

Piotr Duchliński

W stronę aporetycznej
filozofii klasycznej
Konfrontacja
tomizmu egzystencjalnego
z wybranymi koncepcjami
filozofii współczesnej

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM

Kraków 2014



UNIVERSUM
philosophiae

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego i Piotra Janika

- Piotr Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*
- *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”/„Krakau zugeteilt”, wydawcy/herausgeber Józef Bremer, Josef Rothhaupt*
- *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąbskiej (1904-1983)*, red. naukowa Jerzy Perzanowski, red. tomu Piotr Janik
- *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, pod red. Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba
- *Michel Henry – fenomenolog życia*, pod red. Andrzeja Gielarowskiego i Roberta Grzywacza
- *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, pod red. Piotra Duchlińskiego
- *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, pod red. Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba
- Piotr Janik SJ, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym. Charles S. Peirce (1839-1914)*
- *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l’objectivité et la subjectivité: l’intentionnalité dans la phénoménologie française*, pod red. Andrzeja Gielarowskiego i Roberta Grzywacza
- *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, pod red. Piotra Stanisława Mazura
- *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, pod red. Piotra Duchlińskiego
- Andrzej Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*
- *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby. Studia i rozprawy*, pod red. Piotra Stanisława Mazura
- Jarosław Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*

Publikacje ukazujące się w ramach serii „Universum Philosophiae” kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją filozoficzną na poziomie akademickim. Celem serii jest przede wszystkim prezentacja badań naukowych pracowników Instytutu Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie.

© Akademia Ignatianum, 2014
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Recenzenci:
prof. dr hab. Anna Lemańska, UKSW
ks. prof. dr hab. Kazimierz Wolsza, Opole

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych
na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum

Redakcja Małgorzata Płazowska
Projekt okładki Joanna Panasiewicz
Opracowanie techniczne Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-179-4 (Ignatianum)
ISBN 978-83-277-0144-2 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 012 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia K&K • Kraków

Spis treści

Wstęp	
O niepowierzchowej dyskusji między systemami filozoficznymi	7
Rozdział 1	
Metafilozofia jako sytuacja problemowa	23
Rozdział 2	
Dyskutowalność a filozofia	45
Rozdział 3	
Filozofia i metoda	97
Rozdział 4	
O różnych sposobach rozumienia stylu filozofii klasycznej	143
Rozdział 5	
Status epistemologiczny filozofii naukowej	187
Rozdział 6	
Tomistyczna metafizyka naukowa	233
Rozdział 7	
Filozofia a nauka	281
Rozdział 8	
Neotomizm a nauki przyrodnicze	349

Rozdział 9	
Wokół związków metafizyki/ontologii z naukami szczegółowymi	397
Rozdział 10	
Punkt wyjścia w filozofii/metafizyce jako sytuacja problemowa	443
Rozdział 11	
Metafizyka/ontologia a zdrowy rozsądek jako sytuacja problemowa	489
Rozdział 12	
Status epistemologiczny hipotez filozoficznych na gruncie klasycznej teorii bytu i współczesnej filozofii naukowej	531
Rozdział 13	
Tomistyczna metafizyka życia	579
Rozdział 14	
Tomistyczne argumenty za istnieniem duszy w kontekście współczesnej filozofii umysłu	633
Rozdział 15	
Mądrość i filozofia	677
Rozdział 16	
Czy filozofia wieczysta jest wieczysta?	715
Rekapitulacja	755
Recapitulation	763
Bibliografia	771
Indeks rzeczowy	811
Indeks osobowy	817

Wstęp

O niepowierzchowej dyskusji między systemami filozoficznymi

Niniejsza książka to zbiór studiów i rozpraw¹ poświęconych różnym problemom z zakresu metafizologii (teorii poznania filozoficznego) oraz klasycznej teorii bytu². Podejmuje się w nich próbę przedstawienia wybranych problemów z perspektywy przedmiotowej, metaprzekmiotowej i metametodologicznej, które w pracy starano się w miarę możliwości precyzyjnie rozróżnić³. Rozprawy

¹ Materiał do niniejszej pracy jest efektem prowadzenia monograficznych wykładów i seminariów z filozofii klasycznej i współczesnej w roku akademickim 2011/2012 i 2012/2013 na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie.

² Chodzi tu o teorię bytu, która nawiązuje do ustaleń Arystotelesa i św. Tomasza oraz do ich współczesnych komentatorów, otwartych na perspektywę poznawcze fenomenologii (zwłaszcza w realistycznym wydaniu R. Ingardena oraz tych, którzy twórczo do niego nawiązują), a także do filozofii analitycznej, zarówno polskiej, jak i anglosaskiej.

³ Badanie z perspektywy metametodologicznej polegało na próbie pewnego wartościowania omawianych na poziomie metafizologicznym deklaracji składanych przez przedstawicieli różnych tradycji badawczych prezentowanych w pracy. Oceny te uwzględniały zarówno immanentną, jak i transcendentną rekonstrukcję krytyki przeprowadzaną z perspektywy innych stanowisk metafizologicznych. Natomiast na poziomie przedmiotowym badanie polegało na rekonstrukcji realizacji tych programów oraz na ich ocenie z perspektywy innych propozycji zarówno z poziomu przedmiotowego, jak i metaprzekmiotowego. Wyróżnione trzy sposoby badania i waloryzacji teorii filozoficznych są ze sobą w pewnym hermeneutycznym zapętleńiu, każde ujęcie metafizologii i jej

z zakresu metaprzeciwotowego rozpytrywania zagadnień filozoficznych nie straciły nic na wartości. Stale przecież pojawiają się prace dotyczące metafizologii, w których stawia się pytanie, czy jest ona szansą, czy też zagrożeniem dla uprawiania filozofii⁴. Studia te mieszczą się w kręgu szeroko pojmowanej klasycznej koncepcji filozofii, której rozumienie w kolejnych rozdziałach będzie stopniowo objaśniane. Nie odkrywają one czegoś zupełnie nowego. Prezentowane zagadnienia były już badane przez różnych filozofów przeszłości o mniejszym lub większym formacie w ramach różnych tradycji badawczych, o których możemy przeczytać w podręcznikach do historii filozofii lub które współcześnie kształtują geografie dyskursu filozoficznego. Specyfiką tych prac jest to, że mają one charakter międzysystemowych konfrontacji o charakterze lokalnym, nie zaś globalnym. Nie uważam, aby filozofowanie polegało na koncentrowaniu się na problemach generowanych tylko przez własną tradycję badawczą⁵. Jeśli dziś w ogóle uprawianie filozofii ma jakikolwiek sens, to trzeba to robić w ciągłym dialogu i konfrontacji z innymi nurtami filozoficznymi. Autorowi niniejszego zbioru rozpraw bliskie jest stanowisko wyrażone przez jednego z polskich filozofów klasycznych następującymi słowami:

Wszyscy zgadzamy się z tym, iż filozofia (każda filozofia) rozwija się przede wszystkim w dialogu, w dyskusji. W dyskusji wewnątrz szkoły i w dyskusji między szkołami, między różnymi kierunkami filozofii. Jeśli nie chcemy zamykać się w wyspecjalizowanych środowiskach, jeśli chcemy uniknąć stagnacji, musimy m.in. iść w dwu kierunkach. Po pierwsze, zaprezentować naszą myśl w zróżnicowanej szacie językowej, dostosowanej do różnego typu odbiorców, uwzględniającej obowiązujący model kultury logiczno-metodologicznej. Po drugie, musimy wchodzić w niepowierzchną dyskusję z innymi teoriami rzeczywistości, człowieka, musimy adekwatnie zestawiać nasze poglądy

metaocena wyrażana w kategoriach metodologicznych i aksjologicznych też mają charakter ściśle filozoficzny.

⁴ *Metafilozofia, szansa czy zagrożenie filozofii?*, red. M. Woźniczka, Kraków 2011.

⁵ Pojęciem tradycji badawczej w odniesieniu do teorii filozoficznych posługuję się za J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985. Autor rozwija tę koncepcję, inspirując się I. Lakatosem. Pojęcie paradygmatu w odniesieniu do filozofii klasycznej stosuje D. Conway, *Rediscovery of Wisdom. From Here to Anti-quiety in Quest of Sophia*, London 2000, s. 6.

z poglądami nowych kierunków. Nie wystarcza tu stosowanie grubych klasyfikacji cudzych poglądów⁶.

Niektórzy uważają, być może i słusznie, że filozofia w przeciwieństwie do nauki jest mało ekumeniczna, a samym filozofom nie bardzo zależy na dyskutowaniu, nie przejawiają oni tendencji do szybkiej rezygnacji z bronionych stanowisk, nawet jeśli te okazują się całkowicie fałszywe⁷. Gdyby przyjąć, że jest to prawda ostateczna, wszelkie dyskutowanie nie miałoby żadnego sensu. Prowadziłoby do filozofii rezygnacji i kapitulacji poznawczej (Życiński). Może i filozofowie są rzeczywiście mało ekumeniczni, jednak nie warto tracić nadziei, że może kiedyś się to zmieni, że przypomną sobie prawdę o dyskusyjnej naturze filozofii; a być może zmusi ich do większego konsensu sytuacja społeczno-kulturowa, w jakiej się obecnie znajdują.

Dyskusje między różnymi filozoficznymi szkołami czy paradygmatami mogą być przeprowadzone tylko z perspektywy metafizycznej, przy nieustannym akcentowaniu aspektowości ludzkiego poznania i akceptowaniu obowiązujących w obecnej kulturze naukowej wzorców metodologiczno-epistemologicznych. Przynależność do wybranego paradygmatu nie może jednak polegać na bezkrytycznej akceptacji wszystkich jego założeń, ani tym bardziej usprawiedliwiać ideologicznych tendencji do lansowania idei jedynie słusznej filozofii⁸. Żaden filozof bowiem ze względu

⁶ A.B. Stępień, *Filozofia klasyczna w obecnej sytuacji*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15 (1997), nr 3-4, s. 58.

⁷ Stanowisko takie rozwija J. Woleński, *W stronę logiki*, Kraków 1996. Do metafizycznych poglądów tego polskiego filozofa analitycznego będziemy nawiązywać w wielu miejscach tej pracy.

