

RYSZARD KLESZCZ



## O FILOZOFII. KRÓTKIE STUDIUM METAFILOZOFICZNE

ABSTRACT. Ryszard Kleszcz, *O filozofii. Krótkie studium metafizyczne* [On philosophy. A brief metaphilosophical study] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafizyki* [Paradigms of metaphilosophy], Poznań 2022, pp. 65–85, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.4>.

The study is devoted to the general characteristics of philosophy. So it has a metaphilosophical character. This characteristic, however, is not a descriptive presentation of what philosophical authors (philosophers, both ancient and modern) think about the subject of their research. In the author's view, this study is a proposal to understand philosophy, its methods, and its relationship to science and worldview. The role of logic in the philosopher's work is emphasized, but at the same time it is considered indispensable for a specifically understood speculative element.

Keywords: philosophy and its status, methods of philosophy, logic and speculation in philosophy, philosophy and science, philosophy and worldview

Ryszard Kleszcz, Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, ul. Williama H. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, e-mail: [ryszard.kleszcz@uni.lodz.pl](mailto:ryszard.kleszcz@uni.lodz.pl), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4618-6598>.

*Filozofię określam jako próbę racjonalnego orientowania się w świecie i życiu na obszarach, gdzie nauka nie sięga. Filozofia winna naturalnie liczyć się z nauką (Wolniewicz, 2003: 99).*

## I

Namysł nad tym, czym jest filozofia, jakie narzędzia poznawcze są do jej dyspozycji, jaki jest jej stosunek do innych sfer ludzkiej kultury, należy do działa filozofii określanego mianem metafizyki<sup>1</sup>. Rozumienie tej ostatniej nie przez wszystkich jest ujmowane tak samo, ale w tym miejscu przyjmijmy tezę, że filozofia jest domknięta na metafizykę, czyli ta ostatnia jest jej częścią. W dalszych partiach tego tekstu spróbuję poddać analizie i dyskusji kilka problemów, które dla problematyki metafizycznej są istotne. Problemy te nie wyczerpują, rzecz jasna, domeny metafizyki, lecz wydają się ważne, nadto dobrze oddają istotne dla filozofii współczesnej debaty. Ze względu na tę, narzuconą przeze mnie, selekcję problematyki studium pozwalam sobie określić je mianem krótkiego.

Problemy poruszane w tym krótkim studium to kwestie następującej natury:

1. Jak rozumieć filozofię?
2. Jakie są jej podstawowe metody i narzędzia?
3. Jaki jest stosunek filozofii do nauki (nauk szczegółowych)?
4. W jakim stosunku pozostaje filozofia do sfery określanej mianem światopoglądu.

W kolejnych punktach szkicu te cztery kwestie będą poddane bliższej analizie.

**Ad 1.** Wszelkie próby odpowiedzi na pytanie: czym jest filozofia, jaki jest zakres problemów, którymi się ona zajmuje, natrafiają na zasadnicze i jak się wydaje – niełatwe do pokonania, trudności. Trudności te w przypadku filozofii przejawiają się w tym, że na każde z tych pytań istnieją różne, nie tylko odmienne, ale często wyraźnie niezgodne ze sobą odpowiedzi. W przypadku tej dyscypliny narzuca się już *prima facie* konstatacja, że trudno

<sup>1</sup> Przyjmuje się zwykle, że jako pierwszy tego terminu użył Morris Lazerowitz w recenzji książki C.J. Ducasse'a *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method* (Lazerowitz, 1942: 284–287). Nazwa *metaphilosophy* pojawia się po raz pierwszy na stronie 284.

o zgodę w odniesieniu do najogólniejszych choćby kwestii metafizycznych. Nasuwa się przy tym, już w punkcie wyjścia, możliwość dwu różnych podejść przy próbach odpowiedzi na te pytania, choćby na pierwsze: jak rozumieć filozofię. Można bowiem, udzielając odpowiedzi, odwoływać się do podejścia opisowego i wskazywać na to, co *de facto* na przestrzeni dziejów było za filozofię uważane. Moje dalsze analizy w tym szkicu nie mają jednak charakteru czysto deskryptywnego, lecz będą się wiązać z przyjmowaną koncepcją filozofii. Tekst ten nie ma więc czysto opisowego kształtu, lecz jest pewną propozycją rozumienia filozofii i jej zadań. Propozycją oczywiście sporną, taki jest jednak status wszelkich metafizycznych opcji.

Najkrócej mówiąc, przyjmuję, że filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w którego ramach formułuje się pewne pytania i próbuje dostarczyć na nie odpowiedzi. Przy czym te pytania i odpowiedzi dotyczą, najogólniej mówiąc, świata, poznania oraz człowieka, w tym świecie żyjącego (Kleszcz, 2003: 527–531). Ta charakterystyka domaga się pewnych precyzacji, aby nie prowadziła, już w punkcie wyjścia, do wadliwego odczytania przyjmowanych założeń. Mówiąc o teoretyczności myślenia filozoficznego, mam na myśli to, że owo myślenie dotyczy zagadnień często oderwanych, abstrakcyjnych i zwykle ogólnych. Nie znaczy to zaś, że w obrębie filozofii nie ma dyscyplin praktycznych, do których zaliczamy choćby jeden z jej działów, etykę (filozofię moralną). Ta zaś, jako dział filozofii, ma jednak charakter stosunkowo ogólny i abstrakcyjny, co ujawnia jej filozoficzność właśnie. Nie oznacza to też wcale, że efektów tych filozoficznych, często wysoce abstrakcyjnych, analiz nie da się wykorzystać choćby niekiedy, w pewnych sferach ludzkiego działania praktycznego. Taka interpretacja, mówiąca o braku możliwości aplikacji, nie wydaje się zasadna, skoro filozoficzne pytania dotyczą także człowieka, tego, jak go rozumieć, nadto zaś działania ludzkiego, kwestii moralności i wyborów moralnych czy problemów dotyczących wartości.

Owa teoretyczność filozofii winna więc być rozumiana, jak to już zauważyłem, jako wysoka abstrakcyjność i ogólność zarówno pytań, jak i odpowiedzi, co odróżnia filozofię od teoretycznych nauk szczegółowych. Ten teoretyczny i ogólny charakter odróżnia ją nadto nie tylko od wąsko praktycznego nastawienia poznania potocznego, lecz także od generalnie praktycznego nastawienia nauk stosowanych.

**Ad 2.** Pytania z arsenału filozoficznego mają charakter ogólny, najbardziej podstawowy (fundamentalny), a dotycząc takich właśnie podstawowych

kwestii, wyrażane są za pomocą narzędzi specyficznych dla filozofii danej epoki. Do takichże narzędzi należy m.in. język, który w przypadku filozofii jest wyjściowo językiem naturalnym, choć możliwość stosowania rozmaitych narzędzi logicznych pozwala niekiedy na częściową formalizację niektórych zagadnień. Zagadnienie stosowania logiki w filozofii, jej znaczenie dla refleksji filozoficznej, wykracza skądinąd daleko poza to, co nazywamy formalizacją. Ceniona w tradycji polskiej, czyli Szkole Lwowsko-Warszawskiej<sup>2</sup> założonej przez Kazimierza Twardowskiego, analiza semiotyczna (językowa) wymaga odwoływania się do narzędzi logicznych (oraz metodologicznych) w szerokim znaczeniu tego słowa (por. Kleszcz, 2020a: 217–219).

