiektywistyczną; (C) argumentację ograniczonego audytorium; (D) argumentację refleksyjną; (E) argumentację paradygmatyczną; (F) argumentację relatywistyczną; (G) argumentację zamkniętą logicznie.

### 1. Argumenty alogiczne (A)

Argumenty tego typu cechują się przede wszystkim oderwaniem od kategorii racjonalności pojmowanej intuicyjnie. Są jednak w jakiejś relacji do niej. Jeśli problem ujmemy od strony modelu racjonalności to stwierdzić można, iż mamy do czynienia z „racjonalnością nieracjonalną”; że istnieją warunki, które determinują ten, a nie inny kształt twierdzeń. Jednym z takich warunków może być wiara. Twierdzenia te są wypowiedzane pod nieobecność czynników rozumowych – w ramach natchnienia mistycznego, ale również błędu i nieświadomego popadania w niespójność. W ramach racjonalnego dociekania są one oznaką obrania błędnej ścieżki argumentacyjnej i stanowią punkt, z którego należy się wycofać. Jednakże w ramach niektórych stanowisk świadczą one o mocy argumentu – jego supremacji względem takich kategorii jak: oczywistość, konieczność, racjonalność, rozum.

9 M. Heller, *op. cit.*, s. 93.

Przypadkiem głównym argumentów alogicznych (A) jest tak zwana niespójność performatywna, którą John Finnis ukazuje broniąc argumentu o włączeniu wiedzy do katalogu dóbr podstawowych<sup>10</sup>. Przedstawiciel Nowej Teorii Prawa Naturalnego rozwija argumentację w sposób następujący. Wymienia on przykładowe zasady porządkujące racjonalne rozważania: (1) zasady logiki – np. formy wnioskowania dedukcyjnego – powinny być stosowane w każdym myśleniu, nawet jeśli nie można ich uzasadnić bez popadania w błędne koło (ponieważ stosuje się je w każdym dowodzie); (2) istnieje dostateczna racja, że rzeczy mają się tak, a nie inaczej, jeżeli nic nie przemawia za tym, że taka racja nie istnieje; (3) należy odrzucić tezy samounieważniające się; (4) należy uważać zjawiska za realne, jeśli nie ma jakiegoś powodu, by przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy zjawiskowością a realnością.; (5) należy przedkładać pełen opis danych nad opisy częściowe i nie należy przyjmować takiego objaśniania czy tłumaczenia zjawisk, które wymaga lub postuluje jakąś niespójność z danymi, które ma objaśniać; (6) sprawdzona metoda interpretacyjna powinna być stosowana w dalszych podobnych przypadkach dopóki nie pojawi się racja na rzecz jej odrzucenia; (7) należy preferować te teorie, które odznaczają się prostotą, zdolnością przewidywania i dużą mocą wyjaśniającą<sup>11</sup>.

O oczywistości (*self-evidence*) praktycznej zasady, która mówi o wiedzy jako dobru podstawowym autor pisze, iż te zasady racjonalności teoretycznej są niedemonstrowalne; oznacza to, że nie

można ich dowieść, ani im zaprzeczyć, ponieważ każdy dowód je zakłada. Należy przyznać im status obiektywnych, obowiązujących bez względu na kontekst. Ponadto: "Jednak odrzucenie ich czyni nas niezdolnymi do poszukiwania wiedzy, a zanegowanie ich jest po prostu nierozsądne. Z tych wszystkich względów zasady racjonalności teoretycznej są oczywiste. Z tych samych względów twierdzimy, że podstawowa zasada praktyczna, iż dobrze jest dążyć do zdobycia wiedzy jest oczywista"<sup>12</sup>. O problemie tym pisze również Stagiryta: „Zatem skoro jasne jest, że aksjomaty odnoszą się do wszystkich rzeczy jako takich (bo byt jest wspólny wszystkim rzeczom), to do tego, kto bada byt jako taki, należy też zbadanie i tych prawd. Dlatego też nikt z tych, którzy prowadzą badania szczegółowe, nie próbuje powiedzieć czegoś o ich prawdziwości czy fałszywości, ani geometra, ani arytmetyk [...] Jasne więc, że do filozofa tzn. tego, kto bada naturę wszelkiej substancji, należy także zbadanie zasad sylogizmu. [...] To jest właśnie filozof, a najpewniejsza zasada wszystkiego jest ta, względem której nie można się pomylić; wszak tego typu zasada musi być najlepiej znana (bo wszyscy mogą się mylić tylko w tym, czego nie znają) i nie wyprowadzona z innej zasady."<sup>13</sup> Wystąpienie przeciw wyżej opisanym zasadom musi być zatem wystąpieniem przeciw samemu dowodzeniu.

Finnis ukazuje w analityczny sposób charakterystykę niespójności performatywnej, ale ma ona również bardziej wyrazistą wersję, gdy przejdziemy na grunt rozważań nad relatywizmem i uniwersalizmem, co można spotkać w pracach

10 J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford New York 2011. (Tłumaczenie na język polski: J. M. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.)

11 Ibidem, s. 68.;

12 Ibidem, s. 69.

13 Arystoteles, *Metafizyka*, 1005b, s. 668–669 [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, PWN, Warszawa 1990.

Stevena Lukesa<sup>14</sup>. Głównym celem tego autora jest wykazanie znaczącej różnicy między relatywizmem a pluralizmem, przy wyraźnym opowiedzeniu się za tym drugim. Relatywizm bowiem uwikłany jest w pułapkę samozaprzeczenia.

Sprzeczność performatywna polega tu zatem na identyfikowaniu danego stanowiska i przez to identyfikowanie, przez ten dokładnie akt, następuje opisanie i zidentyfikowanie stanowiska, z którego twierdzenia te pochodzą. Najkrócej rzecz ujmując twierdzenia o kulturowym determinizmie same są kulturowo determinowane.

Finnis podaje również przykład, który polega na próbie zanegowanie etyki, zidentyfikowanie jej jako dyscypliny; tudzież jako wyboru życiowego, pozbawionego racji bytu. Czyni to w słowach: „Byłoby irracjonalnym twierdzić, iż ten wybór [wybór dotyczący zaangażowania w poszukiwania etyczne] nie jest dobrym i wartościowym wyborem, bo jak każde inne twierdzenie i to potrzebowałoby uzasadnienia, a zidentyfikowanie racji dla uzasadnienia samo byłoby przykładem aktywności, o której powiedziano, że jest bezwartościowa. Stwierdzenie, że etyka jest bezwartościowa jest albo pozbawione wsparcia (a więc niewarte rozważenia) bądź jest samozaprzeczeniem”<sup>15</sup>.

Skrajnym przykładem argumentów alogicznych i sprzeczności performatywnej jest irracjonalistyczna filozofia Lwa Szestowa, o której Nikołaj Bierdiajew pisze następująco: „Lew Szestow po prostu nie interesował się tym problemem [ko-

munikacji międzyludzkiej i racjonalności pojęć – przyp. Ł.P.] i nie pisał o nim, pochłonięty w całości stosunkiem człowieka i Boga, a nie stosunkiem człowieka i człowieka. Jednak jego filozofia bardzo ostro stawia ten problem, on sam staje się problemem filozofii. Jego sprzeczność polegała na tym, że był filozofem, to znaczy człowiekiem myśli i poznania, i poznawał tragedie ludzkiego istnienia, odrzucając poznanie. Walczył przeciwko tyranii rozumu, przeciwko władzy poznania, które wyгнаło człowieka z raju, na terytorium samego poznania, uciekając się do narzędzi samego rozumu”<sup>16</sup>. Filozofia Szestowa wydaje się być projektem sprzecznym u podstaw. Tytuł jednej z jego książek to *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*<sup>17</sup>. W wywodzie tym rosyjski autor rozwija koncepcję egzystencjalizmu gloryfikując jednostkę otwartą na Absolut, którego główną cechą jest nieuchwytność i supremacja względem konieczności, oczywistości, praw natury, racjonalności oraz moralności. Dylemat Eutyfroński jest tutaj rozwiązany na rzecz bogów. Autor *udowadnia* to za pomocą analizy momentów ekstremalnych w egzystencji oraz twórczości Fryderyka Nietzschego i Fiodora Dostojewskiego. *Udowadnia* – a zatem buduje *quasi*-logiczny dyskurs; filozofuje, stara się mądrością objąć tragedię. Przez to właśnie dowodzenie potwierdza nieodzowność racjonalności w szczątkowej choćby formie.