⁸ W odniesieniu do różnych koncepcji filozofii posługuję się pojęciem paradygmatu. Wymaga ono pewnego uzasadnienia. Za A. Motycką rozróżniam paradygmat w znaczeniu metodologicznym oraz epistemologicznym. Ten pierwszy odnosi się do nauk przyrodniczych, ten drugi zaś może być zastosowany do filozofii. Autorka pisze tak: „Paradygmat jako wzorzec widzenia i sposób organizowania (porządkowania) materiału doświadczenia odnosi się do myślenia w ogóle, które w obszarze gnoseologicznym, a więc zorientowanym na uzyskiwanie wiedzy, wymaga zadanej (przyjętej niejako z góry) ogólności, aby poprzez to, co ogólne, móc trafić do tego, co konkretne: trzeba najpierw dysponować wzorcem-modelem porządkowania materiału doświadczenia, aby materiał taki zgodnie z przyjętym wzorcem uładzić i aby wedle tego ogólnego wzorca rozumieć świat”, A. Motycka, *Filozofia i paradygmaty*, w: tejsze, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 121-122. Filozofia jest zatem paradygmatem w znaczeniu

na wspomnianą aspektowość poznania nie ma patentu na ostateczną prawdę o naturze ani świata, ani człowieka, ani tym bardziej Boga. Prowadzenie tego typu międzysystemowych badań pozwala nie tylko na precyzację własnego stanowiska, ale też na zauważenie, że te same problemy i wspólnie wyznawane wartości mogą być wyrażone odmiennym językiem filozoficznym. Pozwala także na dostrzeżenie epistemologicznych granic własnego dyskursu, na eksplikację przedzałożeń mających decydujący wpływ na kształtowanie odmiennych teorii filozoficznych.

Powiedzmy teraz kilka słów na temat źródeł, z których czerpane będą wyjściowe dla naszej dyskusji sytuacje problemowe. Pierwszym z nich jest tomizm (lub neotomizm) egzystencjalny. Będzie on stanowił podstawowy punkt odniesienia dla naszych analiz. Drugim źródłem, uwzględnionym w niewielkim stopniu, jest fenomenologia, zwłaszcza w tzw. klasycznej wersji, a trzecim szeroko rozumiana filozofia naukowa, czy też, jak niektórzy ją nazywają, filozofia uprawiana w kontekście nauki, która współcześnie ma wiele odsłon. Z tymi trzema tradycjami filozoficznymi miałem sposobność zetknąć się podczas swoich studiów filozoficznych. Ich konfrontacja pozwoli pokazać, (1) jak w danym paradygmacie filozoficznym stawia się i rozwiązuje dany problem, (2) porównać go z innymi propozycjami rozwiązania tego samego problemu, (3) doprowadzić do pokazania wzajemnych ograniczeń konfrontowanych ze sobą różnych typów dyskursu i w końcu (4) wykazać, że uprawianie filozofii klasycznej ma sens, ale jako filozofii problemowej (aporetycznej), czyli takiej, w której w badaniu problemów stosuje się wieloaspektowe widzenie problemu.

Gdyby teraz próbować odpowiedzieć na pytanie, który z tych trzech paradygmatów jest najbardziej podatny na dyskusję, to hierarchia byłaby następująca: najpierw filozofia w kontekście nauki, potem fenomenologia, a na końcu filozofia tomizmu egzystencjalnego. W wymienionych stylach uprawiania filozofii w mniejszym lub większym stopniu dyskusje już dawno przekroczyły obszar szkoły i weszły na szerokie pole dyskusji międzysystemowych. Najbardziej skoncentrowany na własnej tradycji badawczej i ustalonym przez nią zbiorze prawd jest neotomizm egzystencjalny, zwłaszcza

epistemologicznym. Teorie filozoficzne spełniają rolę pewnych wzorców widzenia, określają pewne ramy teoretyczne interpretacji doświadczenia.

ten w wydaniu polskiej szkoły (tzw. szkoły lubelskiej). Jego zwolennicy rzadko podejmują dziś międzysystemowe dyskusje, raczej poprzestają na zakreślaniu grubych linii klasyfikujących stanowiska przeciwne. Zakreślaniu owych linii bardzo często towarzyszy posługiwanie się ogólnikowymi etykietkami (jak np. klasyfikowanie szkoły lwowsko-warszawskiej jako idealizmu czy filozofii analitycznej jako filozofii w całości zdominowanej przez scjentyzm), które niewiele mówią o samym przedmiocie klasyfikacji, ale chyba dużo więcej o przeprowadzających te restrykcyjne podziały. Takiej strategii nie można nazwać konfrontacją międzysystemową. Niektórzy krytycy neotomizmu (Tischner, Swieżawski) argumentują, że taki stan rzeczy jest związany z silnym zapleczem ideologicznym tomizmu utrwalonym przez tradycję i obecną, niełatwą sytuację społeczno-kulturową, która wielu może skłaniać do budowania filozoficznej mentalności getta⁹. Tomiści egzystencjalni (zresztą nie tylko oni) lubią wyraźne podziały. My tu, oni tam! Dobrze czują się, mając mapę różnych nurtów filozoficznych zaszufladkowanych wedle ich własnych kategorii. Chciałbym tylko zaznaczyć, że nie mniejsze trudności z otwartością na dyskusję mają inne kierunki filozoficzne (fenomenologia czy analitycy¹⁰). Mówię tu więcej o tomizmie egzystencjalnym, gdyż będzie on dosyć mocno wyeksponowanym dyskutantem w tej pracy, co nie znaczy, że wyłącznie na nim będzie koncentrowała się cała uwaga. Wybór jego jest podyktowany nie tylko osobistymi upodobaniami autora. W neotomizmie jest wiele cennych intuicji, które warto wydobyć i rozwijać w twórczej dyskusji z innymi nurtami współczesnej filozofii.

Trzeba zaznaczyć, że wielu tomistów (także w Polsce), którzy swój tomizm opatrywali różnymi etykietkami, np. fenomenologiczny, analityczny, transcendentálny, prowadziło mniej lub bardziej zaawansowane konfrontacje z innymi systemami (nurtami) filozoficznymi współczesności. Dlatego też warto, w moim przekonaniu, podążyć za ich przykładem i pokazywać to, co jest wartościowe w tomizmie, ale tylko poprzez dialog i konfrontację z innymi tradycjami badawczymi¹¹. Uzyskuje się wówczas

⁹ Zarzuty te było formułowane np. przez J. Tischnera, ale także przez S. Swieżawskiego, który wywodził się zresztą ze środowiska polskich tomistów.

¹⁰ Małą zdolność do dyskusji u analityków podkreślał wielokrotnie L. Koj.

¹¹ W Polsce w ramach tomizmu egzystencjalnego podejmowano szereg dyskusji, konfrontacji, które miały na celu nie tylko wyeksponowanie tomizmu pośród

znacznie lepsze rozumienie i ogląd badanych problemów, łatwiej można zarejestrować podobieństwa i uchwycić różnice, które pokazują, że więcej nas łączy, niż dzieli. Wydaje się, że tego typu postawy są dziś w przeważającej większości przyjmowane przez filozofów wywodzących się z różnych tradycji. Idea dialogującego dyskursu filozoficznego nigdy się nie zdezaktualizuje¹².

innych nurtów filozoficznych, ale też dopracowanie poprzez konfrontację szeregu szczegółowych problemów teoretycznych i praktycznych. Te dyskusje i konfrontacje miały mniej lub bardziej rozbudowany charakter, niektóre nie wyszły poza pewnego rodzaju przyczynki. Do najbardziej rozbudowanych można zaliczyć te z marksizmem i fenomenologią. Do najważniejszych filozofów tej tradycji badawczej, którzy podejmowali takie międzysystemowe konfrontacje, należeli: S. Kamiński, K. Wojtyła, A.B. Stępień i jego uczniowie, zwłaszcza: J. Krokos, J. Machnac, T. Biesaga, J. Wojtysiak (ten ostatni porównywał z Ingardenem wybranych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego z USA, a także tomistów egzystencjalnych z analitykami), szczególnie zasłużyli dla dialogu z fenomenologią klasyczną. Ks. J. Herbut badał metodę transcendentálną i jej rolę w uprawianiu metafizyki, poruszał też problem stosunku tej metody do metody przedmiotowej, typowej dla tomizmu egzystencjalnego. Jego badania w zakresie metody transcendentálnej kontynuował ks. K. Wolsza, autor monografii o doświadczeniu transcendentálnym, a ostatnio ukazała się praca o epistemologii B. Lonergana autorstwa M. Walczak. Warto tylko wspomnieć, że w Polsce tomizmem transcendentálnym zajmują się M. Jaworski i D. Oko. Inni autorzy wywodzący się ze szkoły lubelskiej, jak A. Bronk, S. Majdański, konfrontowali tomizm (filozofię klasyczną) z postmodernizmem, hermeneutyką (Gadamer) czy wybranymi kierunkami filozofii analitycznej (pragmatyzmem, np. R. Rorty) oraz z filozofią naukową (zwłaszcza szkołą krakowską). Oni też próbowali określić od strony metodologicznej znamiona klasyczności. G. Besler dokonała konfrontacji metafizyki Krapca z metafizyką opisaną P. Strawsona, analityka wywodzącego się z tradycji szkoły oksfordzkiej, szkoły analizy języka potocznego. Do ważniejszych zwolenników konfrontacji tomizmu egzystencjalnego w Polsce z innymi nurtami można zaliczyć również E. Morawca, W. Chudego, S. Ziemiańskiego, ten ostatni z inspiracji K. Kłósaka porównywał tomizm z wynikami nauk empiryczno-przyrodniczych. Także W. Stróżewski, wywodzący się z tomizmu, ma niekwestionowane zasługi w konfrontacji tego nurtu z fenomenologią, zwłaszcza o proveniencji ingardenowskiej. Brakuje jednak systematycznej monografii, która zebrałaby wyniki tych wszystkich podejmowanych przez poszczególnych autorów prób.

¹² Warto tutaj odnotować dyskusje prowadzone w ramach tomizmu analitycznego, zob. J. Haldane, *Analytical Thomist. A Prefatory Note*, „The Monist” (1997), nr 4; warto nadmienić, że cały ten tom był poświęcony dyskusji o wykorzystaniu metod stosowanych przez analityków do myśli św. Tomasza. Do innych ważnych prac Haldane’a należą: *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, „New Blackfriars” 80 (1999), s. 158-171, *Thomism*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, London 1998, s. 380-388; *A Thomist Metaphysics*, w: *Metaphysics*, red. R. Gale, Oxford 2002; *Analytical Thomism and the Future of Thomism*, „Cogito” 13 (1999), nr 1, s. 45-48. Interesujący tekst Haldane’a porównujący św. Tomasza

W przeciwieństwie do nauk empirycznych, które mogą testować swoje teorie za pomocą doświadczeń, filozofia nie ma takiej możliwości. Dlatego jedyną rozsądną opcją dla filozofii jest to, że będzie ona realizowała swoją intersubiektywność i sprawdzalność poprzez dyskusję (w duchu krytycznego racjonalizmu) nie pozorną, ale rzeczywistą, niepowierzchnową i niebanalną.