Pewne inspiracje co do roli narzędzi logicznych, zwłaszcza analizy semiotycznej, znajdujemy także choćby w szkole oksfordzkiej<sup>3</sup>. Właściwie dla tego nurtu podejście cechowało się wnikliwym, bardzo subtelnym analizowaniem języka potocznego, który jest zwykle językiem wypowiedzi filozoficznych<sup>4</sup>. Oksfordczycy przyjmowali, że narzędzia formalnologiczne nie są wystarczającym i w pełni adekwatnym sposobem analizy językowej, stosowanej w odniesieniu do języka, naszego potocznego myślenia i mówienia. Przy takim podejściu język potoczny byłby wtedy przeciwstawiany (sztucznemu) językowi logiki i technicznemu językowi filozofii<sup>5</sup>. Tego rodzaju nastawienia znajdujemy u Johna L. Austina i Gilberta Ryle'a. Podobne jest też stanowisko Petera Strawsona. Podtrzymywał je również w okresie, który nazwać można bardziej metafizycznym, a którego początek datuje się mniej więcej na rok 1959, kiedy to ukazała się jego przełomowa praca *Individuals*. W jeszcze późniejszej książce, jaką jest *Analiza i metafizyka*, zwraca on uwagę na to, że pojęcia podstawowe, z filozoficznego punktu widzenia, mieszczą się nie w sferze specjalistycznego języka technicznego, lecz w nietechnicznej mowie potocznej (Strawson, 1994: 31 i n.).

Strawson podejmuje to zagadnienie także w kontekście możliwości ewentualnej redukcji teorii semantycznej do logiki (struktury formalnej). Przyjmuje on, że takiej nie daje się dokonać, wymagałoby to bowiem zdolności

---

<sup>2</sup> Zgodnie z wolą Autora w artykule zastosowano pisownię wielkimi literami (przyp. red.).

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat piszę w Kleszcz, 2021.

<sup>4</sup> Wzorcowym modelem takiej analizy (wręcz paradygmatem) są przykłady, jakich dostarcza Austin w swym tekście *A Plea for Excuses* (pierwotruk *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956/1957). Istnieją dwa polskie przekłady tego ważnego tekstu: jeden Bohdana Chwedeńczuka, pod tytułem *Prośba o wybaczenie*, w zbiorze pism Austina *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (Austin, 1993: 234–273); drugi, Hanny Rosnerowej, zatytułowany *Jestem niewinny* (Austin, 1977).

<sup>5</sup> Na temat rozumienia języka potocznego zob. Ryle, 1953: 167–186.

do przekształcania całej klasy zdań języka potocznego na struktury logiczne (Strawson, 1994: 118 i n.). Wtedy można by ewentualnie odkryć to, co jest ową właściwą strukturą logiczną. Pokazuje jednak na przykładach zasadnicze trudności związane z taką semantyką, w której podstawowe struktury znajdujące się w logice formalnej. W efekcie wyrażana jest wątpliwość co do możliwości zbudowania teorii znaczenia dla języka naturalnego, której wzorem byłaby teoria prawdy dla języków sformalizowanych (Strawson, 1994: 125 i n.). Ceniąc taką teorię prawdy, można wszakże wątpić w to, że dostarcza ona teorii rozumienia w odniesieniu do zdań języka naturalnego, a takimi są zwykle zdania dzieł filozoficznych. Sceptycyzm w tym zakresie dosadnie wyraził Ryle:

Inaczej mówiąc, nadzieja, że problemy filozoficzne można, poprzez pewne stereotypowe operacje, sprowadzić do standardowych problemów logiki formalnej, jest bezpodstawnym marzeniem. Logika formalna może dostarczyć poszukującemu logikowi nieformalnemu kompasu, za pomocą którego może sterować, ale nie kursu, jaki ma obrać, a już na pewno nie szyn, aby ominąć sterowanie. Tam, gdzie jest dziewiczy las, nie może być szyn, gdzie szyny są, dżungla już dawno została oczyszczona” (Ryle, 1964: 126).

Widać więc, że podobnie jak Twardowski, tak i oksfordczycy nie byli przekonani, iż sięgnięcie do aparatury formalnej (do pewnego języka sztucznego) może doprowadzić do wyeliminowania sporów filozoficznych uznanych za nierozstrzygalne. Jak by jednak nie było, niezależnie od sporu co do możliwości i walorów formalizacji, taka wstępna analiza języka potocznego może być dla filozofa nader użyteczna, nawet jeśli nastawiony on jest na bardziej dalekosiężne plany formalizacyjne. W filozofii odpowiedzialnie rozumianej podkreśla się znaczenie logiki i jej narzędzi. Korzystanie z tych narzędzi jest niezbędne, o ile przedsięwzięcie filozoficzne ma zachować racjonalny charakter. Logika jest tak ważnym narzędziem dzięki swej uniwersalności i przedmiotowej neutralności. Filozof nie ma zwykle do dyspozycji takiego narzędzia jak eksperyment, co tym bardziej podnosi znaczenie logiki. Zwracali na to uwagę liczni filozofowie, zwłaszcza ci należący do „denominacji” analitycznej. I tak Bertrand Russell uwypuklał zasadniczą rolę logiki dla badań filozoficznych, widząc analogię między rolą logiki dla filozofii i matematyki dla fizyki (Russell, 2000: 246). Abstrahując nawet od tego, czy ta analogia jest w pełni trafna, należy się zgodzić co do wagi, jaką ma dla filozofii logika.

Trzeba jednak przy tym pamiętać, że język filozofii jest zasadniczo językiem naturalnym. Stąd niebezpieczeństwo różnego rodzaju nieporozumień,

powodowanych przez pewne właściwości tegoż języka. To, że można zastosować narzędzia, jakich dostarcza logika w szerokim znaczeniu tego słowa, pozwala na porządkowanie aparatury pojęciowej. To porządkowanie możliwe jest dzięki takim narzędziom metodologicznym, jak: definiowanie, eksplikacja czy typologia. Filozof korzysta także z narzędzi, jakie oferuje logika formalna. Oczywiście współcześnie, w sytuacji istnienia rozmaitych systemów logiki, powstaje pytanie, czy któryś z nich winien być preferowany w domenie badań filozoficznych. To jednak, czy np. do przedstawienia rozumowań filozofów wystarcza logika klasyczna czy nie, jest problemem metodologicznym, który pozostawiam poza ramami prowadzonych rozważań (por. Haack, 1978: rozdz. 10–12).

