

JAN WOLEŃSKI



METAFILOZOFIA I FILOZOFIA (ANALITYCZNA)¹

ABSTRACT. Jan Woleński, *Metafilozofia i filozofia (analityczna)* [Metaphilosophy and analytic philosophy] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafilozofii* [Paradigms of metaphilosophy], Poznań 2022, pp. 49–64, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.3>.

This paper concerns metaphilosophy and its role in philosophy, particularly in analytic movement. In Introduction the genesis of the term „metaphilosophy” is described and function of metaphilosophical considerations – is it also argued that metaphilosophy is a part of philosophy. The relation of philosophy to science is considered as one the most important metaphilosophical problems. Since the author represents an analytic approach to philosophy, he devotes a separate section to general aspect of metaphilosophy in the context of analytic movement in contemporary philosophy. The method of paraphrases, illustrated by several examples, is proposed as a tool of philosophical analysis.

Keywords: philosophy, analysis, logic, language, science, method, paraphrase

Jan Woleński, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, ul. Sucharskiego 2, 35-025 Rzeszów, e-mail: jan.wolenski@uj.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7676-7839>.

Wprowadzenie

Termin „metafilozofia” (a dokładniej, jego anglojęzyczny odpowiednik *meta-philosophy*) został wprowadzony przez Morrisa Lazerowitza na początku lat czterdziestych XX w.² Prototypem jest oczywiście słowo „metafizyka”,

¹ Niniejszy artykuł jest kontynuacją moich wcześniejszych publikacji, mianowicie Woleński, 1995; 2011. Siłą rzeczy, wykorzystuję pewne fragmenty tych prac.

² Problemy terminologiczne są szerzej naświetlone w Woleński, 2011 – tam też podana jest dalsza literatura. Dalej będę używał słowa „metafilozofia” również w wypadku, gdy w komentarzach będzie szło o *metaphilosophy*.

a późniejszymi kuzynami językowymi takie określenia jak „metamatematyka” i „metaetyka”³. Wszelako podobieństwo leksykalne jest dość złudne w perspektywie semantycznej. Powszechnie przyjmuje się, że sens terminu „metafizyka” wiąże się z ułożeniem (najprawdopodobniej przez Andronikosa z Rodos) katalogu dzieł Arystotelesa w taki sposób, że dzieło poświęcone *prote filozofia* (filozofia pierwsza) znalazło się po *Fizyce (tá metá tá physiká)*. Z metaetyką i metamatematyką jest zgoła inaczej. Druga jest matematyczną teorią matematyki, tj. badającą swój przedmiot w sposób matematyczny, a pierwsza traktuje o pojęciach i systemach etycznych. Korzystając z dystynkcji etyki opisowej i normatywnej, metaetyka należy do tej pierwszej. Kwalifikacja „o”, wyrażająca, że dane metacoś, np. metanauka, jest o tym czymś, gra rolę istotną, bo wskazuje na przedmiot, o którym traktuje. Można oczywiście argumentować, że określnik „po” także stosuje się do metaetyki i metamatematyki (oraz innych podobnych metad dziedzin), bo obu nie byłoby bez tego, o czym są, ale to już dalsza kwestia⁴. Trzeba zauważyć, że obie krewniaczki metafizyki różnią się pod pewnym istotnym względem. Metamatematyka jest częścią matematyki, natomiast metaetyki nie uznaje się za część etyki normatywnej. Okoliczność ta sugeruje, że zawsze trzeba brać pod uwagę stosunek poziomu meta do przedmiotowego, tj. pytać, czy „o” dopuszcza bycie „w”. W przypadku metamatematyki odpowiedź jest twierdząca, w przypadku metaetyki – przecząca.

Lazerowitz (1970) rozumiał przez metafizykę dociekania nad naturą filozofii. Stosowany jest też termin „filozofia filozofii” (Williamson, 2012). Różnica nie ma charakteru tylko werbalnego – Timothy Williamson uważa, że słowo „metafizyka” może być mylące, ponieważ sugeruje, że chodzi o badanie filozofii z zewnątrz, podczas gdy trzeba to robić z wewnętrznego (internalnego) punktu widzenia, tj. filozoficznie. To stanowisko ma związek z traktowaniem metapoziomu jako II stopnia w porównaniu z przedmiotowym, tj. I stopnia. Widać w tym wpływ metamatematyki formułowanej w metajęzyku, podczas gdy teorie badane przez nią są artykułowane w języku I stopnia. Analogia z metaetyką jest już bardziej problematyczna. Jeśli uznamy, że język etyki (normatywnej) jest przedmiotowy, to można

³ Obecnie metalogika jest uważana za część metamatematyki. Rzadziej spotyka się takie terminy, jak „metametafizyka”, „metaontologia”, „metaepistemologia” czy „metaaksjologia” – stosunkowo popularne są takie wyrazy, jak „metanauka” i „metateoria”.

⁴ Niektórzy uważają, że termin „metafizyka” pojawił się już u perypatetyków z powodów rzeczowych, a nie katalogowych, ponieważ *prote filozofia* zakłada naukę o świecie, czyli fizykę (por. Politis, 2004 – w sprawie genezy terminologii). Dzisiejsze rozumienie metafizyki jest merytoryczne, a nie katalogowe.

bronić stanowiska, że przynajmniej pewne tezy metaetyczne znajdują wyraz w metajęzyku, ale, jak już zaznaczyłem, nie należą one do repertuaru norm i ocen, które konstytuują systemy normatywne. Metamatematyka została na tyle dobrze określona, że filozofia matematyki nie jest jej częścią, ale czymś zdecydowanie zewnętrznym. Tak samo ma się sprawa z historią czy socjologią matematyki, aczkolwiek są one „o” matematyce. Przypuśćmy, że ktoś zaproponuje badania metahistoryczne, tj. na temat historiografii⁵. Przypuszczam, że historycy nie będą jednomyślni, czy metahistoria należy do historii czy nie. Nie sądzę, aby warto było się spierać o to, który termin jest właściwy: „filozofia filozofii” czy „metafilozofia”. Ostatecznie można się umówić, że oba znaczą to samo lub są bliskoznaczne. Dalej będę się posługiwał tym drugim, aczkolwiek od razu zaznaczę, że pierwszy wskazuje bardzo istotną rolę dociekań metafilozoficznych, mianowicie ich stosunek do filozofii.