W pracy dużo uwagi poświęca się filozofii klasycznej¹³, która sama potraktowana została jako sytuacja problemowa, domagająca się głębszego objaśnienia. Filozofia klasyczna ani z nazwy, ani też z zawartości merytorycznej nie cieszy się dziś zbyt dużą popularnością (Conway). Z nazwy jest raczej kojarzona z filozofią starożytną i średniowieczną, mniej zaś z jej współczesnymi kontynuacjami, zawartymi w różnych współczesnych paradygmatach filozoficznych (tomizmie egzystencjalnym czy fenomenologii). Raczej można powiedzieć, że obecnie jest ona przyćmiona przez inne kierunki filozoficzne (np. przez naturalizm), bardziej wpływowe, będące w estymie u tych, którzy decydują o filozoficznym mainstreamie¹⁴.

z T. Naglem, *A Tale of Two Thomases*, „First Things” December 2012. Warto też odnotować prace A. Kenny’ego, P. Geacha i R. Macnurny’ego, które analizują filozofię tomistyczną (zwłaszcza św. Tomasza koncepcje bytu, istnienia, struktur ontycznych) za pomocą metod wypracowanych przez analityków. Instruktywne wprowadzenie do analitycznego tomizmu zawiera także praca: *Introduction to Analytical Thomism*, w: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, red. C. Patterson i M. Pugh, Ashgate 2006; M. Silar, *Analytical Thomism*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 82 (2008), nr 3, s. 537-539. Warto także odnotować prace polskich tomistów analitycznych, do których należeli Bocheński, Salamucha czy Drewnowski, w tej kwestii interesujący tekst J. Woleńskiego *Polish Attempts to Modernize Thomism by Logic (Bocheński and Salamucha)*, „Studies in East European Thought” 55 (2003), nr 4, s. 299-313. W Polsce tomiści egzystencjalni podejmowali dyskusję z polskimi analitykami tomistycznymi, zwłaszcza z Salamuchą oraz Drewnowskim, w sprawie zastosowania metod logiki formalnej do filozofii. Kwestie te omawiał także Z. Wolak w pracy *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*, Tarnów 1993. Z pozycji tomizmu dyskutował tu Kamiński, Herbut, Zdybicka, Moskal, ten ostatni zwłaszcza z Bocheńskim i jego propozycją uprawiania chrześcijańskiego teizmu. Zob. *Spór o racje religii*, Lublin 2000.

¹³ Interesujące przedstawienie klasycznej koncepcji filozofii zawiera praca: D. Conway, *Rediscovery of Wisdom. From Here to Antiquity in Quest of Sophia*, dz. cyt., s. 6-7.

¹⁴ D. Conway tak pisze o obecnej sytuacji filozofii klasycznej: „The present-day philosophical landscape is dominated by two comparatively recent, still growing edifices of thought. Following precedent, I shall refer to them respectively as positivistic naturalism, or naturalism, for short, and anti-realism. The former viewpoint is more prevalent within the English-speaking world; the latter, in one of its

W jednym z rozdziałów pojawia się nawet mało oryginalna próba określenia epistemologicznej i metodologicznej specyfiki filozofii klasycznej. Zdaniem piszącego te słowa, filozofia klasyczna nie zdezaktualizowała się i nadal ma wiele sensownych rzeczy do powiedzenia współczesnemu człowiekowi, którego trawi nieustanna potrzeba poszukiwania prawdy. Zdezaktualizowały się lub są na progu dezaktualizacji pewne artykulacje idei klasycznej filozofii, które w pracy określa się mianem wąskich i przypisuje przedstawicielom tomizmu egzystencjalnego. Zasadniczo stanowisko autora mieści się w nurcie szeroko rozumianej filozofii klasycznej, która nie artykułuje się tylko przez założenia filozofii tomizmu egzystencjalnego, ale też przez klasyczną fenomenologię i niektóre koncepcje filozofii analitycznej. Filozofia klasyczna ujawniająca się w trakcie dyskusji to w pierwszej kolejności filozofia problemowa (aporetyczna). Jest to filozofia stawiająca przede wszystkim na trafne zidentyfikowanie problemu i wyartykułowanie go z uwzględnieniem aktualnego kontekstu historycznego, kulturowego i logiczno-metodologicznego. Posługuje się ona analizą aporetyczną, która tak samo ceni konieczne prawdy o naturze bytu, jak i hipotezy przybliżające nas do jego poznania. Filozofia klasyczna powinna być rozumiana jako twórcze podejmowanie wielkich pytań ludzkości, które obecnie należy przedstawić w nowym świetle, w nowej szacie językowej, z uwzględnieniem aktualnej kultury naukowej. Taka filozofia świadoma jest swoich historycznych korzeni i uwarunkowań psychologicznych, kulturowych i społecznych. Uprawiając filozofię klasyczną w czasach nam współczesnych, nie można ograniczać się tylko do parafrazy tekstów wielkich mistrzów oraz ich niepozabawionych wartości mniej lub bardziej

many contemporary guises, is more prelevant in continental Europe and in other non-Anglophonic regions of the world. Together, these two viewpoints overshadow a third, much older viewpoint was once enjoyed philosophical pre-eminence. This third viewpoint was that witch was erected to elaborate and to defend to Christian faith. It is within one or other of these three mutually contending citadels of thought that practically all philosophical enquiry and debates is conducted today. Between them, these three intellectual structures have come to obscure from view, and as a result have led to the diminished present-day understanding of, a fourth, still older philosophical paradigm. This viewpoint first emerged considerable popularity in philosophical circles until it become overshadowed by Christianity. Its eclipse, however, did not occur without many of its elements having become incorporated within Christian theology. It is this fourth and oldest of philosophical paradigms, with has become all but lost sight to today, to which I refer in what follows as the classical conception of philosophy”, tamże, s. 6.

wiernych komentatorów. Trzeba te parafrazy skonfrontować z parafrazami innych kierunków filozoficznych oraz wiedzą wnoszoną przez nauki szczegółowe (przyrodnicze i humanistyczne)¹⁵. Niektórzy powiedzieliby (tomiści egzystencjalni), że nie jest to już filozofia klasyczna, bo nie spełnia takich lub innych kryteriów. Inni może nazwaliby to przedsięwzięcie, skądinąd słusznie, nieklasyczną filozofią klasyczną¹⁶, podchodząc do niego z większą aprobatą. Piszącemu te słowa zdecydowanie bliższe jest drugie stanowisko, zarówno merytorycznie, jak i emocjonalnie. Ze względu na to, że jego nazwa może nie zadowolić gustów językowych wybrednych analityków, wolę mówić o filozofii klasycznej jako filozofii aporetycznej. W tego typu klasycznej filozofii, aby użyć sformułowania jednego z analityków – P. van Inwagena, nie ma kwestii nienegocjowalnych¹⁷. To, co powiedzieli św. Tomasz z Akwinu, E. Husserl czy R. Ingarden oraz ich komentatorzy, jest ważne. Jednak tych wiele wypowiedzianych prawd bez konfrontacji ze współczesnością może okazać się tylko jednym z wielu minionych obrazów, budzących mniejsze lub większe zainteresowanie. I tak często są traktowane przez tych, którzy tomizmowi,

¹⁵ Podejście takie proponuje L. Nowak w swojej ontologii.

¹⁶ Pojęciem tym posługuje się ks. A.M. Wierzbicki w charakterystyce stanowiska filozoficznego dr. S. Majdańskiego. „Warto zapytać – pisze Wierzbicki – czy Stanisław Majdański jest filozofem klasycznym? Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie. Na pewno przejawia on wiele sympatii do filozofii klasycznej w jej szerokim rozumieniu. Czasem w jego wypowiedziach, raczej w podtekstach aniżeli w samych stwierdzeniach, można wyczuć nostalgię za «klasycznym» okresem szkoły lubelskiej, gdy formułowała ona swój ambitny program. Majdański zdaje się chodzić gdzieś po obrzeżach filozofii wielkich pytań, prawdziwą filozoficzną scenę jakby pozostawiając dla innych, ale przecież zawsze najbliższe pozostają mu kwestie metafizyczne i etyczne, nawet jeśli ogląda je wyłącznie z metaprzmiotowej perspektywy metodologicznej i metafizycznej. Za koniecznością jego jakże nietypowej drogi filozoficznej zdaje się przemawiać przekonanie o doniosłości i niezbędności filozofii w kulturze. Jego filozoficzne obyczaje zdradzają jednak raz głośniejszą, raz cichszą nutę nieklasyczną. Ale chyba takim powinien być filozof klasyczny – bardziej zdumiony samą rzeczywistością niż zadowolony z osiągnięć teoretycznych”, A.M. Wierzbicki, *Nieklasyczny filozof klasyczny*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Lublin 2010, s. 285. Wydaje się, że to ostatnie stwierdzenie Wierzbickiego jest bardzo ważne. Właśnie filozof klasyczny to taki, który stale świadomy jest perspektywiczności i ograniczoneści proponowanych ustaleń teoretycznych i praktycznych. Chodzenie po obrzeżach różnych problemów filozoficznych dobrze oddaje ducha współczesnej sytuacji filozofa klasycznego, który w pierwszej kolejności raczej stara się zrozumieć, niż oceniać otaczającą go rzeczywistość.

¹⁷ Zob. P. van Inwagen, *Metaphysics*, London 2002, s. 14-15.

ale też wczesnej fenomenologii zarzucali ahistoryzm, zbyt speculatywny, brak wrażliwości na współczesnego odbiorcę, czy też brak powiązania z naukami empirycznymi. Jeśli nie chcemy, aby tradycje te stały się tylko mało cenionym muzealnym zabytkiem na cmentarzysku ludzkiej myśli, trzeba próbować je aktualizować, właśnie poprzez wzajemną międzysystemową konfrontację. W ten sposób można eksponować, co takiego jest w nich wartościowe, co trzeba zachować, a co przeformułować, a być może odrzucić, jeśli nie da się obronić w żaden racjonalny sposób. Dobrze wiemy, że muzeum filozoficznych eksponatów odwiedza wielu wybrednych koneserów, którzy nie zawsze mają szacunek do znajdujących się tam eksponatów. Jak pokazuje historia, dla wielu koneserów nie ma tam miejsca. Nie brakuje i takich, którzy chcieliby w tym muzeum zaprowadzić generalny porządek, pousuwać co niektórych, posprzątać tak, aby żaden ślad po starych ideach nie został. Może dla kogoś jest poznawczo bardziej wartościowa filozofia, w której nie podejmuje się żadnego dialogu¹⁸. Być może zaspokaja ona intelektualne potrzeby tych, którzy wyżej cenią deklaracje o przynależności do szkół czy wierność mistrzom lub powtarzanie utartych sformułowań niż niepowierzchną dyskusję i nie są gotowi do zmiany swoich założeń, stanowiących twarde rdzeń teorii filozoficznej. Prawdą jest, że każdy paradygmat, czy to naukowy, czy filozoficzny, wypracowuje swoje własne mechanizmy lojalności względem twórców oraz ich programów. Jednakże radykalnie i obsesyjnie pojęta lojalność, podniesiona do rangi podstawowego kryterium wartościowania, kto jest, a kto nie jest autentycznym filozofem, czy też klasykiem, podszyta lękiem przed tym, co na zewnątrz, może prowadzić do degeneracji danego paradygmatu filozoficznego. Wówczas cały intelektualny wysiłek takiej formacji sprowadza się do budowania intelektualnego getta, z którego perspektywy wszystko co inne traktowane jest podejrzliwie. Jeśli już uprawiać filozofię (czy też metafizykę), to nie taką, która od razu powędruje do muzealnego zbioru, ale taką, która choć przez moment ma szansę zagościć na wielkim areopagu współczesnej myśli filozoficznej, gdzie nieustannie toczy się dyskusja między różnymi szkołami i nurtami.