Zauważmy w tym miejscu, iż nasza analiza zgodna jest z analizą Hellera w punkcie, w którym wskazuje on, iż nie sposób znaleźć argumentację całkowicie

14 S. Lukes, *Liberals and Cannibals. On Implications of Diversity*, Verso, London 2003, s. 114. Tłumaczenie na język polski: S. Lukes, *Liberalowie i kanibale. O konsekwencjach różnorodności*, tłum. Łukasz Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

15 J. M. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Waszyngton 1983, s. 4-5.

16 M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa* [w:] L. Szestow, *Spekulacja i objawienie*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 8-9.

17 L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Czytelnik, Warszawa 1987.

pozbawioną składowej logiczno-dedukcyjnej. Dowodem na to jest sprzeczność performatywna Szestowiańskiego irracjonalizmu, którą wyżej opisaliśmy – autor przyjmując za cel obalenie logiki nie jest w stanie wydostać się z jej sideł, podążając drogą *quasi*-racjonalnej argumentacji.

Argumenty alogiczne nie wymagają uzasadnienia, ponieważ same skierowane są przeciw uzasadnianiu jako takiemu. W tym przypadku racją jest brak racji, jak ma to miejsce w Tertuliańskim *credo quia absurdum*. Ponadto należy wiązać je z pewną formą solipsyzmu, jak wskazuje Heller: „Zdania na temat wizji poza wizją nic nie znaczą lub mają znaczenie inne od zamierzenia autora wizji. Uznawanie wizji dokonuje się przez stopniowe odkrywanie znaczeń”<sup>18</sup>.

Inne przypadki użycia argumentacji typu A to argumenty wykraczające poza racjonalny horyzont epistemologiczny, które wykluczają racjonalne ich uzasadnienie przy jednoczesnej niespójności logicznej; argumenty samozaprzeczące. Przykładem wywodzącym się z debaty biopolitycznej jest uwaga Jürgena Habermasa o autoinstrumentalizacji gatunku ludzkiego: „Jeżeli jednak eugeniczna heteronomia zmienia reguły samej gry, nie można jej krytykować na gruncie samych tych reguł. Toteż eugenika liberalna prowokuje do oceny moralności w ogóle. [...] Wobec eugenicznej autoinstrumentalizacji gatunku ludzkiego, która zmienia reguły gry moralnej, nie mają mocy argumenty, które same wywodzą się z tej gry. Na właściwej płaszczyźnie argumentacyjnej znajduje się tylko moralna autorefleksja, czyli rozważania nad etyką gatunku, obejmujące naturalne (a w konsekwencji także mentalne) przesłanki moralnej samowie-

dzy działających odpowiedzialnie osób. Takim etycznogatunkowym sądom brak jednak zniewalającej – w domyśle – mocy racji ściśle moralnych.”<sup>19</sup> Rozwijając argument Habermasa należy stwierdzić, iż zwolennicy „eugenicznej autoinstrumentalizacji gatunku”, czyli na przykład transhumaniści uważają, iż kategoria natury ludzkiej nie powinna być przedmiotem troski przedstawicieli gatunku ludzkiego. Oceniają oni jednak kondycję gatunku z perspektywy, którą uznać należy za przykład argumentacji alogicznej. Jest to perspektywa zakładająca istnienie świata, w którym żyją istoty, których system moralny mógłby mieć radykalnie odmienny kształt od współcześnie istniejących, ponadto takowy mógłby w ogóle nie istnieć w znaczeniu, w jakim istnieje obecnie. To co nazywamy moralną argumentacją, dociekaniem etycznym mogłoby nie być w ogóle związane z racjonalnością praktyczną pojmowaną na sposób obecny. Sprzeczność performatywna polega tutaj na samozaprzeczeniu, jakiego dokonują transhumaniści, a sformułować można je następująco: jeśli uznamy, że w skład natury ludzkiej wchodzi dociekanie moralne, racjonalna argumentacja, to negując naturę ludzką za pomocą racjonalnej argumentacji jednocześnie uznajemy jej istnienie. Podsumowując zatem: transhumanistycznej argumenty przeciw naturze ludzkiej jednocześnie ją potwierdzają ze względu na używanie racjonalnej argumentacji moralnej, będącej istotowym elementem natury ludzkiej.

Argumenty alogiczne występujące w dyskursie filozoficzno-politycznym mogą posiadać swoich wyznawców, przy czym jest to specyficzne podejście do ar-

18 M. Heller, *op. cit.*, s. 91.

19 J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 96.



gumentu jako takiego, który kojarzony jest raczej z uznaniem, przyznaniem racji, rozumowym objęciem zagadnienia. Jego zlokalizowanie na mapie argumentacji posiada wartość dwojaką: po pierwsze stanowi ją samo zidentyfikowanie tego typu argumentów, po drugie natomiast, scharakteryzowanie jego relacji z innymi argumentami – głównie poprzez zdemaskowanie danych argumentów – wykazanie ich alogiczności. Piętro wyżej znajdujemy argumenty emotywistyczne (B).

## 2. Argumenty emotywistyczne (B)

Do tej grupy argumentów należą przede wszystkim sądy moralne i preferencje. Charakteryzują się tym, iż funkcjonują w oderwaniu od kategorii racjonalności jednakże stanowić mogą punkt wyjścia; mogą być konfrontowane z wymogami racjonalności, czego przykładem jest metoda równowagi refleksyjnej (*reflexive equilibrium*), w ramach której zestawiane są takie elementy, jak intuicje moralne (rozważne sądy moralne), zasady moralne oraz teorie tła<sup>20</sup>. Same w sobie jednak nie posiadają wysokiego potencjału argumentacyjnego.

Twierdzenia z tej grupy mają charakter subiektywistyczny, lecz subiektywizm jest szerszą kategorią. Zatem w celu dookreślenia nazwane zostały one emotywistycznymi. Sąd moralny w ramach argumentacji B jest wypowiedziany spontanicznie na zasadzie wyrażenia emocji; poprzedza on wszelkie rozumowanie moralne lub dociekanie racjonalne. Ponadto ma wyraźnie podłoże psychologiczne. Ponadto zauważyć należy, iż każdy emotywizm jest subiektywizmem,

lecz nie każdy subiektywizm jest obiektywizmem. Racją wyróżnienia argumentów emotywistycznych jest występowanie twierdzeń, w których ramach wyrażenie emocji stanowi substytut uzasadnienia.

Przytoczmy w tym miejscu obszerniejszy cytat z dzieła Alasdaira'a MacIntyre'a: „W Hume'owskim rozumowaniu, tak samo jak w rozumowaniu Arystotelesowskim, nie ma miejsca na przesłankę o postaci „Pragnę tego a tego”. Dlaczego nie ma? Nie ma go oczywiście z powodów zasadniczo odmiennych od powodów przytoczonych przez Arystotelesa. Zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa to, że coś sprawia mi przyjemność albo przykrość, samo nie jest nigdy powodem, a tym bardziej dobrym powodem, do działania, nawet jeśli do działania może rzeczywiście skłaniać mnie oczekiwanie przyjemności albo przykrości. Jedynie o tyle, o ile uznaję, że osiągnięcie pewnej przyjemności albo uniknięcie pewnej przykrości zapewni mi uzyskanie pewnego dobra, posiadam powód do działania, a wtedy ma on postać „Osiągnięcia tego a tego jest dobrem dla takich a takich osób.” [...] Choć według Hume'a do działania popycha mnie istotnie perspektywa przyjemności bądź przykrości, popycha mnie do niego odpowiednie uczucie – mówiąc współczesnym idiomem: odpowiednie pragnienie – a nie jego wyraz w wypowiedzi mającej postać „Chcę tego a tego”. Mogę rzeczywiście dać wyraz memu uczuciu posługując się tego rodzaju wypowiedzią, jednak wypowiedź ta jako taka, jak już powiedziałem, nie odgrywa żadnej roli w generowaniu działania.”<sup>21</sup>. Zwróćmy w tym miejscu uwagę na konstrukcję argumentów emotywistycznych („Chcę tego a tego”; „Pragnę tego a tego”).

