

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

15

2011

SZCZECIN 2011

Rada Redakcyjna

Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński/Universität Salzburg, Austria), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Polska Akademia Nauk, Warszawa), Roger Pouivet (Nancy-Université, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redakcja

Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński, redaktor naczelna), Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński), Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński), Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski), Justyna Wodzik (sekretarz redakcji), Katarzyna Szymańska (sekretarz redakcji www)

Redaktor Wydawnictwa

Jadwiga Hadryś

Korektor

Małgorzata Szczęsna

Skład komputerowy

Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki

Michał Starczewski

Adres Redakcji

Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71

e-mail: aie@univ.szczecin.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.us.szc.pl/egzystencja

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH

(The Central European Journal of Social Sciences and Humanities)

i w trakcie aplikacji do bazy DOAJ (Directory of Open Access Journals)

Wydanie publikacji zostało dofinansowane przez Polską Akademię Nauk

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2011

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 9,0. Ark. druk. 11,3. Format A5. Nakład 30 egz.

SPIS TREŚCI

Marian Przełęcki, <i>O stosunku do własnego życia</i>	5
Dariusz Łukasiewicz, <i>Analiza i egzystencja w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Mariana Przełęckiego</i>	11
Andrzej Przyłębski, <i>Egzystencja oraz analiza. Nowa Fenomenologia jako trzecia droga filozofii europejskiej</i>	27
Tadeusz Szubka, <i>Odnowa filozofii według Hilarego Putnama</i>	45
Sebastian Kołodziejczyk, <i>Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego</i>	59
Aldona Pobjewska, <i>Co to znaczy filozofować?</i>	99
Katarzyna Gurczyńska-Sady, <i>Problem ciała i przyszłość ludzkości, czyli na co komu dwudziestowieczna filozofia?</i>	119
Ryszard Kleszcz, <i>Pascal a problem sceptycyzmu</i>	139
Jan Wawrzyniak, <i>Paradoks kłamcy</i>	161

CONTENTS

Marian Przełęcki, <i>About the Attitude towards One's Own Life</i>	5
Dariusz Łukasiewicz, <i>Analysis and Existence. According to Tadeusz Czeżowski and Marian Przełęcki</i>	11
Andrzej Przyłębski, <i>Existence and Analysis. The New Phenomenology as the Third Way of the European Philosophy</i>	27
Tadeusz Szubka, <i>Hilary Putnam's Renewal of Philosophy</i>	45
Sebastian Kołodziejczyk, <i>Metaphysical Experience and the Problem of its Conceptualisation</i>	59
Aldona Pobjewska, <i>What does Philosophizing Mean?</i>	99
Katarzyna Gurczyńska-Sady, <i>The Problem of the Body and the Future of a Mankind. What is the Contemporary Philosophy for?</i>	119
Ryszard Kleszcz, <i>Pascal and the Problem of Scepticism</i>	139
Jan Wawrzyniak, <i>Liar Paradox</i>	161

MARIAN PRZEŁĘCKI*

O STOSUNKU DO WŁASNEGO ŻYCIA**

Słowa kluczowe: życie, ironia, ideały moralne
Keywords: life, irony, moral ideals

Giovanni, nie traktuj siebie aż tak serio!

Tak podobno zwykł mawiać do siebie Jan XXIII. Niech to powiedzenie będzie punktem wyjścia dla naszych rozważań o – zapowiedzianym w tytule – problemie stosunku do własnego życia. Z góry powiedzieć muszę, że celem tych rozważań nie jest próba uchwycenia tego sensu, który z cytowanym powiedzeniem wiązał Jan XXIII. Powiedzenie to stanowi raczej pretekst do ogólnych refleksji nad sprawą stosunku do własnego życia. Trzeba w tym

* Marian Przełęcki – ur. 1923, prof. zw. dr hab., emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, autor książek: *The Logic of Empirical Theories* (1969); *Studia z metodologii formalnej* (1993); *Poza granicami nauki* (1996), *Lektury Platonskie* (2000); *O rozumności i dobroci* (2004); *Sens i prawda w etyce* (2004); *Intuicje moralne* (2006); *Horyzonty metafizyki* (2007); *Within and Beyond the Limits of Science. Logical Studies of Scientific and Philosophical Knowledge* (2010). E-mail (za pośrednictwem prof. Jacka Jadackiego): jjadacki@gmail.com.

** Artykuł pod zmienionym tytułem i jako część większej całości ukazał się w zbiorze: A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Warszawa: Wydawnictwo Semper 2011, s. 137–141.

celu przedstawić różne interpretacje tego powiedzenia i zastanowić się nad słusnością zawartych w nim myśli.

Jako uczeń Tadeusza Kotarbińskiego skłonny byłem stosować się do jego – żartobliwie nieco ujętego – tetralogu, którego jedno z „przykazań” głosiło: „Żyj poważnie!”. Otóż powiedzenie Jana XXIII wnosi do tej maksymy pewne zastrzeżenie: „Żyj poważnie, ale nie traktuj siebie aż tak serio!”. Powstaje więc pytanie, jaka może być treść tego zastrzeżenia – przed czym właściwie ono nas przestrzega. Różne oczywiście nasuwają się tu możliwości interpretacyjne. Spróbujmy rozważyć niektóre z nich.

Jedna z wchodzących w grę interpretacji wiąże jakoś owo pojęcie „traktowania serio” z pojęciem „ważności”. Można powiedzieć, że traktując siebie serio, jeśli traktując siebie jako kogoś ważnego. Przy tej interpretacji traktowanie siebie zbyt serio mogłoby znaczyć, że traktuję siebie jako kogoś ważniejszego od innych. Wezwanie, aby nie traktować siebie „aż tak serio”, przestrzegałoby więc przed traktowaniem siebie jako kogoś szczególnie ważnego – przed uważaniem przeze mnie za szczególnie ważne tego wszystkiego, co się ze mną dzieje.

Aby tego rodzaju postulaty miały bliżej określony sens, sens taki musi przede wszystkim przysługiwać owemu, kluczowemu dla nich, pojęciu „ważności”. Jest to pojęcie, które wymaga jakiejś relatywizacji. Coś jest ważne nie po prostu, tylko pod takim a takim względem, czy ze względu na taką a taką wartość. Jakie więc względy czy wartości wchodzą w grę w tych kontaktach, o których tu mowa?

W swych moralistycznych esejach zawartych w zbiorze *Chrześcijaństwo niewierzących* (a następnie przedrukowanych w tomie *Intuicje moralne*) występowałem przeciwko poczuciu szczególnej ważności własnej osoby – poczuciu dotyczącemu przysługujących jej wartości eudajmonicznych, a więc spotykających ją radości i cierpień. Próbowałem podać racje przemawiające za tym, że ja nie jestem pod tym względem ważniejszy od kogokolwiek innego, że nie zasługuję więc na jakąś troskę szczególną. Moje cierpienie jest tak samo ważne jak twoje; różni się od niego tylko bezpośredniością, z jaką jest przeze mnie odczuwane. Przytaczałem na poparcie tej myśli znane strofy Czesława Miłosza, który mówi nam, aby

[...] popatrzeć na siebie,
Tak jak się patrzy na obce nam rzeczy,
Bo jesteś tylko jedną z rzeczy wielu.

Spojrzenie takie łatwiej pozwala się nam pogodzić z własnym cierpieniem, ze spotykającym nas nieszczęściem.

A kto tak patrzy, choć sam o tym nie wie,
Ze zmartwień różnych swoje serce leczy,
Ptak mu i drzewo mówią: przyjacielu.

Tę postawę wobec własnego życia skłonny dziś jestem rozszerzać i na inne jego wymiary – na inne przysługujące mu wartości. Oprócz wartości eudajmonicznych są wśród nich pozostałe wartości witalne, a także wartości duchowe, w tym – wartości intelektualne i moralne. Owo poczucie, że nie jestem kimś ważniejszym od innych, pozwala mi się pogodzić z moimi ograniczeniami i w tych dziedzinach życia – z faktem, że i w nich nie wyróżniam się spośród innych. Nie muszę być nie tylko zdrowszy, bogatszy czy sławniejszy od innych; nie muszę również przewyższać ich mądrością, a nawet dobrocią (choć to przekonanie może budzić wątpliwości u kogoś, kto dążenie do doskonałości moralnej skłonny jest uważać za nasz obowiązek).

Owo poczucie, że „nie muszę być najlepszy” jest przejawem rezygnacji ze szczególnych ambicji życiowych, pogodzenia się ze swą małością, ze świadomością, że życie moje – tak jak życie innych ludzi – nigdy nie jest w pełni „udane”. Wiąże się z tym uczucie wyrozumiałości wobec ludzkich słabości i przewinień, uczucie obejmujące również słabości i przewinienia własne. Odwoływałem się kiedyś w obronie takiej – kontrowersyjnej, przyznać trzeba – postawy do słów św. Jana: „A gdyby nas obwiniąło serce nasze, większy jest Bóg niż serce nasze i wie wszystko”. (Słowa te, zdaniem niektórych komentatorów, dopuszczają taką interpretację.)

Związany z omawianą tu przeze mnie postawą jest też nasz stosunek do takich „cnót” – czy ogólniej, cech ludzkich – jak „duma” i „pokora”. W niedawnej swej wypowiedzi Barbara Skarga wymieniała poczucie dumy i godności własnej jako tych cech, które najskuteczniej chronią nas od czynów niegodnych. Ale dla człowieka, który nie traktuje siebie „aż tak serio”, obce jest w stosunkach z ludźmi uczucie dumy; bliższe jest mu raczej poczucie pokory, postawa niewynoszenia się nad innych. Toteż powstrzymanie się przez niego od czynów haniebnych ma z reguły inną motywację. Powstrzymuje się od nich nie dlatego, że raniłoby to jego dumę, poniżało jego godność, tylko dlatego, że trudno byłoby mu znieść zadawany innym ból.

Tak więc, nieprzypisywanie swojemu życiu jakiejś szczególnej wagi, wyrozumiałość wobec siebie, pogodzenie się z własną niedoskonałością – to

elementy owego „nietraktowania siebie zbyt serio”, zgodnie z proponowaną wyżej interpretacją tego postulatu. Nie jest to jednak jego interpretacja jedyna. Zakładaliśmy, że „traktować serio” – to „traktować poważnie”, ale poważnie traktuje coś zarówno ten, kto przykłada do tego szczególną wagę, jak i ten, kto traktuje to bez poczucia humoru. Do tej pierwszej zależności odwoływała się dotychczasowa interpretacja dyskutowanego przez nas postulatu. Do tej drugiej nawiązuje interpretacja, do której zwracamy się teraz. Zachodzi zresztą między nimi, jak zobaczymy, pewien związek. Jak pisze w swym esejju *O śmiechu* Leszek Kołakowski, „poczucie humoru zakłada umiejętność osiągnięcia przez człowieka dystansu względem samego siebie, dystansu ironicznego”. Ktoś, kto potrafi śmiać się z samego siebie, łatwiej wyzwała się ze swego egocentryzmu i egoizmu. Rola humoru zresztą do tego się nie ogranicza. „Śmiech – zdaniem Kołakowskiego – przekonuje nas, że rzeczywistość, skoro jest mało poważna, jest też mało groźna. Stres w obliczu niebezpieczeństwa może być po części rozładowany przez ukazanie komicznych stron sytuacji”. Poczucie humoru pomaga nam więc w pewien sposób stawić czoła tragizmowi życia, w tym – tragiczności naszej własnej egzystencji.

Wyrażałem kiedyś przekonanie, że tragizmu tego nie da się przezwyciężyć rozumowo, znaleźć jakichś przemawiających przeciw niemu racji. Aby się z nim jakoś uporać, aby móc żyć w tym tragicznym świecie, trzeba o jego tragizmie choć na czas jakiś zapomnieć. Zapomnienie takie mogą nam dać chwile radości – estetycznego zachwyty czy miłosnej ekstazy. Ale może je nam też dać pusta rozrywka – komedia czy „kryminał”, gra czy zabawa. Otóż ktoś, kto nie traktuje siebie „aż tak serio”, nie ma skrupułów w uciekaniu się do takich środków. Pozwalają mu one przynajmniej od czasu do czasu uwolnić się od konfrontacji z tragizmem istnienia. Przypomnijmy, że podobną funkcję przypisywał Pascal wszystkim naszym „światowym” zajęciom, widząc w nich środek zapomnienia o nędzy naszego istnienia.

W charakterystyce tego stosunku do własnego życia, o którym tutaj piszę, dostrzegam echa pewnych, dość zagadkowo brzmiących, nauk ewangelicznych.

Nie troszczcie się o życie swoje, co będziecie jedli albo co będziecie pili, ani o ciało swoje, czym się przyodziewać będziecie. [...]

Nie troszczcie się o dzień jutrzejszy, gdyż dzień jutrzejszy będzie miał własne troski. Dostyc ma dzień swego utrapienia.

Oprócz „oficjalnej” wykładni tych nauk, dopuszczają one, jak mi się wydaje, interpretację bliższą niektórym wyrażonym na tych stronach myślom: przestrzegają przed przywiązywaniem do swego życia jakiegoś szczególnego znaczenia i żywieniem o to życie jakiejś szczególnej troski.

Po co właściwie dzielę się tu tymi refleksjami na temat stosunku do własnego życia? Nie czynię tego dlatego, że przedstawiony tu stosunek uważam za stosunek właściwy, a opisaną postawę życiową za postawę słuszną. Zwierzam się jedynie ze swoich własnych odczuć w tej sprawie. Są to – trzeba to wyraźnie stwierdzić – odczucia człowieka starego. W młodości skłonny byłem raczej stawiać przed nami obraz pewnego nieosiągalnego ideału, przede wszystkim – ideału moralnego. Na starość skłaniam się pod tym względem do rezygnacji i wyrozumiałości. Znając dobrze swoje ograniczenia, staram się jakoś z nimi pogodzić – nie udawać lepszego, niż jestem. I nie buntować się, nie cierpieć z tego powodu. Nie twierdzę bynajmniej, że jest to postawa właściwa. Mam nadzieję jedynie, że jest to postawa dopuszczalna – możliwa do realizacji i niezaskługująca na potępienie.

ABOUT THE ATTITUDE TOWARDS ONE'S OWN LIFE

Summary

Author suggests that we should not treat our own life too seriously. Treating seriously can be analyzed, firstly, as treating as something important. But we should not think about ourselves as more important than other persons. The second analysis suggests life without sense of humor. But, irony and laugh is the only way to cope with tragic events. That is why the attitude of resignation and accepting one own weakness is, against moral ideals, acceptable.

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ*

ANALIZA I EGZYSTENCJA W UJĘCIU TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO I MARIANA PRZEŁĘCKIEGO

Słowa kluczowe: Czeżowski, Przełęcki, istnienie, sens, metafora, wartość
Keywords: Czeżowski, Przełęcki, existence, sense, metaphor, value

Wstęp

Istnieje powszechne przekonanie, że filozofa analityczna jest zorientowana na jasność (choć trudno o definicję tego pojęcia), która ma cechować zarówno myśl jak i język. Patronem tej idei jest w naszej tradycji analitycznej Kazimierz Twardowski, który powiada: „możemy spokojnie przyjąć, że autor nie umiejący myśli swych wyrazić jasno, nie umie też jasno myśleć,

* Dariusz Łukasiewicz – dr hab., studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim, od 1999 zatrudniony na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, od 2007 dyrektor Instytutu Filozofii UKW. Zainteresowania badawcze: filozofia polska (Szkoła Lwowsko-Warszawska), brentanizm i fenomenologia, filozofia religii, metaetyka. Najważniejsze publikacje: *Stany Rzeczy i prawda: szkice filozoficzne; Filozofia Tadeusza Czeżowskiego; Bóg, wszechwiedza, wolność; Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*. Prace pod redakcją: *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy* (eds. A. Chrudzinski, D. Łukasiewicz), 2006; *Scientific Knowledge and Common Knowledge* (eds. D. Łukasiewicz, R. Pouivet), 2009. E-mail: dlukas@ukw.edu.pl.

że więc myśli jego nie zasługują na to, by silić się na ich odgadywanie” (Twardowski 1965, s. 347). Jest to filozofia (filozofia analityczna), by użyć pewnego klucza myślowego, badająca istnienie (fakty) lub poznanie (język), natomiast w niewielkim stopniu lub zgoła w ogóle niezainteresowana sensem lub wartościami. To zawężenie do faktów, z pominięciem wartości, a także sensu, ma być zgodne z przesłaniem metafizycznym Ludwiga Wittgensteina (a przynajmniej zgodne z pewną jego interpretacją), który powiada, że sens świata musi leżeć poza nim (Wittgenstein 2000, s. 80) oraz że „tezy i pytania, jakie sformułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, ale niedorzeczne”.

Po drugiej stronie filozoficznej barykady występuje zaś filozofia do jasności niezmierną, ani też jej niegwarantująca, jest to tzw. filozofia kontynentalna, która właśnie pochyla się nad istnieniem jako egzystencją, nad jego sensem i wartością.

Z postulatem jasności w filozofii analitycznej idzie w parze postulat użycia odpowiedniego języka: języka jednoznacznego, wolnego od metafor i wszelkich wyrażen semantycznie wieloznacznych i nieostrych. Z kolei właśnie stosowanie języka metafory ma być charakterystyczne dla filozofii kontynentalnej. Dość powszechna wśród analityków nieufność do metafory jako dopuszczalnego w filozofii rodzaju wypowiedzi ma swoje źródła zapewne w głoszonym przez neopozytywistów projekcie filozofii jako teorii języka naukowego. Jednakże w latach sześćdziesiątych XX wieku pojawiają się pierwsze prace analityków na temat metafory jako dopuszczalnego w dyskursie filozoficznym środka wyrażania myśli, a wśród nich są również dociekania kontynuatorów analitycznej tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej; chodzi tu zwłaszcza o prace Mariana Przełęckiego. Największe jednak zainteresowanie językiem metaforycznym wśród analityków pojawia się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych i trwa do dziś. Powstają wtedy ważne prace współczesnych klasyków filozofii analitycznej – Donalda Davidsona i Johna Searle’a¹. Antypozytywistyczny przełom w stosunku do metafor i wzrost zainteresowania tymi formami wyrażen językowych nie został wszelako podyktowany w anglosaskiej filozofii analitycznej jakimś odrodzeniem metafizyki, lecz głównie rozwojem nauk kognitywnych. Ce-

¹ Zwiżyły i przejrzysty przegląd stanowisk na temat metafory w filozofii współczesnej, w tym szeroko rozumianej filozofii analitycznej, znajduje się w pracy Reimer, Camp 2006.

chę dystynktywną natomiast zainteresowania metaforami jest w wypadku analityków polskich, przynajmniej Mariana Przełęckiego, w latach sześćdziesiątych i później, refleksja nad naturą i rolą poznania metafizycznego w filozofii i w ogóle rolą metafizyki.

Samo zainteresowanie metafizyką wśród analityków polskich być może dałoby się wyjaśnić tym samym, co i istnienie różnych odmian filozofii kontynentalnej. Wyjaśnieniem może być tutaj dramatyczna historia pierwszej połowy XX wieku. Można wszelako widzieć w tym także dziedzictwo intelektualne Brentana, i zwłaszcza obudzenie przez niego zainteresowania klasyczną metafizyką przedkantowską, którego spadkobiercami są analitycy polscy, należy tu także wspomnieć neotomizm i fenomenologię polską, zwłaszcza Romana Ingardena (Łukasiewicz 2009a). W istocie można by tu jeszcze dodać, że filozofia analityczna, nie tylko polska, o orientacji metafizycznej, dziś dotyczy to zwłaszcza filozofii religii, jest współczesną kontynuacją klasycznej zachodniej filozofii (w tym np. Arystotelesa, Tomasza z Akwinu czy Leibniza – choć zapewne nie zgodzą się z takim postawieniem sprawy sympatycy Michaela Dummetta).

Celem mojego artykułu jest przypomnienie tego właśnie nurtu metafizycznego polskiej filozofii analitycznej, szczególnie poglądów Tadeusza Czeżowskiego i – w węższym zakresie – Mariana Przełęckiego, w ramach którego to nurtu poddano analizie istnienie. Była to analiza możliwie najpełniejsza filozoficznie, bo obejmowała nie tylko istnienie jako daną językowo-logiczną, ale też jej sens i wartość (tak ujęte, aksjologicznie, istnienie człowieka, można nazwać „egzystencją”). Wydaje się bowiem trafne stwierdzenie, że filozoficzne ujęcie świata dopiero wtedy staje się pełne, gdy obejmuje właśnie fakty i wartości, nie tylko istnienie jako pojęcie opisowe, lecz i egzystencję jako pojęcie w jakimś sensie wartościujące.

Zasadnicze tezy, bardziej szczegółowe, sygnalizowane w moim tekście, byłyby takie, że poznanie metafizyczne postulowane przez Czeżowskiego nie znajdowało w jego teorii odpowiednich językowych środków wyrazu, ale było zarazem już dobrze ufundowane w doświadczeniu aksjologicznym. Więcej nawet, doświadczenie aksjologiczne można i należy potraktować jako „wplecione” w poznanie metafizyczne, którego strukturę w ujęciu Czeżowskiego oraz Przełęckiego staram się przedstawić.