¹⁸ Z psychologicznego punktu widzenia niechęć do dialogu jest zrozumiała. Wszak wystawiając się na dialog, konfrontację, dopuszczamy możliwość, że nasze poglądy zostaną zakwestionowane, co może prowadzić do nieprzyjemnego dyskomfortu psychicznego, wyrażającego się w poczuciu przegranej, frustracji i innych stanach napięcia emocjonalnego.

Zamieszczone analizy dotyczą natury metafizologii i jej stosunku do filozofii, metod stosowanych w filozofii, relacji między nauką a filozofią/metafizyką, filozofii naukowej, problemu punktu wyjścia w metafizyce, roli nauk szczególnych w metafizyce/ontologii, hipotez filozoficznych oraz struktury argumentacji, logiki ostatecznego wyjaśnienia w filozofii, mądrościowych aspektów filozofii, jej przyszłości i kryzysu, o czym ostatnio dużo się mówi i pisze. O wyborze tych tematów zdecydowały nie tylko osobiste preferencje piszącego, ale też waga, jaką przywiązują do nich przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego czy filozofii naukowej. Dla wielu filozofów (tomistów egzystencjalnych) problemy te zostały już dawno ostatecznie rozstrzygnięte w ramach poszczególnych tradycji badawczych, a jeśli tak, to nie domagają się korekty ani ponownego przeformułowania poprzez wejście w dialog z innymi propozycjami rozwiązań. Stąd też wysuwają oni argument, że nie ma realnej potrzeby pisanie raz jeszcze o tym, co jest opatrzone klauzulą niekontrowersyjności. Kryje się za tym pewne przekonanie, że można podać niekontrowersyjne rozwiązanie problemu filozoficznego. Tymczasem takie podejście jest nie tylko trudne do uzasadnienia, ale też sprzeczne z naturą filozofii, która właśnie jest z natury kontrowersyjna¹⁹. Dlatego wszelkie badanie filozoficzne nie może prowadzić do niczego innego jak tylko do kontrowersyjnych rozwiązań. Innego celu nie ma! Stąd też należy z dużym dystansem podchodzić do podzielenia optymizmu epistemologicznego, jaki wykazują tomiści czy niektórzy fenomenologowie (Ingarden)²⁰.

Wszystkie wyżej wyszczególnione problemy będą rozpatrywane nie z perspektywy jednej tradycji badawczej, która służy raczej za punkt wyjścia w nakreśleniu sytuacji problemowej, ale zgodnie z przyjętym *credo* metodologicznym, rozpatrujemy je w perspektywie, mamy taką nadzieję, niepowierzchowej i niebanalnej dyskusji między różnymi systemami filozoficznymi, tj. tomizmem egzystencjalnym, fenomenologią (zwłaszcza w jej klasycznej wersji) i filozofią naukową. Czynimy to w głębokim przekonaniu, że natura problemów filozoficznych przez tego typu zabiegi komparatystyczno-konfrontacyjne nabiera znacznie wyraźniejszego charakteru, co

¹⁹ Zob. R. Spaemann, *Kontrowersyjna natura filozofii*, w: tegoż, *Kroki poza siebie*, Warszawa 2012, s. 42-61. Autora można uznać za przedstawiciela szerokiej koncepcji filozofii klasycznej.

²⁰ Określeniem tym posługuję się za J. Życińskim.

nie oznacza automatycznie ich ostatecznego rozwiązania. Być może samo już tylko ukazanie problemu czy też dokonanie pewnych zróżnicowań (Sokolowski)²¹ jest tym, na co tak naprawdę nas stać w myśleniu filozoficznym. A być może chodzi o jeszcze mniej – o pokazanie tylko samych ograniczeń dyskursu, co mogłoby być pewnym niebanalnym sukcesem, na jaki stać filozofię (McGinn)²². Badania te mają ukazać, że lepszą perspektywę objaśniania problemów filozoficznych dają badania metafizyczne prowadzone w formie konfrontacji międzysystemowej. Łatwiej nam wówczas uchwycić najbardziej podstawowe przedzałożenia warunkujące postawienie i rozwiązanie danego problemu. Przez to lepiej dostrzegamy epistemologiczne i metodologiczne ograniczenia danych rozwiązań, które w każdym wypadku zrelatywizowane są do zakładanej przez dany system filozoficzny hermeneutyki. Jak się wydaje, pozwala nam to na bardziej realistyczne i zgodne z faktycznym stanem uprawianie filozofii, jej waloryzację epistemologiczną zamiast ulegania emocjonalnym tęsknotom za filozofią niewzruszonych fundamentów i ostatecznych rozstrzygnięć. Proponowana reprodukcja problemów ma na uwadze „ducha czasu”, który jest bez wątpienia duchem polemiki i poszukiwania prawdy w dialogu niepozbawionym radykalizmu mocno problematyzujących pytań.

Niniejsze studia i rozprawy opierają się na wybranej literaturze z zakresu metodologii filozofii, teorii poznania, metafizyki klasycznej oraz filozofii współczesnej. W przeprowadzonych badaniach uwzględnia się, jako podstawę międzysystemowej konfrontacji, dorobek wypracowanych koncepcji, zarówno w polskiej, jak i zagranicznej (zwłaszcza anglojęzycznej) literaturze przedmiotu. Szczególnie cenny okazał się dorobek polskiej tradycji badań metodologicznych uzyskany w szkole czy to lwowsko-warszawskiej (zwłaszcza uczniów tej szkoły), lubelskiej (szkoła S. Kamińskiego i jego uczniów), czy też krakowskiej, związany z filozofią w kontekście nauki. Starano się uwzględnić najnowsze prace z zakresu metodologii filozofii (metafizologii), teorii bytu, jak również rozprawy historycznie i czasowo starsze, które jednak, w przekonaniu piszącego, nie straciły na wartości i aktualności, a zaproponowane przez nich ustalenia okazały się

²¹ Zob. R. Sokolowski, *The Method of Philosophy. Making Distinctions*, „The Review of Metaphysics” 51 (1998), s. 515.

²² Zob. C. McGinn, *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*, Oxford UK – Cambridge, s. 149-154 (rozdział dotyczący przyszłości filozofii).

mieć dużą wartość heurystyczną w precyzowaniu pojęć i dokonywaniu podstawowych rozróżnień. Starano się szczególnie dowartościować polską tradycję badań w zakresie metafizologii oraz filozofii bytu, wypracowaną w ramach wspomnianych wyżej nurtów. Filozofia polska ma w tej materii niekwestionowane zasługi, a niektórzy powiadają nawet, że badania w zakresie metod filozofii są typowo polską specyfiką (Szubka). W badaniach metafizologicznych trzeba bowiem, podobnie jak w badaniach przedmiotowych, sięgać do wielu różnych tradycji badawczych. Nie wolno ograniczać się tylko do jednej, zwłaszcza własnej tradycji badawczej, za którą z różnych przyczyn się opowiadamy. Przypisy w pracy mają charakter nie tylko odniesieniowy, ale też objaśniający, poszerzający, sygnalizujący jedynie pewne zagadnienia, toczone dyskusje, dotyczące omawianych w pracy spraw.

Celem pracy nie jest zbudowanie wzniosłego systemu filozoficznego, który znalazłby odpowiedzi na wszystkie problemy dręczące filozofów, nie mówiąc już o likwidacji jakiegokolwiek z nich. Nie chodzi też o historyczne tropienie powstawania różnych problemów ani o dekretowanie jakichkolwiek ich ostatecznych rozwiązań. Nawet jeśli pojawiają się próby zarysowania konturów propozycji takich rozwiązań, to (1) mają one charakter hipotetyczny, (2) zrelatywizowane są do uprzednio przyjętej opcji metafizologicznej, która jest osobistym wyborem autora i za którą stoją określone racje historyczne, przedmiotowe, metodologiczne i aksjologiczne²³.

Jeśli chodzi o sposób prowadzenia dyskursu filozoficznego, podzielamy zdanie filozofa analitycznego B. Russella, który stwierdza, że:

Filozofię należy studiować nie przez wzgląd na jakieś ostateczne odpowiedzi na stawiane przez nią pytania, skoro z reguły nie możemy wiedzieć, które z takich ostatecznych odpowiedzi są prawdziwe, a raczej przez wzgląd na same te pytania, one to bowiem rozwijają nasze pojęcie o tym, co jest możliwe, wzbogacają naszą intelektualną wyobraźnię i zmniejszają pewność siebie, która nie pozwala umysłowi spekulować²⁴.

Cel pracy jest zdecydowanie minimalistyczny. Jak się wydaje, można go jeszcze trafniej wyrazić za pomocą sformułowań

²³ Kwestię tę w szeregu swoich publikacji porusza J. Woleński.

²⁴ B. Russell, *Problemy filozofii*, Warszawa 2003, s. 175.

o „filozoficznym majsterkowaniu” użytych w pracy *Realizm i sceptycyzm* przez jednego z czołowych filozofów młodego pokolenia w Polsce D. Leszczyńskiego.

A zatem filozofia rozumiana jako majsterkowanie polegałaby – dosłownie – na wykonywaniu drobnych robót intelektualnych za pomocą metodologicznie prostych narzędzi – przy czym termin „drobny” i „prosty” nie mają tutaj deprecjonującego znaczenia. W przeciwieństwie do filozofii jako gnozy sama czynność byłaby tu donioślejsza niż ostateczny efekt, który w zamierzeniu nie ma być jakąś monumentalną teoretyczną budowlą czy doskonale pracującą maszyną systemu, lecz miniaturowym modelem czegoś dostojnego, czasem prostym urządzeniem o ograniczonym zastosowaniu, otwartym na kolejne przeróbki i dostrajanie (...) Majsterkowanie uczy rzemiosła i pokory – wobec własnych możliwości i materiału. Nie mamy tu do czynienia z negacją fundamentalnych problemów, ale ze świadomością ich potęgi oraz szacunkiem dla ich rozległości i wielobarwności. Być może problemy mogą być fundamentalne tylko wtedy, kiedy nieuchronnie nas przerastają, kiedy ich rozwiązania z konieczności będą nam się zawsze wymykać²⁵.