20 J. Rawls, *A Theory of Justice. Revised edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, USA 1999, s.40–47.; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London New York 1997, s. 185–222.

21 A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988, s. 305.

Są to w istocie wolne wypowiedzi, które nie mają sensu same w sobie. Są warunkowanymi psychologicznie twierdzeniami o charakterze przedrefleksyjnym. To, o czym pisali Hume i Arystoteles (rzecz jasna w odmienny sposób) to w zasadzie poszukiwanie tła naszych działań. Zajmowało ich zagadnienie związane z tym co motywuje ludzkie działanie i jakie jest miejsce racjonalności praktycznej w tym kontekście. Emotywizm należy utożsamiać nie tyle z odrzuceniem kategorii racjonalności, co z jej pominięciem – poziom ten nie dosięga roztrząsań na poziomie zasad, który ma wiele więcej wspólnego z racjonalnością.

Argumenty z sekcji B odznaczają się zatem subiektywizmem etycznym oraz indywidualizmem, na co zwraca uwagę Lesław Niebrój: „Psychologiczna zależność teorii wydaje się zresztą pułapką intelektualną, w którą wpada wielu myślicieli. [...] W rzeczywistości przecież subiektywista *per se* nie wypowiada się w kwestii względności/bezwzględności dobra i zła, lecz jedynie w kwestii ich (nie)obiektywności. Może przy tym istnieć wiele odmian subiektywizmu etycznego. W szczególnym (najbardziej radykalnym) przypadku subiektywizm taki może przybierać skrajną postać indywidualizmu, ale można również mówić np. o subiektywizmie etycznym wspólnot moralnych.”<sup>22</sup> Argumenty należące do grupy B są właśnie argumentami spod znaku indywidualizmu. Różnią się od relatywizmu tym, że abstrahują od kategorii dobra i zła w tym sensie, że ich poziom nie sięga refleksji *stricte* moralnej – dotyczącej zasad moralnych, których głównym wskaźnikiem jakościowym jest dobro i zło. Aby tego rodzaju refleksja

pojawiła się, konieczne jest również zaistnienie szerszej teorii – szerszego typu racjonalności, w ramach którego można znaleźć uzasadnienia danych sądów moralnych. Emotywizm zatrzymuje się na samej artykulacji; polega on raczej na wypowiedaniu niż argumentowaniu, raczej produkowaniu komunikatów niż przekonywaniu. Czynniki intersubiektywne na dobre pojawiają się w naszej kolejnej sekcji – argumentach ograniczonego audytorium.

### **\*Dygresja o intuicjach moralnych i preferencjach**

Doktor Łukasz Dominiak na prowadzonym przez niego seminarium naukowym postawił wątpliwość, którą można by zrekonstruować w następujący sposób:

W tej części typologii argumentacji dokonano ewidentnego błędu przesunięcia kategorialnego poprzez pomieszanie pojęć preferencji [chęć tego a tego] i intuicji moralnej [np. cudzołóstwo jest złe; mimo że chcę cudzołożyć, mam intuicję moralną, że jest to coś złego]. Intuicja moralna jest kategorią wyższego rzędu, dotyczy ona oceny naszych preferencji: chęć tego a tego, ale mam intuicję moralną, że to złe/dobre.

W swojej książce określa on jeszcze wyraźniej relacje preferencji do intuicji, opisując stanowisko Charlesa Taylora: „Dana artykulacja [filozoficzna, religijna, czy ideologiczna – przyp. Ł.P.] koresponduje z naszą intuicją wtedy, gdy stara się dać wyraz owemu odczuciu, iż istnieją takie sposoby bycia, które są warte podziwu, bądź pogardy i udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie są to sposoby, jakie jest jego uzasadnienie i jak można je rozpoznać (zdobyć wiedzę o nich i partycypować w nich). Koncepcja etyczna nie koresponduje zaś z rzeczywistością wtedy, gdy neguje tę podstawową intu-

<sup>22</sup> L. T. Niebrój, *Bioetyka programów życiowych. Rozwinięcie koncepcji pryncypializmu Beauchampa i Childressa*, Wydawnictwo Tekst, Katowice 2010, s. 174.

icję moralną. Jaki jednak jest charakter owych intuicji – tu Taylor daje ścisłą definicję: dotyczą one tego, co nieporównanie wyższe w niesubiektywistycznym sensie, czyli mogące stanowić kryterium oceny naszych wyborów, pragnień, chceń.”<sup>23</sup>.

Odpowiedź na ten zarzut przybiera kształt następującej linii argumentacyjnej. Jest tak w istocie, iż preferencja moralna w toku procesu dociekania moralnego współgra z kategorią intuicji moralnej. Jest kolejną wypowiedzią w wewnętrznym dialogu osoby rozumującej moralnie lub starającą się przekonać do racji moralnych za pomocą odwołania do intuicji, tak jak ma to miejsce w koncepcjach m. in.: Deniela Denneta<sup>24</sup>, Dereka Parfita<sup>25</sup>, Michaela Sandela<sup>26</sup>, Jeffa McMahana<sup>27</sup>, czy Ronalda Dworkina<sup>28</sup>. Nasz kontrargument brzmi jednak następująco: choć intuicja jest elementem procesu, w którym bezpośrednio poprzedza ją sąd moralny, to intuicja związana jest *stricte* z wyższym poziomem, w którym znaleźć możemy pewien system zasad, do których intuicje się odwołują, i który to system jest konstruowany w ramach poszczególnych wspólnot – przynależą one do wspólnoty wiedzy, a zatem w ramach typologii argumentacji, która będzie rozwijana w dalszej części wywodu, należy wiązać je z typem partykularnych audytoriów, które bazują na koncepcji wspólnot epistemicz-

nych. Za pomocą teorii ostatniego z wymienionych wyżej autorów, sięgających po intuicję jako narzędzie wnioskowania moralnego, chcielibyśmy zbudować tło naszego kontrargumentu. Ronald Dworkin sięga po Rawlowską metodę refleksyjnej równowagi, ażeby zaproponować jej własną interpretację. Przypomnijmy w tym miejscu, iż w wydaniu autora *Teorii sprawiedliwości* metoda refleksyjnej równowagi ma dwie wersje. Pierwsza to tak zwana metoda wąskiej refleksyjnej równowagi – w jej ramach badamy koherencję między intuicjami moralnymi a zasadami moralnymi. Druga natomiast polega na badaniu koherencji między trzema poziomami: intuicjami moralnymi, zasadami moralnymi, oraz tzw. teoriami tła, czyli teoriami, które dają nam wiedzę o świecie<sup>29</sup>. Dworkin skupia swoją uwagę na kategorii koherencji i proponuje dychotomię koherencji pojmowanej naturalistycznie i konstruktywistycznie<sup>30</sup>. Pierwszy model koherencji zakłada istnienie obiektywnej rzeczywistości moralnej, która jest odkrywana przez osoby wyposażone w zmysł moralny. Osoby te za pomocą intuicji dochodzą do zasad moralnych mających status obiektywnych. Drugi model zakłada stypulacyjny charakter systemów moralnych – są one konstruowane na drodze umowy między członkami danych wspólnot moralnych. Dworkin zwraca uwagę, iż model ten jest analogiczny do dowodzenia w systemie *common law*. Precedensy są uważane jako elementy, na podstawie których konstruowane mogą być nowe zasady moralne. Ponadto, jak podkreśla autor, w pierwszym modelu mamy do czynienia

23 Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 295–296.