Osobną, nader ważną dla filozofii racjonalnej, sprawą jest dyskusja wokół procedur argumentacyjnych wykorzystywanych w filozofii. Jak to bowiem zauważa Jerzy Perzanowski:

Rozum poszukuje wiedzy umożliwiającej zrozumienie. A więc wiedzy krytycznej i wiarogodnej. Wiedzy uargumentowanej. Szuka nie tyle odpowiedzi, ile uzasadnień: danych i argumentów. Szuka więc odpowiedzi rzetelnych [...]. Potrzeby rozumu są bowiem potrzebą wiedzy i zrozumienia. Rodzi je ciekawość. Zaspokaja w części wiarygodna i uargumentowana odpowiedź. A raczej zespół takich odpowiedzi (Perzanowski, 1989: 5–6).

Procedury argumentacyjne, które są elementem czyniącym filozofię działalnością racjonalną, generalnie biorąc, nie mogą być sprowadzone do technik dedukcyjnych. Co do znaczenia samego dowodzenia dedukcyjnego dla filozofii, to należy zauważyć, że nie brakowało takich autorów, którzy za jego pomocą chcieli budować dalekosiężne systemy. Wielu filozofów współczesnych, w odróżnieniu od Spinozy czy Leibniza, nie widzi jednak możliwości skonstruowania dedukcyjnej metafizyki<sup>6</sup>. Wydaje się generalnie, że dowód dedukcyjny, choć w pewnych przypadkach przydatny, nie może być traktowany jako najważniejszy dla argumentacji filozoficznej. Należy więc stwierdzić, że argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana do dowodu dedukcyjnego. Również ci, którzy mówią o naukowości filozofii, dopuszczają, co najmniej, sposoby znane z nauk zwanych indukcyjnymi.

<sup>6</sup> Oto przykładowa opinia Passmore'a: „Nie może być metafizyki dedukcyjnej – zgódźmy się co do tego. Za Spinozą nie możemy mieć jego nadziei na zbudowanie filozofii *more geometrico*. Nie podzielamy też obecnie przekonania Leibniza, że pewnego dnia, w obliczu problemu filozoficznego, będziemy w stanie „wziąć ołówki do rąk, usiąść do naszych tabliczek i powiedzieć sobie nawzajem: «Policzmy!»” (Passmore, 1961: 18).

Wtedy argumentacja obejmowałaby zatem takie kategorie, jak: argumenty dedukcyjne, argumenty indukcyjne, a także argument przez analogię, któremu przyznaje się walory o charakterze co najmniej heurystycznym.

Wielu filozofów nie jest jednak skłonnych tak zawęzić argumentacji filozoficznej. Dzieje się tak dlatego, że liczne, spotykane wśród filozofów dawniejszych i współczesnych, sposoby argumentacji nie mieszczą się w powyższym katalogu. Stąd postulat rozszerzenia tej listy. Józef Bocheński przykładowo dopuszcza, aby w sferze filozofii móc odwoływać się do szeroko rozumianego doświadczenia (z fenomenologicznym włącznie), dowodu formalno-logicznego zakładającego racjonalność przesłanek, wreszcie zaś do reguł wnioskowania redukcyjnego akceptowanego w danej dziedzinie (Bocheński, 1985: 5). Tak więc zgodnie z tym podejściem typy argumentów znane z prac fenomenologów mogłyby być traktowane jako argumenty prawomocne. Także dla Johna Passmore'a argumentacja filozoficzna nie może być sprowadzana do metod znanych z nauk formalnych czy empirycznych (1961: 5). Filozofię określa on bowiem mianem spekulacji, w której istotną rolę odgrywa właśnie argumentacja (1961: 16). Powstaje teraz pytanie, jak termin „spekulacja” rozumieć. Czy nie nasuwa się tutaj zarzut o bezzasadności wielu znanych spekulatywnych rozważań? Część filozofów analitycznych przeciwstawia filozofii analitycznej filozofię określaną mianem metafizycznej (metafizyka spekulatywna). Nie wszyscy jednak tak czynią. Warto na przykład podkreślić, że w ujęciu George'a E. Moore'a celem filozofii jest dostarczenie ogólnego opisu całości kształtu Wszechświata, a to zadanie nie może być zrealizowane przez żadną z nauk szczegółowych, gdyż jest ono swoiste dla filozofii (Moore, 1967: 11–57)<sup>7</sup>. Te zagadnienia należą zaś głównie właśnie do metafizyki. Moore, o ile odrzuca metafizykę, to jest to metafizyka pewnego typu, taka choćby, jaką reprezentują neohegliści brytyjscy.

Takie całościowe i radykalne odrzucanie metafizyki jest charakterystyczne dla filozofów o orientacji pozytywistycznej i scjentystycznej. Widać to współcześnie (w wieku XX) w twórczości autorów zaliczanych do Koła Wiedeńskiego. W tym nurcie połączenie empiryzmu z narzędziami logicznymi prowadziło do skrajnego nastawienia antymetafizycznego. Klasyczny

---

<sup>7</sup> Stanowisko Moore'a wymaga jednak pewnego komentarza. Daleki jest on od refutacji metafizyki spekulatywnej, choć sam takich badań nie stawia w centrum swych zainteresowań. Głównych inspiracji swojego filozofowania dopatrywał się w tekstach innych filozofów, stąd obecne u niego obszerne analizy takich twierdzeń formułowanych przez rozmaitych filozofów.

niejako wyraz znalazły te tendencje w znanym artykule Rudolfa Carnapa (1932/1959: 60–81; przytaczane strony z wersji angielskiej: *Elimination of Metaphysics*). Filozof przyjmuje dla swej analizy weryfikacjonistyczną teorię znaczenia oraz koncepcję składni logicznej. W świetle tego twierdzenia metafizyki są – zdaniem Carnapa – bezsensownymi, nie zaś fałszywymi lub słabo uzasadnionymi. Zdania metafizyki są zdaniami pozornymi, ponieważ zawierają słowa, którym błędnie przypisano znaczenie, lub też zdania te są niezgodne z regułami składni (Carnap, 1932/1959: 61)<sup>8</sup>. Carnap przyjmuje, że zdaniami sensownymi, oprócz zdań analitycznych, są tylko zdania empiryczne. Metafizyka zaś chce uzyskać poznanie niedostępne dla nauk empirycznych. W efekcie musi ono sytuować się poza granicami filozofii naukowej (Carnap, 1932/1959: 73 i n.). Wszystkie problemy rzeczowe badane są – przy tym podejściu – przez nauki empiryczne. W efekcie takiego rozstrzygnięcia problematyka metafizyczna, w części epistemologiczna i aksjologiczna, lokuje się, przy tych założeniach, poza granicami filozofii, której miałyby przysługiwać miano naukowości. Na gruncie anglosaskiego obszaru językowego tego typu stanowisko było w latach trzydziestych ubiegłego wieku reprezentowane i rozpowszechniane przez Alfreda Juliusa Ayera (1936). Jak to wskazuje Hilary Putnam, takie nastawienie typowe dla pozytywizmu logicznego dominowało na gruncie myśli analitycznej od 1930 do około 1960 r. (Putnam, 1998: 476)<sup>9</sup> Przełomem było tu opublikowanie w roku 1959 pracy Strawsona *Individuals*<sup>10</sup>, która przyczyniła się do odrodzenia zainteresowania metafizyką wśród filozofów analitycznych.