Majsterkowanie filozoficzne przy wielkich problemach filozoficznych jest interesujące i poznawczo bardzo ciekawe, zwłaszcza dla samego zmagającego się z tymi problemami. Pozwala mu bowiem douczyć się tego i owego, uświadamia epistemiczne granice własnych możliwości intelektualnych. Choć majsterkowanie to nie ma zbyt wygórowanych ambicji, jednak traktowane jest poważnie. Skądinąd dotyczy przecież takiej dziedziny wiedzy, która na inne traktowanie jak na razie nie zasługuje. Jeśli kogoś razi słowo „majsterkowanie”, a zakładam, że takie osoby są, i dodam jeszcze „majsterkowanie metafizyczne”, trudno, nie ma na to rady. Raz jeszcze pozwolę sobie przytoczyć słowa D. Leszczyńskiego, które niech będą jakąś formą odpowiedzi dla wszystkich zde gustowanych sformułowaniem „majsterkowanie filozoficzne”.

Z filozoficznym majsterkowaniem trudno łączyć jakieś działania o charakterze misyjnym, choć niewątpliwie można wyobrazić sobie kogoś, kto próbuje zarazić innych swoją pasją do żmudnego dłubania w myślowej materii bez nadziei na to, że w efekcie powstaną nieśmiertelne posągi Praksytelesa. Nie ma więc tu poczucia misji, nie ma też wielkich oczekiwań, a w związku z tym brak również ezoterycznych barier. Swoją, choćby i jałową pracę wykonuje się sumiennie i precyzyjnie,

²⁵ D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, Wrocław 2012, s. 21.

zarazem mając świadomość, że nie jest to praca szczególnie ważna i poważna – w każdym razie nie jest kwestią życia i śmierci. Nie ma tu miejsca na dramatyczne uniesienia, egzystencjalne rozterki i nagłe objawienia, lecz raczej panuje nastrój ciepłego popołudnia miło spędzonego na całkowicie prywatnym hobby. To, co powstaje, ma charakter lokalny, czy wręcz domowy. O ile spodoba się innym, podobnym pasjonatom, to dobrze, jeśli nie – trudno, świat się od tego nie zawali²⁶.

Choć nie podzielam zdania autora, że filozofia jest czymś w rodzaju hobby, które wprowadza nas w miły i pogodny nastrój, to zgadzam się z tym, że w filozofii stać nas bardziej na lokalne (domowe) niż na uniwersalne rozwiązania problemów odziedziczonych po tradycji. Jeśli już mówimy o rozwiązaniach, to tylko o takich, które zawsze mogą być negocjowalne w ogniu krytycznej dyskusji toczącej się w spotkaniu z innymi stanowiskami. Wydaje się również, że filozofia pozbawiona misyjnego radykalizmu jest bardziej wartościowa i wyważona w „dłubaniu myślowej” niż filozofia, która w ferworze emocji i mało pobożnych życzeń proklamuje swoją wieczystość, dążąc do przyjęcia „boskiego punktu widzenia” i narzucenia innym swojej wizji świata.

Dlatego tytuł niniejszej pracy nie jest przypadkowy – właśnie „w stronę klasycznej filozofii aporetycznej”, a nie „koncepcja klasycznej filozofii aporetycznej” czy „system filozofii aporetycznej”. Wyrażenie „w stronę” oznacza pewne nachylenie, wejście na drogę, ale nie jej ostateczne osiągnięcie. Tytuł, jak się wydaje, dobrze oddaje owe filozoficzne majsterkowanie, tę dłubanie w problemach, z których konfrontacji i rozwiązań wyłania się pewna bardzo mglista wizja uprawiania dyskursu filozoficznego.

Istotę filozoficznego przedsięwzięcia zarysowanego w tej książce oddają, w przekonaniu piszącego, słowa A. Bronka, który tak charakteryzuje współczesną sytuację filozofa i filozofii:

Filozof nie ma gotowych przepisów na urządzenie świata, ale może być kwalifikowanym partnerem w dyskusji o coraz bardziej skomplikowanych problemach współczesnego świata. Chociaż zadaniem filozofii – pojętej jako grecka *theoria* – nie jest natychmiastowa praktyczna przebudowa świata, filozoficzny punkt widzenia może okazać się ważny i pomocny. Oddziaływanie filozofii jest długodystansowe i raczej w dziedzinie świadomości niż bezpośredniej praktyki. Filozofowanie,

²⁶ Tamże, s. 21.

jako sposób realizowania ludzkiej rozumności, nie jest naturalnie zarezerwowane profesjonalnym filozofom. Filozofuje każdy, kto szuka na własną rękę odpowiedzi na zasadnicze pytania o sens życia. Dla wielu jest to zajęcie ważne (*passio*) decydujące o całym ich życiu²⁷.

Na zakończenie tego już i tak przydługiego wprowadzenia dodałbym jeszcze, że praca ta należy bardziej do filozofoznawstwa niż do filozofii. Różnica między tymi podejściami jest taka, że filozof tworzy nową wizję, koncepcję, przełamuje dotychczasowe paradygmaty, wzorce, pokazuje i wytycza nowe szlaki badawcze, może, choć nie musi, żywić ambicję zakładania szkół. Natomiast filozofoznawca to raczej majsterkowicz, który zajmuje się rejestracją, rekonstrukcją, drobnymi syntezami, zdejmowaniem kurzu z różnych staroci, aby je odświeżyć i uczynić miłymi dla wybrednego oka współczesnego odbiorcy. Ot, można powiedzieć, nie zajmuje się niczym wielkim. Ale jeśli robi to rzetelnie i odpowiedzialnie, to może jego wysiłek na coś się przyda. I jeszcze jedno, jeśli kogoś razi i zniechęca objętość książki, to można powiedzieć, że nie musi czytać jej w całości, może bez utraty podstawowych idei zacząć ją czytać od dowolnego rozdziału, wedle osobistych zainteresowań.

Czuję się w obowiązku podziękować następującym osobom: w pierwszej kolejności recenzentom niniejszego zbioru tekstów – pani prof. dr hab. Annie Lemańskiej z UKSW oraz ks. prof. dr. hab. Kazimierzowi Wolszy z Opola, których cenne uwagi pozwoliły na dopracowanie szeregu kwestii i uniknięcie poważniejszych błędów. Serdecznie dziękuję za przeczytanie manuskryptu ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Ziemiańskiemu SJ i za uwagi, które pozwoliły dopracować kilka zagadnień dotyczących problematyki filozofii klasycznej. Dziękuję władzom Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie za umożliwienie mi pobytu w Wiedniu i Londynie w roku akademickim 2012/2013, gdzie miałem możliwość skorzystania z wielu prac potrzebnych do opracowania poruszanych przeze mnie zagadnień. Bardzo serdecznie pragnę podziękować Ojcu Superiorowi Leszkowi Gołębiewskiemu SJ i całej wspólnotie Ojców Jezuitów z parafii przy Walm Lane w Londynie za stworzenie wręcz idealnego klimatu do pracy naukowej. Odpowiedzialność za wszystkie popełnione błędy i niedociągnięcia, których nie udało się wyeliminować, bierze na siebie, jak zawsze, autor pracy.

²⁷ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 113.

Rozdział 1

Metafilozofia jako sytuacja problemowa

Na filozofię, ale także na każdy inny dział wiedzy, należy patrzeć piętrowo¹. Filozofia jest tworem, który generuje różne problemy i skłania filozofów do wynajdywania sposobów ich rozwiązania. To jest pierwszy poziom uprawiania dyskursu filozoficznego. Określa się go mianem przedmiotowego. Ale z czasem filozofia sama dla siebie stała się problemem i zmusiła filozofów do tego, aby sobie z tym poradzili. Wówczas pojawił się drugi już nie poziom, ale metapoziom dyskursu filozoficznego. Na tym drugim metapoziomie, kiedy filozofia sama dla siebie staje się problemem, mamy już do czynienia z dyskursem metafilozoficznym, który został wygenerowany po to, aby sprostać zadaniu, jakie narzuca sama filozofia. Ale i samą metafilozofię, jak się wydaje, można potraktować jako sytuację problemową i powiedzieć, że i metafilozofia generuje pewne, właśnie filozoficzne problemy, które dotyczą jej statusu, wartości poznawczej, zadań. I trzeba znaleźć jakieś sposoby zaradzenia tej sytuacji. Można powiedzieć tak: istotą samej metafilozofii jest pewna zdolność generowania problemów i metod, za pomocą których te problemy można rozwiązać. Nierzadko wzorce rozwiązania tych

¹ Podobnie można ujmować naukę, która stając się problemem, sama dla siebie wygenerowała filozofię nauki. Zob. M. Heller, *Czy świat jest racjonalny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 20 (1997), s. 66-67.

problemów znajdowano w naukach formalnych lub empirycznych², co wiązało się z pewną formą sceptycyzmu względem możliwości metafizologii.

1. Niniejsze analizy można zaliczyć do analiz epistemologicznych. Czy znaczyłyby to, że metafizologia jest teorią poznania? Taki pogląd można spotkać u A.B. Stępnia, metodologa filozofii, który w latach 60. ubiegłego stulecia³ na użytek własnych badań w zakresie metafizologii wprowadził termin „teoria poznania filozoficznego”. Teoria poznania filozoficznego może być potraktowana jako synonim metafizologii lub też metodologii filozofii, albo jako część szeroko pojętej metafizologii⁴. Właściwie jest to kwestia pewnej konwencji terminologicznej. Warto jednak dodać pewien komentarz. Metafizologia jest pojęciem zakresowo szerszym niż teoria poznania filozoficznego⁵. Obejmuje ona bowiem takie metanauki⁶, jak socjologia czy psychologia filozofii, które zajmują się eksternalnymi (zewnętrznymi) czynnikami rozwoju teorii filozoficznych⁷. Natomiast teoria poznania filozoficznego koncentruje się raczej na internalnym (wewnętrznym) rozwoju i wartości poznawczej teorii filozoficznej, pomijając uwarunkowania kulturowe, społeczne oraz psychologiczne, co nie jest równoznaczne z ich deprecjacją czy lekceważeniem⁸. Wybór tego typu podejścia do

² Zob. W. Marciszewski, *O metodę w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 8 (1960), z. 21, s. 18-34. Autor przedstawia charakterystykę metody filozofowania na przykładzie analizy tez metafizyki tomistycznej.

³ A.B. Stępień, *Co to jest metafizologia?*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999 oraz tenże, *Dwa wykłady. Punkt wyjścia w filozofii. Teoria relacji: filozoficzna i logiczna*, Lublin 2005. Filozof ten prowadził w roku akademickim 1998/99 wykład *Metafizyka a ontologia*.

⁴ W polskich i anglosaskich kręgach filozoficznych dominuje raczej termin „metafizologia”, *metaphilosophy*.

⁵ „Metafizologia w sensie szerszym to zespół nauk o filozofii, w sensie węższym to epistemologia i metodologia poznania filozoficznego”, A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 109. W naszych analizach przyjmujemy ten węższy punkt spojrzenia na metafizologię.