24 D. Dennet, *Intuition Pumps and others Tools for Thinking*, Penguin Books, London 2014

25 D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.

26 M. Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do?*, Penguin Group, London 2011.

27 J. McMahan, *Ethics of Killings. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford New York 2002.

28 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London New Delhi New York 2013.

29 J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1974, no. 75.

30 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London New Delhi New York 2013, s. 196.

z podejściem związane z wiarą w istnienie pewnego porządku moralnego, który nie został jeszcze odkryty. Drugi model natomiast ściśle wymaga, abyśmy nie postępowali kierując się wiarą, lecz jedynie zasadami<sup>31</sup>. W takim więc układzie źródłem zasad są dane wspólnoty, w ramach których funkcjonują jednostki orientowane na dociekanie moralne. Same zasady są natomiast efektem umowy; ich moc polega na uznaniu jej ważności przez strony umowy. Intuicje moralne są więc pochodnymi zasad i mają wyższą rangę niż preferencje pojmowane jako wyraz pewnych emocji czy też akty wolitywne.

### 3. Argumenty partykularnego audytorium (C)

Koncepcje te zakładają istnienie zakrojonych wspólnot epistemicznych wewnątrz których odbywa się komunikacja uwarunkowana przyjęciem założeń obowiązujących i powszechnie uznanych wewnątrz tychże wspólnot. Argumenty tego typu są mocno osadzone w ramach poszczególnych tradycji, jednakże wiążą się z problemem nieprzekładalności.

Ramą teoretyczną dla tego typu argumentów jest Chaima Perelmana koncepcja partykularnych audytoriów<sup>32</sup>. Wyróżnia on trzy typy audytoriów: 1) indywidualum – gdy jako jednostka prowadzimy wewnętrzny dialog, wewnętrzne rozważania, aby zdobyć słuszne przekonanie co do danej kwestii; 2) partykularne audytorium – jest to zbiór jednostek odwołujących się do tych samych war-

tości podstawowych, na podstawie których następuje wynikanie inferencyjne. Twierdzenia w ramach tego audytorium mają charakter systemowy i muszą odznaczać się spójnością. Główny błąd argumentacji, jaki może w odniesieniu do audytoriów ograniczonych wystąpić to *petitio principii*, o którym Perelman pisze: „Ponieważ jednak prawo tożsamości dotyczy prawdziwości zdań, a nie akceptacji twierdzeń, nigdy go nie kwestionowano. Natomiast rozumie się samo przez się, że ten, kto stara się przekonać audytorium do jakiejś tezy, nie może jej z góry wstępnie zakładać”<sup>33</sup>. Jednocześnie autor podkreśla, co istotne z perspektywy naszego wyводу, iż mamy do czynienia z uznawaniem twierdzeń, a nie z badaniem ich prawdziwości.; 3) audytorium uniwersalne – jest to abstrakcyjna koncepcja o charakterze normatywnym; wedle postulatów związanych z audytorium uniwersalnym powinien postępować na przykład roztropny ustawodawca oraz sędzia na sali sądowej. Wymogi audytorium uniwersalnego to takie, które spełniają warunki racjonalnego dociekania bez względu na partykularne czynniki występujące w audytoriach partykularnych; zależność danego twierdzenia od zasięgu jego uznania, od przywiązania do konkretnego audytorium również ma tutaj wątpliwą wartość.

Audytoria partykularne należy kojarzyć przede wszystkim ze wspólnotami wyznaniowymi, stowarzyszeniami, gremiami, grupami społecznymi, subkulturomi, kręgami przynależności.

Kategorią teoretyczną, która adekwatnie opisuje ten typ argumentacji są tak zwane „gry językowe”, którą opracował Ludwig Wittgenstein w swojej póź-

31 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London New Delhi New York 2013, s. 197–198.

32 Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1969, s. 13–59

33 Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 158.

nej filozofii kojarzonej głównie z dziełem *Dociekania filozoficzne*<sup>34</sup>. Koncepcja ta związana jest również w specyficzny sposób z argumentacją typu paradygmatycznego (E).

#### 4. Argumentacja refleksyjna/ dociekanie (D)

Koncepcja uniwersalnego audytorium jest swego rodzaju tworem abstrakcyjnym i abstrahowanie właśnie należy uznać za jedną z jego naczelných cech. Pozbycie się ciężaru związanego z danym stanowiskiem, czy partykularnym audytorium stanowi tutaj jeden z główných celów. Stąd też uwaga Perelmana, iż uniwersalne audytorium związane jest raczej z przekonywaniem (*convincing*) niż perswazją (*persuading*)<sup>35</sup>. Perswazja jest bowiem związana z oddziaływaniem skierowanym w stronę emocjonalną i psychiczną, co z perspektywy uniwersalnej posiada niewielką wartość.

W kontekście naszej mapy argumentów, należy zauważyć rażący kontrast między audytorium uniwersalnym, a argumentacją alogiczną, który potwierdzony jest sposobem ulokowania tychże punktów względem siebie. Audytorium uniwersalne grupuje tych, którzy partycypują w rozumie; to, co poza nim, jest nierelevantne i powinno być wykluczone z racjonalnego dyskursu<sup>36</sup>. W argumentacji alogicznej natomiast rozum był elementem, którego należało się wyrzec, na przykład na rzecz wiary.

Kolejnym istotnym elementem audytorium uniwersalnego jest prymat prawa nad faktem, co oznacza, że za wiążące przyjmuje się założenie, iż fakty ulegają

pewnym interpretacją, ich przedstawienia może być nieadekwatne bądź niepełne, stąd wnioskowanie oparte jest na prawidłach i regułach. Jak wskazują autorzy traktatu o argumentacji: "Zgoda uniwersalnego audytorium nie jest zatem sprawą faktu, lecz prawa. [...] Argumentacja adresowana do uniwersalnego audytorium musi przekonywać czytelnika, racje zaadaptowane na potrzeby argumentu mają nieodparty charakter, są samowodliwie i mają absolutną i ponad czasową ważność, niezależną od lokalnych i historycznych przygodności"<sup>37</sup>. Prawidła logiczne mają tutaj zasadnicze znaczenie. "Zatem z perspektywy audytorium uniwersalnego najbardziej efektywna retoryka to taka, która nie stosuje niczego ponad logiczny dowód"<sup>38</sup>. Przy czym nie chodzi jedynie o logikę formalną lub inne koncepcje posiadające wyłącznie składową logiczno-dedukcyjną, lecz o powszechnie uznane prawidła – *loci communes* – wspólne miejsca, posiadające moc niezależną od partykularnych audytoriów, dyscyplin etc. Ponadto pojawia się czynnik jakości hipotetycznego audytorium: „Oczekujemy, że nasze sądy będą potwierdzone reakcją innych. Jakkolwiek ,inni’ do których się zwracamy nie są jakimikolwiek ,innymi’. Zwracamy się jedynie do tych, którzy mają na uwadze postępowanie, które my przyjmujemy lub odrzucamy"<sup>39</sup>.

Pomimo to uniwersalne audytorium pozostaje w pewnej relacji do audytoriów partykularnych: "Wierzmy, że audytorium nie są niezależne od innych, że partykularne, konkretne audytorium są zdolne do używania pojęcia audytorium uniwersalnego, które je charakteryzuje"<sup>40</sup>. Cechą naczelną audytorium uniwersalnego

34 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, Oxford 2009.

35 Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, s. 28 – 30, 463.

36 Ibidem, s. 31.

37 Ibidem, s. 32.

38 Ibidem, s. 32.

39 Ibidem, s. 34.

40 Ibidem, s. 35.

go pozostaje przekonywanie: "Z powodu pewnych cech audytorium uniwersalnego, zawsze współwystępować będzie ono z konkretną osobą: audytorium uniwersalne różni się od audytorium partykularnego jedynie w tej mierze, że koncepcja uniwersalnego audytorium przekracza dane audytorium partykularne. Reakcje danego audytorium, nawet jeśli można je interpretować w psychologicznych czy nawet politycznych terminach, są jednak bardzo często możliwe do wyjaśnienia i uzasadnienia na gruncie, który mógłby być zaakceptowany przez uniwersalne audytorium, i który czyni te reakcje w pewnym zakresie racjonalnymi"<sup>41</sup>.