Jest mało prawdopodobne, aby udało się ułożyć powszechnie akceptowalną definicję metafilozofii. Określenie analityczne (sprawozdawcze) jest praktyczne ze względu na wielość odmiennych intuicji. Próba definicji syntetycznej (projektującej) od razu spotyka się z zarzutem, że pomija coś, co dany proponent uważa za ważne. Definicji regulującej dotyczą trudności obu poprzednich: coś musi uznać, a coś innego pominąć. Pozostaje zatem określenie zakresowe, tj. wskazujące na problemy rozważane w ramach metafilozofii, lecz ta droga także nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Mamy książki i artykuły (np. Stępień, 1993; Rescher, 2001; Gutting, 2009; Woźniczka, 2011; Overgaard, Gilbert i Burwood, 2012) ze słowem „metafilozofia” (lub pochodnymi) bądź bez niego omawiające to, co należy do natury filozofii, w szczególności jej status poznawczy, kryteria dobrej filozofii, metodologię, cele czy stosunek do innych dyscyplin. Ale pojawiają się również uwagi na temat fundamentalnych opcji filozoficznych, ostatnio bardzo często filozofii analitycznej i filozofii kontynentalnej czy naturalistycznej i antynaturalistycznej wraz z analizami, czy są rzeczywiście wzajemnie opozycyjne czy też komplementarne i do jakiego stopnia (typowe pytania to np.: „czy możliwa jest synteza fenomenologii i filozofii analitycznej?”, „czy możliwa jest fenomenologia znaturalizowana?”. Bywają także antologie czy zbiory artykułów z „metafilozofią” w tytule (np. Lazerowitz, 1964; Stępień i Szubka, 1993; Hartman, 2001; Stępień i Wojtysiak, 2002), w których

⁵ O ile wiem, słowo „metahistoria” oznacza świadome lub nieświadome, nieobiektywne podejście do tematu, powielanie mitów. Moje warunkowe uwagi traktują o metahistorii jako części metanauki, tj. metodologii historii.

znajdujemy i takie tematy, jak istota wartości, metafizyczna natura czasu, fenomen i analiza, ewentyzm, Derrida i chora czy Bóg filozofów, a więc rozważania należące bardziej do filozofii niż do metafizologii. Przeglądając spis treści książki Williamsona (2012), łatwo dostrzec, że autor mógłby zatytułować ją *Metafilozofia*, a tytułowe „metafilozoficzne” mogłyby funkcjonować np. jako *Studia z filozofii filozofii*.

Powyższe uwagi wskazują na niemożność odseparowania metafizologii od filozofii, a skoro tak, to trzeba uznać, że pierwsza należy do drugiej. Bierze się to stąd, że, jak to ujął Leszek Kołakowski (1962), pytanie o naturę filozofii stanowi problem filozoficzny. Można to nazwać autotematycznością filozofii, co bywa rozumiane dwojako: po pierwsze, że tak przydarzyło się filozofii, co niekoniecznie jest właściwe, i po drugie, że jest to powszechna i nieusuwalna cecha filozofowania. Sam Kołakowski, jak się zdaje, nie opowiadał się wyraźnie za jednym z tych dwóch rozumień, niekiedy pokpiwał sobie z tej sytuacji, powiadając, że filozofowie zajmują się samymi sobą, bo mają nieczyste sumienie. Niemniej jednak zwracał uwagę na to, że filozofia różni się od innych nauk czy specjalności właśnie tym, iż np. pytanie o naturę sztuki medycznej nie należy do medycyny. Kontynuując tę myśl, rzeczywiście jest tak, że fizyk jako fizyk nie pyta o istotę fizyki, matematyk jako matematyk o istotę matematyki (metamatematyka tym się nie zajmuje) itd., ale gdy specjaliści w danej dziedzinie podejmują taki problem, wstępują w rolę filozofów. Inaczej mówiąc, filozofia jest domknięta na pytanie o swoją naturę, a więc pytanie o naturę filozofii jest filozoficzne.

Kołakowski wiązał to, co nazwałem wyżej, autotematycznością filozofii z jej niekonkluzywnością i brakiem nowej problematyki. Historia filozofii zaświadcza, że filozofowie ciągle podejmują te same pytania i nie mogą osiągnąć w miarę jednomyślnych odpowiedzi. Wskazywał też na podobieństwa filozofii z nauką (np. filozofowie zmierzają do budowy ogólnych i spójnych teorii), sztuką (dzieła filozoficzne starzeją się podobnie jak dzieła sztuki, a nie wytwory nauki, np. o ile można, a nawet trzeba uczyć się mechaniki klasycznej z nowoczesnego podręcznika, a nie z *Principiów* Newtona, to przeczytanie nawet znakomitej monografii o Platonie nie zastąpi lektury jego dialogów, podobnie jak oglądanie malowideł Picassa nie zastąpi kontaktu z obrazami Rafaela), religią (większość filozofów dąży do artykulacji całościowego obrazu świata) i polityką (filozofie nie stronią od eksponowania treści ideologicznych). Przy tych wszystkich podobieństwach i analogiach, tak twierdzi Kołakowski, filozofii nie można zredukować ani do nauki, ani do sztuki, ani do religii, ani do polityki (ideologii). Kołakowski odrzucał tzw. (jak to określał) zakresowe rozumienie filozofii, tj. jej charakterystykę

przez wyliczenie części filozofii (metafizyki, epistemologii, aksjologii) oraz problemów zwyczajowo uznanych za filozoficzne, preferował natomiast funkcjonalną koncepcję filozofii, uważając, że filozof zawsze dokonuje historycznie określonej mitologizacji świata (nie wiązał z tym jakichkolwiek pejoratywnych treści) i wytwarza jakiś pogląd na świat.