⁶ W pewnym sensie w zakres metanauk o filozofii może wchodzić także historia filozofii. Zwracają na to uwagę tacy polscy filozofowie, jak: R. Ingarden, W. Tatarakiewicz, S. Swieżawski, J. Czerkawski, M. Gogacz, Z. Sułowski, A.B. Stępień.

⁷ Zob. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 110-112.

⁸ W Polsce psychologią filozofowania zajmował się J. Pieter, *Psychologia filozofowania*, Katowice 2005. Socjologiczne aspekty warunkujące uprawianie filozofii były podkreślane przez wielu teoretyków w Polsce, takich jak: L. Kołakowski,

metafilozofii, czy w ogóle do nazewnictwa, jest uwarunkowany pewnymi decyzjami, które uzależnione są od czynników internalnych i eksternalnych; ma na nie wpływ np. sympatia dla określonej formacji filozoficznej⁹. Właściwie można powiedzieć, że w teorii poznania filozoficznego chodzi o to samo co w innych metanaukach. W dyskursie filozoficznym zdecydowanie częściej używa się nazwy „metafilozofia” niż „teoria poznania filozoficznego”¹⁰. Jest to poniekąd spowodowane tym, że nazwa „metafilozofia” dosyć dobrze zadomowiła się w polskim języku filozoficznym. Po sporach, które toczyły się wokół jej statusu w ubiegłym stuleciu, można z pełną odpowiedzialnością powiedzieć, że uzyskała w języku filozofów pełnoprawne obywatelstwo. Nie zamierzam tutaj przytaczać wszystkich detali historycznych związanych z powstaniem nazwy „metafilozofia”¹¹. Na ten temat istnieje już obfita literatura przedmiotu, zarówno zagraniczna, jak i rodzima. O tym, że problematyka metafilozoficzna, jak i sam status metafilozofii jest w kręgu zainteresowań współczesnych filozofów, świadczy chociażby wydana ostatnio praca zbiorowa o znamienym i dającym do myślenia tytule: *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* W pracy tej możemy znaleźć szereg interesujących analiz dotyczących statusu metodologicznego samej metafilozofii, jak też różnych metamorfoz jej uprawiania¹².

2. Jedną z przyczyn podejmowania badań metafilozoficznych jest notoryczna potrzeba usprawiedliwienia swojej własnej działalności przez filozofów wobec przedstawicieli innych nauk¹³. Stąd

J. Woleński, J. Życiński, J. Niżnik. Stale jednak rośnie zapotrzebowanie na bardziej dogłębne badania w zakresie socjologii filozofii.

⁹ Zob. J. Woleński, *Metafilozofia a filozofia*, w: *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, red. M. Woźniczka, Kraków 2011, s. 28-29.

¹⁰ Ta bardziej została rozpowszechniona przez A.B. Stępnia i jego uczniów.

¹¹ Zob. M. Lazerowitz, *A Note on Metaphilosophy*, „*Metaphilosophy*” 1 (1970), s. 91.

¹² Zob. A. Zalewski, *Dilemmas Concerning Metaphilosophy*, w: *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa dla filozofii?*, dz. cyt., s. 45-67.

¹³ „It is notoriously difficult for philosophers to explain, to people unfamiliar with their discipline, what it is that they do. «I teach». «What do you teach?» «Philosophy». If were to say «physicist» or «history» or even «psychology» our interlocutors would think they had no problem. In understanding our profession, but the answer «philosophy» almost always provokes incomprehension and unease”, R. Sokolowski, *The Method of Philosophy. Making Distinctions*, „*The Review of Metaphysics*” 51 (1998), s. 515.

podejrzenia, że filozofowie mają nieczyste sumienie względem własnej profesji, że traktują ją jakoś nienaturalnie¹⁴. Polski filozof L. Kołakowski pokazywał, że filozofowie podejmują nieustanne próby samoutwierdzenia i samousprawiedliwienia swojej profesji wobec innych, zwłaszcza wobec przedstawicieli nauk szczegółowych. Chcą jakby wszystkim udowodnić, że są profesjonalistami we własnej dziedzinie wiedzy. Sytuacja notorycznego problematyzowania jest jak najbardziej naturalna dla filozofii, choć może wywoływać zażenowanie i brak zrozumienia u przedstawicieli innych nauk, by nie powiedzieć dosadnie, że wydaje się z ich perspektywy dziwną praktyką. L. Kołakowski tak o tym pisze:

Jeżeli mimo to, właśnie filozofia zabiega nieustannie wokół swego „samookreślenia”, jeśli tyle wysiłku wkłada w uzyskanie własnej samowiedzy i bez przerwy odnawia pytanie o swoją rację istnienia, to i w tym dopatrujemy się pewnej osobliwości związanej organicznie z jej kulturowym statusem; najwidoczniej filozofia, skoro ma potrzebę stałego usprawiedliwienia swego bytu, czuje się nieswojo we własnej skórze, odczuwa siebie jako coś nienaturalnego; albo też mówiąc inaczej, widocznie ona właśnie jest najjaskrawszą formą wyrazu dla tego, przez nią samą dostrzeżonego faktu, iż człowiek ze swoją samowiedzą stwarza w łonie natury świat istotnie inny, inną naturę, zasadniczo heterogeniczną w stosunku do swego źródła. Znaczy to, że jeśli filozofia jest rzeczą „naturalną”, to również naturalną jej cechą jest przeżywanie samej siebie jako „nienaturalnej”, albowiem realizuje ona świadomość świata, którego natura na tym polega, iż się przeciw naturze zbuntował¹⁵.

3. Potrzeba badań z zakresu metafizologii sygnalizowana jest przez zdecydowaną większość współczesnych filozofów¹⁶. Pomijając tych nielicznych, dla których metafizologiczne deliberacje okazują się mało przydatne dla filozofii¹⁷, zdecydowana większość filozofów podejmowała, podejmuje i podejrzewamy, że podejmować będzie różne analizy metafizologiczne, czy to wybranych części dyskursu filozoficznego, czy też filozofii jako całości. Filozofia, jak

¹⁴ Zob. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 9-11.

¹⁵ Tamże, s. 41.

¹⁶ Zob. B. Stanosz, *O potrzebie badań metafizologicznych*, „*Studia Filozoficzne*” (1989), nr 1; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 110.

¹⁷ Można tu wskazać na przedstawicieli szeroko pojętego egzystencjalizmu oraz filozofii dialogu, według których badania z zakresu metodologii filozofii są zbędne. Co zresztą przekłada się na ich styl uprawiania filozofii.

się wydaje, jest jakoś uprzywilejowaną dziedziną ludzkiej aktywności, która nieustannie samą siebie problematyzuje, samą siebie czyni przedmiotem zorganizowanego namysłu metaprzeciwnego. Wydaje się, że właśnie tym różni się filozofia od innych nauk szczegółowych, takich chociażby jak fizyka czy biologia. Nauki te nie poświęcają aż tyle uwagi sobie samym. Nie dokonują nieustannego problematyzowania samych siebie, ani też specjalnie nie martwią się brakiem tego typu refleksji¹⁸. Nie znaczy to, że np. fizyka czy nauki formalne, jak matematyka lub logika, nie mają własnej metodologii¹⁹. Rozwój tych nauk, który nastąpił na przestrzeni ostatnich 400 lat, przyczynił się do zwiększenia intensywności badań metodologicznych tak, że w XX wieku powstała metamatematyka i metalogika oraz metodologia nauk empirycznych²⁰. Nauki formalne, ze względu na wysoki stopień ścisłości, mają najbardziej rozwiniętą metodologię, dalej znajdują się nauki przyrodnicze, stosujące empiryczno-matematyczną metodę badania przyrody; rozwój ich metodologii nabrał szybkiego tempa szczególnie w XX wieku, dzięki rozwojowi metodologii nauk formalnych, takich jak metalogika i metamatematyka. Można powiedzieć, że charakter tych metanauk jest zdecydowanie bardziej opracowany i wyprofilowany, niż ma to miejsce w przypadku nauk humanistycznych czy filozofii. Im bowiem większy stopień matematyzacji danej nauki, tym bardziej skonstruowana na jej potrzeby metanauka jest precyzyjnie dopracowana, tym mniej rodzi kontrowersji i wprawia w zakłopotanie zmagających się z nią teoretyków. Dla wielu teoretyków metodologii filozofii (Kalinowski) ustalenia w zakresie metodologii nauk formalnych (zwłaszcza w metamatematyce) stanowiły inspirację do opracowania metodologii filozofii²¹. Dokonania w zakresie

¹⁸ Zob. J. Woleński, *Metafilozofia a filozofia*, dz. cyt., s. 18-25.

¹⁹ Zob. ostatnio wydaną pracę Z. Hajduk, *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin 2012.

²⁰ Szerzej problemy te dyskutowane są w pracy: J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993.

²¹ „Praca A. Tarskiego, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (Warszawa 1933) pokazała, w jaki sposób można zbiór reguł metodologicznych jakiejś nauki ująć w postaci drugiego stopnia, nauki o nauce, czyli metanauki. A. Tarski zbudował zaksjomatyzowaną i dającą się sformalizować, choć przez niego samego nie sformalizowaną metanaukę w stosunku do algebry, czyli rachunku klas: innymi słowy skonstruował meta algebrę klas, a więc metanaukę względem pewnej nauki formalnej. Zachodzi pytanie, czy można podjąć analogiczną próbę

metodologii nauk formalnych odegrały ważną rolę heurystyczną w programowaniu reguł budowania metanauki dla filozofii²², dostarczyły bowiem nie tylko wskazówek, ale i narzędzi pozwalających urzeczywistnić ten program. Od razu jednak zwrócono uwagę na to, że budowanie metodologii filozofii nie może polegać na bezkrytycznym przeszczepianiu wzorców z nauk formalnych, gdyż filozofia nie należy do kategorii nauk formalnych, ale nauk realnych. Stąd też nie może być uprawiana za pomocą metody dedukcyjnej, która niewątpliwie przynosi pożądane efekty w naukach formalnych (Kamiński)²³. W filozofii, jako nauce realnej, taki ideał nauki dedukcyjnej nie jest możliwy do urzeczywistnienia, co z drugiej strony przecież nie wyklucza, że pewne związki między tezami filozoficznymi mogą być uzasadniane za pomocą reguł metody dedukcyjnej, i to nie ze szkodą dla filozofii, jak twierdzą niektórzy, ale z pożytkiem dla jej jasności i precyzji wypowiedzi (Bocheński, Drewnowski, Salamucha)²⁴.

4. Użyty termin „teoria poznania filozoficznego” w stosunku do metanauki dotyczącej filozofii podkreśla dosyć istotny aspekt, który mniej lub bardziej świadomie umyka uwadze wielu współczesnych filozofów²⁵. Chodzi o słowo „poznanie” wyeksponowane

zbudowania metanauki w stosunku do jednej z nauk realnych. W szczególności, czy można skonstruować metafizologię”, J. Kalinowski, *Ku próbie rekonstrukcji metafizologii*, w: *Studia metafizologiczne*, t. 1, Lublin 1993, s. 327.