Tadeusz Czeżowski

Metafilozofia Czeżowskiego, wiernego ucznia Kazimierza Twardowskiego i wybitnego przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, była wyraźnie scjentyistyczna, według niej bowiem filozofia miała być nauką i to nie w sensie neopozytywizmu, czyli czymś w rodzaju metanauki, ale rzetelną nauką, która, by posłużyć się tropem Wittgensteina, stoi obok, a nie poza lub ponad innymi naukami. Naukowy charakter filozofii miał być zagwarantowany poprzez jej logiczną strukturę: filozofia ma być i, jak wierzył Czeżowski, faktycznie jest, zanurzona w logice. Ma być zbiorem zdań powiązanych ze sobą związkami logicznymi, czyli ma być strukturą uporządkowaną relacjami inferencji. Tego rodzaju koncepcja wymagała, aby zdania filozoficzne posiadały wartość logiczną, były intersubiektywnie sprawdzalne i co się z tym wiąże, komunikowalne (sensowne). Metafilozoficzny scjentyzm Czeżowskiego łączył się z klasycznym przedpozytywistycznym, a nawet przedkantowskim pojmowaniem filozofii jako nauki o całej rzeczywistości, o „całości bytu”.

Czeżowski dostrzegał w tak pojętej filozofii ważną rolę aksjologii, a w niej znaczenie poznania wartości. Nasz związek z bytem bowiem, rozumianym jako Bóg czy natura, staje się ścisły nie tylko przez poznanie opisowe, lecz także wartościujące, przez poznanie wartości bytu.

Niech ilustracją tej myśli będzie ta oto wypowiedź Czeżowskiego:

Leży w naturze umysłu ludzkiego to, że wybiega poza granice życia indywidualnego, sięgając myślą do najdalszych krańców istnienia. Jedni przeżywają ten związek swój z całością bytu silniej i wyraźniej, inni mniej silnie i bez uświadamiania go sobie, u jednych bardziej są podkreślone elementy intelektualne, u innych uczuciowe, ale w dziejach myśli ludzkiej jest on czynnikiem niezmiernie potężnym. Owa całość bytu – czy nazwiemy ją Bogiem czy Naturą, z którą czujemy się związani, od której czujemy się zależni, z której czerpiemy życie i siły [...] staje się nam tym bliższa, im dokładniejsze jest nasze poznanie jej przejawów w świecie dostępnym naszej wiedzy, lecz bardziej jeszcze zbliżamy się do niej, ujmując jej doskonałość w ocenach wartości i jej piękno w kontemplacji estetycznej (Czeżowski 1989, s. 45–46).

Poznanie wartości bytu jest tedy poznawaniem bytu.

Jeszcze wyraźniejszy stanie się związek metafizyki z aksjologią, gdy do metafizycznych rozważań nad całością bytu dodamy pojęcie sensu:

metafizyka zajmowałaby się wówczas nie tylko kwestią opisanego bytu, ale uchwycenia jego sensu związanego w różny sposób z wartościami. Chodziłoby tu zarówno o uchwycenie sensu kolektywnego, czyli sensu bytu jako całości, wszystkiego, co istnieje, ale też o ujęcie sensu dystrybutywnego, w szczególności sensu istnienia (czystego faktu istnienia) poszczególnych bytów świadomych, czyli po prostu sensu ludzkiego życia (egzystencji)².

Czeżowski podjął analityczne rozważania nad sensem egzystencji i były one ściśle związane z możliwością wydawania sądów o wartościach³. Powiada on bowiem: „Pojęcie sensu orzeka się przeto zawsze o jakiejś całości, wtedy mianowicie, gdy posiada ona właściwą formę, jest zwarta, przejrzysta, harmonijna, celowa” (Czeżowski 1989, s. 182). Już w tym określeniu sensu zawarta jest rola poznania aksjologicznego; czymże bowiem są „harmonijność” czy „przejrzystość” jeśli nie pewnymi wartościami (w języku Czeżowskiego „kryteriami wartości”). Poznanie tychże wartości odsyła nas do sądów aksjologicznych, w których stwierdzamy „harmonię” czy „przejrzystość”. Oczywiście można, jak sam Czeżowski to robił, twierdzić, że sens jest pojęciem czysto logicznym, dającym się zdefiniować za pomocą spójności elementów danej całości i że w związku z tym do jego uchwycenia wystarczy sprawność logiczna. Nawiasem mówiąc, przywiązanie do harmonii jako czynnika pozytywnie wartościującego jest zapewne dziedzictwem augustiańskiego estetyzmu, który przeniknął całą racjonalistyczną zachodnią metafizykę, i również Czeżowski był pod jej silnym wpływem, o czym świadczy też jego teoria transcendentaliów (Czeżowski 1977).

Zatem już samo pojęcie sensu (w jednym ze swoich znaczeń) ma charakter aksjologiczny, a nie tylko logiczny czy ontologiczny/opisowy⁴.

² Warto tu może przypomnieć, że w odniesieniu do jednostki ludzkiej Czeżowski posługiwał się czterema pojęciami sensu: indywidualnym, społecznym, filozoficznym (dotyczącym przynależności istnienia ludzkiego w znaczeniu czysto biologiczno-ontologicznym do harmonijnego wszechświata) oraz całościowym, złożonym z trzech pozostałych. Daje to możliwości do dalszej refleksji, np. dotyczącej hierarchizowania czy wyodrębniania jakichś cząstkowych sensów, zgodnych ze sobą.

³ Podobnie stawiał sprawę związku wartości z sensem egzystencji np. Tadeusz Kotarbiński.

⁴ W rozważaniach metafizycznych, w których stawia się kwestię sensu istnienia, sensu życia czy sensu świata, samo wyrażenie sens ma na ogół pewne znaczenie, którego źródłem są pewne przyjęte rozstrzygnięcia metafizyczne. Sens wtedy rozumiany jest jako racja, cel, źródło lub przyczyna istnienia. Można mówić w takich wypadkach o sensie

Uchwycenie istnienia (faktu istnienia) dokonuje się w przeżyciach egzystencjalnych, czyli aktach sądenia rozumianych jako uznawanie istnienia przedmiotu danego w odpowiednim przedstawieniu. Przeżycie egzystencjalne samo jest przedmiotem pewnego poznania (introspekcyjnego), wynikiem którego jest teza głosząca, że istnienie nie jest częścią reprezentacji przedmiotu (nie jest przedstawialne, zatem nie jest cechą). Językowym wyrazem owego przeżycia jest zdanie egzystencjalne (twierdzące).

Trafność i adekwatność takiej potocznej „analitiky istnienia” potwierdza możliwość logicznej parafrazy zdań egzystencjalnych i stojących za nimi przeżyć na język rachunku predykatów pierwszego rzędu (z identycznością). To byłaby właśnie tytułowa analiza i dotyczyłaby ona istnienia jako czystego faktu, bez rozważania jakiegokolwiek jego wartości (logicznej analizie poddaje się też inne pojęcia metafizyczne, np. konieczność i możliwość, zwłaszcza od początku lat sześćdziesiątych XX wieku, co odegrało ważną rolę dla dalszego rozwoju filozofii analitycznej). W tym, że możliwość takiej parafrazy daje się urzeczywistnić, Czeżowski dostrzega pewne kryterium trafności pojmowania doświadczenia istnienia (sądu), w którym istnienie przedmiotu leży poza granicami jego reprezentacji (przedstawienia) i jest traktowane niepredykatywnie.

W tym kontekście należy właśnie przypomnieć, że w latach sześćdziesiątych XX wieku Czeżowski docenił poznawczą wartość innego typu doświadczenia egzystencjalnego, już nie doświadczenia istnienia w znaczeniu logiczno-ontologicznym, lecz właśnie jako doświadczenia egzystencji (istnienia w ujęciu wartościującym). Jest to „doświadczenie przeżyć szczególnego rodzaju, pełnych poczucia samotności i lęku, że człowiek jest rzucony w świat obcy sobie i wrogi a życie w tym świecie jest samo w sobie pozbawione sensu” (Czeżowski 1989, s. 183). O tego typu przeżyciach pisał: „Bardzo interesująca wydaje się postawa i intuicja egzystencjalistyczna, dążąca do ujęcia pomijanych w życiu codziennym aspektów rzeczywistości” (Czeżowski 1965, s. 17). Co więcej, filozof utrzymywał, że doświadczenia tego typu nie powinny być odrzucane jako nienaukowe, o ile są tylko intersubiektywnie sprawdzalne.

Czy możliwa jest wszelako parafraza logiczna tak rozumianego doświadczenia egzystencjalnego? Jak wyrazić lęk czy poczucie samotności

metafizycznym lub o jego braku. Obok metafizycznego pojęcia sensu występuje właśnie pojęcie aksjologiczne (sens jako wartość lub podstawa wartości) i logiczne.

w języku spełniającym elementarne kryteria poprawności logicznej? Wydaje się, że można byłoby utrzymać przekonanie Czeżowskiego, że doświadczenie egzystencjalne wyrażane nieraz językiem niespełniającym rygorów logicznych, zawierającym metafory, ma charakter poznawczy, a nawet naukowy. Należałoby tu być może przyjąć teorię metafory, głoszącą, że środki tego typu są dopuszczalne na gruncie analitycznego dyskursu pod warunkiem, że podlegają literalizacji, czyli jakiejś dosłownej parafrazie. Jest wszelako kwestią wysoce interesującą, jak skłonny byłby on parafrazować metaforyczne wypowiedzi egzystencjalistów. Pewnej tylko wskazówki może tu dostarczyć powołanie się Czeżowskiego na analizy Kazimierza Twardowskiego dotyczące nicości⁵. Żadnych takich prób nie spotykamy u Czeżowskiego w odniesieniu do intuicji egzystencjalistycznej. Niekiedy wszelako sam się metaforą posługiwał. Mówił np., że świat to nie jest góra piasku, składająca się z poszczególnych ziarenek, lecz jednolity strumień rzeki, a z kontekstu dość łatwo wyprowadzić sposób literalnej parafrazy tych wypowiedzi (Czeżowski 1969, s. 106)⁶.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o wyrażalność – w języku spełniającym rygory logiczne – przeżyć egzystencjalnych, trzeba tu również przypomnieć, że Czeżowski był zarazem przekonany, że zasadniczo wyrażalne jest doświadczenie aksjologiczne: moralne i estetyczne. Przeżycie wartości (dobra lub piękna) daje się wyrazić w języku potocznym za pomocą ocen, którymi są zwykle zdania oznajmujące. Zdania te można nawet sparafrazować za pomocą języka predykatów, podobnie jak zdania egzystencjalne, albo wyrazić je w logice modalnej⁷. Co ważne, nie tylko można oceny wyrazić w języku naukowo akceptowalnym, są więc one z tego powodu zasadniczo intersubiektywnie komunikowalne, ale sprawdza się je i uzasadnia w ciągach powtarzalnych przeżyć aksjologicznych. Jest tu oczywiście pewna wątpliwość związana z relacją uczuć (emocji) do oceny i ich wyrażalnością w języku. Nie da się bowiem wyrazić zachwyty lub estetycznej odrazy za pomocą funktorów, kwantyfikatorów lub innych

⁵ Twardowski wykazywał, że zdanie „Nic nie jest wieczne” mówi tyle, co zdanie: „Żaden przedmiot nie jest wieczny”.

⁶ Chodziło tu o substancje, własności oraz desygnaty nazw okazjonalnych i imion własnych.

⁷ Ocena „a jest dobry” jest równoważna i równoznaczna ze zdaniem „Dobrze, że dla pewnego x , $x = a$ ”, natomiast zdanie „a jest piękne” znaczyłoby tyle, co zdanie: „Pięknie, że dla pewnego x , $x = a$ ” (por. Łukasiewicz 2009b).

środków językowych mieszczących się w kanonie logicznej poprawności. Trudno sobie to wyobrazić, zwłaszcza że emocje cechują się intensywnością, czego nie da się powiedzieć np. o istnieniu (coś istnieje albo nie istnieje). Sam Czeżowski wszelako był przekonany, że emocje nie są składnikami ocen, i stąd językowe wyrażenie oceny nie zakłada wyrażania emocji. Emocje towarzyszą przeżyciom wartościującym, ale same o wartościach nic nie mówią. Zasadnicze pytanie, jakie się tu nasuwa, dotyczy tego, czy rzeczywiście tak jest, jak Czeżowski to przedstawiał. W szczególności, czy każda ocena jest aktem tylko intelektualnym z pewną nadwyżką emocjonalną, bez której mogłaby się obejść jako czynność poznawcza? Współczesna psychologia kognitywna zajmuje się tym zagadnieniem, ale nie dostarcza chyba żadnej ostatecznej teorii czy konkluzji, zatem możliwe są w debacie filozoficznej różne stanowiska, żadne bowiem nie jest przez naukę wykluczone⁸.

Na podstawie omówionych wyżej składników filozofii Czeżowskiego oraz na podstawie jego rozważań o sensie egzystencji można się pokusić o opis poznania metafizycznego (przedmiotem którego byłby świat jako całość), a zadaniem tego poznania byłoby określenie sensu i wartości świata oraz sensu i wartości ludzkiego w nim istnienia. Opis ten wykraczałby jednakże poza to, co on sam twierdził, zasadniczo bowiem w swoich rozważaniach poruszał kwestię sensu i wartości życia, a nie sensu świata jako takiego.

W strukturę poznania metafizycznego winno tedy wejść przeżycie egzystencjalne (przekonanie o istnieniu świata: gdybyśmy z jakiegoś powodu nie byli przekonani o istnieniu świata, nie szukalibyśmy jego sensu czy wartości). Sądy aksjologiczne, w których ujmujemy pewne wartości, którymi świat jawi nam się nacechowany (mogą to być takie cechy, jak: okrutny, obojętny, niepojęty, tajemniczy, dziwny) i tu być może powinien się znaleźć sąd na temat spójności, harmonii świata (logicznym sensie świata w ujęciu Czeżowskiego). Sądy aksjologiczne tego rodzaju tworzyłyby podstawę do wydania sądów typu: świat jest wartościowy pozytywnie lub negatywnie, albo jest aksjologicznie nieokreślony. Na takiej aksjologicznej podstawie mogłyby powstać odpowiednie uczucia wartości (emocje), które domykałyby strukturę poznania metafizycznego, nie będąc jednakże jego składnikiem poznawczym, takie jak np. uczucie zachwyty, miłości, nienawiści, uczucia jedności z bytem, zdziwienia, lęku, przerażenia, trwogi, samotności, czy

⁸ Por. Klawiter 2008.

poczucie sensu lub bezsensu jako odrębny czyn psychiczny, swego rodzaju akt „asercji lub negacji egzystencjalnej”. Tak użyte pojęcie sensu nie miałyby specjalnej treści poznawczej i byłyby jedynie wyrazem aktu uznania lub odrzucenia bytu z uwagi na jego odsłonięte w sądach aksjologicznych wartości (egzystencjalne „tak” lub „nie” wobec rzeczywistości). Warto tu też wspomnieć, że wśród filozofów kontynentalnych o afirmacji bytu mówił Jean Nabert, ale miał ją za akt pierwotny wobec poszukiwania sensu. Innymi słowy, wydaje się – choć należy dodać, że sam Czeżowski tak tego nigdy nie stawiał – że wyrażenie „sens świata” jest beztreściowe i można je traktować jedynie jako wyraz emocjonalnego aktu afirmacji albo negacji bytu, a sam ten akt może być słuszny lub niesłuszny w zależności od tego, jaka jest treść jego aksjologicznej podstawy. Jedną z przesłanek takiego ujęcia sprawy jest dążenie do tego, żeby poznanie metafizyczne w stopniu możliwie jak najwyższym wolne było od metafizycznych założeń czy presupozycji, a poza tym pojęcie „sensu świata” jest niezwykle zagadkowe.

Koniecznymi składnikami warunkującymi poznanie metafizyczne byłyby odpowiednie postawy: postawa metafizyczna rozumiana jako gotowość do ujęcia wartości świata i doświadczenia jego sensu lub bezsensu, czyli afirmacji lub negacji świata. Poznanie metafizyczne wartości świata i doświadczenie jego sensu (poprzez uczucia) tworzyłyby podstawę do uchwycenia (akceptacji) sensu egzystencji ludzkiej. Poczucie sensu egzystencji własnej w świecie, którego poznanie metafizyczne rodzi w nas np. uczucie bezsensu tegoż świata, staje się samo problematyczne.

Każdemu przeżyciu poznawczemu dałoby się przyporządkować odpowiednie zdania je wyrażające, spełniające rygory logicznej poprawności. Sam Czeżowski mógłby wnieść do tego opisu szereg uwag, np. to, że sąd o spójności wszechświata jako całości nie jest sądem aksjologicznym, a jedynie założeniem dyktowanym przez metodologiczne postulaty nauki, aczkolwiek i to założenie nauki podlega pewnej weryfikacji poprzez bieżący stan badań. Natomiast wartość świata, według niego – dobro świata, polega na tym, że on istnieje. Na tle takich sądów może w nas powstać uczucie zadowolenia, akceptacji naszej własnej egzystencji, będącej częścią dobrego, racjonalnego i pięknego wszechświata. Zatem i tu sens egzystencji miałby podstawy w sensie świata.

Proponowany opis przeżycia metafizycznego rodzi szereg pytań, np. nie tylko nie jest jasne, że emocje są wtórne wobec ocen (czy np. uczucie lęku nie odsłania nam pewnej cechy świata, powiedzmy tego, że jest prze-

rażający), ale też czy każdą ocenę da się wyrazić w języku wolnym od wieloznaczności, nieostrości i po prostu niejasności (ostrość takich predykatów jak „dobry”, „piękny, okrutny” może być kwestionowana)? I czy gdyby się okazało, że nie zawsze jest to możliwe (owa jednoznaczność oceny), to oceny te straciłyby jakikolwiek walor poznawczy?

Marian Przełęcki

Wątpliwości wyżej zasygnalizowane zostają podjęte w rozważaniach Mariana Przełęckiego – ucznia Janiny Kotarbińskiej. Porzuca on scjentystyczną koncepcję filozofii typową dla Czeżowskiego, twierdząc, że filozofia nie posiada języka, który dałby się pod względem ścisłości porównać z językiem naukowym teorii empirycznych, nie wspominając o teoriach formalnych. Odrzuca jednakże też radykalizm neopozytywistyczny, przypisując filozofii pewną ważną rolę poznawczą. Filozofia jest tu pojmowana bardzo podobnie jak u Czeżowskiego, jako namysł nad całością bytu, nad egzystencją ludzką, jako dociekania nad sensem świata. Filozofia w tym ujęciu jest tworzeniem wartościującej wizji świata, lecz nie teorii. Dociekania te są możliwe dzięki istnieniu specjalnego typu poznania, czyli poznania metafizycznego, w którym zjawiać się nam może sens lub bezsens czy to egzystencji ludzkiej, czy świata jako całości. Poznanie metafizyczne może być teoretyczne i pośrednie, zawarte w systemach filozoficznych lub intuitywne i bezpośrednie w formie metafizycznych przeżyć. W tego rodzaju przeżyciach dane są „fakty wartościujące”. Najlepszym zaś sposobem dotarcia do tego rodzaju faktów są doświadczenia egzystencjalne pojawiające się w „sytuacjach granicznych” albo iluminacje mistyczne (świeckie). Doświadczenie sensu świata, w ujęciu Przełęckiego, jest ściśle związane z doświadczeniem aksjologicznym, w którym dane są nam wartości. Doświadczenie aksjologiczne jest pewnego rodzaju intuicją wartości, która ma charakter uczuciowy, emocjonalny (pod tym względem Przełęcki nawiązuje do Alexiusa Meinonga teorii emocjonalnej prezentacji, Henryka Elzenberga teorii jakości uczuciowych, ale też podobne poglądy głosił Kazimierz Ajdukiewicz, a wcześniej Franz Brentano

– teoria słusznej miłości lub nienawiści). Emocje mają charakter kognitywny, a zdania je wyrażające posiadają wartość logiczną⁹.

Tego rodzaju koncepcja pociąga jednakże za sobą pewien koszt filozoficzny. Język, którego używamy do mówienia o wartościach, nie jest językiem jasnym, jednoznacznym, przeciwnie – jest on nieostry i wieloznaczny, jak jest w wypadku języka mówiącego o uczuciach.

Gdy przechodzi się od poznania aksjologicznego prezentującego wartości poszczególnych bytów jednostkowych do poznania metafizycznego (inaczej: „metafizycznego wartościowania”), które ma odkryć przed nami sens lub bezsens ocenianych całości (Przełęcki mówi o wartościach sensotwórczych¹⁰: o „cudowności”, ale też i „straszliwości” świata), powstają jeszcze większe problemy jasnego wyrażenia płynących w tym doświadczeniu treści¹⁰. Pochodzą one ze szczególnej nieuchwytności owych intuicji, niezmiernie trudnych – zaznacza Przełęcki – do bezpośredniego ujęcia w słowa (Przełęcki 1996, s. 54). Język filozoficzny literalny okazuje się zbyt ubogi, aby wyrazić w nim wartościującą wizję rzeczywistości. Stąd niektórzy filozofowie próbują wzbogacić zastane zasoby języka filozoficznego o bardziej odpowiednie środki wyrazu, zwłaszcza o metafory (przede wszystkim metafizycy i filozofowie kontynentalni). Na ogół analitycy też są skłonni dopuścić metafory do języka filozofii, ale pod warunkiem, że daje się je przełożyć na język niemetaforyczny, dosłowny. Twierdzą oni, że jeśli coś daje się powiedzieć metaforycznie, musi dać się powiedzieć i dosłownie. O czym można mówić tylko metaforycznie, o tym w ogóle mówić nie należy. Wypowiedź metaforyczna pełni jedynie funkcję zastępczą w stosunku do sformułowania literalnego (por. Przełęcki 1996, s. 182). Takie poglądy na naturę metafor w latach sześćdziesiątych wieku ubiegłego głosił

⁹ Przełęcki pisze: „Jeżeli nawet nasza reakcja aksjologiczna na pewien – zły lub dobry moralnie czyn – jest rodzajem reakcji emocjonalnej, jest to reakcja, która – wedle proponowanej interpretacji – «odkrywa» przed nami tkwiącą w owym czynie moralną wartość; w naszym przeżyciu czyn ten jawi się nam jako okrutny lub miłosierny, niegodziwy lub szlachetny. Jest to więc poza wszelkim innym – pewne przeżycie natury poznawczej” (Przełęcki 1996, s. 37).