Filozofia a nauka

Kołąkowskiego podejście do zakresowego rozumienia filozofii jest dobrym punktem wyjścia do podjęcia kwestii stosunku filozofii do nauki, zagadnienia, które uważam za metafilozoficznie fundamentalne. Kołąkowski wyróżnił następujące rozumienia filozofii w kontekście jej konfrontacji z nauką: (a) scjentyistyczne (filozofia jest nauką i będzie zanikać w miarę postępów wiedzy przyrodniczej); (b) transcendentalne (filozofia jest nauką swoistą, autonomiczną i bezzależniową); (c) tradycyjne (filozofia syntetyzuje wyniki nauk szczegółowych). Scjentyści uważają, że filozofia jest lub, po odpowiedniej reformie, może stać się nauką, taką jak każda inna. Odpowiada to traktowaniu filozofii (to także metafora Kołąkowskiego) jako bochenka chleba, z którego odkrawane są kolejne kromki, przy czym ostatnia stanie się zreformowaną filozofią. Typowym przykładem takiej koncepcji jest propozycja logicznych empirystów, aby filozofia stała się logiczną składnią języka nauki. Dodatkowym efektem tego manewru była dyskwalifikacja tradycyjnych kwestii filozoficznych jako pseudoproblemów. Szybko jednak okazało się, że taki kostium jest zbyt ciasny i tradycyjne problemy wróciły, przynajmniej niektóre. Rozwiązanie drugie przyjęła fenomenologia, np. Husserl, gdy zapowiadał filozofię jako naukę ścisłą. Miała ona dostarczać wyników niepodważalnych, wpływających z wglądu w istotę rzeczy, niewymagających założeń z zewnątrz, zwłaszcza pochodzących z nauk szczegółowych. To filozofa miała być arbitrem nauki, a nie na odwrót. Wszelako Husserl zmieniał poglądy kilkakrotnie i zawsze w imię tych samym założeń, a to budzi wątpliwości, czy cel, jaki sobie postawił, jest w ogóle osiągalny. Przykładem realizacji koncepcji trzeciej jest np. próba odpowiedzi na pytanie o strukturę świata przez wzięcie pod uwagę prawdziwości fizykalnych, biologicznych i społecznych. Brak jednolitej odpowiedzi na tak postawione zadanie sugeruje sceptycyzm wobec koncepcji (c).

Skorzystam teraz ze swojego ulubionego cytatu w sprawie relacji „nauka–filozofia” (Waismann, 1956: 347): „Filozofia, tak jak się ją dzisiaj praktykuje, jest niepodobna do nauki, i to pod trzema względami: w filozofii

nie ma dowodów, nie ma twierdzeń i nie ma kwestii, które mogłyby być rozstrzygnięte na Tak lub Nie. Mówiąc, że nie ma dowodów, nie mam na myśli tego, że nie ma argumentów. Na pewno są, a filozofowie pierwszej rangi są uważani za takich dzięki oryginalności ich argumentów. Tyle tylko, że argumenty te nie działają w taki sposób jak w matematyce lub naukach przyrodniczych” (tłum. J.W.). Friedrich Waismann pozostawał pod wpływem Ludwiga Wittgensteina, najpierw wczesnego (tj. z okresu *Traktatu logiczno-filozoficznego*), a potem późnego (tj. z okresu *Dociekań filozoficznych*). Weźmy tezę z pierwszego dzieła (Wittgenstein, 1922, 4.11, 4.111): „Ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa (albo ogół nauk przyrodniczych); Filozofia nie jest jedną z nauk przyrodniczych. (Słowo „filozofia” musi oznaczać coś stojącego ponad naukami przyrodniczymi albo poniżej nich, ale nigdy obok)”. Ponadto Wittgenstein powiada (1922, 4.003): „Tezy i pytania, jakie formułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne. Stąd też na pytania tego rodzaju nie możemy w ogóle odpowiedzieć, lecz jedynie stwierdzić ich niedorzeczność”. Wszelako Wittgenstein powiedział w Przedmowie do *Traktatu*, że jego tezy wnoszą jasność, dodając: „p r a d z i w o ś ć komunikowanych tu myśli zdaje mi się niepodważalna i definitywna. Jestem więc zdania, że w istotnych punktach problemy zostały rozwiązane ostatecznie. A jeśli się co do tego nie myślę, to wartość niniejszej pracy jest po wtóre taka, że pokazuje ona, jak mało się przez rozwiązanie owych problemów osiągnęło” (tłum. J.W.).

Można oczywiście próbować rozumieć przywołane cytaty przez uznanie, że wypowiedzi Wittgensteina należą do jakiejś mniejszości filozoficznej, która zawiera prawdy, a nie niedorzeczności. Nie wiadomo jednak, dlaczego miałyby być wyjątkowe, skoro dotyczą kwestii absolutnie podstawowych. Wychodzi na to, że Wittgenstein zdiagnozował filozofię jako repertuar nonsensów za pomocą zestawienia korpusu zdań niedorzecznych, które z góry uznał za niepodważalnie i definitywnie prawdziwe. A oto inny przykład. Logiczni empiryści sformułowali tzw. zasadę sensowności empirycznej (oznaczą ją symbolem ZSE) głoszącą, że zdanie jest sensowne wtedy i tylko wtedy, gdy jest empirycznie sprawdzalne lub analityczne. Pomijając sporny skądinąd problem, na czym polega sprawdzalność i analityczność, powstaje pytanie, czy ZSE sama spełnia warunek, który stanowi, tj. czy jest sprawdzalna lub analityczna⁶. Oba przykłady ilustrują to, co Kołakowski nazwał antytetycznością filozofii, tj. popadaniem przez nią w sprzeczności