²² Zob. J. Woleński, *Metafizologia a filozofia*, dz. cyt., s. 17-22. Na rozstrzygnięcia w zakresie nauk formalnych oraz ich epistemologiczne implikacje dla filozofii bardzo często powoływał się w swoich pracach J. Zyciński. Zob. tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, dz. cyt.

²³ Warto tu odnotować zasługi tzw. Koła Krakowskiego, do którego należeli J.M. Bocheński, J. Salamucha, F. Drewnowski, propagujący w swoich pracach pewien ideał filozofii naukowej, filozofii chrześcijańskiej, który wykorzystywałby narzędzia współczesnej logiki matematycznej. Tego typu filozofia miała być opracowywana za pomocą metody dedukcyjnej. Projekt ten wywołał dyskusję, głosy krytyczne formułowali przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego, którzy wskazywali raczej za niemożliwością stworzenia z filozofii teorii dedukcyjnej, wskazywali także na ograniczony zakres stosowalności metody właściwej dla logiki matematycznej.

²⁴ Taki pogląd reprezentował jeden z metodologów tomizmu egzystencjalnego, zob. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 125-135.

²⁵ Inne ujęcie tej problematyki przedstawia jeden z czołowych przedstawicieli polskiej filozofii analitycznej M. Przetęcki w pracy *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996.

w nazwie „teoria poznania filozoficznego”. Zwraca ono uwagę na to, że w pierwszej kolejności filozofia jest pewnym typem poznania. Stwierdzenie, że filozofia jako specyficzna dziedzina ludzkiej aktywności jest jakimś typem poznania, niewiele jeszcze wyjaśnia. Jest to typowy filozoficzny ogólnik, jeden z wielu zresztą lubianych przez filozofów, który może być interpretowany na różne sposoby, w zależności od tego, jakie znaczenie przypisuje się terminowi „poznanie”. Aby uniknąć nieporozumień i ogólnikowości, trzeba choć trochę dookreślić, co mamy na myśli, kiedy mówimy, że filozofia jest jakimś typem poznania, i o jakie poznanie tutaj chodzi²⁶. Z góry jednak trzeba zastrzec, że pełnej odpowiedzi na to pytanie udzielić nie będziemy w stanie, właściwie wymagałoby to napisania osobnej rozprawy poświęconej naturze poznania filozoficznego, uwzględniającej te wszystkie przemiany, które zaszły zarówno w samej filozofii, jak i w nauce, której rozwój okazał się mieć niebagatelne znaczenie dla głębszego zrozumienia natury poznania filozoficznego.

5. W paradygmacie filozofii klasycznej określano filozofię jako pewien typ poznania²⁷, który prowadzi do określonej wiedzy o charakterze racjonalnym, intersubiektywnie sprawdzalnym i komunikowalnym²⁸. Z tym jednak zastrzeżeniem, że w przypadku filozofii racjonalność oraz intersubiektywna sprawdzalność ma inny charakter niż w naukach przyrodniczych i formalnych. Poznanie filozoficzne to takie, które prowadzi do wiedzy wyrażanej za pomocą sądów prawdziwych i uzasadnionych²⁹. Bo poznanie racjonalne, jakim jest filozofia, musi dysponować określonymi metodami legitymizacji wygłaszanych twierdzeń. Zadaniem metodologii filozofii, czyli teorii poznania filozoficznego, jest w pierwszej kolejności opracowanie metod uzasadniania tez filozoficznych³⁰. Uzasadnienie to

²⁶ W tej kwestii inspirujemy się klasyczną koncepcją filozofii, której opracowanie znajdujemy w pracach S. Kamińskiego i jego niektórych uczniów.

²⁷ Szerzej o klasycznej koncepcji filozofii jako typie poznania racjonalnego będzie mowa w innych artykułach, składających się na niniejsze studia.

²⁸ Szerzej pisze o tym J. Woleński, *W stronę logiki*, dz. cyt. Do kwestii poruszanych przez tego analitycznego filozofa będziemy jeszcze powracać.

²⁹ Zasadniczo koncepcje uzasadnienia są zrelatywizowane do określonych paradygmatów. Choć logika powinna być tu rozstrzygająca dla ich epistemologicznej waloryzacji, a nie zaplecze hermeneutyczne.

³⁰ Nie wszyscy filozofowie podzielają przekonanie o istnieniu specyficznych metod dyskursu filozoficznego. Np. S. Judycki jest zdania, że nie istnieją

jest bardzo ważne ze względu na wymóg intersubiektywności dyskursu filozoficznego. W dyskursie tym często bowiem jest tak, że jeśli jakaś teza okazuje się niezbędną, to sama ta niezbędnosc jest traktowana przez danego filozofa jako racja za jej przyjęciem³¹. Na niezbędnosci, czy innych psychologicznych potrzebach filozofów, nie można jednak opierać uzasadniania sądów filozoficznych. Taka strategia przekreśla intersubiektywnosc i sprawdzalnosc tez filozoficznych, która i bez tych dodatkowych kwestii nastęrcza sporo kłopotów. Określając filozofię jako pewien typ poznania racjonalnego, przeciwstawiamy się dosyć popularnemu obecnie rozumieniu filozofii jako pewnego stylu życia czy ekspresji ludzkiej osobowości (Pawłowski)³². Ten sposób uprawiania filozofii staje się coraz modniejszy i powszechniejszy, co nie znaczy, że jest należyte uzasadniony. W tego typu filozofii bardzo mocno akcentuje się psychologiczno-praktyczne aspekty filozofowania kosztem, jak się wydaje, ujęć teoretycznych, a także należytego uzasadniania twierdzeń.

6. Próbuując bliżej określić, czym jest teoria poznania filozoficznego, trzeba skonstatować, że jest to nauka o metodologicznym i epistemologicznym aspekcie filozofii³³. Można ją określić jako dziedzinę badań zajmującą się strukturą metodologiczną teorii filozoficznych, funkcjonowaniem ich rezultatów poznawczych ze względu na ich prawdziwość³⁴. Teoria poznania filozoficznego zajmuje się aspektem (1) pragmatycznym, czy też funkcjonalnym, czyli analizą czynności filozofowania, za pomocą których dochodzi się do określonych tez, oraz (2) apragmatycznym, czyli wytworami

specyficzne metody filozofowania. Zob. S. Judycki, *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21 (1993), z. 4, s. 15-41.

³¹ Twierdzi tak jeden ze współczesnych polskich filozofów. Zob. J. Hartman, *Metafilozoficzna analiza pojęcia bytu*, w: *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, dz. cyt., s. 103-118.

³² Zob. K. Pawłowski, *Dyskurs i asceza*, Kraków 2007.

³³ Określenie za A.B. Stępień, *Co to jest metafilozofia?*, dz. cyt., s. 345.

³⁴ „Aby metodologia mogła podać definicje struktur metodologicznych, potrzebne dla opisu nauki, musi ona dysponować aparatem pojęciowym, który by jej umożliwił mówienie o budowie zdań, i ich wzajemnych stosunkach, o stosunku tworów językowych do przedmiotów, o których one traktują. Bez tych pojęć nie można by było scharakteryzować struktur metodologicznych. Tego aparatu pojęciowego dostarcza podstawowy dział metodologii, zwany logiką języka”, K. Ajdukiewicz, *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 2006, s. 133.

poznania filozoficznego³⁵ ujętymi w postaci sądów (zdań). W badaniu struktury teorii filozoficznej ważne jest zachowanie równowagi między aspektem pragmatycznym i apragmatycznym³⁶. W tej materii bardzo często spotykamy się z przeakcentowaniem czy to jednego, czy drugiego aspektu, co prowadzi w prostej linii do zużycia ujęcia problematyki metafilozoficznej. Nie można badać samych tylko czynności filozofowania w oderwaniu od ich warunkowań epistemicznych i rezultatów kognitywnych, do których dzięki nim się dochodzi. Nie można ograniczać badania do samych tylko wytworów poznania filozoficznego, czyli do badania języka (tendencja właściwa analitykom) w perspektywie różnych aspektów semiotycznych, w oderwaniu znowuż od czynności które do nich doprowadziły.

7. Przedmiotem teorii poznania filozoficznego jest filozofia jako pewien typ racjonalnego poznania (aspekt czynnościowy) i jej kognitywne wytwory (aspekt przedmiotowy). W tym znaczeniu teoria poznania filozoficznego w żaden sposób nie konstytuuje, czyli nie tworzy, swojego przedmiotu. Zakłada uprzednie istnienie obiektu badania, którym jest filozofia³⁷. Niektórzy powiadają, że metafilozofia niejako „pasożytuje” na filozofii. W sensie historycznym pierwsza wyodrębniła się przecież filozofia jako specyficzny typ poznania przedmiotowego, różny od poznania mitologicznego i religijnego. Jej metodologia wykształciła się znacznie później, choć, co trzeba podkreślić, metafilozofia zawsze była jakoś obecna w filozofii. Filozofia jest bowiem z „istoty” metafilozoficzna, stale bowiem jest nastawiona na refleksyjne odniesienie do siebie samej. Filozofia nieustannie samą siebie czyni przedmiotem własnego badania. Żyje ze swojej kontrowersyjnej natury. Notorycznie problematyzuje samą siebie, poszukując własnej tożsamości i samookreślenia, czy to pod presją szybkiego rozwoju nauk formalnych i empirycznych, czy to pod naporem konkretnych przemian cywilizacyjnych i kulturowych, w czasie których przyszło jej funkcjonować. Teoria poznania filozoficznego, tak jak i sama filozofia, jest nauką realną, nie zaś

³⁵ Można też inaczej wyartykułować ten problem – chodzi tu o badanie kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia danej teorii filozoficznej.

³⁶ Zob. K. Ajdukiewicz, *Metodologia i metanauka*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, dz. cyt., s. 116-126.

³⁷ Co do tej tezy zgodna jest większość badaczy związków zachodzących między filozofią a metafilozofią.

formalną. Jako nauka realna, a tak klasyfikuje ją klasyczna metodologia nauk (S. Kamiński), dotyczy ona nie konstrukcji pojęciowych, ale w *intentio prima* samej rzeczywistości. Wypracowywane przez filozofię konstrukcje pojęciowe, różnego rodzaju modele teoretyczne, służą ostatecznie jednemu celowi, którym jest poznanie rzeczywistości³⁸. Zajmowanie się tylko konstrukcjami poznawczymi (intelektualnymi) nie jest podstawowym zadaniem filozofii.