W tym miejscu powróćmy jednak do tego, co określa się mianem filozoficznej spekulacji. Czy stawiając pod adresem filozofii wymagania dotyczące języka oraz uzasadniania (dostarczania stosownej argumentacji), można zarazem aprobatywnie odnosić się do spekulacji w filozofii, zwłaszcza w ramach metafizyki? Odpowiedź wydaje się, mimo znanych pozytywistycznych zastrzeżeń, pozytywna, zwłaszcza wtedy, gdy nie ograniczamy filozofii do domeny empirycznej. Wymaga jednak doprecyzowania tego, co przez ową spekulację (filozoficzną) się rozumie.

Spekulację filozoficzną, ogólnie rozumianą, można ujmować jako wysuwanie hipotez, budowanych

---

<sup>8</sup> Carnap w swej rozprawie z metafizyką odwołuje się do pewnych tez Martina Heideggera, co tutaj pomijam.

<sup>9</sup> Wypowiadając tę opinię, Putnam nie bierze jednak pod uwagę znaczenia filozofii oksfordzkiej, wpływowej od końca II wojny światowej do lat sześćdziesiątych.

<sup>10</sup> Por. też Szubka, 1995: zwł. 57–85.



na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia, wykraczającego poza sferę tego doświadczenia, które obejmuje tylko domenę dostępną badaniu empirycznemu. Tak rozumiane hipotezy wykraczałyby, co najmniej w części, poza sferę przynależną empirii. Takie hipotezy powinny być poddawane krytycznej analizie, badającej ich wewnętrzną spójność oraz poszukującej racji, jakie przemawiają na ich rzecz. Tego rodzaju elementy spekulatywne spotykamy w rozmaitych działach filozofii. To, co nazywa się metafizyką indukcyjną, zawiera m.in. takie elementy spekulatywne, stosuje bowiem ustalenia nauki (np. jej twierdzenia czy prawa) poza sferą ich normalnej (standardowej) stosowalności<sup>11</sup>. Wszędzie tam, gdzie empiria nie pozwala nam na dokonanie ustaleń, w szczególności gdy dana sfera ma pozaempiryczny charakter, tam taki krytyczny namysł dostarczać nam może prób odpowiedzi, które mają spekulatywny, w przyjętym tutaj rozumieniu, charakter. U podstaw takiej spekulacji zdaje się tkwić przekonanie (wiera), że rozum może nam coś powiedzieć także na temat tej sfery. Takie spekulatywne nastawienie ma niekiedy daleko idące, maksymalistyczne aspiracje. Tak też tego rodzaju myślenie filozoficzne charakteryzuje Alfred N. Whitehead, wskazując, że:

Filozofię spekulatywną można zdefiniować jako wysiłek zmierzający do sformułowania koherentnego, logicznego i koniecznego systemu idei ogólnych, za pomocą których można zinterpretować każdy element naszego doświadczenia (Whitehead, 2020: 266)<sup>12</sup>.

Nie widać powodu, aby wykluczać dogmatycznie tego rodzaju hipotezy ze sfery filozoficznych badań i trzymać się restryktywnej, pozytywistycznej ostrożności. Zarazem jednak te, będące efektem spekulatywnego namysłu, hipotetyczne twierdzenia nie powinny być traktowane jako ostateczne i niepodlegające korekcie. Byłyby więc one wystawiane na dalszą analizę, kontrolę, krytykę i ewentualne, zawsze możliwe, korekty<sup>13</sup>. O kulturowym

---

<sup>11</sup> Następująca uwaga Whiteheada godna jest odnotowania: „Jednym z zadań spekulacji jest poprowadzenie obserwacji poza granice jej złudnej kompletności, natomiast doktryn naukowych – poza ich złudną aurę ostateczności” (Whitehead, 2020: 186). O metafizyce indukcyjnej por. Czeżowski, 2004: 50–59.

<sup>12</sup> Por. też jego analizy w: Whitehead, 2020: 264–285. O rozumieniu metafizyki przez Whiteheada por. Piwowarczyk, 2008: 23–51.

<sup>13</sup> Interesujące rozważania na ten temat znajdujemy u Charliego D. Broada. Ten brytyjski filozof rozróżnia filozofię krytyczną i spekulatywną. Filozofia spekulatywna, która buduje całościowy obraz świata, uwzględnia także sferę doświadczeń moralnych i religijnych,

znaczeniu spekulatywnej metafizyki nieraz wspomina Whitehead. Dostrzegając widoczne jej słabości, podkreśla jednocześnie jej fundamentalne znaczenie kulturowe:

Nasza wiedza metafizyczna jest niewielka, powierzchowna i niekompletna. Wkradają się do niej błędy. Lecz metafizyczne myślenie, jakie by nie było, przewodzi wyobraźni i uzasadnia zamierzenia. Bez metafizycznych założeń nie mogłaby zaistnieć cywilizacja (Whitehead, 2020: 155).

Trzeba dodać, że współcześnie w ramach filozofii analitycznej prowadzi się badania z zakresu tego rodzaju refleksji, które zaliczyć można do metafizyki, tyle że bardziej ograniczone, niemające całościowego czy syntetycznego charakteru<sup>14</sup>.

Podsumowując rozważania prowadzone w tym punkcie, należy zgodzić się z tezą, że znaczenie logiki w filozofii jest trudne do przecenienia. Z tego jednak nie wynika, że znajomość logiki i technik logicznych jest warunkiem wystarczającym bycia dobrym i twórczym filozofem. Można sądzić, że potrzebna jest jeszcze dobra znajomość tradycji filozoficznej i coś, co nazwać można wyczuciem problemów filozoficznych oraz ich złożoności. Tego wyczucia nabywa się, w znacznej mierze, przez trening, często, choć nie zawsze, pod kierunkiem mistrza, w zakresie analiz ważnych tekstów filozoficznych. Wszystko to wskazuje na znaczenie dla filozofa historycznofilozoficznej kompetencji.

**Ad 3.** Zgodnie ze wstępnymi wskazaniem przyjrzymy się obecnie problemowi relacji filozofii do nauki (nauk szczegółowych). Relacja filozofia–nauka (nauki szczegółowe) zostanie ograniczona do niektórych kwestii, ważnych dla ukazania metodologicznego statusu filozofii.

Po pierwsze, rozpatrzony zostanie porównawczo charakter metodologiczny nauk szczegółowych i filozofii. Dokonując takiego porównania,

---

oprócz fundamentu dostarczanego przez naukę i refleksję w ramach życia codziennego, nad czym namysłu dokonuje filozofia krytyczna. W tej optyce filozofia spekulatywna winna uwzględniać dorobek filozofii krytycznej, choć zarazem jej elementy znaleźć można w filozofach krytycznych. Por. zwł. Broad, 1924: 77–100; Szubka, 2000: 38–47.