⁶ Kwestię tę por raz pierwszy postawił Roman Ingarden na Kongresie Filozoficznym w Pradze w 1934 r. (Ingarden, 1934).

polegające na tym, że z jednej strony przypisuje się rozważaniom filozoficznym pewną właściwość esencjalną na mocy wyraźnie sformułowanego kryterium uznanego za filozoficzne (czy też metafizyczne, ale to nie zmienia istoty rzeczy), a z drugiej – okazuje się, że owo kryterium nie jest spełnione przez stwierdzenia należące do tych dociekań, których owo kryterium dotyczy. Czy sceptycyzm podlega zasadzie izostenii sądów, tj. czy należy wątpić w to, że należy we wszystko wątpić? Czy postmodernistyczny postulat dekonstrukcji dowolnego poglądu sam podlega dekonstrukcji? Czy twierdzenie, że każde prawo (w sensie jurystycznym) jest wytworem ideologicznym, jest wyrazem ideologii? Czy ateizm negujący religie jest stanowiskiem religijnym, a w szczególności czy negowanie istnienia Boga musi założyć istnienie takiego bytu? Czy teza Husserla o bezzałożeniowości filozofii daje się ugruntować bez przyjęcia jakichś założeń? Czy jeśli założyć się empiryzm genetyczny i to, że twierdzenia matematyki są konieczne, to da się spójnie sformułować empiryzm metodologiczny, skoro twierdzi się, że zdania konieczne nie mogą być uzyskane drogą kompletowania danych empirycznych? Czy selektywność percepcji można uzasadnić samą percepcją? Jak pogodzić to, co jest, z tym, co być powinno? Aby mieć poręczny termin, nazwijmy takie pytania walidacyjnymi i uznajmy, że zadaniem filozofii jest ich analiza i próby rozstrzygnięcia, a zadaniem metafizyki – próba oświecenia, jak to się robi.

Filozofia analityczna: uwagi ogólne

Każda filozofia jest analityczna do pewnego stopnia, ponieważ zawsze zawiera jakieś uwagi terminologiczne, pojęciowe lub metodologiczne. Kiedy mówi się o filozofii analitycznej jako o pewnym nurcie, ma się na myśli styl filozofowania, który polega na uczynieniu analizy pojęciowej głównym jego zadaniem. Podobnie jak w przypadku filozofii w ogóle, nie da się zdefiniować filozofii analitycznej za pomocą jednej krótkiej i prostej formuły. Trzeba ten typ filozofowania jakoś opisać (por. Szubka, 2009; Barry i Robinson, 2013), np. przez przeciwstawienie go filozofii kontynentalnej, identyfikację (z presumpcją, że jest to tylko jakieś przybliżenie) z anglosaską, wyliczenie przedstawicieli czy szkół (np. Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Koło Wiedeńskie, szkoła lwowsko-warszawska, Quine, Putnam, filozofia języka potocznego, Ryle), wskazanie na język jako przedmiot szczególnego zainteresowania itd. Biorąc to wszystko pod uwagę, można uzyskać jakiś w miarę określony obraz filozofii analitycznej

i jej historii, ale od razu trzeba zauważyć, że jest to przybliżone malowidło. Jedno z pytań zostało już wyżej zaznaczone, a mianowicie, czy możliwa jest synteza fenomenologii i filozofii analitycznej. Jeśli odpowiedź jest twierdząca, kontrast tej pierwszej i filozofii kontynentalnej staje pod znakiem zapytania. Zdarzają się też nieoczekiwane konstatacje, np. Gottlob Frege jest często uważany za pioniera filozofii analitycznej i nawet umieszczany wśród klasyków filozofii anglojęzycznej, aczkolwiek nie napisał ani słowa po angielsku. W jednym z wprowadzeń (Schwartz, 2012) nie ma w ogóle mowy o filozofii polskiej – autor zapytany, dlaczego, odparł, że wedle jego wiedzy w Polsce byli logicy (istotnie, Alfred Tarski jest wspomniany), ale nie filozofowie. Tak czy inaczej, używając znanego określenia Wittgensteina, pojęcie filozofii analitycznej ma charakter rodzinny, tj. biorąc pod lupę rozmaite jej określenia i wyliczanki, co do niej należy, zawsze odnajdziemy sieć krzyżujących się podobieństw, przy równoczesnej niemożności podania jednej esencjalnej cechy dystynktywnej.

Oto kilka istotnych cech analitycznego filozofowania, przyjmowanych przez większość filozofów analitycznych. Po pierwsze, język jest istotnym przedmiotem analizy filozoficznej, bo w nim wyrażane są pojęcia. W konsekwencji semantyka w szerokim sensie, obejmująca również syntaksę i pragmatykę, jest ważnym terenem eksploracji analitycznej. Po drugie, filozofowie analityczni uważają, że stosunek filozofii do nauki jest ważny i stąd bierze się zainteresowanie filozofią nauki (niektórzy specjaliści w tej dziedzinie, np. Karl Popper, nie uważają się za przedstawicieli nurtu analitycznego). Po trzecie, o ile we wcześniejszej filozofii analitycznej miał miejsce sceptycyzm (mniejszy – jak u Bertranda Russella czy George’a E. Moore’a lub większy – jak w Kole Wiedeńskim) wobec tradycyjnych problemów metafizycznych, epistemologicznych i aksjologicznych, to obecnie są one traktowane jako w pełni uprawnione w analizie filozoficznej. Po czwarte, i to wpływa z punktów poprzednich, metafizyka jest ważnym składnikiem filozofii analitycznej, ponieważ punkty charakteryzujące analityczne przedsięwzięcie filozoficzne od razu prowadzą do takich kwestii, jak argumentacja w filozofii, poznawczy status stwierdzeń filozoficznych, wspomniany już stosunek filozofii do nauki (i do innych wytworów kultury) itd. W szczególności, w filozofii analitycznej zaznaczył się wyraźny podział związany z aplikacją logiki (por. Woleński, 1989). Jedni uważają, że logika formalna dostarcza najlepszych narzędzi dla analizy filozoficznej. Do tego obozu, formalistycznego lub rekonstrukcjonistycznego, należą Frege, Russell, wczesny Wittgenstein, większość przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, Koło Wiedeńskie czy Willard Van Orman Quine. Zgodnie z drugą orientacją,