8. Teoria poznania filozoficznego podziela, o czym już wspomnieliśmy, cały szereg własności epistemologicznych charakteryzujących metanaukę. Wyodrębnienie teorii poznania jako metanauki filozofii opiera się na odróżnieniu poziomu przedmiotowego od metapredmiotowego. Podział ten dotyczy w pierwszej kolejności stopni języka. O ile filozofia operuje językiem przedmiotowym, którego wyrażenia odnoszą się bezpośrednio do przedmiotowych desygnatów, o tyle metanauka, jaką jest teoria poznania filozoficznego, posługuje się już metajęzykiem, czyli językiem drugiego stopnia, którego wyrażenia odnoszą się nie wprost do przedmiotów, ale do wyrażeń języka przedmiotowego. Dystynkcja stopni języka jest tutaj bardzo ważna dla ukonstytuowania się dyskursu teorii poznania filozoficznego. Rozróżnienie stopni języka tworzy refleksyjnie wyższy teoretyczny metapoziom, w którym to filozofia sama siebie czyni przedmiotem poznania, a dokładniej metapoznania. Teoria poznania filozoficznego należy strukturalnie do filozofii, innymi słowy: jest ona częścią filozofii. Nie jest zatem tak, jak np. w fizyce, że metodologia fizyki nie jest częścią fizyki, tylko należy do tzw. filozofii fizyki. Sami bowiem fizycy, kiedy zaczynają konstruować swoją metanaukę, stają się po prostu filozofami, metodologami i niejako wyłączają poza nawias fizyki tworzoną przez siebie dyscyplinę. To wyłączenie ujawnia się w tym, że nauki szczegółowe nie przyjmują za swoje przesłanki tez wypracowanych w ramach poszczególnych metanauk celem uzasadnienia stawianych hipotez³⁹. Taka sama prawidłowość zachodzi w przypadku biologii i tzw. metabiologii. Praktycy nauk szczegółowych nie biorą pod uwagę ustaleń dokonanych w różnych metanaukach. Przejawiają dużą obojętność wobec toczących się w ich ramach sporów metodologicznych będących konsekwencją przyjmowania odmiennych

³⁸ We współczesnej filozofii przekonanie to jest kwestionowane przez różne odmiany antyrealizmu.

³⁹ Szerzej o tym problemie będziemy traktować w dalszych analizach.

przedzałożeń filozoficznych, o charakterze ontologicznym, epistemologicznym i aksjologicznym. Z inną już sytuacją, jak zwracają na to uwagę znawcy problematyki, mamy do czynienia w przypadku nauk formalnych. Chodzi o metamatematykę i matematykę, gdzie ta pierwsza należy do drugiej. Natomiast w przypadku filozofii, zwraca się uwagę, że jest ona domknięta na problematykę metafilozoficzną (Woleński). To domknięcie ma charakter hermeneutyczny i wyraża się w tezie, że każda teoria poznania filozoficznego (metanauka) jest filozoficzna⁴⁰. To zapętlenie hermeneutyczne jest dla filozofii i jej metanauki czymś naturalnym. W przypadku filozofii nie można, jak ma to miejsce w przypadku innych nauk szczegółowych, wyłączyć poza nawias problematyki jej metodologii.

9. W ramach teorii poznania filozoficznego jako metanauki filozofii można wyróżnić trzy etapy badania metaprzeciwmiotowego (Stępień). Wyżej zaznaczono, że metanauka filozoficzna nie konstytuuje filozofii, ale ją zakłada jako przedmiot badania⁴¹.

A) Za pierwszy etap badania trzeba przyjąć opis metodologiczny zastanych nauk filozoficznych⁴². Trzeba dobrze uprzytomnić sobie, co się dzieje w filozofii. Opis ten powinien uwzględniać konkretną empiryczną praktykę filozofowania, innymi słowy, chodzi o eksplikację tego, co robią filozofowie, jak wygląda ich postępowanie

⁴⁰ „Mówiąc nieco technicznie i *per analogiam* do żargonu stosowanego w logice, filozofia jest domknięta na problematykę metafilozoficzną w tym sensie, że zagadnienie metafilozoficzne jest równocześnie filozoficzne, podobnie jak kwestia metamatematyczna należy do matematyki”, J. Woleński, *Metafilozofia a filozofia*, dz. cyt., s. 23.

⁴¹ Zachodzi w tej kwestii różnica między metanauką filozofii a np. metamatematyką, która zajmuje się badaniem systemów dedukcyjnych. Kwestię tę charakteryzuje K. Ajdukiewicz. „Inaczej postępuje metodologia matematyczna, czyli metamatematyka. Konstruuje ona sama pewne systemy dedukcyjne, charakteryzując je przez tzw. reguły formowania, które podają, jakie wyrażenia są zdaniami tego systemu i przez tzw. reguły przekształcania, które określają, jakie ciągi zdań są dowodami systemu (aksjomatami systemu są tu zdania mające dowód wyprowadzający je z pustej klasy przesłanek). Otóż metamatematyka czyni skonstruowane w ten sposób przez siebie systemy dedukcyjne przedmiotem swych dociekań, w których bada się np., czy dany system jest niesprzeczny, zupełny, kategoriowy, rozstrzygalny, czy w systemie tym, takie a takie zdanie da się udowodnić”, K. Ajdukiewicz, *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, dz. cyt., s. 132.

⁴² „Metodologia opisuje nauki, wskazując występujące w nich struktury metodologiczne”, tamże, s. 132.

badawcze prowadzące do określonych tez (sądów) filozoficznych⁴³. Proponowane rozumienie opisu metodologicznego koncentruje się przede wszystkim na tym etapie badania, na aspekcie pragmatycznym. Pojawia się pytanie, czy opis powinien uwzględniać tzw. psychologiczne i socjologiczne czynniki kształtowania teorii filozoficznych, które w XX wieku zostały szczególnie dowartościowane przez filozofów nauki. Czy zatem w ramach teorii poznania filozoficznego powinno się uwzględniać oprócz wewnętrznej logiki rozwoju teorii filozoficznej także eksternalne (zewnętrzne) czynniki wpływające na rozwój teorii filozoficznej? Niektórzy (Stępień) twierdzą, że nie ma potrzeby obejmowania wspólną nazwą „metafilozofia” takich nauk jak socjologia czy psychologia, skoro z powodzeniem można je nazywać psychologią czy socjologią filozofii. Nawet jeśli przyjąć tego typu rozwiązanie, to trzeba zaznaczyć, że teoria poznania filozoficznego musiałaby pozostać w stałym kontakcie z tymi naukami, gdyż jak się wydaje, mogą one dostarczyć szeregu interesujących danych o tym, jak czynniki zewnętrzne (psychologiczne i socjologiczne) determinują kształt teorii filozoficznej (Niżnik). Filozofia jest tworem historycznie zmiennym i kulturowo uwarunkowanym przez szereg czynników społecznych i ekonomicznych. Odśloniecie tych uwarunkowań mogłoby ułatwić zrozumienie niektórych decyzji metodologicznych podejmowanych przez filozofów. Jak się wydaje, konkretne wybory (decyzje) metodologiczne nie są konsekwencją aplikacji jakiegoś algorytmu. Są to ludzkie decyzje opierające się na jakichś wartościach, które badacz podziela razem ze wspólnotą badawczą, tworzącą intelektualną kulturę danej tradycji badawczej, której akceptacja nie dokonuje się na mocy tylko i wyłącznie samych środków formalno-logicznych.

B) Drugim etapem badań metafilozoficznych jest analiza struktury teorii filozoficznej. Chodzi tu zwłaszcza o rekonstrukcję stosowanej argumentacji. W przeciwieństwie do poprzedniego etapu badania, tutaj koncentrujemy się na apragmatycznym aspekcie teorii filozoficznej. W tym wypadku konieczne jest uwzględnienie

⁴³ „Zadaniem metodologii jest uwyraźnić znajomość struktur metodologicznych przez podanie ich definicji oraz wyraźnie skodyfikować normy obowiązujące przy różnych zabiegach poznawczych. Ani owych definicji, ani opartych na nich norm metodologia nie wymyśla i nie narzuca uczynom swoim dekretem, lecz znajduje je empirycznie, wczuwając się w praktykę postępowania naukowców”, tamże, s. 133.

semiotycznych, semantycznych i pragmatycznych aspektów rekonstrukcji struktury argumentacji. Bardzo ważne jest zidentyfikowanie rodzajów stosowanej argumentacji, te zaś opracowuje się na bazie opisu metodologicznego. Szczególnie istotne w rekonstrukcji argumentacji jest rozwijanie do postaci pełnych rozumowań tzw. argumentacji entymematycznych. Bardzo często filozofowie formułując ciągi argumentacyjne, nie ujawniają wszystkich zakładanych przez siebie przesłanek⁴⁴. Rekonstrukcja ma doprowadzić do ukazania, w jaki sposób dane wnioski wynikają z przyjętych założeń. Nawet jeśli filozof nie był do końca świadomy swoich własnych kroków badawczych, co jest bardzo często spotykane pośród przedstawicieli tej profesji, tego typu analiza ma mu pomóc w ich głębszej eksplikacji. Na tym etapie bada się także niesprzeczność logiczną stosowanej argumentacji prowadzącej do określonych tez. Należy ujawnić logiczne konsekwencje przyjmowanych przez danego filozofa przedzałożeń (ontologicznych, epistemologicznych), których ten z różnych powodów nie ujawnił do końca. Stąd tak ważna na tym etapie badań rola logiki formalnej. W następnej kolejności poddaje się rekonstrukcji reguły wprowadzania wyrażen dla teorii podstawowych, potem identyfikuje się rodzaje definicji, za pomocą których wprowadza się do teorii filozoficznej określone wyrażenia. Bardzo ważnym elementem drugiego etapu badania metanaukowego jest zidentyfikowanie reguł uzasadniania tez filozoficznych. Chodzi tu zwłaszcza o reguły językowe⁴⁵ dotyczące uznawania tzw. zdań pierwszych i zdań wtórnych. Ważne jest zwrócenie uwagi na kwestię uprawomocnienia zdań analitycznych lub tzw. zdań syntetycznych *a priori*. Sformułowanie reguł metodologicznych, jakie zakładane są w danej teorii filozoficznej, pozwala w dalszych etapach analizy na dokonanie oceny wartości poznawczej stosowanych zabiegów⁴⁶.

⁴⁴ K. Ajdukiewicz następująco widzi rolę logiki w strukturze opisu metodologicznego jakiejś teorii. „(...) poznanie metodologicznej struktury nauk nie tylko przyczynia się do ich głębszego zrozumienia, ale nadto przyczynia się do walki ze skostnieniem i dogmatyzmem w naukach. Analiza metodologiczna wykrywa bowiem słabości podstaw i wątpliwości uzasadniania twierdzeń, które na skutek długoletniego nawyku ich uznawania mają opinię niewzruszonych”, tamże, s. 136.

⁴⁵ W tej kwestii wiele można skorzystać z prac K. Ajdukiewicza i innych polskich badaczy semiotyki języka.

⁴⁶ Zob. J. Kalinowski, *Ku próbie rekonstrukcji metafilozofii*, dz. cyt., s. 329-330.