<sup>14</sup> Przykładem tego jest wydana przez Tadeusza Szubkę antologia współczesnej metafizyki analitycznej (1995), w której spotykamy artykuły takich m.in. autorów, jak: W.V.O. Quine, P.T. Strawson, D. Lewis, A. Plantinga, M. Dummett i inni filozofowie, często najwyższej próby.

nie trudno zauważyć, że filozofia nie ogranicza się do jakiejś jednej, wyraźnie określonej sfery poznania, co różni ją od nauk. Przedmiotem badania filozoficznego mogą być rozmaite obiekty, skądinąd także te badane przez nauki szczegółowe, tyle że filozof zainteresowany jest wtedy innymi ich aspektami i bada je w innej nieco perspektywie. Sam termin „obiekt” czy „przedmiot” używany jest w specyficznym, szerszym zwykle niż w ramach potocznego użycia tego terminu, znaczeniu. Wstępnie też kładzie się nacisk na precyzję znaczeniową, dążąc do wyeliminowania rozmaitych, groźących nieporozumieniami językowymi niejasności (analiza semiotyczna).

Po drugie, filozofia podejmuje problemy – często, choć nie zawsze – najogólniejsze, które nie są podejmowane przez żadną z nauk szczegółowych. Takimi filozoficznymi pytaniami mogą być pytania o istotę takiego czy innego przedmiotu, w czym, jak wiadomo, Roman Ingarden widział zadanie filozofii<sup>15</sup>. Inne często podawane przykłady takich zagadnień to choćby pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, pytanie o to, dlaczego obowiązują prawa przyrody, a także pytania, czym jest istnienie, czym są wartości, dlaczego należy przestrzegać zasad sprawiedliwości etc.

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

Filozofia nie jest nauką. Z jednym ważnym zastrzeżeniem można nawet rzec, że gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie [...]. Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. Jest więc sprawą serio, nie – jak się czasem słyszy – intelektualną zabawą (Wolniewicz, 1993: VII)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Mówię o tym szerzej w: Kleszcz, 2020b: 103–122, zwł. 106–110.

<sup>16</sup> Podobną opinię wyraża Wolniewicz w zdaniu cytowanym jako motto do niniejszego tekstu.

W tym zatem podejściu filozofia dysponuje prawomocnym obszarem zainteresowań, w przypadku którego nauki szczegółowe nie są kompetentne. Tak więc w filozofii, która nie akceptuje założenia scjentyistycznego, bada się także zagadnienia, którymi nauka nie może się zajmować. Problematyka metafizyczna, ontologiczna, epistemologiczna czy aksjologiczna w zasadniczej części mają taki właśnie charakter. To stanowisko wiąże się z przyjęciem założenia o istnieniu granic nauki (granic poznania naukowego), rozumianego jako istnienie takich zagadnień, których nauki nie mogą podejmować. Spróbujmy to metafizyczne nastawienie określić mianem autonomizmu poznawczego filozofii<sup>17</sup>. Jak ów autonomizm rozumieć? Najkrócej wyraża go teza, którą znajdujemy już u młodego Ingardena, a którą później w swych tekstach stanowczo podtrzymywał:

istnieje dziedzina przedmiotów, którą poznać należy, a której przedmiotem swych badań nie zrobiła i zrobić nie mogła żadna nauka – a w takim razie istnieje miejsce na filozofię (Ingarden, 1922: 163)<sup>18</sup>.

Drugie stanowisko w tej kwestii przyjmuje, że wszelkie dostępne nam poznanie jest albo w znaczącej części, albo całkowicie wyczerpywane przez metody stosowane przez nauki szczegółowe. Stanowisko to można określić mianem scjentyzmu, wzorców poznawczych i badawczych dostarczają bowiem, zdaniem jego koryfeuszy, nauki przyrodnicze. Scjentyzm łączy się zwykle z redukcjonizmem, gdyż zakłada, że wzorcowe metody dostarczane są przez nauki przyrodnicze, które winny być wykorzystywane także w obrębie nauk humanistycznych. Ze scjentyzmem wiąże się zatem zwykle metodologiczny naturalizm i redukcjonizm. Sumarycznie mamy więc dwa podejścia dotyczące kwestii stosunku filozofii i nauki, które możemy określić mianem autonomizmu (antyscjentyzmu) i scjentyzmu. Wybór między nimi nie jest i nie może być przeprowadzony na gruncie samej nauki. Jest to zatem wybór o charakterze filozoficznym. Wtedy gdy opowiemy się za autonomizmem, nie likwidujemy wcale problemu roli nauki w obrębie filozofii, ani też nie zajmujemy stanowiska niechętnego nauce.

Ta rola nauki dla filozofii byłaby więc trzecim problemem, którym warto się zająć. Wspomniane stanowisko autonomizmu nie musi się łączyć z lekceważeniem nauki, czy wręcz kojarzyć się z jakimś rodzajem

---

<sup>17</sup> Szerzej omawiam to w: Kleszcz, 2021.

<sup>18</sup> Metafizyczne poglądy Ingardena omawiam w: Kleszcz, 2020b.

niechętnego nauce irracjonalizmu. Pytaniem zasadniczym w tym momencie byłoby pytanie o to, czy osiągnięcia poznawcze nauki mają jakieś znaczenie dla filozofa pracującego w obrębie filozofii. Otóż odrzucenie scjentyzmu może, a w reprezentowanym tutaj podejściu powinno, łączyć się z przekonaniem, że osiągnięcia nauki nie są czymś obojętnym dla filozofa. Jest tak z kilku istotnych powodów.

Po pierwsze, filozof powinien się interesować nauką, bo celem filozofii może być i bywa także wykrywanie założeń przyjmowanych w nauce (formalnej, przyrodniczej czy humanistycznej), w wiedzy potocznej bądź w innych jeszcze sferach kultury. Przykładów na to mamy wiele, gdyż znaleźć je można w historii refleksji filozoficznej.

Nauka w przeciwieństwie do filozofii nie jest domknięta na metarefleksję. Filozof może więc patrzeć na problemy, powstające na gruncie rozmaitych działów kultury (nauka, religia, sztuka) i na same te dziedziny niejako od zewnątrz. Nie traktując takich, przyjmowanych np. w nauce, założeń jako czegoś oczywistego, może wykryć w ten sposób ontologiczne zaangażowania nauki. Ale filozofia, poza funkcjami krytycznymi w odniesieniu do nauk szczegółowych, może także inspirować te nauki. Pewne intuicje, jakie znajdujemy w filozofii, mogą być bowiem wysoce inspirujące dla badaczy w zakresie nauk szczegółowych. Mówi o tym Whitehead, podkreślając głębię tychże intuicji:

z punktu widzenia nauk szczegółowych systemy filozoficzne z ich ambitnymi dążeniami do pełnej wszechstronności nie są bezużyteczne. Są sposobem, w jaki duch człowieczy pielęgnuje swoje najgłębsze intuicje. Systemy dają życie i ruch abstrakcyjnym myślom (Whitehead, 2020: 173).