antyformalistyczną lub deskrypcjonistyczną, ponieważ filozofia musi zacząć od świata doświadczenia codziennego, winna stosować tzw. logikę języka potocznego, np. badać presupozycje, paradygmatyczne użycie wyrażen itp. Przedstawicielami tego obozu byli Moore, późny Wittgenstein, filozofia języka potocznego i Gilbert Ryle.

Moje wyznanie wiary filozoficznej jest następujące. Piszę „wyznanie wiary”, ponieważ zważywszy na wielość orientacji filozoficznych (włączając w to metafilozoficzne), filozof zawsze podejmuje decyzję, jak filozofować. Bywa oczywiście i tak, że ktoś filozofuje, nie zdając sobie z tego sprawy, ale gdy tylko wejdzie w wir filozoficznych kontrowersji, rzeczone wyznanie wiary jest nieuniknione. Inaczej mówiąc, decyzja metafilozoficzna należy do profesjonalnej roboty filozofa. Inna sprawa, czy jest przestrzegana konsekwentnie, a nawet czy może być respektowana bezwarunkowo. W samej rzeczy, filozofowie w historii nieraz szli na rozmaite kompromisy, np. empiryści korzystali z postulatów racjonalistów i na odwrót, absolutyści etyczni zaś z faktów świadczących o relatywizmie norm i ocen moralnych, relatywiści natomiast z reguły uznają jakieś absolutne powinności. W obrębie sporu formalizmu z antyformalizmem uważam się za przedstawiciela pierwszej orientacji, ale uznaję, że nie wszystko daje się wyrazić w języku logiki formalnej. Dlatego nie ma powodu, aby nie poszukiwać dróg pośrednich – nie jest to postulat oryginalny, bo taka była praktyka Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów, nawet tych, którzy byli logikami matematycznymi. Uważam, że filozofia nie jest nauką, i w tym zgadzam się z uwagą Waismanna z zacytowanego wcześniej fragmentu jego artykułu o rozumieniu filozofii.

Zgoda z Waismannem jednak nie wystarcza, ponieważ trzeba wyjaśnić, na czym polega natura argumentacji filozoficznych i czym różnią się od rozumowań naukowych, tym bardziej że filozofowie stosują dedukcję, indukcję, analogię itp. Ta uwaga prowadzi m.in. do pytania, czy spostrzeżenia Kołakowskiego o różnicach pomiędzy filozofią a nauką są trafne. Otóż, tak, ale tylko do pewnego stopnia. Naukę można rozumieć bądź jako coś określonego przez tradycję akademicką, bądź poprzez jej własności metodologiczne, decydujące o tym, co do niej należy, a co nie. Filozofia na pewno jest dyscypliną akademicką i podlega ogólnym rygorom z tego wypływającym, np. w związku z uzyskiwaniem stopni naukowych. Prawdą jest, że dzieła filozoficzne starzeją się inaczej niż dzieła naukowe, ale mimo wszystko różnica jest względna. Swego czasu wymagano, np. na seminariach Twardowskiego, aby zapoznawać się z klasyką filozoficzną, zwłaszcza grecką, w oryginałach. Kontekstem tego była jednak powszechna znajomość

greki wśród studentów, wyniesiona jeszcze ze szkoły średniej. Trudno wszakże przypuszczać, aby adepci filozofii poznawali całą jej historię z dzieł oryginalnych, a nie korzystali z opracowań historycznych. Inaczej trudno by wyjaśnić to, że powstawały sążniste ogólne historiografie filozoficzne, a także obszerne dzieła monograficzne o Platonie, Arystotelesie i innych filozofach. Dzisiaj jest tak (lub przynajmniej powinno tak być), że czyta się w oryginale (częściej w przekładzie), np. *Krytykę czystego rozumu* Immanuela Kanta, o ile jest to potrzebne dla konkretnej pracy, np. o zdaniach analitycznych lub argumentach transcendentálnych, ale podstawowa wiedza o ważnych postaciach z historii filozofii jest czerpana ze źródeł pośrednich. Rzeczywiście, w filozofii nie ma nowości, tak jak się to dzieje w nauce, ale nie jest prawdą, że historia filozofowania to tylko seria przypisów do dialogów Platona, jak uważał Alfred N. Whitehead. Od czasu do czasu pojawiają się ważne kwestie, np. filozoficzno-prawne, teologiczne (przed rozwiniętą filozofią chrześcijańską problem istnienia Boga nie istniał jako filozoficzny), a ostatnio feminizm, prawa zwierząt czy ekologia. Niemniej jednak stosunek filozofa do historii jego dziedziny jest inny niż naukowca. Faktycznie, uczy się fizyki ze współczesnych podręczników, a nie dzieł odkrywców, lecz pomimo buńczucznych oznajmień „Precz z historią filozofii” umieszczanych na drzwiach gabinetów niektórych profesorów amerykańskich, pewne kwantum wiedzy historycznofilozoficznej ciągle jest istotne dla wykształcenia filozofa i jego ewentualnej praktyki badawczej⁷.