Mając na uwadze powyższe konstatacje należy pochylić się nad strukturą Nowej Retoryki. Otóż z jej założeń nie wynika, iż istnieje jasno określona hierarchia odseparowanych od siebie typów audytoriów. To znaczy, że nie jest tak, iż audytorium indywidualne jest na niższym poziomie niż partykularne, a partykularne na niższym niż uniwersalne. Relacja ta ma raczej charakter horyzontalny niżli wertykalny. Audytorium uniwersalne należy traktować raczej jako ogniwo, a nie jako przewyższającą wszystko, nieosiągalną ideę. Polityczny charakter teorii Perelmana ujawnia się kiedy zrozumimy, że audytorium uniwersalne to nic innego aniżeli łącznik między audytorium indywidualnym, a audytorium partykularnym: „Jest to prawdą zarówno w różnych inkarnacjach audytorium uniwersalnego jak i w partykularnych audytoriach. Na pierwszy rzut oka porządek nie ma znaczenia dla audytorium uniwersalnego. Ale audytorium to jest nie mniej niż inne, konkretnym audytorium, które zmienia się z czasem zgodnie z koncepcją mówcy.”<sup>42</sup> „Jak możemy

sformułować audytorium, które ma odgrywać rolę normatywną, umożliwiając nam osądzanie na podstawie słusznego argumentu? [...] Śpieszymy dodać, że jest tak jedynie, gdy interlokutor w dialogu oraz człowiek debatujący z samym sobą uważani są jako wcielenie audytorium uniwersalnego, mogą oni korzystać z filozoficznego przywileju odwoływania się do rozumu przez moc argumentacji adresowanej do nich, która często jest zgodna z logicznym dyskursem. Uniwersalne audytorium każdego mówcy może rzeczywiście z zewnętrznego punktu widzenia, być rozpatrywane jako audytorium partykularne, jest jednak prawdą, że każdy mówca w każdym momencie uznaje, że istnieje audytorium transcendujące wszystkie inne, które to audytorium nie może być zwykle zamknięte w ramy audytorium partykularnego. Z drugiej strony, interlokutor w dialogu lub osoba zaangażowana w deliberację może być postrzegana jako partykularne audytorium, łącznie z reakcjami, które są dla nas znane, lub które przynajmniej możemy przeanalizować. Stąd zasadnicza ważność audytorium uniwersalnego, jako tego, które zapewnia normę dla obiektywnej argumentacji albowiem druga strona dialogu, osoba deliberująca z samą sobą nie mogą nigdy równać się niczemu ponad ruchome wcielenie uniwersalnego audytorium"<sup>43</sup>. Wspólnym polem wszystkich audytoriów jest natomiast niewątpliwie wektor skierowany w stronę poszukiwań racjonalności: "Ogólnie rzecz biorąc, mówca lub pisarz, który chce zaskarbić sobie przychyłność uniwersalnego audytorium, poda argument niedopuszczalny dla audytorium partykularnego, nawet gdy ono jest adresatem. Będzie uważał niemal za immoralne uciekanie się do argumentu, który

41 Ibidem, s. 502.

42 Ibidem, s. 491.

43 Ibidem, s. 31.

nie jest w jego własnych oczach racjonalny<sup>44</sup>.

Rozważania dylematu na linii uniwersalizm-partykularyzm są przeważnie podszyte, przyjmującym różnorakie formy, sceptycyzmem. Uniwersaliści posądzeni są zazwyczaj o popadanie w błąd punktu Archimedesowego i złudne ocenianie „z zewnątrz”. W znakomity sposób problem ten rozwiązuje Ronald Dworkin w swej krytyce sceptycyzmu zewnętrznego. Istnieją dwa porządki w ramach filozofii moralnej – wskazuje oksfordzki profesor. Pierwszy porządek ma charakter substancjalny i pytania z nim związane dotyczą wewnętrznego wymiaru systemu idei, drugi porządek to pytania o charakterze metaetycznym – są to pytania o system idei. Odzwierciedleniem tego podziału jest podział na wewnętrzny sceptycyzm (*internal skepticism*) i zewnętrzny sceptycyzm (*external skepticism*). Ten pierwszy musi zakładać prawdę pewnych ogólnych moralnych twierdzeń – „Polegają one na moralności, by krytykować moralność.”<sup>45</sup>. Zewnętrzny sceptycyzm zakłada natomiast punkt Archimedesowy – zewnętrzną perspektywę – „Są zdolne krytykować moralność bez polegania na niej”<sup>46</sup>. Dworkin używa ciekawego przykładu z zakresu astrologii oraz religii. Zanegowanie zasadności astrologii, podobnie jak zanegowanie teizmu nie są z istoty twierdzeniami astrologicznymi czy odpowiednio teistycznymi: „Jednakże, jeśli zdefiniujemy astrologiczne twierdzenie jako opisujące charakter zasięgu planetarnego oddziaływania, wtedy stanowisko, że takiego oddziaływania nie ma jest w istocie sądem astrologicznym. Jeśli zdefiniujemy religijną pozycję, jako zakładającą istnienie jedne

lub większej liczby boskich istot, wtedy ateizm nie jest pozycją religijną. Ale jeśli zdefiniujemy to jako opinię o właściwościach bytów boskich, wtedy ateizm jest bez wątpienia religijną pozycją.”<sup>47</sup>. Na gruncie społecznym oznacza to, iż każda interpretacja odbywa się wewnątrz kontekstu społecznego, nie istnieje punkt Archimedesowy, a jedyna możliwa wersja sceptycyzmu moralnego to wewnętrzny sceptycyzm, czyli próby krytycznego podejścia do funkcjonujących już pojęć moralnych.

Co do problemu uniwersalności, stwierdzić możemy, iż istnieje pewien element uniwersalny – jest nim normatywność jako taka. Skłonność zarówno jednostek jak i wspólnot do budowania systemów normatywnych mających na celu porządkowanie działania ludzi, naganianie go do zasad i reguł.

Innym obciążeniem, które powinno być obce argumentom typu refleksyjnego to tak zwane *żądło semantyczne*, o którym Ronald Dworkin pisze: „Oto żądło: jesteśmy naznaczeni do bycia jego celem przez zbyt toporny obraz tego, czym jest lub musi być spór.”<sup>48</sup>. Oksfordzki jurysta żądłu semantycznemu przeciwstawia pojęcia interpretacyjne. Są to takie pojęcia, co do których się nie zgadzamy i których znaczenie wyrabiane jest w toku argumentacji – w sytuacji sporu. Stanowią one wspólną płaszczyznę stron spierających się. Naczelnym przykładem pojęć interpretacyjnych jest pojęcie sprawiedliwości, wokół którego trwa permanentny spór.

Przeszkodą wartą choćby odnotowania jest ta nazywana przez Karla Rajmunda Poppera *werbalizmem*. Prymat problemu nad zagadnieniami językowy-

44 Ibidem, s. 483.

45 R. Dworkin, *Justice of Hedgehogs*, Belknap Press, USA 2011, s. 31

46 Ibidem, s. 32.

47 Ibidem, s. 40–41.

48 R. Dworkin, *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford 1998, s. 46.

mi, definicyjnymi jest jednym z postulatów Poppera. Przywiązanie do rozróżnień językowych nazywa on werbalizmem i przeciw temu występuje. Realny postęp w poszerzeniu wiedzy na drodze identyfikowania sytuacji problemowych i rozwiązywania problemów. „Oprócz nawiązań do teorii i hipotez, które prawdopodobnie są późniejsze, to napomnienie nie może być zbyt dalekie od artykulacji uczuć, jakie żywiłem, kiedy pierwszy raz uświadomiłem sobie pułapkę zbudowaną z obaw lub kłótni o słowa i ich znaczenie. To jest, jak ciągle sądzę, najpewniejsza droga do intelektualnego zatracenia, porzucenie prawdziwych problemów, dla poszukiwania problemów werbalnych.”<sup>49</sup>

Aby dookreślić naszą koncepcję argumentów związanych z racjonalnym dociekaniem wskaźmy jedynie koncepcje, które w mniejszym lub większym stopniu można z naszym modelem kojarzyć nawet jeśli teorie te okazały się w efekcie niespójne to na pewno z założenia aspirowały do osiągnięcia stanu refleksyjnego dociekania. Koncepcje obierające za cel stworzenie modelu argumentacyjnego to na przykład koncepcja rozumu publicznego (J. Rawls), racjonalnego dyskursu (J. Habermas) oraz racjonalnej akceptowalności w warunkach wyidealizowanych (H. Putnam).