¹⁰ Przełęcki odróżnia wprawdzie oba te rodzaje poznania, ale zarazem sens świata (przedmiot poznania metafizycznego) oraz wartość (przedmiot poznania aksjologicznego) są u niego ściśle ze sobą powiązane: sens świata (egzystencji) polega na tym, że posiada on pewną wartość.

w Polsce np. Stanisław Ossowski, a obecnie wyznaje je m.in. Jan Woleński (Woleński 1996)¹¹.

Mariana Przełęckiego stosunek do literalizacji metafor jest inny¹². Jego zdaniem literalizacja metafor jest nie tyle logicznie niemożliwa (problemem jest wyznaczenie klasy dopuszczalnych interpretacji literalnego sensu metafory), co praktycznie niewykonalna. Sednem poglądów Przełęckiego jest wszelako przekonanie, że mimo to posiadają one nadal wartość poznawczą. Najwyraźniej bliskie mu jest, co zresztą sam sygnalizuje, znane powiedzenie Przybosa „Zła to metafora, której sens da się wyrazić inaczej niż metaforą”. Czynnikiem odpowiedzialnym za semantyczną niedookreśloność literalnych parafraz jest wspomniany wyżej emocjonalny składnik metafor. To on wyposaża filozoficzną wizję świata w sens, którego poszukuje filozofia. Ów składnik emocjonalny metafory czyni jej zawartość znaczeniową trudno uchwytną nie tylko dla odbiorców, ale nawet może i samego autora. W tym kontekście pisał Stanisław Ossowski: „Zarzuca się nierządkiem filozofom, iż ich sformułowania przeznaczone do porozumień intuicyjnych, nie doprowadzone do ścisłej formy pojęciowej, nie zmuszają nawet, aby sam autor dokładnie wiedział, co chce wyrazić” (Ossowski 1967, s. 45). I ma rację zdaniem Przełęckiego w tym sensie, że filozof często sam nie wie, co chce wyrazić, gdyż intuicje budujące metafizyczne doświadczenie same są nie dość określone. W tej nieokreśloności treści metafizycznych przeżyć

¹¹ Jan Woleński mówi zdecydowanie, przytaczając Schlicka, że nie ma żadnego poznania metafizycznego, gdyż jest to sprzeczność sama w sobie i że jedynym kryterium dopuszczającym metaforę do analitycznego filozofowania jest możliwość jej literalizacji, dosłownej parafrazy. Za dopuszczalne uznaje różne sposoby literalizacji: przez wskazanie na ich związek z rezultatami nauki, przez konfrontację ze zdrowym rozsądkiem (Moore), przez konkretyzację, zawsze wszelako chodzi o to, podkreśla, że literalizacja odwołuje się do elementów zewnętrznych wobec współczynnika hermeneutycznego danego systemu filozoficznego, jest czymś zewnątrzsystemowym (Woleński 1996, s. 350).

¹² Zwraca on uwagę na to przede wszystkim, że w dążeniu do możliwie adekwatnego przekładu należy zrezygnować z literalnej parafrazy jednozdaniowej, ponieważ nie jest ona w stanie wyczerpać bogactwa semantycznego metafory. Jako przekład danej wypowiedzi metaforycznej należy przyjąć określoną klasę zdań, z których każde reprezentuje jedną z dopuszczalnych interpretacji owej wypowiedzi. Sens wypowiedzi metaforycznej nie pozwala – zdaniem Przełęckiego – na rozstrzygnięcie, która z nich jest wypowiedzią właściwą; każda z nich może do tej roli pretendować. Ale jest jeszcze jeden problem z dosłowną parafrazą metafor: nie ma żadnych kryteriów, wedle których ustalić można by, które z parafraz są dopuszczalne, a które nie ze względu na treść metafory.

manifestuje się niepojętość świata. Taki stan rzeczy Lechoń, na którego Przełęcki się nieraz powołuje, kwituje stwierdzeniem: „I wszystko tu coś znaczy, tylko brak nam słowa”. Uciekanie się do języka metaforycznego jest próbą wysłowienia owej niepojętości świata.

Podsumowanie

W tym pobieżnym zestawieniu wyłoniły się tedy dwie koncepcje poznania metafizycznego: pierwsza Czeżowskiego, choć nieco zmodyfikowana i rozbudowana przeze mnie, w której składnik intelektualny (ocena) jest wyrażalny w języku analitycznym (dosłownym), a budują się na nim uczucia (można by je nazwać metafizycznymi), i koncepcja druga – Mariana Przełęckiego – w której czynnik emocjonalny jest podstawowy, a zarazem trudno uchwytny w języku akceptowalnym przez filozofię analityczną. Koncepcja Przełęckiego poznania metafizycznego postuluje wręcz potrzebę wzbogacenia repertuaru środków poznawczych i językowych filozofii przez środki stosowane w sztuce, zwłaszcza przez metafory. Przez to zbliża się ta koncepcja do kontynentalnego sposobu uprawiania filozofii. Pożytek z filozofii Przełęckiego dla ujęcia sensu u Czeżowskiego polega na tym, jak można, nie rezygnując z idei poznania metafizycznego, radzić sobie z niedookreśleniem i nieostrością semantyczną wyrażen aksjologicznych.

Oczywiście można tutaj powiedzieć tak: jeśli ktoś sięga w swoim filozofowaniu po język metafory, porównania i inne tego typu środki, po to np., by wyrazić swoje doświadczenie niepojętości świata, przestaje uprawiać analityczną filozofię i oddaje się poezji lub ogólniej sztuce (Przełęcki pisze wiele o metafizycznych walorach muzyki). I ma do tego prawo. Nie ma jedynie podstaw do tego, by uznawać tego rodzaju filozofię za analityczną. Filozofia analityczna natomiast zorientowana antyrealistycznie (przynajmniej w dyskursie aksjologicznym), eliminatywistycznie, fizykalistycznie, logicystycznie i fantologicznie nie jest zainteresowana sensem, tym, co niepojęte czy trudno uchwytnie (por. Łukasiewicz 2009c). Przedstawione tutaj próby przewycięzania ograniczeń metodologicznych filozofii analitycznej nie zyskują raczej zrozumienia wśród większości analityków. Ale też analityczny punkt wyjścia i styl rozważań zwolenników poznania metafizycznego, takich jak Czeżowski i Przełęcki, nie przysparza im zainteresowania wśród „kontynentalistów”. Szanse na dialog są tedy znikome.

Literatura

- Czeżowski T. (1965), *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa: PWN.
- Czeżowski T. (1969), *Pojęcie prawdziwości w odniesieniu do utworów literackich*, [w:] *Odczyty Filozoficzne*, Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, s. 224–226.
- Czeżowski T. (1977), *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny” 1–2, s. 54–56. Repr. [w:] Czeżowski 2004, s. 188–192.
- Czeżowski T. (1989), *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław–Warszawa: Ossolineum.
- Czeżowski T. (2004), *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Klawiter A. (red.) (2008), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne. Emocje, percepcja, świadomość*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lepore E., Smith C.B. (eds.) (2006), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Clarendon Press: Oxford.
- Łukasiewicz D. (2009a), *Polish Metaphysics and the Brentanian Tradition*, [w:] S. Lapointe, J. Woleński, M. Marion, W. Miśkiewicz (eds.), *The Golden Age of Polish Philosophy*, Dordrecht–London–New York–Heidelberg: Springer, s. 19–31.
- Łukasiewicz D. (2009b), *Źródła, zasady i perspektywy realizmu moralnego Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXVI, nr 4, s. 663–673.
- Łukasiewicz D. (2009c), *Between Common Sense and Fantology*, [w:] D. Łukasiewicz & R. Pouivet Roger (eds.), *Scientific Knowledge and Common Knowledge*, Bydgoszcz: Epigram Publishing House/Kazimierz Wielki University Press, s. 155–171.
- Ossowski S. (1967), *O osobliwościach nauk społecznych*, [w:] tenże, *Dziela*, t. IV, Warszawa: PWN.
- Przełęcki M. (1996), *Poza granicami nauki*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Reimer M., Camp E. (2006), *Metaphor*, [w:] E. Lepore, C.B. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Clarendon Press, s. 845–863.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.

Wittgenstein L. (2000), *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Woleński J. (1996), *Sens i nonsens w filozofii*, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, s. 342–353.

ANALYSIS AND EXISTENCE ACCORDING TO TADEUSZ CZEŻOWSKI AND MARIAN PRZEŁĘCKI

Summary

The article presents Tadeusz Czeżowski's and Marian Przełęcki's conception of the role of metaphysics in philosophy. In particular, the stress is laid on the concept of existence which is considered from the ontological as well as axiological point of view. These two approaches to existence are essential constituents of the metaphysical understanding of the world. In such a context, there appears the problem of the meaning of the human existence and of the world itself. It seems that human experience of existence and of the sense of the world cannot be expressed in an adequate way in a language acceptable to the analytic philosophy, whose eminent representative was Czeżowski. In order to express the metaphysical content it is necessary to introduce to the philosophical language some new forms of expression, in particular, metaphors. Czeżowski, however, was not clear about the role of metaphors in philosophical discourse. It was Marian Przełęcki, another eminent Polish analytic philosopher and logician, who accepted metaphors as an important tool of metaphysical cognition and whose doctrine of metaphors is briefly discussed as a completion of Czeżowski's conception of metaphysics.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI*

EGZYSTENCJA ORAZ ANALIZA
NOWA FENOMENOLOGIA
JAKO TRZECIA DROGA FILOZOFII EUROPEJSKIEJ

Słowa kluczowe: fenomenologia, fenomenalność, faktyczność, usytuowanie, baza abstrakcji, formy świadomości, dogmat świata wewnętrznego, afektywne bycie dotkniętym, napęd życiowy, obecność pierwotna
Keywords: phenomenology, phenomenality, facticity, being situated, basis of abstraction, forms of consciousness, dogma of the inner world, emotional affection, vital drive/impetus, primitive presence

* Andrzej Przyłębski – prof. zw. dr hab., od 2011 r. pracownik Instytutu Kulturoznawstwa UAM, autor 6 monografii (m.in. *Gadamer* dla serii „Myśli i Ludzie”, *Hermeneutyczny zwrot filozofii i Etyka w świetle hermeneutyki*), redaktor ok. 20 prac zbiorowych, redaktor naczelny pisma „Fenomenologia”, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Zarządu International Hegel Society, Rady Programowej czasopisma „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”. Zainteresowania badawcze: filozofia hermeneutyczna, filozofia życia, klasyczna filozofia niemiecka i jej kontynuacje (fenomenologia, neokantyzm, ontologia fundamentalna, neoheglizm), filozofia kultury, filozofia języka. Tłumacz literatury filozoficznej z niemieckiego i angielskiego (m.in. *Filozofia pieniądza* Georga Simmla). E-mail: aprzylebski@poczta.onet.pl.

1. Dlaczego „trzecia droga”?

Idea konferencji, która była bezpośrednim powodem powstania tego tekstu, oparta jest na założeniu, iż w filozofii europejskiej istnieje podział na nurt kontynentalny, koncentrujący się na badaniu ludzkiej egzystencji, oraz nurt anglosaski, wyznaczany przez nadzieje pokładane w metodzie analizy, odniesionej przy tym do języka, którym mówimy lub powinniśmy mówić o rzeczywistości. Rozejście się filozofii europejskiej na początku XX wieku, jej podział na dwie niezależne drogi rozwoju, rzeczywiście był faktem. Można nawet wskazać na konkretne daty i miejsca. Jak pisze Alfred Gawroński:

Taki podział świata zachodniego na dwie strefy filozoficzne dokonał się dopiero po 1945 roku, lecz jego korzenie sięgają daleko wstecz, co najmniej do roku 1903, w którym to Moore i Russell zareagowali przeciwko tendencji leżącej u podstaw każdego idealizmu, tendencji do uwzględniania pojęcia relacji tylko w jej aspekcie wewnętrznym i ignorowania pojęcia relacji zewnętrznej. W tej słynnej polemice [...] wykazali, jak skuteczna może być argumentacja oparta na analizie języka w rozwiązywaniu klasycznych problemów filozofii. Od tej daty rozpoczyna się w świecie anglosaskim okres długiej refleksji nad językiem naturalnym w kierunku wytyczonym przez głębokie intuicje Niemca Gottloba Fregego i pod przemożnym wpływem – [...] – Austriaka Ludwiga Wittgensteina¹.

Reakcją na tę niezbyt normalną sytuację były próby koncyliacyjne, z reguły nieudane. Dlaczego? Powody były różne. Przedstawiciele tradycji kontynentalnej nie pojmowali, dlaczego badanie funkcjonowania języka – słynny *linguistic turn* – ma prowadzić do odpowiedzi na klasyczne pytania filozofii, w tym na jej naczelne pytanie, postawione przez Kanta, pytanie o to, „czym jest człowiek?”. Z drugiej strony pojęcie analizy ewoluowało, dochodząc do postaci, które dezawuowały analityczność praktykowaną przez

¹ A. Gawroński, *Pochwała filozofii lingwistycznej*, [w:] tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa: Biblioteka Więzi 1983, s. 76–77.

filozofię kontynentalną². Dobrym przykładem jest tu filozofia Heideggera, w szczególności jego *opus magnum*. W *Byciu i czasie* termin analiza pojawia się bardzo często, całość, pojęta jako ontologia fundamentalna, jest wszak analityką egzystencji. To nieco niejasne sformułowanie znaczy zaś: analizą ludzkiego sposobu bycia³. Analizą adekwatną względem swego przedmiotu, tzn. starającą się unikać bezrefleksyjnego przenoszenia kategorii pojęciowych stosowanych dla opisu świata przedmiotowego na opis bytu, jakim jest człowiek. *Bycie i czas* zostało przez filozofię analityczną, przynajmniej jej pierwszą generację, odrzucone, wręcz wyśmiane. Wystarczy przypomnieć o reakcji Rudolfa Carnapa na Heideggerowski wykład pt. *Czym jest metafizyka?*⁴

Dla kogoś, kto chciałby przełamać impas w relacji filozofii kontynentalnej i filozofii analitycznej filozofia Heideggera mogłaby stanowić doskonały obiekt badań: pokazanie powiązania analizy z solidnym fenomenologicznie opisem odsłaniałoby słabości płynące z obozu filozofów analitycznych krytyki filozofii kontynentalnej (bo przecież nie: tradycyjnej; filozofia analityczna jest w swym nastawieniu poznawczym bardziej tradycyjna niż myśl Heideggera). Ale jest to oferta zbyt oczywista. Dlatego mimo moich sympatii dla autora *Bycia i czasu* postanowiłem pójść tu drogą nieco bardziej złożoną i przedstawić syntezę badań analitycznych i egzystencjalnych obecnych w innej, mniej u nas znanej teorii filozoficznej, popularyzując ją przy tej okazji. Na myśli mam tzw. Nową Fenomenologię, koncepcję badań filozoficznych stworzoną i rozwijaną w bardzo systematyczny sposób przez kilońskiego filozofa Hermanna Schmitza.

Hermann Schmitz urodził się w 1928 roku w Lipsku. Filozofię studiował w Bonn, m.in. pod kierunkiem Oscara Beckera i Ericha Rothackera, zaś do jego uniwersyteckich kolegów należał m.in. Jürgen Habermas. Profesurę

² Na temat ewolucji filozofii analitycznej por. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.

³ Por. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 1995 (oto – przykładowo – paragrafy dzieła, w których tytule pojawia się słowo „analiza” lub „analityka”: §§ 5, 9, 10, 11, 28, 45, 49, 63, 66, 78, 83).

⁴ Reakcje przedstawicieli współczesnej fazy rozwoju filozofii analitycznej, takich jak Robert Brandom, są już daleko bardziej przychylnie, jeśli wręcz nie entuzjastyczne (por. R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge MA 2002, oraz B. Merker (red.), *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, Hamburg: F. Meiner Verlag 2009).

filozofii otrzymał na Uniwersytecie Kilońskim, któremu pozostał wierny do emerytury. Już podczas studiów, po latach fascynacji fenomenologią Husserla i Heideggera, odkrywszy braki ich koncepcji, rozpoczął tworzenie własnej filozofii. Uważał ją za poprawioną, oczyszczoną z metafizycznych naleciałości postać fenomenologii, zrywającą jednak z dogmatycznymi, jego zdaniem, założeniami teorii Husserla. Dlatego określił ją mianem Nowej Fenomenologii, którą rozwijał odtąd w uświadamianej konkurencji zarówno wobec szkoły postheideggerowskiej (Gadamer, Bubner, Wiehl, Figal), jak i szkoły posthusserlowskiej (Waldenfels, Merleau-Ponty, Orth i in.). Badania prowadził w sposób metodyczny, pieczołowicie rozpracowując poszczególne zagadnienia i obszary przedmiotowe. Efektem jest olbrzymia ilość artykułów naukowych oraz około 40 książek, wiele z nich kilkusetstronicowych, z których 10 zawiera coś, na co od czasów Hegla nie ważył się żaden europejski filozof, a mianowicie system filozoficzny. Ta olbrzymia ilość publikacji przyczyniła się, paradoksalnie, do zastopowania recepcji: mało było chętnych do pisania doktoratów czy habilitacji o filozofii, której przestudiowanie zabiera tyle czasu. I to nie tylko z powodów ilościowych, ale także jakościowych: studiowanie Schmitza wymaga przyjęcia pewnego nowego nastawienia poznawczego, tzn. rozstanie się z wieloma przeświadczeniami, które dotąd wydały się nam niekwestionowalne (jak np. to, że uczucia są czymś subiektywnym, „czyims”).

Mimo tych trudności recepcja Nowej Fenomenologii ruszyła w latach dziewięćdziesiątych z miejsca, i to nie tyle pośród filozofów – choć tu także, wystarczy wspomnieć rosnące zainteresowanie tym kierunkiem u takich filozofów, jak Reiner Wiehl, Ferdynand Fellmann czy Gernot Böhme – co u przedstawicieli medycyny, psychologii psychiatry, u artystów i teoretyków sztuki. Powstało prężnie działające Towarzystwo Nowej Fenomenologii, które organizuje regularne kongresy oraz warsztaty. Na uniwersytecie w Rostocku utworzono katedrę Nowej Fenomenologii, którą powierzono uczniowi Hermanna Schmitza, prof. Michaelowi Grossheimowi. Wszystko to doprowadziło do tego, iż kierunkiem tym zainteresowano się także w naszym kraju. Z mojej inicjatywy prof. Bolesław Andrzejewski zaprosił na początku lat dziewięćdziesiątych prof. Schmitza do Poznania, a potem przełożył dwie jego książki na język polski, zaś mój młodszy kolega, dr Mariusz Moryń, napisał poświęconą mu rozprawę habilitacyjną⁵. Hermann Schmitz

⁵ Informację na temat tytułów tych prac znajdzie czytelnik w następnych przypisach.

gościł potem w Polsce jeszcze kilka razy, wygłaszając wykłady w Poznaniu i w Warszawie. Był gościem honorowym jednej z dorocznych konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, podobnie jak kilka lat później jego uczeń Michael Grossheim. Teksty tych wystąpień wydrukowane zostały w redagowanym przeze mnie piśmie „Fenomenologia”⁶. W Poznaniu odbyło się też pierwsze seminarium poświęcone Nowej Fenomenologii, które zorganizowałem w roku 2004, korzystając z pomocy dr. hab. Mariusza Morynia oraz dr. Svena Sellmera, wypromowanego przez Schmitza młodego niemieckiego naukowca, zatrudnionego na UAM, współtworzącego tam badania indologiczne⁷. Tyle tytułem krótkiej prezentacji tego, jak pojawiła się i jak istnieje Nowa Fenomenologia.

Jak z powyższego widać, Nowa Fenomenologia to dzieło jednego człowieka, uzupełniane jednak obecnie i rozwijane przez szereg osób pracujących naukowo w stworzonym przezeń paradygmacie myślowym. Alber Verlag, renomowane niemieckie wydawnictwo zajmujące się promocją badań fenomenologicznych (dotąd głównie fenomenologii posthusserlowskiej), utworzyło serię wydawniczą prezentującą najnowsze osiągnięcia Nowej Fenomenologii.