Metoda parafraz

Kazimierz Ajdukiewicz (1948) zaproponował krytykę idealizmu George’a Berkeleya przez zastosowanie narzędzi metalogicznych (dalej korzystam z wersji przedstawionej przez Romana Suszkę, por. Woleński, 1993: 298–299; Woleński, 2005: 488–491). Berkeley twierdził, że *esse = percipi* (oznaczmy tę tezę jako (B)) – jest to definicja istnienia przez spostrzeganie. Uznajmy, że lewa

⁷ Ktoś, nie pamiętam już kto, rzucił kiedyś pomysł, aby napisać historię filozofii wspak, tj. od naszych czasów do presokratyków. Mój artykuł (Woleński, 1998) został zainspirowany tą uwagą i okazał się ważny dla mnie z punktu widzenia moich zainteresowań pojęciem zdania analitycznego, także w kontekście przygotowywania podręcznika (Woleński, 2005). Nie sądzę, aby np. matematyk odniósł jakąś znaczącą korzyść, poza wypełnieniem zadania historycznego, z napisania historii pojęcia liczb niewymiernych od Dedekinda do Pitagorasa. W rzeczy samej, różnica pomiędzy monografią i podręcznikiem jest w filozofii bardziej względna niż w naukach, zwłaszcza szczegółowych.

strona (B), tj. *esse*, to termin semantyczny. Racją dla tego jest fakt, że (według Berkeleya) nasze intuicyjne pojęcie istnienia kieruje się do czegoś poza nami, a więc używając żargonu filozoficznego – nasze myśli dotyczą czegoś istniejącego poza nimi. Z kolei *percipi* stanowi termin składniowy, ponieważ (znowu według Berkeleya) zasadza się na relacjach pomiędzy spostrzeżeniami. W związku z tym (B) możemy potraktować jako definicję semantyki przez składnię, a dokładniej – modelu pewnej teorii przez relacje składniowe pomiędzy wyrażeniami tej teorii. Jest jednak niemożliwe ze względu na twierdzenie Tarskiego (TT) o niedefiniowalności zbioru zdań prawdziwych teorii **T** (dostatecznie bogatej dla arytmetyki liczb naturalnych) w teorii **T**. Wynika z tego, że semantyka teorii **T** nie jest definiowalna w **T**-składni. W konsekwencji odrzucamy (B). Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że odrzucenie (B) wynika z określonego twierdzenia metalogicznego. Tak jednak nie jest. W (TT) nie ma nic o istnieniu i spostrzeganiu w takim sensie, jak te terminy występują w (B). Aby to twierdzenie jakoś zastosować do problemu idealizmu subiektywnego, trzeba *esse* i *percipi* jakoś określić, tak aby mogły być „inkorporowane” (cudzysłów zamierzony) do (TT). Dzieje się to w drodze korelowania terminów metalogicznych z terminami filozoficznymi, w tym przypadku *esse* z „odniesienie semantyczne do czegoś zewnętrznego wobec myśli” i *percipi* z „relacje pomiędzy spostrzeżeniami jako analogiczne do stosunków syntaktycznych pomiędzy wyrażeniami”. Po ustaleniu takich korelacji można (TT) sparafrazować i wyciągnąć z tego wniosek, że *esse* nie jest definiowalne przez *percipi*, co może być traktowane jako argument za realizmem epistemologicznym, a przeciwko idealizmowi subiektywnemu. Jest to konsekwencja stosownej parafrazy (TT)⁸. Rezultat filozoficzny w postaci odrzucenia idealizmu nie wynika wprost z (TT), ale niezbędne jest pośrednictwo parafrazy. Można to nazwać wynikiem parafrastycznym, ale trzeba pamiętać, że ważność racji nie zapewnia automatycznie prawdziwości filozoficznego następstwa.

Nie ma automatycznego sposobu korelacji pomiędzy słownikiem semantyki i składni, z jednej strony, a ontologii i epistemologii, z drugiej. Trzeba korzystać z intuicji językowych, filozoficznych, naukowych, ale – i być może jest to rzecz najistotniejsza – włączyć dane parafrazowanie w tradycję historyczną. Jeśli twierdzimy, że parafraza (TT) odpowiada temu, co rozumiano przez idealizm subiektywny w rozmaitych wersjach tego poglądu,

⁸ O metodzie parafrazy, jej historii i przykładach zob. Kosecki, 2014 i Będkowski, 2019. Przyjmuje się, że klasykiem tej metody był Ajdukiewicz, chociaż wcześniej stosowali ją np. Frege i Russell.

np. w przypadku Berkeleya, to, jak wskazuje praktyka, zależy to od interpretacji, a więc w ostatecznym rachunku od przyjęcia pewnej hermeneutyki filozoficznej, może nie tak skomplikowanej jak w przypadku tej dotyczącej Hegla czy Heideggera, ale zawsze jakiejś. Tak więc metoda parafraz zawsze wiąże się z nieusuwalnym residuum hermeneutycznym. To decyduje o tym, że parafrazy nie prowadzą do rozstrzygnięć filozoficznych (prace Waismanna), ale kształtują pewien repertuar argumentów filozoficznych. Ich ocena zależy od zajętego stanowiska filozoficznego, np. filozof analityczny o orientacji formalistycznej uzna je za interesujące, a fenomenolog zapewne za trywialne. Evert Beth (1959: 621) uznał argument Ajdukiewicza przeciwko idealizmowi subiektywnemu za konkluzywny, ale trudno oczekiwać, że wszyscy filozofowie zgodzą się z taką oceną. To, że metoda parafraz zachowuje niejako tradycyjny kształt i status filozofii, uważam za zaletę tego sposobu filozofowania. Wbrew usiłowaniom wielu reformatorów filozofii, dawnych i obecnych, np. logicznych empirystów, chcących z filozofii zrobić taką naukę jak matematyka lub fizyka, bądź pretensjom Husserla, że filozofia ma być ścisłą supernauką tycząca się świata, ale wyposażoną w atrybut konieczności i pewności, wielość doktryn filozoficznych i pluralizm proponowanych rozwiązań jest esencjalnym atrybutem filozofowania i trudno przypuszczać, aby ta natura filozofii kiedykolwiek się zmieniła. Po tych wyjaśnieniach można zdjąć cudzysłów ze słowa „inkorporowane” (patrz wyżej), a inkorporacja dokonuje się *via* hermeneutyka filozoficzna.