## 5. Argumentacja paradygmatyczna (E)

Argumenty tego typu w pewnym stopniu przypominają argumenty ograniczonego audytorium, z tą jednak różnicą, iż zakładają zmienność paradygmatów, przechodzenie jednej tradycji w drugą. Problem translacji pozostaje aktualny, jednakże zmienność typów racjonalności jest płynna, co umożliwia przecho-

dzenie od paradygmatu do paradygmatu zarówno dzięki czynnikom racjonalnym jak i irracjonalnym. Koncepcje te należy wiązać głównie z pracami Thomasa Kuhna ze *Strukturą rewolucji naukowych*<sup>50</sup> na czele, ale również z wcześniejszymi pracami polskiego filozofa Ludwika Flecka<sup>51</sup>. Treści podobne znajdujemy również w twórczości Alasdaira MacIntyre’a, a dokładniej w jego badaniach dotyczących racjonalności tradycji. W swoich badaniach wykazuje on, iż rozumowanie moralne jednostki jest nierozłącznie związane z orientowaniem się w różnego rodzaju tradycjach. „Taka osoba musi opanować umiejętność dialektycznego sprawdzenia tez proponowanych jej przez każdą z rywalizujących tradycji, przy jednoczesnym korzystaniu z tych tez w celu dialektycznego sprawdzenia przekonań i odpowiedzi, które sama wniosła do tego spotkania. Musi się zaangażować w dyskusję pomiędzy tradycjami i nauczyć się korzystania z idiomu każdej z nich do opisu i oceny innych”<sup>52</sup>. Do samej istoty tradycji należy jej reformowanie, odczytywanie przez pryzmat innych tradycji oraz w kontekście własnych założeń. To problemy, na które natrafia dana tradycja sprawiają, iż zmienia się ona w pewien sposób. Problemy te natomiast spowodowane są zetknięciem z inną tradycją i próbą jej zrozumienia lub reakcją na tezy znajdujące się w jej obrębie.

Argumenty, które odnajdujemy w ramach tego modelu są dość specyficzne ze względu na pozornie ambiwalentny cha-

50 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago London 1996.

51 L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986.

52 A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988, s. 398.

49 K. R. Popper, *Uneended Quest. An Intellectual Autobiography*, Routledge Classic, s. 16.



rakter. Nieprzystawalność danego twierdzenia do założeń i przekonań panujących wewnątrz paradygmatu skutkuje marginalizacją, z drugiej jednak strony paradygmaty funkcjonujące w nauce mogą być przy mniejszym lub większym oporze zamieniane. Do samej istoty nauki należy nieustanne rewidowanie tez i porzucanie danych stanowisk na rzecz innych oraz stawianie śmiałych hipotez wykraczających poza obowiązujące standardy. Choć sama koncepcja paradygmatu jest tutaj czynnikiem raczej ograniczającym wolność tego typu, to funkcjonowanie wielu paradygmatów – nierzadko równoległe świadczy o wartości argumentacyjnej tego modelu. W nauce natomiast może następować rozwój, a nawet postęp dzięki pewnemu założeniu. Jest to założenie o prawdzie. O tym, że nasze rozważania zmierzają do punktu, który nazwać możemy prawdziwym stanem rzecz lub prawdą o czymś. Jak zauważa Popper wektor popychający nas ku prawdzie jest nieodłącznym elementem dialektycznej drogi ewolucji teorii naukowych<sup>53</sup>. Ten ostatni wątek stanowi główny cel krytyki wymierzonej przez stanowiska związane z argumentacją relatywistyczną.

## 6. Argumenty relatywistyczne (F)

Na naszej mapie argumenty relatywistyczne występują w symetrycznym stosunku do argumentów emotywistycznych. Różnica jest jednak znaczna. O ile w modelu emotywistycznym nie następuje jakiegokolwiek odwołanie do zasady porządkującej czy do typu racjonalności bądź *quasi*-racjonalności, to w modelu relatywistycznym sprawa ma się zgoła inaczej. Najbardziej precyzyjny

wyraz argumenty relatywistyczne znalazły w koncepcji słowników finalnych (R. Rorty) przyjmującej ironię jako zasadę koegzystowania jednostek w społeczeństwie. „Każdy człowiek nosi w sobie zestaw słów, których używa do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia. Są to słowa, za pomocą których wyrażamy pochwałę przyjaciół i pogardę dla wrogów, nasze długofalowe plany, nasze najskrytsze wątpliwości i największe nadzieje. Są to słowa, za pomocą których opowiadamy, czasem preskryptywnie, czasem retrospektywnie, historię naszego życia. Będę je nazywał słownikami finalnymi człowieka”<sup>54</sup>. Analogia do argumentów typu emotywistycznego jest wyrażona wprost przez Rortyego: „Oto dlaczego nie odwołuje się do rozumu (pojmuwanego jako zdolności do spierania się), lecz do wyobraźni i wrażliwości emocjonalnej jako tych zdolności, które czynią najwięcej, aby postęp moralny był możliwy. Nie chcę być w swoich poglądach neoarystotelesowski, lecz neohume’owski. To duża różnica. Pogląd neohume’owski został doskonale przedstawiony w niedawnej książce amerykańskiej autorki, filozofa, Annette Baier, *Moral Prejudice*. Baier nawołuje, abyśmy naszą fundamentalną kategorią moralną uczynili uzasadnione zaufanie, które winno zastąpić kategorię powinności. Przyjmuje ona, że rozróżnienie zaufania i powinności oddaje różnicę między stanowiskami Kanta i Hume’a”<sup>55</sup>. I oto trafiamy na pewien paradoks relatywizmu. Bo pozornie stroni on od narzucania zasad moralnych i powinności – zbliża się

54 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, USA 1989, s. 73.

55 R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, [w:] *Habermas, Rorty, Kola-kowski: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie Józef Niźnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996, s. 72.

53 K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, USA 1972, s. 32–105; 256–318.

tutaj do subiektywizmu, ale przecież sam narzuca zasadę relatywizmu jako czynnika porządkującego relacje międzyludzkie. Jest zatem tak, że istnieją przekonania o głębszym zagnieżdżeniu, ale nie powinny być nachalnie podtrzymywane, bo zasadą współegzystowania słowników finalnych jest ironia.

O relatywizmie Władysław Tatarkiewicz pisze następująco: „Relatywizmem lub relatywistyczną teorią w zakresie jakiejś klasy przedmiotów nazywamy teorię, która cechę stanowiącą podstawę klasy uważa za względną. W tym sensie relatywizmem powszechnym jest teoria, która każdą cechę przedmiotów uważa za względną. [...] Relatywizmem etycznym zaś lub aksjologicznym jest teoria, która dobro i zło, lub inaczej mówiąc wartości dodatnie i ujemne ludzi i rzeczy uważa za cechy względne”<sup>56</sup>. Podobnie jak w argumentach emotywistycznych widać oderwanie od kategorii racjonalności, jednakże nie w sposób całkowity, co amerykański filozof wyraża wprost: „Tak więc pojęcie racjonalności, które ciągle uważam za użyteczne, ma niewiele wspólnego z prawdą. Jest ono bliższe takim pojęciom, jak ciekawość, przekonywanie i tolerancja. Takie cnoty moralne są cnotami kultury bogatej i bezpiecznej, kultury, która może sobie pozwolić na myślenie o sobie jako zaangażowanej w przygodę, w projekt, którego wynik jest nieprzewidywalny. [...] Toteż chcę używać terminu „racjonalność” w sposób, który nie łączy go z wiedzą i prawdą, ale z politycznymi i moralnymi cnotami bogatych, tolerancyjnych społeczeństw i audytoriami wyższego rzędu, które są możliwe w takich społeczeństwach”<sup>57</sup>.