Po drugie zaś, filozof nie tylko powinien interesować się osiągnięciami nauki, ale i korzystać z jej dorobku. Pytać natomiast można, jak winien to czynić, w jaki sposób winien i może korzystać udatnie z dorobku nauk szczegółowych. Odpowiedź na pytanie, czy powinien korzystać, powinna być pozytywna. Jest tak, albowiem przekonania filozoficzne (twierdzenia, teorie) są budowane, w pewnej mierze, poprzez to, co nazwać można krytyczną analizą przekonań należących do nauk szczegółowych (humanistycznych i przyrodniczych), a także przekonań zdrowego rozsądku, przekonań moralnych czy religijnych. Filozof, analizując te przekonania, poddaje je analizie semiotycznej, probierzowi krytycznego namysłu, analizie porównawczej, odwołując się do argumentacji pro i contra. Bezstronne rozpatrzenie takich argumentów pozwala na przyjęcie/odrzucenie/

zawieszenie tych przekonań, czy też ich zmodyfikowanie, oraz na podanie racji (argumentów), dlaczego to się czyni. Takie ewentualne wykorzystanie zawartości twierdzeń (teorii, hipotez) naukowych wymaga jednak ich przełożenia na język filozoficzny. To zadanie filozofa, aby tego, co mówi nauka (jakaś nauka szczegółowa), nie wcielać literalnie i bezpośrednio do filozofii, lecz istotną zawartość poznawczą, dostarczaną przez nauki, wyrazić w terminologii i w kontekście filozoficznym. Stąd wynika potrzeba, aby filozof brał pod uwagę zdobycze nauk szczegółowych oraz dane dostarczane przez inne działy kultury. Ta przyjmowana tutaj metafizyka, nie akceptując scjentyzmu i odrzucając postulat filozofii naukowej, rozumianej na modłę pozytywistyczną, jak najdalej jest więc od uznania, że nauki szczegółowe i wyniki na ich gruncie uzyskane nie są w ogóle ważne dla filozofii.

Mówiąc o odrzuceniu tezy, że filozofia jest nauką, mam na myśli to, że różni się ona od nauk szczegółowych. Nie znaczy to wcale, że pod adresem filozofii nie stawia się wymagań dotyczących języka, stosowania logiki czy uzasadniania. Odrzuca się jednak metafizykę scjentyzmu, która chciałaby narzędzia i zadania filozofii ograniczyć do tych znanych z nauki (nauki w sensie *science*). Mówiąc skrótowo, nastawienia metafizyczne, które wydają mi się zasadne w tej kwestii, starają się uniknąć zarówno Charybdy scjentyzmu, jak i Scylli niechętnego nauce irracjonalizmu.

**Ad 4.** Kolejną kwestią, którą należy teraz podjąć, jest zagadnienie stosunku filozofii do tego, co nazywamy poglądem na świat. W tej kwestii można, z grubsza biorąc, wyodrębnić dwa typy stanowisk. Pierwsze to stanowisko, w którym odróżnia się, i wręcz niekiedy przeciwstawia, filozofię oraz światopogląd. Drugie zaś to takie, w którym owego rozróżnienia i przeciwstawienia się nie czyni, filozofię traktując jako wyraz czy przejaw światopoglądu.

Dobrego przykładu pierwszego podejścia dostarcza stanowisko Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wzorca tego dostarcza już jej fundator, Kazimierz Twardowski. Wedle jego poglądu należy odróżniać filozofię naukową oraz filozoficzny (metafizyczny) pogląd na świat i życie<sup>19</sup>. Filozofia naukowa ma być przede wszystkim teorią wiedzy. Założenia metodologiczne, przyjmowane przez Twardowskiego, mogą być jednak wykorzystywane tylko w ograniczonej sferze dociekań. Nie można odwoływać się do nich choćby wtedy, gdy chcemy udzielić odpowiedzi

---

<sup>19</sup> Problem ten analizuję szeroko w: Kleszcz, 2013: 203–220; 2020a: 195–208.

na pewne ostateczne pytania światopoglądowe. Zdaniem Twardowskiego drogą naukowej argumentacji nie da się wykazać słuszności takiego czy innego poglądu w sferze światopoglądowej. Postuluje on w konsekwencji, aby oddzielić filozofię naukową oraz sferę światopoglądu, który to pogląd stał się później typowy dla stworzonej przezeń szkoły. Choć nie lekceważył tej sfery, to uważał, że status światopoglądu i filozofii jest wyraźnie odmienny. W przypadku tego pierwszego nie można by mówić o jego naukowości, a filozofia przecież nauką być powinna. W tym zakresie poglądy uczniów Twardowskiego, szerzej – całej szkoły, szły w kierunku przez niego wytyczonym<sup>20</sup>.

Drugiego rodzaju podejście, które nie przeciwstawia filozofii i poglądu na świat, ma wielu dawniejszych i współczesnych przedstawicieli. Z XIX w. wystarczy wymienić choćby Wilhelma Diltheya, dla którego filozofia była pewnym swoistym wytworem światopoglądowym – światopoglądem zbudowanym za pomocą pojęć (Dilthey, 1987: 88–98). Bardziej współcześnie wskazać można Karla Jaspersa i Leszka Kołakowskiego. Przy czym źródła takiego podejścia mogą być zróżnicowane. Charakterystyczny dla nich jest brak aprobaty dla hasła filozofii naukowej. Jaspers odróżnia w konsekwencji wyraźnie poznanie naukowe i filozofię. Zauważa on:

Podczas gdy poznanie naukowe odnosi się do poszczególnych przedmiotów, o których wiedza wcale nie jest niezbędna wszystkim, w filozofii chodzi o całość bytu, która obchodzi człowieka jako takiego, o prawdę, której rozbyśnięcie przejmując głębiej niż wszelkie poznanie naukowe (Jaspers, 2000: 6).

W przypadku Kołakowskiego też mamy do czynienia z takim rozróżnieniem. Wskazuje on na rozmaite koncepcje miejsca filozofii w całokształcie naszych czynności poznawczych. Oprócz propozycji scjentystycznej, transcendentalnej i tradycyjnej wyróżnia propozycję funkcjonalną, w której filozofia jest dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat (Kołakowski, 1967: 15). Te dwa zarysowane wyżej podejścia rodzą wiele pytań i wymagają bliższej charakterystyki. Przed wszystkim jednak problem ten rodzi potrzebę metodologicznej i logicznej refleksji. Pojęcie poglądu na świat nie wydaje się bowiem całkiem klarowne w kontekście bardziej potocznych refleksji. Spróbujemy więc teraz przyjrzeć się pojęciu światopoglądu, co winno nam pomóc w bardziej klarownym ukształtowaniu tego pojęcia. To dyskutowane pojęcie światopoglądu pojawia się w filozofii niemieckiej

---

<sup>20</sup> Oznaczało to m.in. przenoszenie znacznej części problematyki tradycyjnej metafizyki do sfery światopoglądu.