Podany przykład parafrazy korzystał z twierdzenia metalogicznego, jakim jest (TT). Jest to użycie w filozofii wyniku naukowego, w tym wypadku z zakresu logiki. Ci, którzy jak ja uważają, że logika (metalogika do niej należy) stanowi inspirację dla filozofii, z łatwością znajdą masę „logicznych” (włączając w to także podstawy matematyki) przykładów dla tworzenia parafraz. Oto krótka lista (już bez podawania szczegółów): teoria mnogości – nominalizm, realizm pojęciowy; formalna mereologia – nominalizm, realizm pojęciowy; semantyczna definicja prawdy – klasyczna, korespondencyjna teoria prawdy; semantyczna definicja prawdy – realizm i antyrealizm semantyczny; logika intuicjonistyczna – efektywne kryterium prawdy; twierdzenia Gödla o niezupełności – ograniczenia poznawcze; logika trójwartościowa Łukasiewicza – determinizm, indeterminizm; logika niemonotoniczna – modyfikacja wiedzy w wyniku pojawienia się faktów niezgodnych z wcześniejszymi ustaleniami; logika kwantowa – konsekwencje zasady nieoznaczoności; matematyczna teoria prawdopodobieństwa – logika indukcji; metalogiczne (metamatematyczne) własności twierdzeń logiki i matematyki – zdania analityczne i syntetyczne, aprioryzm

i aposterioryzm; logika epistemiczna – analiza wiedzy; logika deontyczna – analiza norm i systemów normatywnych; logika relewancji – kontrfaktyczne okresy warunkowe i problem przyczynowości; właściwości zdań egzystencjalnych w logice I rzędu – zagadnienia dowodu, że coś nie istnieje; kategorie logiczne – kategorie ontologiczne. Nie tylko wyniki logiczne są źródłem parafraz filozoficznych. Weźmy pod uwagę problem determinizmu i fizykę kwantową. Niektórzy powiadają, że indeterminizm wprost wynika z zasady nieoznaczoności. Nic podobnego – w prawie, że iloczyn położenia i pędu równa się (w uproszczeniu) stałej Plancka, nie ma nic, co implikowałoby determinizm lub indeterminizm. Trzeba odpowiednio sparafrazować podstawy mechaniki kwantowej, np. stwierdzić, że niemożność równoczesnego pomiaru pewnych wielkości implikuje indeterminizm. Pierre Laplace w swojej słynnej koncepcji wszechwiedzącego demona dokonał stosownej parafrazy zasad mechaniki klasycznej i wyszedł mu z tego skrajnie deterministyczny obraz świata. Parafrazy wyników w zakresie sztucznej inteligencji mogą być stosowane w dyskusji nad tradycyjnym problemem psychofizycznym.

Zgodnie z powyższymi uwagami parafrazowanie wyników naukowych na użytek filozofii nie przekształca jej w naukę. Można ewentualnie mówić o filozofii naukowej, tj. korzystającej z twierdzeń i teorii należących do tzw. wiedzy szczegółowej, ale ze względu na wartościujący, czasem pejoratywny (jak u Martina Heideggera czy w postmodernizmie), czasem nobilitujący (jak w logicznym empiryzmie), sens przydawki „naukowy” stosowanie jej może prowadzić do nieporozumień. Chociaż każda szczegółowa dyscyplina może dostarczać materiału do parafraz, pojawiają się rozmaite ograniczenia w tym zakresie. Logika, matematyka i fizyka są, by tak powiedzieć, szczególnie uprzywilejowane, np. w porównaniu z biologią, a jest tak z powodu większej obecności elementów formalnych i ilościowych w tych pierwszych w porównaniu z drugą, o wiele bardziej jakościową. Z kolei nauki społeczne i humanistyczne, jeszcze bardziej jakościowe niż biologia, a ponadto operujące wartościowaniami, są obciążone hermeneutyką w znacznie poważniejszym stopniu niż przyrodnicze. Okoliczność ta sprawia, że oddzielenie elementów filozoficznych od empirycznych, np. historiozofii od historiografii, jest znacznie bardziej problematyczne w naukach społeczno-humanistycznych niż w przyrodniczych. Nauka nie jest jedynym rezerwuarem dla filozoficznego parafrazowania. Może nim być literatura, sztuka, religia, prawo, technika, sport, ideologia, moralność i wreszcie sama filozofia, gdy np. parafrazuje się platońskie idee jako arystotelesowskie formy czy czystą formę w rozumieniu Stagiryty dla zilustrowania koncepcji

Boga w chrześcijańskiej teologii dogmatycznej. Jak łatwo zauważyć, parafrazy korzystające z tego, co nie należy do nauki, są na ogół trudniejsze do realizacji niż naukowe. Pozostając przy tych ostatnich, zauważę, iż całkiem celowo wyraziłem się w ten sposób, że można, co implikuje, że niekoniecznie trzeba, uprawiać filozofię przez parafrazowanie nauki, czy nawet ogólniej – parafrazowanie czegokolwiek. To, co Kołakowski nazwał transcendentalną koncepcją filozofii, nie polega na parafrazowaniu nauki (pomijam inne źródła), ponieważ filozofia ma być *prima et ultima*. Jeśli natomiast uznaje się, że parafrazowanie nauki dostarcza twierdzeń filozoficznych, można mówić o zmodyfikowanym scjentyzmie, czy nawet że filozofia jakoś syntetyzuje nauki szczegółowe. W pewnym sensie zarysowana tutaj koncepcja filozofii jest funkcjonalna, aczkolwiek nie tworzy mitów, gdyż parafrazowanie nie jest, a przynajmniej nie musi być, mitologizowaniem.