Pytanie, na które starał się będę odpowiedzieć w tym tekście, brzmi: dlaczego i w jakim sensie Nowa Fenomenologia jest alternatywą względem Heideggerowskiej próbą przezwyciężenia opozycji analizy i egzystencji? Uczynię to w dwóch krokach: w pierwszym zaprezentuję Nową Fenomenologię – naturalnie w bardzo skrótovej postaci – bo nie jest ona u nas koncepcją szczególnie znaną; w drugim przedstawię pewną refleksję nad tym, w jakim sensie jest ona „analizą egzystencji”.

⁶ Wykład Schmitza oraz wprowadzenie do Nowej Fenomenologii pióra M. Morynia w nr. 2 (2005), dwa uzupełniające jej prezentacje teksty (F. Fellmanna i J. Soentgena) w nr. 3, zaś dwa wykłady Grossheima w nr. 8 (Poznań 2010).

⁷ Rozprawa doktorska S. Sellmera została opublikowana we Fryburgu i nosi tytuł *Formen der Subjektivität. Studien zur indischen und griechischen Philosophie* (Alber Verlag 2005, 360 s.). Jest tomem 5. serii *Neue Phänomenologie*, którą to zasłużone dla fenomenologii wydawnictwo wprowadziło do swego programu (w chwili obecnej wydano już ponad 10 tomów).

2. Czym jest Nowa Fenomenologia

W wielu swych pracach Hermann Schmitz określa zadania filozofii w następujący sposób: „Filozofia to namysł (*Sichbesinnen*) człowieka nad swym położeniem (*Sichbefinden*) w swoim otoczeniu”. ‘Położenie’ (kategoria znana nam z ontologii fundamentalnej Heideggera) czy też ‘miejsce’ (tego terminu użył Scheler w swej głównej pracy antropologicznej⁸) człowieka Schmitz określa w następujący sposób:

Odbieramy wrażenia i robimy z nich przedmioty. Każda kultura ma własny typ uprzedmiotowienia, zakładający specyficzną bazę abstrakcji (*Abstraktionsbasis*). Ludzie są uwikłani w mimowolne doświadczenia życiowe w sytuacjach, z którymi muszą sobie [umieć] poradzić. Przynależy tu, na pierwszym miejscu, selekcja ważnościowa. Wybór tego, co ważne jest w przypadku zwierząt wyznaczony gatunkowo, u człowieka zaś w przeważającej mierze – kulturowo. Materiał doświadczenia życiowego zostaje jakby rzucony na powierzchnię projekcji, na której odznacza się tylko to, co zgodne jest z tą hierarchią ważności. Ta powierzchnia projekcji to baza abstrakcji danej kultury. To w odniesieniu do niej powstają systemy pojęciowe oraz oceny. Ona sama jest aksjologicznie neutralna, jest zbiornikiem na to wszystko, co z jej perspektywy uchodzi za korzystne, niekorzystne lub neutralne⁹.

Dla nas, Europejczyków, taką bazę stanowi zachodnioeuropejski racjonalizm. Nie jest on jednak bazą jedyną. Dla Hermanna Schmitza szczególnie interesująca jest, w sensie porównawczym, baza abstrakcji wyznaczająca racjonalizm wschodnioazjatycki.

To zaś, że istnieją różne bazy abstrakcji – można by je określić jako ‘paradygmaty kulturowe’, choć nie wiem, czy to wiele rozjaśnia – prowadzić musi do refleksji nad ich wzajemnymi relacjami oraz możliwymi zmianami czy przekształceniami. To właśnie zadanie jest dla Hermanna Schmitza jego głównym problemem (takim jak kwestia bycia dla Heideggera: *die eigentliche Frage*). Filozofia może jego zdaniem nie tylko te zmiany opisywać, ale także je inicjować. Także i tu manifestuje się strukturalne podobieństwo do

⁸ Mam naturalnie na myśli znaną rozprawę *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (tytułowe *Stellung* można przy tym oczywiście tłumaczyć jako „stanowisko”).

⁹ H. Schmitz, *Wissenschaft und Lebenserfahrung*, „Lingua ac Communitas” 2 (1993), Warszawa–Poznań, s. 35.

ontologii fundamentalnej Heideggera, którego przypomnienie zapomnienia bycia poprzez uświadomienie rangi różnicy ontologicznej miało przecież także charakter apelu egzystencjalnego.

W jednym z tekstów powiada:

Nowa Fenomenologia stawia sobie za zadanie przesunięcie bazy abstrakcji dla tworzenia teorii i ocen głębiej, w mimowolne doświadczenie życiowe. [...] Baza abstrakcji danej kultury jest ustalana częściowo przez sugestywną moc struktur językowych, częściowo zaś poprzez wpływy historyczne. Tkwimy niejako w gąszczu historycznych ustaleń, z którego nie można tak po prostu uczynić pola swobodnych poczynań. Trzeba się raczej przez ów gąszcz przebić, aby rozpoznać odziedziczone domniemane oczywistości i aby w jakiejś mierze zapanować nad własnymi założeniami. Dlatego też fenomenologia ma sens dopiero w powiązaniu z metodą krytyczno-historyczną¹⁰.

To ostatnie sformułowanie pokazuje, że Nowa Fenomenologia przeobraziła lekcję, jaką były hermeneutyczne przekształcenia transcendentalnej fenomenologii Husserla dokonane (m.in.) przez Heideggera, Gadamera i Ricoeura. Hermann Schmitz przyjmuje je do wiadomości, kroczy jednak własną drogą, niedopuszczającą pojęć takich jak egzystencja (Heidegger), językowość rozumienia (Gadamer) czy narracyjne źródło osobowej tożsamości (Ricoeur) na pierwszy plan. Jak podkreślają komentatorzy (np. M. Moryń), jego Nowa Fenomenologia chce wprawdzie jakoś nawiązać do fenomenologii Husserla, ale czyni to bardziej w aspekcie nazwy niżli tego, co się za nią kryje¹¹.

Hermann Schmitz odrzuca ideę transcendentalnej świadomości, którą należałoby „oczyszczać z zakłóceń”, aby odsłonić jej pierwotną sensotwórczą strukturę. Kwestionuje nawet samo użycie słowa „świadomość” w transcendentalnej fenomenologii, zarzucając jej ekwiwokację polegającą na tym, że to samo pojęcie, tzn. *Bewußtsein*, stosuje dla określenia pewnego wnętrza, swego rodzaju pojemnika na uświadamiane treści oraz dla określenia samego „bycia-czegoś-świadomym” (*Bewußt- Sein*). Dlatego sam używa innych, nieco sztucznych terminów: *Bewußthaben* (mieć-coś-świadomie)

¹⁰ H. Schmitz, *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*, przeł. B. Andrzejewski (konsultacja językowa: I. i S. Sellmerowie), Poznań: Garmond 2001, s. 7.

¹¹ Por. M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 2004.

oraz *Bewußthaber* (ten-który-ma-coś-świadomie), dość trudnych do zgrabnego przekładu. Ja oddaję pierwszy z nich jako „świadome ujmowanie”, a drugi zaś jako „był świadomy”, tzn. uświadamiający sobie coś¹².

Jego ocena dokonań starej fenomenologii jest bardzo krytyczna, mimo że docenia jej odwagę. Schmitz uważa, nie bez racji, iż zamierzony przez Husserla wzlot „ku rzeczom samym”, uskrzydlający jego najwcześniejszych uczniów, przerodził się później w Husserlowską scholastykę, która bazuje na zakłękciach typu „fenomenalny” i „świat codziennego życia”, zamiast zwrócić się ku fenomenom. Pisze:

Rzetelnie fenomenologicznemu impulsowi brakuje w Husserla dostatecznie krytycznej i przemyślanej z fantazją teoretycznej podstawy. W rezultacie ogranicza się on wręcz w sposób tragikomiczny do tego, aby na uprzedzeniach starej metafizyki wycisnąć pieczęć odświętnej fenomenologicznej sprawdzalności. To samo odnośnie do zastosowania metody fenomenologicznej ma miejsce *mutatis mutandis* u Schelera i Heideggera, jego następców¹³.

Na nie do końca przez Schmitza uświadamiany, silnie hermeneutyczny wątek jego Nowej Fenomenologii wskazują następujące słowa:

Husserl chciał za pomocą jednej jedynej, dokonanej w niewielu posunięciach redukcji, wręcz poprzez jedną jedyną decyzję usunąć do tego stopnia wszelkie naiwne uprzedzenia, aby w radykalnie krytycznej refleksji, dzięki apriorycznemu oglądowi istoty przy apodyktycznej, oczyszczonej z wszelkich uprzedzeń rzeczywistości były możliwe ostateczne poglądy filozoficzne. Nie sądzę, aby coś takiego mogło się powieść. Szybkie usunięcie wszelkiej naiwnej stronniczości jest niemożliwe chociażby dlatego, że żaden człowiek nie wie do końca, co sam sądzi. Nasza wiara, nasze przekonanie jest w swej istocie czymś całościowym, nad czym możemy zapanować zawsze tylko po części, o ile mianowicie potrafimy je uprzedmiotowić w postaci założenia (*Annahme*), w postaci uprzedzenia. Jest to jedno z zadań fenomenologicznej redukcji¹⁴.

¹² Chodzi – jak się można domyśleć – o posiadanie uświadamianych treści oraz ich posiadacza. Istnienie świadomości pojętej jako skrzynka na treści jest tu zawieszono.

¹³ H. Schmitz, *Nowa Fenomenologia*, przeł. B. Andrzejewski (konsultacja językowa: M. Moryń), Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 1995, s. 13.

¹⁴ Tamże, s. 17.

Powyższy cytat pokazuje jednak także, że Hermann Schmitz nie rezygnuje z metodyczności; metoda, którą się posługuje, różni się jednak od tej propagowanej przez Husserla. Różny jest także obszar fenomenalny, który jej podlega. Kiloński filozof inaczej bowiem definiuje sam fenomen:

Fenomenem jest według mnie dla każdego w jakimś czasie pewien stan rzeczy, któremu ów ktoś, choć sprawdza go poprzez różnorodne założenia (*Annahmen*), nie może na serio odmówić statusu faktu¹⁵.

Jak widać, fenomen jest bytem zrelatywizowanym do pewnego czasu i miejsca. Co się tyczy metody, to za główną Hermann Schmitz uznaje nie metodę redukcji (ejdetycznej czy transcendentalnej), lecz metodę fenomenologicznej rewizji. Kieruje nią pytanie: jakiemu stanowi rzeczy nie mogę odmówić bycia faktem?

Nieco odmienny, ale jednak istotowo pokrewny, jest wyjściowy impuls, który stoi zarówno za starą, jak i za nową fenomenologią. Husserlowi chodziło – jak pamiętamy – o przedarcie się przez sztuczne konstrukcje pojęciowe ku żywemu źródłu sensu, Hermann Schmitz zaś zadanie Nowej Fenomenologii widzi w pojęciowym uchwyceniu rzeczywistego życia człowieka, po rozpoznaniu i usunięciu historycznie ukształtowanych zasłon, by uprzystępnąć systematycznemu namysłowi „mimowolne doświadczenie życia”, tzn. to, co się człowiekowi przydarza (przytrafia), bez jego świadomego zamiaru (planowania).

Ale wróćmy do definicji fenomenu oraz do określenia metody, bo z nich wynikają dla Nowej Fenomenologii istotne nastawienia poznawcze. Na przykład to, że Schmitz obok faktów obiektywnych uznaje istnienie faktów subiektywnych. A także to, że z badania tych ostatnich czyni punkt wyjścia ustaleń fenomenologicznych. One to bowiem są najbliższe „nagiego życia”. Ponieważ samo pojęcie „faktu subiektywnego” może się wydawać sprzeczne w sobie lub trudno niezrozumiałe, powiem krótko, o co Hermannowi Schmitzowi chodzi.

Zwykle mówiąc o faktach, mamy na myśli zdarzenia lub stany rzeczy stwierdzalne przez wielu ludzi. Hermann Schmitz określa także fakty jako fakty obiektywne. Nie kwestionuje jednak istnienia faktów, które są dane tylko jednej osobie, ich dotyczącej. Są one – można by po heideggerowsku powiedzieć – „każdorazowo moje”. Są pierwszoosobowe, ale bynajmniej

¹⁵ Tamże, s. 18–19.

nie są iluzją. Wręcz przeciwnie – są czymś fundamentalnym, bo to one wyznaczają naszą pierwotną orientację w rzeczywistości. Owe fakty określa Hermann Schmitz jako „mimowolne doznania/doświadczenia życiowe”. To, że je bagatelizujemy, wynika z bazy abstrakcji, która cechuje nasz europejski pogląd na rzeczywistość. Baza ta powstała wedle niego w V wieku przed naszą erą, była wspólnym dziełem Demokryta i Platona, rozwinięta została następnie przez chrześcijaństwo i filozofię nowożytną (głównie przez Oświecenie). Sukces technologiczny nauk przyrodniczych, będących owocem tego paradygmatu kulturowego, usankcjonował jego niepodważalność i uniwersalistyczne aspiracje¹⁶.

Przyjęcie tego paradygmatu prowadzi jednak do zubożeń i sztuczności, które swym redukcjonizmem zagrażają pełni naszego „bycia-w-świecie”. Tę bazę abstrakcji Hermann Schmitz określa jako „złudzenie psychologizacyjno-redukcjonistyczno-introjekcyjności”. To dość złożone pojęcie; na jego w pełni zadowalające wyjaśnienie potrzeba by zapewne odrębnego wykładu. Tutaj zadowolę się zatem wyjaśnieniem skrótowym. Chodzi o psychosomatyczne wypaczenie doświadczenia cielesności w wyniku hipostazowania rzeczywistości psychicznej¹⁷. Filozofia, i to już od czasów Demokryta, pragnąc myślowo uporać się z rzeczywistością, wysunęła na pierwszy plan takie ujęcie świata zewnętrznego, które redukuje go do zbioru obiektów identyfikowalnych, policzalnych i manipulowalnych. Oznacza to daleko idący redukcjonizm dokonywany na treściach żywego doświadczenia, które Hermann Schmitz określa za pomocą sformułowania „chaotyczna różnorodność”¹⁸. Zabieg ten prowadzi do introjekcji, tzn. magazynowania „okrawanych w trakcie redukcjonizmu odpadów w świecie wewnętrznym, mającym służyć panowaniu nad samym sobą”¹⁹. Dopelnieniem tego jest psychologizm pojęty jako „przeniesienie całości ludzkiego przeżycia do jego świata wewnętrznego, jakby do domu za ścianami i piętami, w którym człowiek może być panem mocą swojego rozumu”²⁰.

¹⁶ Por. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg i. Br.: Alber Verlag 2009, s. 12–28.

¹⁷ Por. M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸ H. Schmitz, *Wissenschaft und Lebenserfahrung*, dz. cyt., s. 37.

¹⁹ H. Schmitz, *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*, dz. cyt., s. 11.

²⁰ Tamże, s. 10.

Powstaje w ten sposób hipostaza czy też – jak pisze Schmitz – „dogmat świata wewnętrznego”, utożsamiany potem z duszą, podmiotem, umysłem czy (skrzynkową) świadomością. Nie będę tu przypominał, do jakich problemów prowadzi wyłaniająca się tu dychotomia niematerialnej duszy i fizykalnie pojętego ciała. Nieprzewycięzalnych. Schmitz je tu i ówdzie odnotowuje, zaznaczając, że nie dotyczą one jego Nowej Fenomenologii. Ta traktuje bowiem tę dychotomię jako konstrukcję pojęciową nieobecną w doświadczeniu i stara się dotrzeć do jej witalnych źródeł. Te zaś tkwią w ciele pojętym jako doznające. Kiloński filozof korzysta tu z obecnego w języku niemieckim odróżnienia między *Körper*, ciałem fizycznym, i *Leib*, ciałem ożywionym²¹. W pewnym miejscu pisze, że termin *Leib* odnosi się do doznań/poruszeń cielesnych, które nie pochodzą od żadnego z pięciu zmysłów. Takich poruszeń jak ból, strach, głód, rozkosz, wstręt czy zmęczenie.

Pojęciami, które dookreślają tak ujętą cielesność człowieka, są: (1) afektywne bycie dotkniętym (*affektives Betroffensein*) oraz (2) napęd witalny (*vitaler Antrieb*). Z nimi zaś wiążą się takie kluczowe pojęcia Nowej Fenomenologii, jak sytuacja, znaczenie (w sensie wagi), komunikacja cielesnej i wiele innych, które muszą tu, z braku miejsca, pominąć²².

Pojęcie napędu witalnego ma oddawać dynamikę cechującą nasze istnienie, polegającą na pulsacji ścieśniania i rozszerzenia. Ów napęd może ulec zahamowaniu, gdy ta pulsacja zostaje zakłócona (np. w przerażeniu, w rozkoszy płciowej). Ciało, w którym ów napęd witalny się przejawia, jest „miejscem” naszego kontaktu z otaczającą nas rzeczywistością. Ten kontakt dzieje się właśnie jako „afektywne bycie dotkniętym/poruszonym”, które jest pierwotne i źródłowo cielesne. Życie osobowe pojawia się – zdaniem

²¹ Niekiedy tłumacze, dla uniknięcia nieporozumień, oddają słowo *Leib* za pomocą terminu *ciałosfera*. Za radą S. Sellmera, ucznia Schmitza, uczynił tak np. B. Andrzejewski w swym tłumaczeniu książki *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*. Znajdujemy tam (s. 12) następującą definicję: „Pod pojęciem ciałosfery człowieka rozumiem to, co z siebie samego człowiek odczuwa w okolicy swego ciała, bez odwoływania się do świadectwa pięciu zmysłów [...] i do postrzębiennego schematu ciała [...]. W ciałosferze mieszczą się ciałosferyczne poruszenia, takie jak strach, ból, głód, pragnienie, oddychanie, zadowolenie, afektywne stany dotknięcia przez uczucia. Jest ona rozciąglą w sposób niepodzielny i bezpłaszczyznowy jako przewymiarowy [...] wolumen, posiadający dynamikę w swym ściskaniu i rozszerzaniu. Można to sobie z łatwością uświadomić na przykładzie odczuwalnego ciałosferycznie wdychania”.

²² Zainteresowanych odsyłam do przywoływanej już tu rozprawy M. Morynia.

Schmitza – już na tym poziomie: jako zdolność do autoidentyfikacji, poczucia tożsamości z samym sobą (*Sebstzuschreibung*), dana w odczuwaniu siebie niejako automatycznie, niewymagająca zatem refleksji.

Podstawą bycia osobą nie jest bowiem dla Hermanna Schmitza dusza, lecz odczuwające ciało. Dynamika naszej cielesności rozwija się przy tym do postaci cielesnej komunikacji, z której powstaje podstawowa warstwa życia osobowego. Warstwę tę Nowa Fenomenologia określa jako „obecność pierwotną” (*primitive Gegenwart*). Nie oznacza ona zamknięcia osoby w świecie wewnętrznym, lecz wręcz odwrotnie: jej otwartość na pobudzenia, na to, co nowe. Nasuwa się tu skojarzenie z Heideggerowskim opisem „egzystowania” jako „bycia wystawionym w byt” (*Ek-sistenz als Ausgesetztsein*), tzn. rzucone i upadające w byt projektowanie²³.

Na tą pierwotną obecność, której znaczenie bliskie jest, jak sądzę, Heideggerowskiemu *Dasein* (przytomności światu, tu-oto-byciu (oraz ‘usytuowaniu’ wedle Heinricha Rombacha), składa się z pięć elementów: (1) Tu; (2) Teraz; (3) Jestem (bycie); (4) Ja (osoba) oraz (5) To (w tym). Hermann Schmitz uważa, że również wyższe zwierzęta bytują w takiej pierwotnej obecności (= terażniejszości). Jednak w momencie pojawienia się języka (w sensie konstrukcji zdaniowych, obiektywizujących rzeczywistość dzięki nabraniu do niej pewnego dystansu) owa pierwotna obecność może przekształcić się w obecność rozwiniętą. Dokonuje się to dzięki subtelnej, ale bardzo istotnej przemianie, której podlega wszystkie pięć wyżej wymienionych elementów. I tak: (1) „Tu” staje się systemem miejsc (przestrzenią geometryczną); (2) „Teraz” staje się linearnym czasem; (3) „Bycie/trwanie” odsłania możliwość nieistnienia („jestem, ale może mnie nie być”); (5) „To” przechodzi z tożsamości absolutnej w tożsamość relatywną zaś (4) „Ja” staje się indywidualnym podmiotem, co skutkuje pojawieniem się rozróżnienia na to, co własne i to, co obce²⁴.

Przejsiecie pierwotnej obecności w obecność rozwiniętą oznacza wkroczenie w świat. Możliwa staje się – dzięki językowi i związanej z nim możliwością nabierania dystansu, z obiektywizowaniem – rekonstrukcja sytuacji jako konstelacji pojedynczych czynników. I wszystko, co się z tym

²³ Pierwsze ze sformułowań pochodzi z tzw. późnej filozofii Heideggera, drugie z *Bycia i czasu*. Co do istoty są one jednak, jak się zdaje, zgodne.

²⁴ Por. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, dz. cyt., s. 29–70.

wiąże, np. powstanie wiedzy naukowej. Przekształcanie sytuacji w konstelacje jest wedle Nowej Fenomenologii prawem ludzkiego życia. To ono jest źródłem sukcesu człowieka jako gatunku. Źle się jednak dzieje – ostrzega Schmitz – jeśli prowadzi to do zaniku respektu dla „wewnętrznie złożonej znaczącości sytuacji”²⁵. Konstelacjami w wyżej wymienionym znaczeniu zajmuje się nauka i technika, także przeważająca część filozofii. Jest jednak inna część filozofii, której zadaniem jest uchwycenie sytuacji w całej jej złożoności i witalnej wadze. To tutaj – w pobliżu poezji, która ma to samo zadanie – sytuuje swe ambicje Nowa Fenomenologia²⁶.