(*Weltanschauung*), nie mając przy tym dobrych odpowiedników w niektórych językach. Odwołajmy się do jednej z definicji tego terminu, autorstwa Bocheńskiego:

Światopogląd jest zespołem poglądów na podstawowe zagadnienia świata i życia ludzkiego wraz z uczuciową postawą zajęłą w stosunku do nich przez człowieka (Bocheński, 1993: 166)<sup>21</sup>.

Spróbujmy teraz wskazać na światopoglądu cechy charakterystyczne. Taki zespół zasad porządkujący całe myślenie człowieka, jakim jest to, co nazywamy światopoglądem, winien zawierać:

**a)** Syntetyczny obraz całej rzeczywistości. Ta komponenta ma zasadniczo charakter deskryptywny. Jej przedmiotem byłaby bowiem cała rzeczywistość, zarówno ta, która jest przedmiotem refleksji naukowej (którejsz z nauk szczegółowych), jak i ta, która refleksji prowadzonej na gruncie nauki się wymyka. Owa więc syntetyczność tego, co nazywamy światopoglądem, wyprowadzałaby go nie tylko poza granice nauki, ale i poza granice filozofii, tej w szczególności, która jest filozofią uprawianą w paradygmacie analitycznym.

**b)** Zespół ocen i norm. To komponenta wartościująca i pewna propozycja normatywna. Sprawą dyskusji jest, czy taka całość mogłaby mieścić się w sferze filozofii. Tak obszerna płaszczyzna normatywna, choć jej aspekty mogłyby być przedmiotem analiz filozoficznych, zdaje się poza sferę filozofii wykraczać.

**c)** Zbiór twierdzeń będących odpowiedziami na pytania egzystencjalne. One zaś dotyczą problemów ważnych dla sensu życia ludzkiego (śmierć, cierpienie, jego sens, istnienie Boga, kwestie eschatologiczne etc). Pytanie, czy część tych zagadnień, a bardziej jeszcze sposób ich ujmowania, nie wykracza poza ramy filozofii, choć niektóre z nich mogą być badane przez filozofię. Na przykład filozofia religii bada takie problemy, jak: argumenty dotyczące istnienia Boga, boskie atrybuty czy kwestia tychże boskich atrybutów spójności.

Tak więc sumarycznie rzecz ujmując, światopogląd jest złożoną całością, w której występują elementy zarówno opisowe, jak i wartościujące. Nauka w tych kwestiach, których światopogląd dotyka, nie może udzielać kompetentnych i wiążących odpowiedzi. Tych zagadnień nauka rozwiązywać nie jest w stanie. Ci filozofowie, którzy mówią

---

<sup>21</sup> Zob. też inny ważny dla tej kwestii artykuł Bocheńskiego, 1993a: 172–188. Na temat poglądów Bocheńskiego w odniesieniu do tej problematyki por. też Kleszcz, 2020a: 129–141.



o filozofii naukowej, sądzą zwykle, że nie tylko nauka, ale i filozofia właściwie pojmowana nie jest kompetentna w tym zakresie. Stąd odróżnianie, czy nawet przeciwstawianie, filozofii oraz światopoglądu.

Światopoglądami mogą być, przykładowo biorąc, takie poglądy na świat, jak: katolicki, buddyjski, scjentyistyczny czy komunistyczny. Takie ujęcie poglądu na świat wydaje się bliskie polskiej szkole analitycznej w kwestii tego, co filozofia może osiągnąć, choć obce tym, którzy oczekiwali i oczekują od filozofii i filozofów także refleksji niebojącej się stawiania egzystencjalnych zagadnień<sup>22</sup>. Choć filozofia i nauka nie mogą udzielać rozstrzygających odpowiedzi na pytania światopoglądowe, to mają one jednak pewne kompetencje w dziedzinie dotyczącej światopoglądu. Przede wszystkim logika może opisywać budowę formalną poglądu na świat, traktowanego jako zbiór twierdzeń, oraz wskazywać na wymogi formalne jego poprawności. Zgodnie z tym winien on być przede wszystkim niesprzeczny i zupełny. Powinien też posiadać pewne uzasadnienie, czy inaczej mówiąc – winny za nim przemawiać pewne racje. Nie powinien on więc być li tylko zadeklarowanym (deklaratywnym) obrazem świata. Te racje, które na rzecz danego poglądu na świat przemawiają, mogą być rozmaitej natury, zarówno intelektualnej, jak i moralnej.

Bliższe uwagi na ten temat znaleźć można w pracy Bocheńskiego *Logika religii* (1990). Choć literalnie dotyczą one uzasadniania przekonań religijnych, to *per analogiam* można je odnieść także do przekonań światopoglądowych. Zauważmy jeszcze, że Bocheński uznaje, iż światopogląd winien łączyć się z metajęzykowym twierdzeniem o jego prawdziwości. Znaczy to tyle, że każdy uznaje własny światopogląd za prawdziwy, a inne za fałszywe. Tak więc, podsumowując, światopogląd nie jest sprawą nauki, lecz sprawą wiary, ale takiej wiary, na rzecz której przemawiają jednak pewne racje. Te racje lepiej byłoby określać mianem motywów. Nie mają one bowiem charakteru zniewalającego, zmuszającego logicznie do uznania danego światopoglądu. Motywy zaś mogą być i intelektualnej, i innej natury, zwłaszcza moralnej. Te motywy intelektualne mogą wskazywać na rozpowszechnienie tego poglądu, czy też uznawanie go przez ważne autorytety. Moralne zaś wskazują na to, że dany światopogląd odpowiada najgłębszym potrzebom człowieka (np. potrzebie bycia sprawiedliwie ocenionym czy

---

<sup>22</sup> Nie znaczy to wcale, że wśród polskich analityków nie było w ogóle myślicieli, dla których ta problematyka, powiedzmy, egzystencjalna, nie byłaby bliska, by wymienić choćby Mariana Przełęckiego, a z myślicieli wcześniejszych, w jakiejś skromniejszej mierze, była ona obecna u Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego.

potrzebie usensownienia swego życia, co mogłoby być efektem przyjęcia danego poglądu na świat).