56 W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 79.

57 R. Rorty, *Pojęcie racjonalności [w:] Habermas, Kołakowski Rorty: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 119.

Zwracając uwagę na audytoria wyższego rzędu Rorty wyraźnie dystansuje się od partykularnych audytoriów jak na przykład wspólnoty religijne, które posługują się argumentami z sekcji C. Ponadto, Rorty przeprowadza krytykę koncepcji audytorium uniwersalnego w słowach: „Sądzę, że pojęcie *siły lepszej argumentacji*, często używane przez Apla i Habermasa, wymaga uzupełnienia i rozszerzenia o takie pojęcie jak siła lepszego słownika, siła lepszego języka. Aby nie sugerować się rozróżnieniem między procesami uczenia się i odkrywaniem świata, warto unikać pojęcia *lepszej argumentacji* i zastępować go pojęciem *argumentacji, która jest najskuteczniejsza wobec danego audytorium*. Sądzę, że łatwiej jest zaprzestać stosowania pojęcia uniwersalnej prawomocności (*validity*) i zamiast tego mówić o tym, co może być uzasadnione dla danego audytorium, porzucając heurystyczną fikcję uniwersalnego audytorium, audytorium idealnego. Oczywiście, pewne audytoria są moralnie i politycznie lepsze niż inne. Nie sadze jednak, aby istniały argumenty, które same w sobie byłyby lepsze lub gorsze, niezależnie od rodzaju audytorium, do którego są adresowane”<sup>58</sup>.

Reasumując, w ujęciu argumentacji relatywnej mamy do czynienia z jednoczesną krytyką audytorium uniwersalnego przy jednoczesnym ograniczeniu zakresu dopuszczalnych audytoriów partykularnych. Warto w tym miejscu podkreślić aporię, na którą zwrócił uwagę Jürgen Habermas: „Rorty określa nawet warunki dla wymaganego kontekstu wolnych i tolerancyjnych dyskusji. Zapewniając równy dostęp do wszystkich istotnych osób, informacji i argumentów, taka forma komunikacji winna wykluczyć jakiegokolwiek mechanizmy ograniczania albo

58 Ibidem, s. 119.

represji, takie jak propaganda, pranie mózgu etc. Podkreślając takie cechy komunikacji jak otwartość, pełność, nierepresyjność, Rorty mimo woli zbliża się do mojej idei „racjonalnego dyskursu” i formuły Putnama, zgodnie z którą prawda to „racjonalna akceptowalność w wyidealizowanych warunkach”. Jednak wraz z tego rodzaju *superassertability* Rorty nieświadomie przesuwają się z powrotem w sferę tego, co nazywa „kulturą platońską”<sup>59</sup>. Przejdźmy tą drogą do ostatniego modelu – do argumentów zamkniętych logicznie.

## 7. Argumenty zamknięte logicznie (G)

Ich podstawa konstytuowana jest przez dogmatyczne założenia, a wyznacznikiem prawdziwości, tudzież jakości jest wewnętrzna spójność systemu; układu argumentów. Za przykład modelowy można przyjąć system Heglowski, oparty na podstawowej figurze spekulatywnej. Jak wskazuje Herbert Schnadelbach: „Podstawowa myśl Hegla brzmi: jeśli w całości odróżniamy całość od jej części w ten sposób, że zaszeregujemy ją obok części jako oddzielną istotność (Entität), to tak wyznaczona jest wówczas tylko częścią całości obok innych części – całości i części. [...] Jednakże właśnie to powoduje logiczne trudności, które najlepiej można zademonstrować na przykładzie formuły, jaką zaproponował Hegel dla podstawowej figury spekulatywnej już w swojej pierwszej publikacji: „Identyczność i nieidentyczność”<sup>60</sup>. Całkowicie obojętny jest sposób, w jaki rozumie się prawdziwą całość, totalność, absolut – jako jedno, jako to, co ogólne,

jako istotę: według Hegla, „konkretnie” pojmujemy się to tylko wtedy, gdy pomyślimy się jako coś, czym ono samo jest, zarazem jako jego przeciwieństwo, co zatem jest identyczne z tym, czym ono nie jest”<sup>60</sup>. Sedno podstawowej figury spekulatywnej tkwi zatem w odrzuceniu zasady niesprzeczności, co Karl Rajmund Popper uznaje za główną przyczynę dogmatyzmu, na którym opiera się Heglowska dialektyka: „[...] Kant obalił racjonalizm przez twierdzenie, iż musi on prowadzić do sprzeczności. Przyznaję mu rację. Ale jest jasne, że argument ten czerpie moc z prawa sprzeczności: obala jedynie systemy akceptujące to prawo, na przykład te próbujące uwolnić się od sprzeczności. Nie jest ono niebezpieczne dla systemów jak mój, który jest przygotowany do istnienia ze sprzecznościami – to jest, dla systemów dialektycznych.” – [jest to przytoczony pogląd Hegla – przyp. Ł. P.]. – Jest jasne, że ten argument ustanawia dogmatyzm wyjątkowo niebezpiecznego rodzaju. – dogmatyzm, który nie musi dłużej obawiać się jakiegokolwiek rodzaju ataku.”<sup>61</sup> [...] Główne niebezpieczeństwo takiego pomieszania dialektyki i logiki tkwi w tym, jak powiedziałem wcześniej, że pomaga ludziom argumentować dogmatycznie. Zbyt często spotykamy się z dialektykami, którzy trafiając na logiczne trudności, w ostateczności mówią swoim oponentom, że ich krytycyzm jest błędny, ponieważ bazuje na logice zwykłego typu zamiast na dialektyce, i że jeśli tylko użyliby dialektyki, zobaczyliby, że sprzeczności, na które natrafili w niektórych argumentach dialektyków, są całkiem uprawomocnione

59 J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej, przekład i opracowanie Józef Niżnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996, s. 37.

60 H. Schnadelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, Oficyna naukowa, Warszawa 2006, s. 12 – 14.

61 K. R. Popper, *What is Dialectic?*, [w:] *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London New York 2002, s. 440.

(mianowicie, z dialektycznego punktu widzenia)<sup>62</sup>.

Zwróćmy uwagę, iż główną obowiązującą wersją prawdy w ramach tej argumentacji jest koherencyjna teoria prawdy uznająca spójność za jedyny warunek twierdzeń prawdziwych. Znamienne, iż największym problemem tej koncepcji jest brak związku z rzeczywistością, który to związek stanowi trzon uznawanej przez Poppera korespondencyjnej teorii prawdy. Argumenty koherencyjne „ogładane” z zewnątrz systemu jawią się jako paradoksalne. Za przykład posłużyć mogą aforyzmy Novalisa (posiadające jednakże w niektórych przypadkach licencję poetycką) oraz idealistyczna epistemologia, którą Popper krytykuje w słowach: “[...] „Jak nasz umysł może uchwycić świat?” – wygląda dla mnie na nie do końca jasno sformułowane pytanie. I idealistyczna odpowiedź, która jest zróżnicowana względem poszczególnych idealistycznych filozofów, ale zasadniczo utrzymuje to samo, mianowicie, „Ponieważ świat jest odbiciem umysłu.” Zobaczymy jasno, że nie jest to realna odpowiedź, jeśli rozważymy pewne analogiczne argumenty, jak na przykład: „Jak lustro może odbić moją twarz? – Ponieważ jest odzwierciedleniem twarzy. Chociaż tego typu argumenty są oczywiście całkowicie niewłaściwe, są wciąż formułowane. Znajdujemy je na przykład w naszych czasach u Jeansa w następujących wersach: „Jak to możliwe, że matematyka pojmuje świat?” – „Ponieważ świat jest matematyczny”. Argumentuje on, iż rzeczywistość jest cechą matematyki – że świat jest matematyczną myślą (dlatego jest idealny). Ten argument oczywiście nie jest lepszy niż następujący: „Jak język może opisywać świat?” – „Bo świat jest jak język – jest językowy.”, i nie lep-

szy niż: „Jak język angielski może opisać świat?” – „Ponieważ świat jest samoistnie brytyjski”<sup>63</sup>.