Hermann Schmitz mówi nawet – niewiele sobie robiąc z *political correctness* – o podziale pracy między mężczyzn i kobiety. Nowa Fenomenologia byłaby w jego świetle „filozofią kobiecą”. W ramach utartych schematów znaczeniowych potwierdza to centralna rola uczuć w afektywnym byciu-poruszonym. Uczucia nie są przy tym dla kilońskiego filozofa prywatnymi stanami duszy, lecz przestrzennymi atmosferami: potęgami rozlewającymi się i obejmującymi, przenikającymi nasze ciało (dobrym przykładem może być uczucie przerażenia czy gniewu). Prywatność (subiektywność) uczuć bierze się stąd, że ich trwanie zostaje przerwane, gdy znikają. Prywatne nie jest jednak – twierdzi Schmitz – uczucie, lecz bycie przez nie poruszonym. Możliwe są wszak także uczucia kolektywne (grupowa panika, agresja, tęsknota za ojczyzną).

Kończąc tę krótką prezentację Nowej Fenomenologii, dodam tylko jeszcze, że Hermann Schmitz w ramach swej koncepcji tworzy także podstawy filozofii społecznej (np. teorii moralności, teorii prawa, teorii religii). I twierdzi, że wszystkie te obszary, poprzez sposób działania norm w nich istniejących, opierają się na autorytecie uczuć²⁷.

²⁵ Dziwaczny nieco termin „znaczącość” został tu wprowadzony w celu oddania różnicy – pojawiającej się zresztą także u Heideggera czy Simmla – między *Bedeutung* (znaczenie) i *Bedeutsamkeit* (znaczącość, ważność).

²⁶ Kwestii relacji sytuacji i konstelacji poświęca Schmitz jedną ze swych najważniejszych książek: *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg 2005 (302 s.), otwierającej serię publikacji Towarzystwa Nowej Fenomenologii w renomowanym i zasłużonym dla fenomenologii wydawnictwie Alber Verlag.

²⁷ Szerzej na ten temat w: H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, dz. cyt., s. 71–100.

3. Ocena Nowej Fenomenologii

W świetle tego, co wyżej przedstawiłem, nie ulega wątpliwości, że cele Nowej Fenomenologii są inne niż zadania, które stawiała sobie klasyczna fenomenologia. I że jest ona zdecydowanie bliższa Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej niż transcendentalnej, czystej fenomenologii Husserla. Oczywiście także tu istnieją ważne, niepodważalne różnice: Heideggerowskie jestestwo (*Dasein*) zaczyna swą opowieść w miejscu, do którego doprowadza analiza pierwotnej obecności, zainicjowana przez Nową Fenomenologię. Nie sposób jednak nie zauważyć, że *Da-sein* nie jest przede wszystkim bytem, lecz jest pewnym sposobem bycia, „przytomnością świata”, tu-oto-byciem, jako miejscem, na podstawie analizy którego możemy filozoficznie prawomocnie wypowiadać się o doświadczanej rzeczywistości. Schmitzowi chodzi dokładnie o to samo: o znalezienie punktu, z którego można by podjąć dzieło opisu kształtowania się naszego doświadczenia.

Z Heideggerem łączy Schmitza także idea istnienia i ewolucji „baz abstrakcji”, odpowiadających Heideggerowskiej idei „wy-darzeniowego charakteru” dziejów metafizyki²⁸. Różni go od Heideggera to, że nie widzi szansy „zwinienia metafizyki” (*Verwindung der Metaphysik*) i powrotu do źródłowej, presokratejskiej naiwności. Z drugiej strony twierdzi jednak, iż Nowa Fenomenologia ma doprowadzić do tego, że bazę abstrakcji, stanowiącą podstawę dla naszego tworzenia pojęć, będziemy w stanie zakotwiczyć głębiej w mimowolnych doświadczeniach życiowych, czyli w tym, co nam się przydarza, niezależnie od naszych planów czy woli. Wrażliwość na byt, na pełnię rzeczywistości w nas i poza nami, w której ćwiczy nas Nowa Fenomenologia, ma być uzupełnieniem, a nie konkurencją dla działań uprzedmiotowiających, dokonujących się w kulturze technicznej. Żaden Bóg nie musi nas ratować²⁹, bowiem ratunek możemy zawdzięczać samym sobie. W odróżnieniu od Heideggera Schmitz wierzy w przemieniającą i wyzwalającą siłę namysłu.

²⁸ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Posłowie, Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie oraz Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć* (różni tłumacze), Warszawa: Czytelnik 1976.

²⁹ Nawiązuje tu do słynnego wywiadu Heideggera dla „Der Spiegel”, w którym uczony stwierdził, że „tylko Bóg jakiś [*nur ein Gott*] może nas uratować”.

Czy jego Nową Fenomenologię można, tak jak ontologię fundamentalną Heideggera, potraktować jako analizę egzystencji? Wydaje się, że tak. Sięga ona jednak, jak już zasygnalizowałem, głębiej niż ontologia fundamentalna: w obszar istnienia jeszcze przedludzki, półzwierzęcy. Hermann Schmitz uwzględnia np. sposób bycia niemowlęcia, by skonstrastować go z bytem pełnej osoby. U Heideggera takich analiz *explicite* nie znajdziemy, być może idee te są tam zawarte *implicite*, ale to już kwestia interpretacji. Podobnie jest z uwzględnieniem cielesności ludzkiego bycia-w-świecie, której Heidegger nie udźwignął.

Mariusz Moryń twierdzi w swej monografii, że Nowa Fenomenologia nie jest właściwie wcale fenomenologią, lecz nową postacią filozofii życia. O ile można się zgodzić z tą ostatnią konkluzją, to nie widzę potrzeby wyrażania zgody na twierdzenie, że między filozofią życia a fenomenologią istnieje jakaś ogromna przepaść. Ontologia fundamentalna jest przecież jedną i drugą zarazem. I to do niej – w moim przekonaniu: nadto krytycznie – nawiązuje Hermann Schmitz. W swej filozofii społecznej nawiązuje też do późnego Heideggera i jego koncepcji przejścia „przed-miotu” (*Gegen-stand*) w „ze-staw” (*Ge-stell*). Wielu badaczy Heideggera pamięta zapewne jego bulwersujące stwierdzenie wygłoszone podczas wykładu w Bremie, gdzie powiedział, że nie ma istotnej różnicy między fabrykacją zwłok w obozie koncentracyjnym i użyźnianiem ziemi za pomocą nawozów sztucznych. Chciał, jak się wydaje, w ten drastyczny sposób odsłonić źródło totalitaryzmu tkwiące w paradygmacie myślowym, do którego doszła ponowoczesność. Co ciekawe – także Hermann Schmitz, i to z perspektywy dziejów rozwoju „bazy abstrakcji”, dokonuje w jednej ze swych najnowszych książek, zatytułowanej *Adolf Hitler in der Geschichte* („Adolf Hitler w procesie dziejowym”), analiz narodowego socjalizmu jako konsekwencji procesu historycznego Europy, wyznaczonego przez wzmiankowane już zbłądzenie psychologizacyjno-redukcyjno-introjekcyjno³⁰.

Z filozofią hermeneutyczną łączy Nową Fenomenologię obrona rozumienia, jako swoistej operacji poznawczej obecnej w życiu codziennym, niezbędnej także naukom humanistycznym. U Hermanna Schmitza wynika to z przyjęcia istnienia dwóch rodzajów inteligencji: inteligencji analitycz-

³⁰ H. Schmitz, *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier Verlag 1999, 418 s.

nej oraz inteligencji intuitywnej, zwanej przezeń także „rozumiejącą”³¹. Podobnie jak ontologia fundamentalna Heideggera czy filozofia hermeneutyczna Gadamera, Nowa Fenomenologia nie wchodzi w niepotrzebną konkurencję z poznaniem naukowym. Nie chce też służyć mu w ten sposób, by zaokrąślać jego rezultaty do postaci spójnego światopoglądu lub tworzyć filozofię nauki. Podobnie jak dwie wymienione wyżej koncepcje, nie rezygnuje jednak z badania duchowego środowiska, z którego wyrasta fenomen poznania naukowego³².

Warto też zauważyć, iż mimo że punkt ciężkości Nowej Fenomenologii stanowią bezwzględnie fenomeny związane z afektywnym byciem-dotknięciem, to jego badania do tego się nie ograniczają. Dokonując refleksji nad specyfiką pierwotnej obecności, przedstawia także przekształcenia, które prowadzą do wytworzenia się całości kultury duchowo-materialnej, w której żyjemy, w tym: fenomenowi nauki. Rozstrzygnięcie tego, czy jest to wizja adekwatna, to kwestia, którą pozostawić należy dalszym, intensywnym badaniom tej z pewnością nowatorskiej i wielce obiecującej koncepcji filozoficznej. Pozostaje mi wyrazić nadzieję, że staną się one udziałem także filozofów polskich, zwłaszcza młodszych generacji. Materiał do przebadania – ponad 40 pozycji książkowych napisanych przez Schmitza, w tym pięciotomowy system filozofii fenomenologicznej – jest bowiem bez wątpienia pokaźny.

³¹ Szerzej na ten temat w dwóch artykułach Schmitza dostępnych po polsku: *O rehabilitacji rozumienia jako zadania naukowego*, [w:] *Nowa Fenomenologia*, s. 37–46) oraz *Rozumienie*, [w:] A. Przyłębski (red. nauk.), *Język – świat – rozumienie. Szkice (nie tylko) hermeneutyczne*, Włocławek: Expol 2007, s. 67–78.

³² Przykładami podejmującymi tę tematykę są prace Schmitza: *Situationen und Konstellationen* oraz *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn: Bouvier 1994.

EXISTENCE AND ANALYSIS
THE NEW PHENOMENOLOGY
AS THE THIRD WAY OF THE EUROPEAN PHILOSOPHY

Summary

The article presents the New Phenomenology of Hermann Schmitz as a third way of doing philosophy today: between the Scylla of analytical analysis of language and science and the Harybdis of quasi-metaphysical description of the reality (structuralism, new ontologies), being a kind of continuation of the speculative idealism. Based on the general idea of the descriptiv phenomenology by Edmund Husserl and criticizing the mistakes done by its initiator Hermann Schmitz proposes an attractive form of the philosophical research that situates itself far from summerizing the results of the scientific inquiry on one side and from criticizing the sciences from a “higher, metaphysical” standpoint on the other. In a kind of friendly challenge to the Fundamental Ontology Heidegger’s the New Phenomenology proposes an analysis of humans’s primordial experiences of the reality we are in, sharing it partially with animals. Schmitz seems to succeed in showing the point where the human experience transcends the reality experience of the higher animals, which is an interesting challenge to a similar attempt done by John Searle.

TADEUSZ SZUBKA*

ODNOWA FILOZOFII WEDŁUG HILAREGO PUTNAMA

Słowa kluczowe: filozofia analityczna, scjentyzm, naturalizm, oświecenie, pragmatyzm, Dewey, Wittgenstein, Cavell, Sellars
Keywords: analytical philosophy, scientism, naturalism, enlightenment, pragmatism, Dewey, Wittgenstein, Cavell, Sellars

Amerykański myśliciel Hilary Putnam uchodził przez wiele lat za typowego przedstawiciela filozofii analitycznej drugiej połowy XX wieku. Z uwagi na wpływowe poglądy z filozofii nauki, filozofii języka i filozofii umysłu uważany jest powszechnie za jednego z kilku najwybitniejszych myślicieli analitycznych tego okresu. Jednakże pod koniec XX wieku zaczął się z coraz większą rezerwą odnosić do filozofii analitycznej i szukać inspiracji w innych tradycjach filozoficznych, a w szczególności w pragmatyzmie, a nawet – do pewnego stopnia – w filozofii dialogu. Z tego powodu twierdzi

* Tadeusz Szubka – dr hab., profesor i dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, zastępca przewodniczącego KNF PAN. Opublikował m.in. trzy monografie książkowe: *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona* (1995), *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne* (2001), *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* (2009), a także wiele artykułów, recenzji i przekładów. Ostatnio złożył do druku przekrojową książkę o neopragmatyzmie oraz pracuje nad zagadnieniami z zakresu metodologii filozofii i historii filozofii analitycznej. E-mail: szubka@univ.szczecin.pl.

się niekiedy, niewątpliwie z pewną dozą przesady, że Putnam ze zwolennika filozofii analitycznej przerodził się w jej krytyka.

W poniższych uwagach przedstawię wpierw stanowisko Putnama w sprawie ograniczeń filozofii analitycznej, a zwłaszcza przenikającego ten nurt myślowy scjentyzmu i naturalizm (§ 1). Następnie omówię jego rozumienie filozofii w kontekście trzech wyróżnionych przez niego rodzajów oświecenia (§ 2). Swoje uwagi zakończę krótką prezentacją Putnamowskich tez na temat stosunku filozofii do nauki (§ 3).

§ 1. Scjentyzm i naturalizm

W wykładach im. Gifforda wygłoszonych w 1990 roku na Uniwersytecie St Andrews w Szkocji, a opublikowanych dwa lata później, Putnam wystąpił z hasłem odnowienia i rewitalizacji filozofii. Uważał, że jest to konieczne z uwagi na rozszerzający się scjentyzm i naturalizm tradycji analitycznej, które traktowane jako dogmaty ograniczają i zniekształcają uprawianie filozofii. Tak o tym pisał:

Filozofia analityczna staje się coraz bardziej zdominowana przez pogląd, że nauka i tylko nauka opisuje świat takim, jakim on jest sam w sobie, niezależnie od perspektywy. Niewątpliwie w ramach filozofii analitycznej są ważne postacie, które walczą z tym scjentyzmem; wystarczy tylko wymienić Petera Strawsona, Saula Kripkego, Johna McDowella czy Michaela Dummetta. Niemniej jednak pogląd, że nauka nie pozostawia miejsca na niezależne filozofowanie rozwinął się na tyle, iż ci, którzy głównie wcielają go w życie, sugerują niekiedy, że filozofia może jedynie usiłować przewidzieć, jak będą ostatecznie wyglądać przypuszczalne naukowe rozwiązania wszystkich problemów metafizycznych. (Towarzyszy temu cudaczne przekonanie, że *można* to przewidzieć na podstawie *dzisiejszej* nauki!) (Putnam 1992, s. IX–X).

Z tym scjentyzmem, dotyczącym roli nauki i filozofii, sprzężony jest zwykle naturalizm w kwestii tego, co istnieje i kategorii, jakie można stosować w wyjaśnianiu takich fenomenów, jak reprezentacja, referencja i racjonalność. Można domniemywać, że naturalizm ten jest po prostu współczesną odmianą tradycyjnego materializmu.

Owo domniemanie nie jest jednak łatwo uzasadnić, gdyż popularność naturalizmu wśród filozofów analitycznych nie idzie w parze z próbami

jego precyzyjnego określenia. Jest wprost przeciwnie, co skłania Putnama do takiej oto ironicznej uwagi:

Najbardziej dzisiaj rozpowszechnione użycie terminu „naturalizm” można scharakteryzować następująco: filozofowie – być może nawet większość tych filozofów, którzy piszą o kwestiach z zakresu metafizyki, epistemologii, filozofii umysłu i filozofii języka – oznajmniają w tym czy w innym widocznym miejscu swoich artykułów i książek, że są „naturalistami”, albo że bronione przez nich stanowisko lub ujęcie jest „naturalistyczne”; to oświadczenie, pod względem usytuowania i kładzonego nacisku, przypomina umieszczanie oświadczeń w artykułach pisanych w Związku Radzieckim za czasów Stalina, mówiących, że dany pogląd zgadza się z poglądem Towarzysza Stalina; tak jak w wypadku tego oświadczenia, ma być rzeczą jasną, że każdy pogląd, który nie jest „naturalistyczny” (nie zgadza się ze stanowiskiem Towarzysza Stalina) jest wyklęty i żadną miarą nie może być poprawny. Inną bardzo powszechną cechą jest to, że „naturalizm” nie jest, z reguły, *definiowany* (Putnam 2004b, s. 59).

Jeżeli zaś próbuje się go definiować, to podawane definicje oscylują między zbyt wąskimi i niewiarygodnymi określeniami a pustymi deklaracjami.

W tej sytuacji Putnam usiłuje ustalić treść naturalizmu, rozpatrując jego możliwe przeciwieństwa. Za niezbyt instruktywne uważa ujmowanie naturalizmu jako stanowiska, którego przeciwnicy bronią supranaturalizmu lub twierdzą, że obok typowo naukowych wyjaśnień istnieją wyjaśnienia „tajemne”, odwołujące się do zjawisk nadprzyrodzonych. W jego przekonaniu pomocne jest natomiast przeciwstawianie naturalizmu pluralizmowi pojęciowemu. O co dokładnie chodzi w tej, *prima facie* zaskakującej, opozycji? Wyjdźmy od wstępnego rozumienia pluralizmu pojęciowego jako stanowiska, według którego dla naszych celów poznawczych nie wystarcza jakiś jeden schemat pojęciowy, jakaś jedna gra językowa; innymi słowy, ze wszech miar zasadne jest posługiwanie się w naszej aktywności poznawczej wieloma schematami pojęciowymi i prowadzenie wielu gier językowych. Takie rozumienie pluralizmu pojęciowego, twierdzi Putnam, nie oddaje jednak w pełni jego sedna. Okazuje się bowiem, że liczni filozofowie, którzy chętnie określają siebie mianem naturalistów, zgadzają się na to, że musimy korzystać z wielu schematów pojęciowych i uczestniczyć w rozmaitych grach językowych. Podkreślają jednak, że nie są one sobie równe. Istnieje bowiem jeden pierwszorzędny schemat pojęciowy, którym

operujemy w naukach przyrodniczych i który służy do opisu rzeczywistości oraz wiele drugorzędnych schematów pojęciowych, użytecznych ze względów praktycznych, lecz niemających większego znaczenia naukowego. To właśnie owo różnicowanie schematów pojęciowych i gier językowych stanowi, zdaniem Putnama, osnowę naturalizmu¹. Chociaż naturaliści w odmiennych miejscach wytyczają granicę między pierwszorzędnymi i drugorzędnymi schematami pojęciowymi, to „dla większości wersji «naturalizmu» wspólne jest to, że zasoby pojęciowe i aktywności pojęciowe, które nie mieszczą się w ramach wąsko pojętego scjentystycznego systemu pierwszorzędnego, uważane są za coś, co nie stanowi rzetelnego dyskursu racjonalnego” (Putnam 2004b, s. 61). Pluraliści pojęciowi, do których zalicza się Putnam, przeciwstawiają się takiemu postawieniu sprawy, gdyż jest to ich zdaniem niczym nieuzasadnione przedkładanie jednych schematów pojęciowych i gier językowych ponad inne. W rzeczywistości bardzo wiele z nich ma wszelkie cechy rzetelnego dyskursu racjonalnego, gdyż starają się one przestrzegać norm spójności, poprawności i prawdziwości.

Naturalizm przeciwstawiający się pluralizmowi pojęciowemu jest, zdaniem Putnama, stanowiskiem trudnym do utrzymania i niestabilnym. Okazuje się bowiem, że pierwszorzędny schemat pojęciowy, wystarczający dla wewnętrznych celów nauk przyrodniczych, nie jest w stanie objąć wielu fenomenów związanych z naszą aktywnością poznawczą i użyciem języka, takich jak intencjonalność, znaczenie i odniesienie, czyli – jednym słowem – całego obszaru semantyki. Naturaliści usiłują w dwojaki sposób poradzić sobie z tą trudnością. Pierwszym jest próba redukcji fenomenów semantycznych do czegoś, co można wyrazić w pierwszorzędnym schemacie pojęciowym. Przykładem są tu chociażby usiłowania redukcji odniesienia przedmiotowego naszych pojęć i wyrażeń do związków przyczynowych zachodzących między odpowiednimi obiektami i własnościami rzeczywistości a pojęciami i wyrażeniami. Usiłowania tego rodzaju kończą się niezmiennie fiaskiem, chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się, że droga prowadząca od wiarygodnej tezy, „że odniesienie do empirycznych obiektów jednostkowych i własności *presuponuje* będącą nośnikiem informacji

¹ W sposób bardzo wyraźny owo zróżnicowanie widoczne jest w filozofii W.V. Quine’a. Mowa jest w niej m.in. o prostym i oszczędnym schemacie pojęciowym odpowiednim dla nauki oraz o drugorzędnym systemie (*second-grade system*) użytecznym do innych celów. Zob. Quine 1969, s. 24.

przyczynową interakcję z tymi obiektami jednostkowymi i własnościami, albo przynajmniej z obiektami jednostkowymi i własnościami, za pomocą których można skonstruować identyfikujące deskrypcje owych obiektów jednostkowych i własności” (Putnam 2004b, s. 63) do redukcji odniesienia do tego rodzaju przyczynowej interakcji powinna być prosta. Drugą, bardziej drastyczną próbą usunięcia tej trudności jest deflacja lub eliminacja fenomenów semantycznych. Próba ta jest drastyczna, gdyż, zdaniem Putnama, odbiera ona naturalizmowi wymiar realistyczny. Jego zwolennicy nie mogą bowiem uzasadnić pierwszorzędności schematu pojęciowego lub gry językowej, odwołując się do tego, że wybrany schemat w sposób właściwy i precyzyjny pozwala nam odnosić się do rzeczywistości, że w danej grze językowej, chodzi nam o wierne reprezentowanie świata, o jego odwzorowywanie itp. Co najwyżej mogą oni wówczas twierdzić – jak to czyni Quine – że dany schemat pojęciowy jest pierwszorzędny, gdyż pozwala nam lepiej niż inne przewidywać i kontrolować nasze doznania albo – w terminologii neurofizjologicznej – pobudzenia naszych zakończeń nerwowych. Dlaczego jednak, może ktoś zapytać, mamy operować tym kryterium oceny schematów pojęciowych, a nie bardziej elastycznym, sugerowanym przez Richarda Rorty’ego, w myśl którego „pierwszorzędnym” jest każdy ten schemat pojęciowy, który pozwala nam w taki czy inny sposób „radzić sobie” z otaczającą rzeczywistością? Jak zauważa Putnam,

jeśli żadne kryterium nie rości sobie pretensji ustalenia sensu, w jakim nasze sądy są w stanie odwzorowywać zachowanie określonych fragmentów rzeczywistości (a zresztą jak może istnieć *odwzorowanie* bez jakiegokolwiek *relacji odwzorowania*?), to wówczas przypisywanie większej wartości przewidywaniu pobudzeń nerwowych niż szeroko rozumianemu „radzeniu sobie” jest (jak to Rorty niestrudzenie podkreślał) całkowicie arbitralne (Putnam 2004b, s. 65).