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

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

Owa charakterystyka nie przesądza jeszcze odpowiedzi na pytanie, czy pojęcie filozofii naukowej daje się utrzymać. W przyjmowanym w tej pracy ujęciu filozofia metodologicznie odróżnia się od nauk szczegółowych, toteż można by uznać, że filozofia jest nauką tylko przy poszerzonym, w stosunku do standardowego, rozumienia nauki i naukowości, które nie ogranicza się do metod nauk przyrodniczych. Zarazem w stosunku do filozofii winno się stawiać wymagania dotyczące racjonalności. Standardowo, mówiąc o racjonalności, ma się na myśli trzy rodzaje warunków: dotyczące języka, stosowania logiki i odpowiedniego uzasadniania. Sądzę przy tym, że w kontekście filozoficznym lepiej mówić o argumentacji niż o uzasadnianiu. Zgadzam się jednak z tymi, którzy wskazują, że w kontekście światopoglądu tenże nie może posiadać takiego (tak mocnego) uzasadnienia, ani takich argumentów na jego rzecz, z jakimi mamy do czynienia w nauce czy w filozofii. Jest to oczywiste, skoro pamiętamy o metodologicznym rozróżnieniu obydwu. Światopogląd tych warunków, które stawiamy filozofii, nie może spełnić, bo są dla tej sfery za silne. Takie podejście jest punktem wyjścia do tego, abyśmy nadal utrzymywali rozróżnienie między filozofią a światopoglądem. Widząc potrzebę tego rozróżnienia, nie jestem jednak przekonany o potrzebie posługiwania się terminem filozofia naukowa i w konsekwencji wyrzucenia niemalże całej problematyki metafizycznej do pojemnika z napisem światopogląd. Wymaga to od kogoś, komu bliska jest skądinąd tradycja filozofii analitycznej, pewnej liberalizacji postulatów metodologicznych<sup>23</sup>.

**Ad 5.** Powyższe analizy pozwalają nam w tym momencie na dokonanie pewnego, choćby bardzo wstępnego, podsumowania w odniesieniu do podejmowanych kwestii z domeny metafizologii.

---

<sup>23</sup> Piszę o tym szerzej w: Kleszcz, 2020a: 195–207.

**a)** Filozofia, zgodnie z przyjętym tutaj jej rozumieniem, jest myśleniem teoretycznym na temat świata, poznania i człowieka. Ważną rolę, narzędzia niezbędnego w zmaganiu się intelektualnym z tymi problemami, pełni logika *sensu largo*, w tym analiza semiotyczna. Wzorów takiej analizy dostarcza nam filozofia analityczna, w szczególności Szkoła Lwowsko-Warszawska i niektóre inne szkoły analityczne, w tym szkoła oksfordzka.

**b)** Metafilozofia byłaby refleksją nad naturą filozofii, jej celami, metodami, przedmiotem, podstawowymi twierdzeniami. Badania tego rodzaju bywają traktowane jako badania drugiego stopnia. Choć nie wszyscy to akceptują, specyfiką filozofii byłoby domknięcie filozofii na metafizykę, która jest jej częścią. Do zagadnień metafizyki należą także problemy stosunku filozofii do nauki, religii i do tego, co nazywamy światopoglądem.

**c)** Wtedy gdy rozważamy problem relacji nauki i filozofii, daje się wyodrębnić dwa typowe (modelowe) stanowiska. Jedno (autonomizm) zakłada, że filozofia nie może być zredukowana do wzorców nauki typu *science*. Drugie określane mianem scjentyzmu przyjmuje, że w nauce (przyrodniczej) wyczerpują się wartościowe metody poznawcze.

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

**e)** Stanowisko autora tekstu, by na koniec artykułu zasygnalizować własne opcje, dałoby się sprowadzić do takiego, które uznaje następujące tezy, hasłowo tylko tutaj wyrażone:

- filozofia różni się od nauki (nauk szczegółowych);
- opowiada się on za autonomizmem filozofii przeciwko scjentyzmowi;
- docenia rolę logiki dla filozofii, dopuszczając jednak spekulatywną komponentę filozofii;
- uznaje zarazem wagę ustaleń nauk szczegółowych dla refleksji filozoficznej;
- odróżnia filozofię i refleksję światopoglądową;
- optuje za podejmowaniem w ramach filozofii klasycznych problemów, będących tradycyjnie przedmiotem zainteresowań filozofii.

## Literatura

- Austin, J.L. (1977). Jestem niewinny, tłum. H. Rosnerowa. Znak, 276(6), 667–696.
- Austin, J.L. (1993). Prośba o wybaczenie. W: idem, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (ss. 234–273), tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ayer, A.J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz.
- Ayer, A.J. (red.). (1959). *Logical Positivism*. New York: Free Press.
- Bocheński, J.M. (1985). Filozofia a światopogląd. *Znak*, 37(366), 3–17.
- Bocheński, J.M. (1990). *Logika religii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Bocheński, J.M. (1993a). O światopoglądzie. W: idem, *Sens życia i inne eseje* (ss. 163–171). Kraków: Philed.
- Bocheński, J.M. (1993b). Światopogląd a filozofia. W: idem, *Sens życia i inne eseje* (ss. 172–188). Kraków: Philed.
- Broad, Ch.D. (1924). Critical and Speculative Philosophy: Personal Statements. W: J.H. Muirhead (red.), *Contemporary British Philosophy* (ss. 77–100), First series. London: G. Allen & Unwin.
- Carnap, R. (1932/1959). Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2, 219–241, przekład angielski: The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. W: A.J. Ayer (red.). (1959). *Logical Positivism* (ss. 60–81). New York: Free Press.
- Czeżowski, T. (2004). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Dilthey, W. (1987). *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ducasse, C.J. (1941). *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*. New York: Oskar Piest.
- Haack, S. (1978). *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingarden, R. (1922). Spór o istotę filozofii. *Przegląd Warszawski*, 4(2), 161–172.
- Jaspers, K. (2000). *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz. Wrocław: Siedmioróg.
- Kleszcz, R. (2003). Co to jest filozofia? *Ruch Filozoficzny*, 60(4), 527–531.
- Kleszcz, R. (2013). *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kleszcz, R. (2019). P. F. Strawson a Poppera krytyka filozofii lingwistycznej. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 4(112), 113–130.
- Kleszcz, R. (2020a). *Profile metafizyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kleszcz, R. (2020b). Roman Ingarden i dyskusje metafizyczne. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 29(4), 103–122.
- Kleszcz, R. (2021). *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kołakowski, L. (1967). *Kultura i fetysze*. Warszawa: PIW.
- Lazerowitz, M. (1942). [nota recenzyjna]. *Mind*, 60(203), 284–287.
- Moore, G.E. (1967). *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Passmore, J. (1961). *Philosophical Reasoning*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Perzanowski, J. (1989). Przedmowa. W: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii* (ss. 5–12). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Piwowarczyk, M. (2008). *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat – Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Putnam, H. (1998). *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Russell, B. (2000). *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, tłum. T. Baszniak. Warszawa: Aletheia.
- Ryle, G. (1953). Ordinary Language. *The Philosophical Review*, 62(2), 167–186.
- Ryle, G. (1964). *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, P.F. (1969). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Strawson, P.F. (1980). *Indywidual. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strawson, P.T. (1994). *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, tłum. A. Grobler. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szubka, T. (1995). *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Szubka, T. (red.). (1995). *Metafizyka w filozofii analitycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szubka, T. (2000). *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Whitehead, A.N. (2020). *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolniewicz, B. (1993). *Filozofia i wartości I*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Wolniewicz, B. (2003). *Filozofia i wartości III*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.