Metoda parafraz dobrze przystaje do filozofii analitycznej. Filozofowanie jest tutaj aktywnością II stopnia, tj. ufundowaną na czymś przedmiotowym, w szczególności na nauce. W konsekwencji, i takie jest przekonanie analityków, nie ma czegoś takiego jak poznanie filozoficzne. Filozofia jest przede wszystkim zbiorem problemów, przekazanych nam przez tradycję, które trzeba przedstawić za pomocą współczesnych środków hermeneutycznych. Wprawdzie platonizm w filozofii matematyki jakoś nawiązuje do ontologii Platona, lecz użycie teorii mnogości dla artykulacji tego poglądu jest obecnie niezbędne. Wprawdzie możemy użyć psychologii II połowy XIX w. dla objaśnienia, czym jest problem psychofizyczny, ale skorzystanie ze współczesnej kognitywistyki daje znacznie lepsze efekty. Zadaniem parafraz jest uchwycenie sensu pojęć i twierdzeń, a to jest celem każdej analizy filozoficznej. Metoda parafraz od razu wskazuje na rolę języka, ponieważ intuicje filozoficzne są zawarte w znaczeniach słów. Wszelako to nie znaczy, że przedmiotem filozofii jest tylko i wyłącznie język, a więc filozofia analityczna bynajmniej nie musi być uprawiana w sposób skrajnie lingwistyczny, jak to było we wczesnym logicznym empiryzmie, redukującym filozofię do logicznej składni języka. W konsekwencji uznanie, że filozofia jest aktywnością II stopnia, nie znaczy, że musi być wyrażana w metajęzyku. Dlaczego parafrazowanie i dlaczego wyników naukowych? Odpowiedź brzmi, że ten sposób filozofowania jest chyba optymalnym sposobem ujaśniania tez filozoficznych. Parafraza literalizuje wypowiedź filozoficzną, np. przez sprowadzenie niezbyt określonego sporu idealizmu z realizmem do znacznie wyraźniejszej relacji pomiędzy semantyką a składnią. W ten sposób filozofowanie zbliża się do tworzenia wytworów intersubiektywnych w sensie Ajdukiewicza, a więc spełniających warunek

antyirracjonalizmu. Nie twierdzę, że jest to jedyny sposób uprawiania filozofii, ale gdybym miał odpowiedzieć na pytanie, dlaczego go wybrałem, rzekłbym, że właśnie dlatego, iż literalizacja za pomocą parafraz pozwala mi lepiej rozumieć to, co czynią koledzy po fachu.

Literatura

- Ajdukiewicz, K. (1948). Epistemologia i semantyka. *Przegląd Filozoficzny*, 44, 336–347; przedruk: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960, 107–116.
- Barry, D., Robinson, H. (red.). (2013). *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Beth, E.W. (1959). *The Foundations of Mathematics*. Amsterdam: North-Holland.
- Będkowski, M. (2019). *Parafraza – metoda – analiza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Gutting, Y. (2009). *What Philosophers Know: Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartman, J. (2001). *Techniki metafilozofii*. Kraków: Aureus.
- Ingarden, R. (1934). Logistyczna próba ukształtowania filozofii. *Przegląd Filozoficzny*, 37, 335–342; przedruk pt. Próba przebudowy filozofii przez neopozytywistów w: R. Ingarden (1963). *Z badań nad filozofią współczesną* (ss. 655–662). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1962). Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii. *Kultura i Społeczeństwo*, 6(1), 3–19; przedruk w: L. Kołakowski (2010). *Kultura i fetysze* (ss. 7–23). Kraków: Znak.
- Kosecki, A. (2014). Zastosowanie metody parafrazy w sporach ontologicznych (Analiza poglądów Bertranda Russella, Kazimierza Ajdukiewicza i Willarda V. Quine’a). *Edukacja Filozoficzna*, 57, 27–54.
- Lazerowitz, M. (1964). *Studies in Metaphilosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lazerowitz, M. (1970). A Note on „Metaphilosophy”. *Metaphilosophy*, 1(1), 91.
- Overgaard, S., Gilbert, S., Burwood, S. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Politis, V. (2004). *Aristotle and the Metaphysics*. London: Routledge.
- Rescher, N. (2001). *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Schwartz, S.P. (2012). *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Stępień, A.B. (1993). Co to jest metafilozofia? W: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafilozoficzne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii* (ss. 343–347). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stępień, A.B., Szubka, T. (red.). (1993). *Studia metafilozoficzne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- Stępień, A.B., Wojtyśiak, J. (red.). (2002). *Studia metafizyczne*, t. 2: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szubka, T. (2009). *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Waismann, F. (1956). How I See Philosophy. W: H.D. Lewis (red.), *Contemporary British Philosophy* (ss. 347–390), wyd. 3. London: Allen&Unwin; przedruk w: A.J. Ayer (red.). (1959). *Logical Empiricism* (ss. 345–380). Glencoe, Il: The Free Press.
- Williamson, T. (2012). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Woleński, J. (1989). Kierunki i metody filozofii analitycznej. W: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?* (ss. 30–76). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J. (1993). *Metamatematyka a epistemologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Woleński, J. (1995). Sens i nonsens w filozofii. *Znak*, 481, 12–24; przedruk w: J. Woleński (1996). *W stronę logiki* (ss. 342–353), Kraków: Aureus.
- Woleński, J. (1998). Analityczność i syntetyczność od Kanta do Platona. W: red. J. Bańka, B. Szubert, *Przybliżanie przyszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Prof. Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej* (ss. 229–233). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Woleński, J. (2005). *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Woleński, J. (2011). Metafilozofia a filozofia. W: M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii* (ss. 15–30). Kraków: Wydawnictwo «scriptum».
- Woźniczka, M. (red.). (2011). *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii*. Kraków: Wydawnictwo «scriptum».