Tak więc naturalistyczna deflacja lub eliminacja fenomenów semantycznych, takich jak odniesienie, reprezentowanie i odwzorowanie, powoduje, iż nie można odpowiednio uzasadnić wyboru danego schematu pojęciowego jako podstawowego i pierwszorzędnego, a tym samym i naturalizmu.

Dlatego zatem tak niestabilne i nieuzasadnione stanowisko jak naturalizm cieszy się takim powodzeniem w ramach filozofii analitycznej? Przemawiają za nim dwa argumenty, które Putnam uważa za mało przekonujące. Pierwszy odwołuje się do uproszczonego obrazu ewolucji i budowy

świata. Według tego obrazu znany nam wszystkim świat wyłonił się, mówiąc w dużym przybliżeniu, z chaosu fizycznych pól i cząstek elementarnych; co więcej, wszystko, co nas otacza, łącznie z nami samymi, jest układem owych pól i cząstek. Być może do tak fizycznie ukonstytuowanych przedmiotów trzeba dodać jeszcze jakieś matematyczne obiekty abstrakcyjne, wykorzystywane w budowie teorii naukowych, lecz nie zmienia to faktu, że naturalizm, nadający schematowi pojęciowemu fizyki status podstawowy i pierwszorzędny, wydaje się właściwym stanowiskiem filozoficznym. Słabość tego argumentu polega, zdaniem Putnama, na tym, że zbyt pochopnie z tego na temat konstytucji przedmiotów i ich podstawowych składników wyprowadza się twierdzenia o ścisłej identyeczności logicznej owych przedmiotów z ich składnikami. Okazuje się bowiem, że konstytucja nie musi być ścisłą identyecznością. Krótko mówiąc, mając dane fizyczne pola i cząstki oraz ich rozmaite sumy mereologiczne, nie mamy jeszcze danych ogromnej większości przedmiotów, z których składa się świat.

Drugi argument na rzecz naturalizmu odwołuje się do przeświadczenia, że jeśli nie uda nam się dokonać redukcji, deflacji lub eliminacji pewnych fenomenów, np. takich semantycznych własności, jak odniesienie, znaczenie i reprezentowanie, to godzimy się na to, że coś nie daje się wyjaśnić, a zatem staje się tajemnicze, zagadkowe, a nawet „tajemne”. Oceniając ten argument, Putnam podkreśla, że z ową tajemniczością nie należy przesadzać. Przecież również terminów z zakresu geologii nie jesteśmy w stanie całkowicie zredukować do terminów fizykalnych, a tym bardziej ich wyeliminować, lecz przechodzimy nad tym do porządku dziennego. Być może zatem tym, co niepokoi nas w fenomenach semantycznych nie jest sama ich nieredukowalność i nieeliminowalność, lecz ich wymiar normatywny, który wcześniej lub później zmusi nas do postulowania istnienia „tajemnej” sfery wartości. A jeśli tak, to – według Putnama – rozwiązanie jest proste: należy po prostu zwalczać ów lęk przed normatywnością i przyjąć do wiadomości, że jest to coś powszechnego i niezbywalnego.

§ 2. Trzy oświecenia

Jedną z najbardziej widocznych konsekwencji dominacji scjentyzmu i naturalizmu w ramach filozofii analitycznej jest ograniczanie roszczeń teoretycznych filozofii, poprzez sprowadzanie jej do dyscypliny komentującej

i eksplikującej wyniki nauki szczegółowych lub, jak to proponował Quine, określającej zobowiązanie ontologiczne teorii naukowych, dzięki wyrażeniu ich w odpowiednio usystematyzowanym ekstensjonalnym języku formalnym. Zdaniem Putnama jest to nieuzasadniona deprecjacja filozofii. W celu ukazania jej właściwej roli proponuje on, w swoich pracach z ostatniego dwudziestolecia, wyjście poza filozofię analityczną i wykorzystanie innych nurtów myślowych. Mówiąc najogólniej, Putnamowi chodzi o zagwarantowanie, by refleksja filozoficzna dotycząca świata i nas samych nie była „ani frywolnie sceptyczna, ani absurdalnie metafizyczna, ani fantastycznie paranaukowa, ani fantastycznie parapolityczna” (Putnam 1992, s. 141). Modelowe wzorce takiego uprawiania filozofii można według niego znaleźć w myśli Johna Deweya i Ludwiga Wittgensteina, gdyż obaj oni doskonale pokazują, „w jaki sposób refleksja filozoficzna, która jest całkowicie uczciwa może zachwiać naszymi przesądami, naszymi ulubionymi przekonaniem oraz naszą ignorancją, bez krzykliwych roszczeń do «dekonstrukcji» prawdy lub świata” (Putnam 1992, s. 200). Deklaracje te, uznane przez niektórych recenzentów książki *Renewing Philosophy* za zbyt szkiecowe i mgliste², stara się Putnam rozwinąć w swoich najnowszych publikacjach.

Idea filozofii jako krytyki naszych fundamentalnych przekonań i opinii przewijała się przez całe jej dzieje. Hołdował jej niewątpliwie Sokrates w dialogach Platona. Zdaniem Putnama filozofia jawi się w nich jako umiejętność refleksyjnej transcendencji, tzn. „nabranie dystansu do zwyczajowych opinii z jednej strony oraz autorytetu objawienia (tj. dosłownie i bezkrytycznie akceptowanych tekstów lub mitów religijnych) z drugiej strony, i zadawanie pytania «dlaczego?»” (Putnam 2004a, s. 92). Dla Platona filozofia to przede wszystkim krytyczne i niezależne myślenie, które jako jedyne jest w stanie doprowadzić do wypracowania zrębów sprawiedliwej

² Zob. zwłaszcza niewielkie objętościowo, lecz bogate treściowo recenzje Williama P. Alstona (1994) i Roberta B. Brandoma (1994). Zdaniem Alstona Putnam wiele uwagi poświęca krytyce wybranych stanowisk i filozofów oraz aprobującej wykładni poglądów Deweya i Wittgensteina, lecz nie podaje jakiegoś spójnego programu odnowy filozofii, poza wskazówkami, że nie należy fascynować się naturalistycznymi rekonstrukcjami, unikać dychotomii fakty–wartości oraz wystrzegać się relatywizmu i dekonstrukcjonizmu. Z kolei Brandom zauważa, że po lekturze książki Putnama można odnieść wrażenie, że jej autorowi bliski jest kwietyzm teoretyczny, który z nieufnością odnosi się do wszelkich ogólnych prób kodyfikacji, w postaci zasad i precyzyjnych definicji, naszej refleksji filozoficznej nad światem i życiem.

organizacji społecznej. Jak dobrze wiadomo każdemu, kto choćby pobieżnie zetknął się z historią filozofii lub myśli społecznej, organizacja ta miała mieć charakter merytokratyczny, czyli bazować na rządach filozofów, którzy rzekomo posiadają najlepszą wiedzę w zakresie tego, co dobre i złe, słuszne i niesłuszne. Tę starożytną ideę filozofii rozwiniętą przez Platona Putnam określa mianem pierwszego oświecenia.

W wieku XVII i XVIII mieliśmy do czynienia z drugim oświeceniem, znanym powszechnie jako Oświecenie, pisane dużą literą. Kształtowane one było przez szczególną fascynację nabierającymi impetu rozwojowego naukami przyrodniczymi, w których pokładano nadzieję nie tylko wyjaśnienia i opanowania świata przyrody, lecz także lepszego zrozumienia człowieka i stworzenia nowej organizacji społeczeństwa, zapewniającej szczęśliwe życie. Organizacja ta miała bazować na umowie społecznej obywateli, przy poszanowaniu ich naturalnych uprawnień. Jednym słowem, miała to być organizacja demokratyczna. Według Putnama porównanie tych obu oświeceń pozwala bez trudu dostrzec ich podobieństwa i różnice: „Po stronie podobieństw jest ta sama aspiracja do refleksyjnej transcendencji, ta sama gotowość krytykowania zwyczajowych przekonań i instytucji i proponowania gruntownych reform” (Putnam 2004a, s. 94). Natomiast główną różnicą jest inne pojmowanie sposobu organizacji społeczeństwa.

Trzecim oświeceniem jest oświecenie pragmatyczne. Zostało ono zapoczątkowane przez myślicieli pragmatycznych, a w szczególności Johna Deweya i Williama Jamesa, a jego pełny rozwój – zdaniem Putnama – jest jeszcze przed nami. Z poprzednimi dwoma oświeceniami łączy je idea filozofii jako refleksyjnej transcendencji (albo – jako to ujmował Dewey – krytyki wyższego rzędu, czyli krytyki zastanych i obiegowych krytyk) oraz gotowość dążenia do gruntownych reform. Jednakże w szczegółach znacznie różni się od oświecenia starożytnego i nowożytnego. Przede wszystkim bardziej elastycznie pojmuje się w nim rolę rozumu (Dewey chętnie zastępował to słowo terminem „inteligencja”) oraz doświadczenia. Nie zakreśla się tu z góry tego, co rozum może wyjaśnić, a czego nie. Nie ustala się też, jakiego rodzaju mogą być empiryczne dane naukowe. Innymi słowy, „ani forma możliwych wyjaśnień, ani forma możliwych danych nie może być uprzednio raz na zawsze ustalona” (Putnam 2004a, s. 99). Plastyczność w tym zakresie powoduje, że w przeciwieństwie do racjonalistycznego oświecenia Platona pragmatyzm jest *fallibilistyczny*. Jest też *antysceptyczny*, gdy tymczasem zabarwione empiryzmem oświecenie nowożytne jest raz

za bardzo sceptyczne, a innym razem niedostatecznie fallibilistyczne. Jak jednak pogodzić, mógłby ktoś zapytać, fallibilizm, który akcentuje omylność naszych przekonań i procedur poznawczych, z antysceptycyzmem, według którego jesteśmy w stanie osiąść autentyczną wiedzę? Nie jest to wcale takie trudne, pod warunkiem że to drugie stanowisko nie będzie się wiązało z wymogiem absolutnej pewności co do prawdziwości przynajmniej niektórych przekonań. Jak ujmuje to jeden z interpretatorów poglądów Putnama: „Zamiast poszukiwać pewności, filozofia powinna wzorować się na rzeczywistych badaniach, które skupiają się na rzeczywistych problemach, uwzględniają tylko realne wątpliwości i proponują rozwiązania, które usuwają owe problemy, nawet jeśli nie gwarantują one pewności” (Hickey 2009, s. 155). Dla filozofów tradycyjnych takie postawienie sprawy będzie z pewnością uważane za rezygnację z wysokich standardów epistemicznych, natomiast dla Deweya i innych pragmatystów będzie to ich urealnienie i powiązanie z autentyczną praktyką badawczą.

Ponadto, co wydaje się szczególnie ważne dla specyfiki oświecenia pragmatycznego i rozumienia w nim filozofii, społeczeństwa to nie tak czy inaczej zorganizowane jednostki (rządzone przez ekspertów-filozofów lub kierujące się zasadami demokracji odpowiednio do zawartej umowy społecznej). Stanowią one naturalne wspólnoty, których jednostki są elementami lub częściami. Z takiej antyindywidualistycznej perspektywy problemem nie jest samo powstawanie społeczeństw, lecz troska o to, aby wspólnota kierowała się jak najbardziej demokratycznymi zasadami, w której każdy jest kompetentny do zabrania głosu i każdy uczestniczy w jej kształtowaniu. Mówiąc jak najkrócej, chodzi o to, aby wspólnoty kierowały się zasadami demokracji bezpośredniej i deliberatywnej. W tych procesach demokratycznych szczególną rolę odgrywa filozofia. Dlatego właśnie dla Deweya i Jamesa „filozofia nie jest i nie powinna być głównie dyscypliną profesjonalną, lecz raczej czymś, czym parają się wszystkie refleksyjne istoty ludzkie, w takim stopniu, w jakim uprawiają one «krytykę krytyk»” (Putnam 2004a, s. 107). Dotyczy to w równym stopniu wszystkich dziedzin filozofii, a nie tylko wąsko pojętej etyki praktycznej, gdyż – jako to starał się pokazać Dewey – nawet logikę można uprawiać nie jako wyspecjalizowaną gałąź nauk formalnych, lecz jako ogólną teorię badań i transformacji społecznych. Putnam wyraźnie taką wizję filozofii popiera, wprost deklarując, że filozofia nie jest tylko dyscypliną akademicką i że „zadaniem filozofa jest proponowanie szeroko zakrojonych zasad, aby wszyscy, a nie tylko

intelektualiści i decydenci, mogli je rozważyć, przedyskutować i wziąć pod uwagę” (Putnam, Boros 2005, s. 134). Putnam podkreśla jednak, że zasady te w wielu sprawach nie zastąpią nam osobistych wyborów. Jest tak np. w sferze wierzeń i praktyk religijnych. Nie da się bowiem ani dowieść istnienia Boga, ani jego nieistnienia, nie da się uzasadnić ani pluralistycznego podejścia do religii, ani opozycyjnego stanowiska, że tylko jedna z wielu religii jest właściwa. Jak wprost deklaruje Putnam: „Nie sądzę, aby filozoficzne lub naukowe rozważania były w stanie dostarczyć przekonujących racji dla dokonania tego rodzaju wyborów, aczkolwiek rozważania te mogą nam pomóc dokonać naszych wyborów bardziej refleksyjnie” (Putnam 2005, s. 71). Jednym słowem, filozofia – chociaż niezbywalna i ważna – ma swoje nieprzekraczalne granice i nie należy ulegać złudzeniom, że można je przekroczyć.

§ 3. Filozofia a nauka

Jak w świetle takiej rewitalizacji filozofii i przywrócenia jej należnej roli wygląda relacja filozofii do nauki? Odpowiadając na to pytanie, Putnam wychodzi od dwóch określeń filozofii, aby zwrócić uwagę na jej dwojaki charakter. Pierwsze z tych określeń pochodzi od Stanleya Cavella, który twierdzi, że filozofia jest swoistego rodzaju wychowaniem dla dorosłych. Twierdzenie to, wyrwane z kontekstu wywodów tego autora, brzmi nieco zagadkowo. Nieodzowne jest zatem przywołanie kontekstu, w którym się ono pojawia. Otóż Cavell zauważa, że od społeczeństwa, w którym zostaliśmy wychowani i w którym żyjemy, przyjmujemy obraz świata i zasady zachowania. Niekiedy jednak, chociażby pod wpływem pytań dociekliwego dziecka lub dorastającego ucznia, jesteśmy zmuszani do zastanowienia się nad racjami przemawiającymi za owym obrazem i owymi zasadami. Uruchamia się wówczas proces filozofowania, w którym bierze udział język, jakim operujemy, nasze życie oraz wyobraźnia. W uprawianiu filozofii, pisze Cavell,

wymaga się ode mnie zebrania kryteriów mojej kultury, aby skonfrontować je z moimi słowami i życiem, tak jak je kształtuję i jak mogę je sobie wyobrazić; jednocześnie mam skonfrontować moje słowa i życie, tak jak je kształtuję, z życiem, jakie słowa mojej kultury mogą mi sugerować,

czyli mam skonfrontować kulturę z samą sobą, pod tym względem, w jakim spotyka się ona we mnie (Cavell 1979/1999, s. 125).

Ten nieco zawiły cytat można odczytać, zdaniem Putnama, jako zwrócenie uwagi na moralny wymiar filozofii, czyli na to, że jej zadaniem jest stawianie fundamentalnych pytań na temat naszego życia i naszej kultury, które prowadzą do podważania niektórych konstytuujących je składników i do większej lub mniejszej ich reformy. Drugie określenie filozofii pochodzi od Wilfrida Sellarsa, według którego „abstrakcyjnie sformułowanym celem filozofii jest zrozumienie, jak rzeczy w najszerszym możliwym sensie tego terminu są ze sobą połączone w najszerszym możliwym sensie tego terminu” (1963, s. 1). Ta z kolei deklaracja, twierdzi Putnam, akcentuje teoretyczny wymiar filozofii, podkreślając, iż jej zadaniem jest klaryfikacja i eksplikacja zawartości naszej wiedzy i systematyczne powiązanie jej elementów.

Uprawiając filozofię i dokonując jej rozmaitych transformacji, nie należy zapominać, że ma ona te dwa wymiary, aczkolwiek tylko filozoficznym geniuszom udaje się je powiązać oraz wnieść do jednego i drugiego znaczący wkład. Zdaniem Putnama dobrowolna rezygnacja z któregoś z nich miała zawsze opłakane skutki, przyczyniając się nie tylko do unicestwienia filozofii, lecz również prowadząc ostatecznie do swoistego „intelektualnego i duchowego samobójstwa” (Putnam 2010, s. 94). Jakie są zazwyczaj losy filozofii, która ogranicza się jedynie do jej teoretycznego wymiaru? Na ogół,

po pierwsze, staje się przesadnie ambitna (usiłuje wówczas na przykład zrealizować marzenie zbudowania wielkiego systemu metafizycznego), a po drugie, odbiorcy oceniają ją według standardów wiedzy kumulatywnej. Ponieważ jednak, w przeciwieństwie do nauki, filozofia nie jest wiedzą kumulatywną, to kiedy udaje, że jest nauką, ludzie natychmiast się na tym poznają (Putnam 2010, s. 99).

Z kolei filozofia ograniczona do wymiaru moralnego przeradza się w moralizowanie lub postmodernistyczną sofistykę, tracąc swój krytyczny i racjonalny charakter. Krótko mówiąc, przestaje być dyscypliną, w której liczą się racje i argumenty, a staje się swobodnym i często pozbawionym istotnej treści dywagowaniem na rozmaite tematy.

Stanowisko Putnama w sprawie relacji filozofii do nauki najlepiej oddaje jego następująca deklaracja:

Nie sądzę, aby filozofię można było przekształcić w naukę, ponieważ istnieją obszary filozofii, które są z istoty humanistyczne, a moim zdaniem przekształcenie humanistyki w naukę jest fantazją i to fantazją niebezpieczną. Istnieją jednak części filozofii, które zazębiają się z nauką (Putnam 2010, s. 99).

Do części tych należy filozofia nauki, a w szczególności filozofia fizyki, która pomaga nam zrozumieć fundamentalne teorie fizyczne świata, takie jak mechanika kwantowa. Z kolei bez znajomości tych teorii i ich podstawowych kategorii trudno jest odpowiedzialnie uprawiać metafizykę. Jednakże, obok takich lokalnych zależności zachodzących między filozofią a nauką, są one jeszcze powiązane w globalny sposób. Źródłem tego jest – podkreślane wielokrotnie przez Putnama – uzależnienie uprawiania nauki od sądów wartościujących, dotyczących m.in. tego, jakie dane są wiarygodne, jakie procedury badawcze są rozsądne, które hipotezy należy w pierwszej kolejności rozważać i testować. Jednak to uzależnienie nauki od wartości nie musi prowadzić do nadawania jej zabarwienia subiektywnego, gdyż na temat wartości, ich hierarchii i sądów wartościujących można prowadzić racjonalne debaty. Będą to wszelako musiały być debaty z udziałem filozofów.

Sellars, którego często cytowane określenie filozofii zostało tu przywołane, znany jest również z wpływowego przeciwstawienia dwóch obrazów świata, z których jeden jest wynikiem interpretacji teorii naukowych, a drugi obrazem zbudowanym na podstawie wiedzy potocznej i codziennego doświadczenia świata. Nie negując rozlicznych związków filozofii z naukowym obrazem świata i potrzebą jego rozwijania, filozofowie nie powinni deprecjonować obrazu potocznego, który ucieleśniony jest nie tylko w rozmaitych codziennych interakcjach, lecz również, w bardziej rozbudowanej postaci, w literaturze pięknej, której nie należy traktować wyłącznie w kategoriach estetycznych i ludycznych. Jak powiada Putnam:

Jest dla mnie rzeczą jasną, że opisy życia ludzkiego, z którymi mamy do czynienia w powieściach Tolstoja i George Eliot nie są wyłącznie *rozrywką*; uczą nas bowiem dostrzegać to, co dzieje się w życiu społecznym i jednostkowym (Putnam 2010, s. 97).