Przykład stricte polityczny może stanowić koncepcja *volonte generale* (J. J. Rousseau), która to u swych podstawa zakłada akt wiary w istnienie woli powszechnej. Reasumując, w sekcji argumentacyjnej G o mocy argumentu decyduje korespondencja z głównym założeniem, fundamentem systemu oraz wewnętrzną spójność. Mamy w tym miejscu do czynienia również z rozciągnięciem kategorii konieczności na tak abstrakcyjną i, wydawałoby się, podatną na rozmaite interpretacje warstwę pojęciową. „Trudność natomiast sprawia aspekt przedmiotowy „prawa abstrakcyjnego”, a więc ogół (Inbegriff) czystych form prawa i instytucji prawnych, jak własność i umowa, o których Hegel twierdzi, że jedno pociąga za sobą drugie i że pojęciowo wynikają z siebie w sposób konieczny (7, 152; ZFP, 88). Jeszcze trudniej zrozumieć tezę, że warunki umowy w sposób pojęciowo-konieczny przechodzą w bezprawie [...]”<sup>64</sup> – dodaje Schnadelbach.

Krytyka tego typu (i temu pochodnych) twierdzeń została dokonana przez Isaiaha Berlina w rozbierająco prosty sposób. Berlin za cel krytyki obrał twierdzenia związane z determinizmem. Autor gloryfikuje wolność i stojącą za nią odpowiedzialność, które to obie kategorie zostałyby unieważnione, gdyby determinizm okazał się prawdziwy.

Dlaczego determinizm zaliczmy do zamkniętego logicznie modelu argumentacji? Otóż dlatego, że jego założenie nie opiera się wolnym dociekaniu racjonalnym, lecz na przyjęciu sztywnego modelu determinizmu. Analogią figury spekulatywnej jest tutaj założenie o istnieniu

62 Ibidem, s. 441.

63 Ibidem, s. 443.

64 H. Schnadelbach, *op. cit.*, s. 134.

mocy kierującej działaniami ludzkimi. Twierdzenia deterministyczne zaliczamy do zamkniętych logicznie, ponieważ wynikają z pewnego założenia, na którego podstawie możliwe jest zbudowanie spójnej teorii i warunkowaniu zachowań ludzkich. Jednakże z zewnątrz, z perspektywy życia codziennego teoria ta nijak przystaje do świata, w którym podmioty traktowane są jako sprawcy racjonalnych działań i obarczane są odpowiedzialnością za swoje czyny. Berlin nie wyklucza prawdziwości determinizmu – jest on koherentny, lecz zauważa jego brak korespondencji z rzeczywistością. Twierdzi, iż cały język moralny musiałby zostać radykalnie przeformułowany, gdyby przyjąć założenia determinizmu za wiążące<sup>65</sup>.

Dokonajmy pewnego eksperymentu myślowego. Zgodnie z założeniami determinizmu nasza wola jest zdeterminowana przez czynniki zewnętrzne, a zdarzenia układają się w łańcuchy przyczynowo skutkowe, które mają charakter konieczny. Oznacza to, że nie jest niemożliwe przywydywanie niektórych zdarzeń na zasadzie wykrywania prawidłowości. Zatem założmy, że pewna osoba w trosce o swoją przyszłość udała się do wyroczni, która miało przewidzieć jej przyszłość. Wyrocznie orzekła, iż osobę tę czeka rychła śmierć w mękach i bólach. Po wysłuchaniu takiej wróżby nieszczęśnik targa się na swoje życie i umiera. Czy przepowiednia się spełniła? Czy moc kierująca działaniami ludzkimi została oszukana przez podmiot czy też z góry było to przez nią przewidziane?

Niespójność determinizmu może być wykazana przy zastosowaniu czynników wykraczających poza system deterministyczny. Wewnątrz tego stanowiska jed-

nak odpowiedź na postawione wyżej pytanie byłaby pozytywna – psychologiczna reakcja również była determinowana przyczynowo – skutkową strukturą świata. Oznacza to, iż domeną determinizmu jest nie tylko antycypacja, ale również wtórne wyjaśnianie zjawisk i uzasadnianie ich występowania w stylu deterministycznym.

#### **IV. Konkluzja i propozycje dalszych badań**

Reasumując, racjonalność należy zdefiniować jako matrycę argumentacji, która jest wyznacznikiem koherencji argumentów. Zważywszy, iż racjonalność można zdefiniować jako porządek argumentacji, nie jest to porządek w sensie substancjalnym, lecz formalne możliwości funkcjonowania argumentów. Identyfikowanie argumentów pozwala wydobyć je z wnętrza stanowisk, które grupować mogą argumenty z różnych typów racjonalności, argumenty niespójne i sprzeczne. Przyporządkowanie argumentów do danego typu racjonalności otwiera dalsze możliwości analizy. Czynność ta stanowi pierwszy pozytywny akt analizy. Powyższe założenie jest tłem dla metody komparatystycznej. Zestawianie ze sobą dwóch obiektów ma sens wtedy, gdy celem zestawienia jest dowiedzenie o podobieństwie lub różnicy. Idea ta ma swoje źródło w rozważaniach o sprawiedliwości i usprawiedliwianiu (uzasadnianiu), na co wskazuje Chaim Perelman w książce pod tytułem *O sprawiedliwości*, gdzie zauważa, iż rudymentarną zasadą sprawiedliwości jest „traktować podobne przypadki podobnie”<sup>66</sup>. Z jednej zatem strony istotę metody można upatrywać w wyszukiwaniu podobieństw, z drugiej

65 I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1990.

66 Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, ss. 143.

natomiast rozróżnianiu rodzajów; wyszukiwaniu różnic będących podstawą klasyfikacji.

Warte jest zatem podkreślenia to, jak wygląda struktura argumentacji od strony analitycznej. Wyróżniamy 3 poziomy: (a) argument (twierdzenie); (b) stanowisko; (c) racjonalność (typ racjonalności). Z powyższego wynikać może kilka dróg analizy. Poniżej rozróżniamy trzy najważniejsze.

Po pierwsze, badać możemy według porządku argument – stanowisko – racjonalność, gdzie celem analizy jest najczęściej wykazanie spójności między tymi trzema elementami. Droga ta jest podobna do metody refleksyjnej równowagi<sup>67</sup> w perspektywie szerokiej, gdzie bada się intuicje moralne, zasady moralne oraz teorie tła. W tym przypadku jednak należy wyraźnie odróżnić teorię tła od typu racjonalności, który jak wskazano wyżej, ma charakter matrycy argumentacji, a nie teorii substancjalnej jak to jest w przypadku teorii tła, gdzie są to teorie przynoszące wiedzę o świecie.

Po drugie, droga wieść może od argumentu bezpośrednio do typu racjonalności. Pominięcie elementu stanowiska jest właściwie przedłużeniem postulatory traktowania każdego twierdzenia jako argument, a w tej wersji argument jest jakoby izolowany z otoczenia i kontekstu, którym jest stanowisko.

Po trzecie, analizie mogą być podane dwie osobne relacje: (1) argument – stanowisko oraz (2) stanowisko – typ racjonalności. W tym przypadku centralnym obiektem analizy jest stanowisko, a badanie to przypomina pracę w ramach historii doktryn, gdzie rekonstruuje się dane stanowiska, będą ich wewnętrzną

spójność (1) lub punkty wspólne z innymi stanowiska, doktrynami (2).

Dalszym etapem projektu jest wytyczenie typów racjonalności i określenie relacji jakie następują pomiędzy nimi w konfiguracji opisanej w ramach wykresu porządków argumentacyjnych.

67 Ł. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej (reflexive equilibrium) w filozofii polityki* [w:] Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne nr 36 2012, s. 143 – 155.