Jeśli zaś, w imię nauki, wyrzucimy z naszych teorii filozoficznych wszystkie kategorie potoczne, przestaną one odpowiadać temu, w jaki sposób rzeczywiście myślimy i żyjemy. Staną się wówczas zwykłymi wytworami fantazji, ukrytymi pod szatą naukowej terminologii i warstwą skomplikowanie

wyglądających symboli. Filozofia nie powinna zatem imać się wszelkich sposobów, aby stać się nauką. Powinna pozostać dyscypliną humanistyczną o wymiarze zarówno teoretycznym, jak i moralnym³.

Literatura

- Alston W.P. (1994), [Rec.] *H. Putnam, Renewing Philosophy*, „The Philosophical Review”, 103, s. 533–535.
- Brandom R.B. (1994), [Rec.] *H. Putnam, Renewing Philosophy*, „The Journal of Philosophy” 91, s. 140–143.
- Cavell S. (1979/1999), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, new edition, New York: Oxford University Press.
- Hickey L.P. (2009), *Hilary Putnam*, London: Continuum.
- Putnam H. (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam H. (2004a), *Ethics Without Ontology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam H. (2004b), *The Content and Appeal of “Naturalism”*, [w:] M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 59–70.
- Putnam H. (2005), *The Depths and Shallows of Experience*, [w:] J.D. Proctor (ed.), *Science, Religion, and the Human Experience*, Oxford: Oxford University Press, s. 71–86.
- Putnam H. (2010), *Science and Philosophy*, [w:] M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, New York: Columbia University Press, s. 89–99.

³ Artykuł ten jest zmienioną i poprawioną wersją referatu przedstawionego na konferencji „Analiza i egzystencja. Dwa style uprawiania filozofii”, która odbyła się 14–15 maja 2010 r. w Pobierowie. Ostateczna wersja artykułu powstała w trakcie pobytu autora jako *fellow-in-residence* w Holenderskim Instytucie Badań Zaawansowanych z Humanistyki i Nauk Społecznych (NIAS) w roku akademickim 2010/2011. W artykule zostały wykorzystane fragmenty przygotowywanej do druku książki *Neopragmatyzm*, będącej wynikiem badań prowadzonych w ramach programu „Neopragmatyzm jako próba transformacji filozofii analitycznej”, finansowanego w latach 2008–2010 przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Putnam H., Boros J. (2005), *Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with Hilary Putnam*, „Common Knowledge” 11, no. 1, s. 126–135.

Quine W.V. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

Sellars W. (1963), *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.

HILARY PUTNAM'S RENEWAL OF PHILOSOPHY

Summary

Hilary Putnam is widely considered as one of the most distinguished and important philosophers in the analytic tradition of the last fifty years. However, in his most recent publications he has started to emphasize various shortcomings and limitations of that powerful tradition, connected especially with its scientism and naturalism. He has also insisted that what we really need is a serious renewal and transformation of philosophy, drawing upon other philosophical traditions, including pragmatism. We should realize that although philosophy overlaps in some parts with science, it cannot be turned into a science. It is a humanistic enterprise having two dimensions, theoretical and moral, and it is unfortunate when we tend to forget about either of them.

SEBASTIAN TOMASZ KOŁODZIEJCZYK*

PROBLEM KONCEPTUALIZACJI DOŚWIADCZENIA METAFIZYCZNEGO

Słowa kluczowe: doświadczenie metafizyczne, krytyka metafizyki, konceptualizacja, treść niepojęciowa, pojęcia fundamentalne
Keywords: metaphysical experience, criticism of metaphysics, conceptualization, nonconceptual content, fundamental concepts

Trudności metafizyki można diagnozować na wiele sposobów. Do najbardziej spektakularnych należą diagnozy: metodologiczna i semantyczna. Pierwsza zwraca uwagę na to, że metafizyka nie dysponuje żadną przekonującą metodologią, dzięki której mogłaby uwiarygodnić swoje tezy¹.

* Sebastian Kołodziejczyk – adiunkt w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Genewskiego (w roku akademickim 2010/2011). Odbýwał staże badawcze na University of Oxford, Aberdeen University i City University of New York (USA). Stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i Rządu Szwajcarii w ramach program Sciex (członek zespołu badawczego *Eidos*). Opublikował kilkadziesiąt artykułów w języku polskim i angielskim. W 2006 r. ukazała się jego książka *Granice pojęciowe metafizyki*, a ostatnio pod jego redakcją *Przewodnik po metafizyce*. Redaktor naczelny anglojęzycznego czasopisma „Polish Journal of Philosophy” oraz redaktor (wraz z Januszem Salamonem) serii „Przewodniki po filozofii”. Książki w przygotowaniu: *Treść i pojęcia* oraz *Metaphysics of Mental Life*. E-mail: sebastian.kolodziejczyk@uj.edu.pl.

¹ Krytyka metodologiczna ma swoją długą tradycję, lecz na dobre rozwinięta została przez I. Kanta, A. Comte’a oraz neopozytywizm. Przyjmujący tego rodzaju perspektywę zwracają uwagę na to, że każde poznanie, o ile ma mieć charakter naukowy, musi re-

Druga natomiast podkreśla słabości aparatu pojęciowego metafizyki, przede wszystkim wskazując na to, że wyrażenia metafizyczne pozbawione są tych własności semantycznych, które gwarantują powodzenie w praktykach logicznych i językowych². W obu przypadkach – trzeba przyznać bez wahania – dewastacja metafizyki jest nieunikniona.

Warto jednak sformułować pytanie nie tyle o zasadność krytyki dyskursu metafizycznego, ile o jej podłoże, które na pierwszy rzut oka jest niedostrzegalne. W niniejszym artykule argumentuję na rzecz tezy głoszącej, że trudności dyskursu metafizycznego powiązane są bezpośrednio z problemem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego. Problem ten można wyrazić w postaci następującego twierdzenia:

(PM) Treść doświadczenia metafizycznego przekracza możliwości ujęcia i wyrażenia przez pozostający w naszej dyspozycji aparat pojęciowy.

Jeśli przyjąć słusność PM, możliwe są dwie drogi badania. Z jednej strony należy rozważyć pytanie o to, czy doświadczenie metafizyczne z *istoty swojej* przekracza możliwości aparatu pojęciowego, z drugiej natomiast niezbędna jest odpowiedź na pytanie o naturę i funkcję aparatu pojęciowego metafizyki.

Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego umieszczam na tle szerszej dyskusji, mianowicie dotyczącej problemu konceptualizacji

spektować określone reguły, pośród których dwie wybijają się na czoło: sprawdzalność (konfirmowalność) oraz komunikowalność. Metafizyka ma problem z jednym i drugim. Trudności ze sprawdzalnością zasadzają się na braku dostępu do dziedziny przedmiotowej, na temat której metafizyka rości sobie pretensje do wypowiedzi, natomiast kłopoty z komunikowalnością biorą się ze słabości języka metafizyki jako starającego się wyrazić to, co zasadniczo pozostaje niewyraźne.

² Rozwinięciem, a właściwie podstawą krytyki metodologicznej jest sformułowanie trudności semantycznych. Zasadnicza trudność sprowadza się do takiego oto problemu: jeśli zdania naszego języka mają mieć wartość semantyczną (logiczną), to jego składowe muszą legitymować się odpowiednimi parametrami. Tymi parametrami są referencja i znaczenie. W przypadku wyrażań metafizycznych kłopotliwa jest przede wszystkim referencja, co do której istnieją uzasadnione wątpliwości, gdy chodzi o możliwość jej ustalenia i fiksacji. Argumentację semantyczną przeciwko metafizyce podnoszą przede wszystkim neopozytywiści, a świetną ilustracją jest jeden rozdziałów książki A.J. Ayera *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz 1936), noszący zdecydowany tytuł „Eliminacja metafizyki”. Przegląd literatury oraz dyskusja z krytyką w: S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów: Biblos 1998.

doświadczenia w ogóle. Tym samym swoje rozważania lokuję w ramach ściśle określonej debaty, jaka toczy się w ramach filozofii angloamerykańskiej³. Mimo braku jednoznacznych rozstrzygnięć dyskusja na temat istnienia treści niepojęciowych może posłużyć jako interesujący punkt odniesienia dla głoszonej tutaj tezy.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej przedstawię charakterystykę doświadczenia metafizycznego i postaram się odpowiedzieć na pytanie o to, czy ma ono unikalny charakter. W drugiej części skupię się na zasadniczych tezach debaty na temat istnienia treści niepojęciowych w doświadczeniu, zwracając szczególną uwagę na to, jakie muszą zachodzić warunki, by doświadczenie uznać za niekonceptualne. W części ostatniej, trzeciej, przedstawię analizę aparatu pojęciowego metafizyki, wskazując na to, że jego natura i funkcja jest odpowiedzią na szczególny charakter doświadczenia metafizycznego.

1. Doświadczenie metafizyczne

Proponuję, by spojrzeć na doświadczenie metafizyczne z dwóch współbieżnych perspektyw: (a) strukturalnej i (b) funkcjonalnej. Perspektywa strukturalna winna ujawnić naturę doświadczenia metafizycznego, o ile zgodzimy się co do tego, że takowe ma rzeczywiście miejsce. Natomiast perspektywa funkcjonalna pozwala dostrzec możliwe role, jakie pełni doświadczenie metafizyczne w szeroko pojętym życiu kognitywnym. Bez względu na to, w jaki sposób charakteryzujemy doświadczenie metafizyczne, nie ulega kwestii, że musi być ono co najmniej wariantem doświadczenia w ogóle. Wysunęmy zatem następującą definicję doświadczenia:

(DOS) Zbiór stanów mentalnych, których treść może stanowić element szeroko rozumianych procesów kognitywnych (poznawczych i wolicjonalnych)⁴.

³ Zbiór artykułów poświęconych debacie na temat istnienia treści niepojęciowej można znaleźć w: York H. Gunther (ed.), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2003.

⁴ Wysunięta definicja stanowi parafrazę dominujących stanowisk w sprawie doświadczenia i ujmuje przede wszystkim trzy zasadnicze jego aspekty: 1. mentalistyczny cha-

Definicja DOS ma swoje interpretacje, spośród których trzy można uznać za najbardziej nas tutaj interesujące:

(DOS₁) Doświadczenie to zbiór wszystkich stanów mentalnych, bez względu na to, jaki jest ich charakter fenomenalny.

(DOS₂) Doświadczenie to zbiór stanów mentalnych, które wchodzą w zakres podatnych na wartościowanie procesów kognitywnych.

(DOS₃) Doświadczenie to wyłącznie zbiór tych stanów mentalnych, które wchodzą w zakres procesów kognitywnych podatnych na wartościowanie semantyczne.

Łatwo dostrzec, że najszersza interpretacja, wyłożona w DOS₁, pozwala mówić o wielu rodzajach doświadczeń bez wyraźnego oczekiwania, że będą one pełniły dokładnie tę i żadną inną funkcję. Można oczywiście zastanawiać się nad tym, czy tak szeroko zdefiniowane doświadczenie ma jakąkolwiek wartość funkcjonalną i eksplanacyjną. Wszelako można uznać, że taka definicja daje najszersze pole manewru w zrozumieniu, czym w istocie swojej doświadczenie jest. Z fenomenologicznego punktu widzenia rozumiemy bowiem, że o doświadczeniu mówimy jako stanach przypisywanych podmiotom czynności kognitywnych. W tym sensie musimy się zgodzić, że doświadczenie można przypisać nie tylko podmiotom ludzkim, ale także tym, w stosunku do których jesteśmy w stanie jednoznacznie ustalić, że wiodą przynajmniej prymitywne życie kognitywne. Inaczej rzecz ma się z semantycznego punktu widzenia. Tutaj doświadczenie ma już wyraźnie określoną funkcję do spełnienia i jeśli tak je rozumieć, od razu następuje zawężenie do DOS₂ lub DOS₃.

Wymienione interpretacje mają wyraźnie semantyczną konotację. Doświadczenie nie jest pojmowane tutaj w perspektywie autonomicznego, przysługującego podmiotom procesów kognitywnych stanu, lecz jako coś co najmniej współzależnego względem bardziej zaawansowanych procesów. Przy tego rodzaju definicjach inne podmioty procesów kognitywnych niż ludzie mogą być uznane za pozbawione doświadczenia, gdyż trudno ustalić

rakter doświadczenia; 2. temporalność doświadczenia; 3. porządek i kompleksywność doświadczenia. Zob. J.M. Hinton, *Experiences*, Oxford: Clarendon Press 1973 oraz J.J. Valberg, *The Puzzle of Experience*, Oxford: Clarendon Press 1992.

w ich przypadku procesy wartościowania, zwłaszcza – jak ujmuje to DOS₃ – wartościowania semantycznego.

Przypuśćmy ma chwilę, że w zbiorze rozlicznych stanów mentalnych, które opatrujemy wspólnym mianem ‘doświadczenia’, znajdują się stany o różnych treściach i funkcjach, np. są stany mentalne, których treścią są przeżycia moralne lub przeżycia estetyczne. Zbiór odpowiednio sprofilowanych stanów mentalnych daje nam ‘doświadczenie moralne’ lub, odpowiednio, ‘doświadczenie estetyczne’. Funkcje tego rodzaju doświadczeń mogą także być różnie pojęte. Doświadczenie moralne może stanowić element szerszego procesu uczenia się i utrwalania postaw moralnych, podczas gdy doświadczenie estetyczne może pełnić rolę katalizatora innych procesów poznawczych⁵. W tego rodzaju ujęciu nic nie stoi na przeszkodzie, by wśród różnych stanów mentalnych wyodrębnić zbiór, który nazwiemy ‘doświadczeniem metafizycznym’. Nim to nastąpi, trzeba jednak wiedzieć, które ze stanów mentalnych mogłyby być uznane za przynależne do zbioru określanego mianem ‘doświadczenia metafizycznego’. W tym celu zasadnie będzie przyjrzeć się czterem koncepcjom, jednej nihilistycznej, jednej neutralnej i dwóm pozytywnym.

Pierwsza ma swoje źródła w Kantowskiej idei restrykcyjnie pojmowanego doświadczenia (raczej DOS₂, pod pewnym względem również DOS₃)⁶. Następna odwołuje się do pomysłu Ludwiga Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, który widzi doświadczenie metafizyczne jako pod pewnym względem wartościowe, mimo że niemogące stanowić elementu zaawansowanych, zwłaszcza semantycznych, procesów poznawczych (bardziej DOS₁ lub DOS₃)⁷. Wreszcie dwa ostatnie przypadki, Henri Berg-

⁵ O roli doświadczenia etycznego czy metafizycznego wiele interesujących rzeczy mówi fenomenologia, szczególnie prace M. Schelera czy R. Ingardena. Warto zauważyć, że istnieje fundamentalne napięcie, sygnalizowane już przez Platona i Arystotelesa, między intelektualizacją życia etycznego i estetycznego (w szerokim sensie po prostu aksjologicznego) oraz uznaniem go za z istoty swojej zdominowane przez moment doświadczeniowy. To napięcie generuje odmienne stanowiska i rozstrzygnięcia w ramach wysuwanych teorii etycznych i estetycznych.

⁶ Niezwykle interesująco o doświadczeniu u Kanta pisze W. Sellars w artykule *The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience* (w: H. W. Johnstone, Jr (ed.), *Categories. A Colloquium*, Pennsylvania State University 1978).

⁷ Wieloaspektowa analiza problemu doświadczenia w filozofii i psychologii L. Wittgensteina znajduje się w pracy J. Schulte, *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford: Clarendon Press 1993.

sona i Martina Heideggera. Pierwszy z wymienionych dostrzega unikalność doświadczenia metafizycznego, łącząc je z takimi stanami mentalnymi, jak intuicja, wgląd, wniknięcie w naturę rzeczy. Inna sprawa, że Bergson wyraźnie deklaruje, iż takie stany mentalne i skorelowane z nimi treści trudno uznać za dobrą podstawę dla zaawansowanych (semantycznych, językowo zorientowanych) procesów kognitywnych (bardziej zatem DOS₂)⁸. Interesującą i intrygującą koncepcję doświadczenia metafizycznego znajdziemy również u Heideggera⁹. Według niego istnieje obszar doświadczenia, który wymyka się zaawansowanym procesom kognitywnym, lecz wciąż stanowi fundament tychże procesów. A zatem, mimo że wyróżnione stany mentalne nie stanowią ostatecznego punktu odniesienia dla procesów semantycznych i językowych, pełnią kluczową rolę w tychże procesach, szczególnie w kontekście rozumienia natury tychże procesów (raczej DOS₂).

1.1. Metafizyka i doświadczenie. Lekcja Kanta

Słynną Kantowską tezę mówiącą, iż problemy metafizyki biorą się stąd, że umysł próbuje wykroczyć poza granice możliwego doświadczenia, można wyrazić na następujące sposoby:

(TK1) Umysł ze swojej natury nie jest w stanie wykroczyć poza doświadczenie.

(TK2) To, co metafizyczne, nie daje się doświadczyć.

(TK3) Wszystkie twierdzenia prawdziwe/fałszywe mają swoje ugruntowanie w doświadczeniu.

(TK4) Nie istnieje żadne doświadczenie metafizyczne będące podstawą dla twierdzeń prawdziwych/fałszywych.

⁸ Zob. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin 1997, a także pracę R. Ingardena *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses 1921 (przekład polski: *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki*, przeł. M. Turowicz, [w:] R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963).

⁹ Zob. P. Keller, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge: CUP 1999.

TK1 powiązana jest z ontologią umysłu, w ramach której Kant przyjmuje, iż podstawowe czynności mentalne realizowane są poprzez system kategorii (pojęć). Nie mają one charakteru semantycznego, a więc do niczego się nie odnoszą, można je natomiast uznać za sposoby reprezentowania różnych rodzajów wytworów propozycjonalnych (sądów). Jako że kategorie reprezentują takie cechy, jak np. ‘odnoszenie się do’, ich obowiązywanie zawęża się do dziedziny, w ramach której język istotnie się odnosi do przedmiotów. Dziedziną tą jest obszar możliwego doświadczenia, rozumianego jako korelat władzy recepcyjnej umysłu, czyli zmysłowości. TK1 powiada zatem, że aktywność umysłu, wyposażonego w kategorie i władzę receptywną, zamyka się w obszarze adekwatnego do jego natury doświadczenia.

TK2 jest bardziej złożona i ryzykowna. O ile bowiem TK1 można uznać za wyraz pewnej ontologii umysłu, o tyle TK2 może być co najwyżej uznana za implikację TK1. Stanowisko Kanta może uchodzić za sumę dwóch składowych: ontologicznej (w kwestii cech obiektów metafizycznych) oraz epistemologicznej (w kwestii cech doświadczenia). Przypomnijmy, że Kantowi chodzi o następujące przedmioty metafizyczne: Boga i nieśmiertelną duszę. A zatem TK2 stwierdza, że pośród własności Boga i duszy jest i ta, że są one niedoświadczalne, a ponadto że doświadczenie, tak jak jest ono pojmowane na gruncie ontologii umysłu, nie ma możliwości ujęcia tych dwóch obiektów. Ryzykowność TK2 polega na tym, że składowa ontologiczna wydaje się całkowicie arbitralna i, co najwyżej, ugruntowana w badaniach apriorycznych. Tym samym Kant łamałby rekomendowane przez siebie reguły metodologiczne, w tym przede wszystkim regułę mówiącą, że nie ma innego dostępu do przedmiotów, jak tylko poprzez doświadczenie¹⁰.

TK3 wychodzi z założenia, iż prawda i fałsz są podstawowymi parametrami semantycznymi twierdzeń (sądów). Jeśli zatem chcemy rozstrzygnąć,

¹⁰ Teoretyczny postulat rzeczy-samej-w-sobie (w odróżnieniu od fenomenu) jest pod pewnym względem wyznaczeniem granic, w ramach których zachodzą procesy poznawcze (perepcja, schematyzacja, kategoryzacja i konceptualizacja). W niektórych interpretacjach zwraca się uwagę na paradoksalność kantowskiej ontologii: postulat istnienia rzeczy-samej-w-sobie przy jednoczesnym braku dostępu poznawczego do tego rodzaju przedmiotu. Jak się wydaje, brak dostępu poznawczego (a więc nieefektywność doświadczenia, przekraczanie jego granic *etc.*) jest problemem jedynie na gruncie tez metafizycznych, natomiast traci swoją złowróżbną moc, gdy mowa o posulatywności ontologicznej. Jakkolwiek trudno orzec, czy Kant umieszcza twierdzenia na temat rzeczy-samej-w-sobie w obrębie tez metafizycznych, nie będzie nadużyciem uznanie, iż sama postulatywność ma przede wszystkim charakter ontologiczny, nie zaś metafizyczny.

czy dane twierdzenie T posiada dany parametr (bez względu na to, jaki to parametr), musimy wskazać doświadczenie, które nam na to pozwoli. Przypuśćmy zatem, że mamy dowolne twierdzenie metafizyczne (trzymajmy się rozumienia metafizyki, jakie prezentuje Kant), np. „Dusza jest nieśmiertelna”¹¹. Zgodnie z TK3 twierdzenie to nie posiada parametru semantycznego, gdyż nie istnieje żadne doświadczenie, które mogłoby pomóc w ustaleniu, czy rzeczywiście któryś z parametrów semantycznych mu przysługuje. TK3 bazuje na interesującym założeniu dotyczącym charakteru semantyki. Otóż w semantyce, przy takim jej obrazie, jaki zarysowuje Kant, chodzi o referencję, a więc musimy mieć narzędzia ustalania referencji. Doświadczenie jest właśnie takim narzędziem. Istnieje oczywiście zbiór twierdzeń, których parametry semantyczne nie zależą od doświadczenia, lecz tego rodzaju twierdzenia mają charakter eksplikacyjny, nie zaś rozszerzający. Chodzi o to, że sądy analityczne niczego nie mówią o obiektach, a jedynie o relacjach między znaczeniami konstytuujących te sądy wyrażen¹².

TK4 posuwa się o krok dalej. Na podstawie TK3 wiemy jedynie, że parametry semantyczne ustalone są poprzez doświadczenie. Nie rozstrzyga się tu jednak formuły tego doświadczenia. Wszelako z TK1 i TK2 dowiadujemy się, że doświadczenie jest korelatem ontologicznej struktury umysłu (kategorialności i receptywności). W powiązaniu z TK3 daje to tezę eliminacjonistyczną, wedle której nie istnieje żaden typ doświadczenia, które można byłoby nazwać doświadczeniem metafizycznym, a więc gwarantującym możliwość rozstrzygnięcia, czy i który parametr semantyczny przysługuje danemu twierdzeniu metafizycznemu, np. w przywołanym już zdaniu „Dusza jest nieśmiertelna”.

¹¹ Na temat rozumienia metafizyki u Kanta powstało cały szereg prac, zob. przegląd różnych interpretacji [w:] N. Leśniewski, J. Rolewski (red.), *Kant a metafizyka*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2010. Warto zauważyć, że to, co metafizyczne, u Kanta rozumiane jest w dwóch opozycyjnych znaczeniach: negatywnym – jako to, co głosi się w ramach niepopartej niczym spekulacji, oraz pozytywnym – jako to, co ustala się w ramach argumentacji transcendentalnej. Zła metafizyka to ta, która uzurpuje sobie prawo do przekraczania granic doświadczenia; dobra metafizyka to ta, która potrafi granice doświadczenia uchwycić, ustalić i zadekretować.

¹² Kant proponuje każdemu zdaniu przypisać pewne parametry: analityczność/syntezytyczność oraz aprioryczność/aposterioryczność. O ile pierwsza para może być uznana za parametr znaczeniowy – określa relacje między znaczeniami wyrażen, o tyle druga ma charakter referencjalny (odniesieniowy) – określa status referencji oraz sposób jej fiksowania.

Spróbujmy jednak odwrócić porządek Kantowskiego rozumowania wyłożonego w TK1–TK4, szczególnie zaś konkluzji, która całe doświadczenie widzi w sposób dwuwymiarowy (w ramach porządku przestrzennego i czasowego) i tym samym właściwie eliminuje możliwość doświadczenia metafizycznego. W rezultacie problem Kanta może być zinterpretowany nie tylko jako problem ontologicznej charakterystyki umysłu, ale także natury specyficznego typu danych doświadczeniowych, które przekraczają możliwości i zdolności aparatu pojęciowego. Dyskurs metafizyczny załamuje się, gdyż nie istnieją narzędzia pozwalające wyodrębnić z doświadczenia dane metafizyczne, co w rezultacie prowadzi do niemożliwości twierdzeń metafizycznych¹³.

Można teraz zapytać, czy stanowisko Kanta rzeczywiście ma charakter eliminacjonistyczny i, w ostatecznym obrachunku, negujący istnienie danych metafizycznych jako części pola doświadczeniowego. Odpowiedzią na to pytanie jest ruch teoretyczny, który wykonuje Kant, mianowicie odejście od transcendentnego rozumienia metafizyki i jej korelatów na rzecz podejścia transcendentalnego¹⁴. W ramach tego ruchu dane metafizyczne – jeśli hipotetycznie założyć ich występowanie – przestają odgrywać rolę danych reprezentujących przedmioty, natomiast mogą odgrywać rolę danych reprezentujących strukturę i funkcję umysłu jako takiego. Innymi słowy: doświadczenie metafizyczne, które byłoby zbiorem tego rodzaju danych, byłoby w istocie rzeczą doświadczeniem sposobu funkcjonowania umysłu oraz powiązanych z tym funkcjonowaniem treści¹⁵.

¹³ Trzeba zaznaczyć, że Bóg czy nieśmiertelna dusza mogą pojawić się w ramach doświadczenia, ale problem polega na tym, że dane, które są powiązane z tymi obiektami, nie mają statusu, który pozwalałby na wkomponowanie ich w dalsze etapy procesów poznawczych, oczywiście analogicznych do tych, które skutkują wiedzą na temat świata.

¹⁴ Wciąż niezmiernie interesującą i inspirującą pracą poświęconą zagadnieniu przejścia od nastawienia transcendentnego do transcendentalnego jest książka M. Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy* (PWN: Warszawa 1977).

¹⁵ Kantowska dialektyka doświadczenia obejmuje dwa momenty: moment percepcji oraz apercpepcji, o ile ta pierwsza ma charakter empiryczny, druga może być albo empiryczna, albo transcendentalna. Mimo braku jasności co do tego, czy apercpepcja transcendentalna konstituuje jakąś formę doświadczenia, można przypuszczać, że tak w istocie jest. Oznacza to, że pojęcie doświadczenia ulega rozszerzeniu, a więc także ulega zwiększeniu jego kognitywna rola.

Tym samym Kantowskie doświadczenie uzyskałoby taką oto inteprecję: szeroko rozumiane dane doświadczeniowe są albo reprezentacjami przedmiotów (i wówczas muszą respektować reguły rządzące naocznościami czasu i przestrzeni), albo są reprezentacjami funkcji i struktur mentalnych (i wówczas muszą respektować reguły rządzące naocznością wewnętrzną czasu). Ten dwupoziomowy obraz pozwala Kantowi na to, by strukturę mentalną widzieć jako dostępną nie tylko na drodze transcendentального argumentowania, ale także jako coś, co przynajmniej w ramach jednej naoczności dane jest podmiotowi¹⁶.

1.2. Manifestacja i doświadczenie. Wittgenstein u progu mistyki

Jednym z twórczych rozwinięć podejścia Kantowskiego, mimo że z wyraźnie innymi konsekwencjami, jest wyłożona w *Traktacie logiczno-filozoficznym* koncepcja różnicy między tym, co da się pokazać i tym, co da się powiedzieć. Metafizyka, zdaniem Wittgensteina, lokuje się po stronie manifestacji, nie zaś deskrypcji (mówienia o)¹⁷. Tym, co się manifestuje, jest na przykład forma logiczna. Nic na jej temat nie da się powiedzieć, ale – przekonuje Wittgenstein – można ją uznać za element struktury tego, co doświadczone. Wszelako zasadniczy problem polega na tym, że nie istnieje wiarygodny i sprawdzony aparat pojęciowy, dzięki któremu można byłoby przedstawić tego rodzaju daną metafizyczną. Jak obrazowo ujmuje to Wittgenstein: na ten temat można tylko milczeć.

Wydaje się, że podejście Wittgensteina nie tylko rozszerza zakres rozumienia doświadczenia, ale dodatkowo pozwala na taką jego interpretację, zgodnie z którą stanowi ono złożoną strukturę, częścią której jest doświadczenie metafizyczne. Uzyskiwane w nim dane nie stanowią jednak żadnej wartości ściśle semantycznej; nie nadają się bowiem na narzędzia weryfikacji twierdzeń. Przy tej sugestii warto się zatrzymać na dłużej. Tego rodzaju interpretacja danych metafizycznych może zasadzać się na trzech przesłankach.

¹⁶ Problem ten poruszają fenomenologowie, m.in. E. Husserl, R. Ingarden, a współcześnie D. Zahavi (zob. D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press 2003).

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 1997, zob. także M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław: Wydawnictwo FUNNA 2001.

W myśl pierwszej, narzucającej się i zgodnej z intencją Wittgensteina, język ma taką naturę, że każda próba powiedzenia czegoś o formie logicznej musi skończyć się złamaniem reguł sensu. W ten sposób metafizyka – mimo wszystko aspirująca do tego rodzaju wypowiedzi – popada w bezsens, gdyż nie rozumie istoty języka.

Jednakowoż jest i druga przesłanka, wedle której – wciąż trzymamy się intencji Wittgensteina – manifestowalność jako cecha danych metafizycznych jest nierozpoznana przez metafizykę, a w rezultacie – najczęściej mylnie – dane te są uważane za pełnoprawne dane doświadczenia, dzięki którym możliwe jest formułowanie twierdzeń metafizycznych¹⁸.

Wreszcie jest i trzecia przesłanka – jak się wydaje dość oczywista, mimo że niepodkreślana przez samego Wittgensteina. Powiada ona, że dane metafizyczne są danymi towarzyszącymi, a więc same w sobie nie stanowią żadnego narzędzia rozstrzygnięcia o parametrach semantycznych twierdzeń. Metafizyka ma trudności z rozpoznaniem transparencji danych metafizycznych i, w efekcie, przyznaniem, że nie mogą one pełnić funkcji analogicznej do tej, którą pełnią zasadnicze dane doświadczenia.

Proponuję zatem spojrzeć na doświadczenie jako na pewien kompleks danych, wśród których są dane zasadnicze i dane towarzyszące. Dane zasadnicze mogą i pełnią rolę semantyczną w naszych praktykach językowo-logicznych, podczas gdy dane towarzyszące z jakichś względów – być może, tak jak chce Wittgenstein, z powodu tego, że mają charakter manifestacyjny – takiej roli pełnić nie mogą. Nie zmienia to jednak postaci rzeczy, a więc nie uchyla możliwości tezy, iż doświadczenie metafizyczne *istnieje*, mimo że niewiele można z nim zrobić.

Warto zwrócić uwagę na to, że wysuwane przeze mnie podejście nie ma na celu wykazania, że metafizyka, ta krytykowana przez Kanta i jego następców, ma się dobrze lub może przejść drobny lifting, by wrócić do swojej dawnej kondycji. Przeciwnie, fakt, iż można w kompleksowym doświadczeniu zidentyfikować dane metafizyczne, może prowadzić do wielu interesujących wniosków, w tym także do znanego z *Traktatu*, a mianowicie, że żadna metafizyka tego, co manifestowalne, nie jest tak naprawdę możliwa. Inny wniosek, jak się wydaje w równym stopniu uprawniony, będzie mówił, że diagnozując problem metafizyki, możliwe jest także sformułowanie programu, w ramach którego ten problem będzie przewyciężany. I mimo

¹⁸ Zob. S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki*, dz. cyt.

że w niniejszym tekście nie silę się na takiego rodzaju propozycje, biorę je pod uwagę jako realne możliwości teoretyczne.

Interesuje nas tutaj pytanie o to, jaka musi być epistemiczna charakterystyka danych metafizycznych, powodująca, że z jednej strony są one semantycznie bezużyteczne, z drugiej zaś, wchodząc w obręb praktyki poznawczej, generują bezsens. Jednym z możliwych ujęć tego problemu jest wskazanie na esencjalną niekonceptualizowalność¹⁹. Innymi słowy: dane metafizyczne rodzą trudności epistemiczne i semantyczne, dlatego że z istoty swojej są niekonceptualizowalne.

Mimo że nie jest to teza samego Wittgensteina, nosi ona znamiona jego podejścia. Jeśli rozumieć konceptualizację jako możliwość sformułowania sądów *de re*, które respektowałyby zarówno semantyczne, jak i syntaktyczne warunki sensu, to w oczywisty sposób dane metafizyczne muszą być niekonceptualizowalne. Możliwe jest jednak także inne podejście. Konceptualizacja rozumiana jest jako procedura przyporządkowywania danym doświadczenia odpowiednich reprezentacji semantycznych. Dane metafizyczne są zatem w tym sensie niekonceptualizowalne, że nie istnieje zasób reprezentacji semantycznych, które mogłyby z powodzeniem wystąpić w procedurach konceptualizacyjnych.

Wittgenstein nie neguje zatem danych metafizycznych, a więc także doświadczenia tego rodzaju. Jedynie odrzuca możliwość wkomponowania ich w bardziej zaawansowane procesy kognitywne, w tym głównie te, które mają naturę semantyczną. Doświadczenie metafizyczne nie jest dobrym punktem odniesienia do wartościowania semantycznego i parametryzacji semantycznej; odgrywa jednak centralną rolę w życiu podmiotu, nawet jeśli ta rola miałaby się wyrażać jedynie w manifestacji. Wittgenstein pięknie ujmuje tę sytuację, mówiąc, że mistyczne jest to, że coś *jest*, a nie to, że jest *jakieś*. Dane metafizyczne reprezentują owo *jest*, a nie *bycie jakimś*²⁰.

¹⁹ Esencjalna (płynąca z istoty doświadczenia) niekonceptualizowalność dla danych metafizycznych obejmuje zarówno charakterystykę ontologiczną (zidentyfikowalną cechą, bez której dane te nie byłyby po prostu danymi metafizycznymi), jak i charakterystykę epistemiczną i semantyczną (zidentyfikowane cechy, które uniemożliwiają poznanie i mówienie na temat treści niesionych przez te dane).

²⁰ Problem ten najlepiej wyraża trudność, z jaką się spotykamy, gdy analizujemy sądy egzystencjalne. Okazuje się wówczas, że sądy te albo trzeba uznać za niekompletne, albo należy zmodyfikować znaczenie wyrażenia „orzecznik”. W każdym przypadku pozostaje

1.3. Intuicja i doświadczenie.

Bergsona dwa wymiary życia poznawczego

W odróżnieniu od Wittgensteina oraz Kanta, Bergson do danych metafizycznych odnosi się z większym entuzjazmem. Po pierwsze, nie neguje ich istnienia. Po drugie, uważa je za integralną i esencjalną część doświadczenia w ogóle. Po trzecie, traktuje je jako fundamentalny sposób ujęcia świata.

Z zarysowanych we wcześniejszych paragrafach koncepcji wynika, że dane metafizyczne nie mają charakteru reprezentacji przedmiotowej. Ta uwaga, przesądzająca o tym, że dyskurs metafizyczny uznany zostaje za niespełniający kryteriów naukowości, decyduje także o tym, że w rezultacie dane metafizyczne nie stanowią elementu szeroko pojętej działalności kognitywnej, nastawionej na dziedzinę przedmiotową. Rozwiązaniem jest albo zanegowanie jakiegokolwiek wartości kognitywnej tego rodzaju danych, albo przeorientowanie ich funkcji i zreinterpretowanie ich natury. Te dwa rozwiązania zmieniają jednocześnie sens frazy ‘doświadczenie metafizyczne’. Nie negując go, podkreślają niekognitywny i niereprezentujący (w sensie reprezentacji przedmiotowej) charakter tego rodzaju doświadczenia. Bergson, jak się wydaje, zgadza się z takim podejściem. Dane metafizyczne są bowiem wychwytywane spośród bezpośrednich danych świadomości, które nie muszą mieć charakteru reprezentacji przedmiotowej. Z drugiej strony, te same dane metafizyczne dotyczą wprost tego, co konstytuuje rzeczywistość – *trwania*²¹. Nie ulega zatem wątpliwości, że istnieje pewne napięcie – świetnie wychwycone przez Rudolfa Carnapa i Moritza Schlicka – między funkcją reprezentowania obiektów i funkcją reprezentowania stanów świadomości²². Istnienie danych metafizycznych jest jednak jednoznacznie akceptowane, a nawet – jak się okazuje – są one wyraźnie faworyzowane.

Przyjmując, że dane metafizyczne istnieją, a więc w uprawiony sposób można mówić o doświadczeniu metafizycznym, zasadne jest pytanie o rolę tego rodzaju doświadczenia. Tutaj Bergson przyjmuje bardzo interesującą strategię teoretyczną. Rozważa bowiem doświadczenie na dwóch pozio-

poczucie, że coś ulega zniekształceniu, gdyż rozumiemy, że sądy egzystencjalne *coś* jednak *wyrażają*, mimo że niekoniecznie muszą *coś* mówić o przedmiotach.

²¹ H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, Wende i Ska: Warszawa 1913. Zob. także: B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa: PWN 1982.

²² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Koło wiedeńskie*, Toruń: Comer 1993.

mach: reprezentacji pojęciowej i reprezentacji pozapojęciowej²³. Znakomita większość danych doświadczenia podlega procedurom reprezentowania pojęciowego. Dzięki aparatowi pojęciowemu możliwe jest *opisanie* tego, co dane w doświadczeniu. Opisy zaś stanowią właściwy fundament procesów ewaluacji semantycznej. Nauka posługuje się właśnie tego rodzaju narzędziami i korzysta z możliwości rozstrzygania, czy tworzone w ten sposób sądy posiadają czy też nie posiadają wartości semantycznej (są czy nie są prawdziwe). Ale istnieją też dane, które nie dają się reprezentować pojęciowo. Niemożliwe jest zatem ich opisanie i, w efekcie, potraktowanie narzędziami pozwalającymi dokonać semantycznej oceny ich wartości. Tego rodzaju dane okazują się jednak niezwykle istotne, wręcz fundamentalne w swoim charakterze.

Integralność i esencjalność danych metafizycznych w ramach szeroko pojętego doświadczenia mogą być rozpatrywane z kilku perspektyw. Nas będą interesowały trzy perspektywy: ontyczna, epistemiczna i logiczna.

W kontekście ontycznym dane metafizyczne to po prostu esencjalne elementy struktury całego doświadczenia, a więc jego charakterystyka nie może pomijać faktu, iż wśród tworzących go danych są takie, które pełnią rolę konstytutywną. Ta rola, tak jak widzi ją Bergson, jest z jednej strony integrująca i ogniskująca, z drugiej zaś fundująca. Integruje i ogniskuje pozostałe dane doświadczenia, szczególnie te reprezentowane przez schematy pojęciowe i dalej dostępne w postaci *opisów*. Idea wydaje się dość przejrzysta: dowolne dane doświadczeniowe muszą być powiązane z tym, co stanowi o naturze rzeczywistości. To coś jest uchwytywane poprzez dane metafizyczne, a więc dane metafizyczne stanowią ten element struktury całości, wokół którego skupiają się pozostałe dane doświadczeniowe.

Fundowanie określa natomiast typ relacji, jaki obowiązuje między danymi metafizycznymi a każdym innymi. Można zatem mówić o fundowaniu na zasadzie zależności: istnienie danych metafizycznych warunkuje istnienie pozostałych danych doświadczeniowych, ale także na zasadzie zależności przyczynowej: istnienie danych metafizycznych jest przyczyną zachodzenia innych danych doświadczeniowych. Jak się wydaje, sam Bergson nie miał jasności co do tej relacji. Zwłaszcza że nie wyjaśnił precyzyjnie, na czym polega ten szczególny rdzeń rzeczywistości, jakim jest *trwanie*.

²³ H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, [w:] *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błęszyński, Warszawa: PWN 1963.

Integralność i esencjalność postrzegane z perspektywy epistemicznej ujawniają uprzywilejowany status danych metafizycznych. Co do tego Bergson ma pełną jasność: jeśli cokolwiek uznać za poznawczo najbardziej wartościowe, to właśnie to, co daje się ująć w ramach danych metafizycznych. Dane te – jak już było wspomniane – nie są reprezentowane pojęciowo, a więc w punkcie wyjścia nie posiadają statusu semantycznego. Ich status wyjaśnia się, gdy Bergson wysuwa koncepcję intuitywnego dostępu do rdzenia rzeczywistości, a więc jednocześnie wskazuje na to, w jaki sposób epistemicznie traktuje dane metafizyczne²⁴. Nie mają one statusu danych poznawczych w sensie nauki, gdyż nie są reprezentowane pojęciowo. Dostęp intuicyjny pozwala uchwycić naturę rzeczywistości, lecz nie pozwala na to, by dokonać jej pojęciowej reprezentacji. Intuicja jest zatem silnie sprzężona z danymi metafizycznymi i może być uznana za narzędzie kognitywne służące do ujmowania treści niesionych przez owe dane²⁵.

Pozostaje jeszcze integralność i esencjalność logiczna. Można ją rozumieć wprost, niejako przez analogię do manifestowalności Wittgensteina, a więc przyjąć, że dane metafizyczne mają charakter manifestacyjny i w tym sensie nie podlegają pełnej procedurze konceptualizacyjnej, a mimo to stanowią esencjalny element całej struktury doświadczenia. W tym sensie, dla przykładu, reprezentowanie *x-a* posiada określony wymiar logiczny, ale równocześnie zakłada jako element struktury logicznej sam fakt *reprezentowania*, które to reprezentowanie same nie jest reprezentowalne. Reprezentowanie zatem, tak jak widzi to Wittgenstein, manifestuje się właśnie w procesach reprezentowania (głównie semantycznego). U Bergsona widoczna jest podobna strategia. Treści danych metafizycznych, mimo że same nie reprezentowane, umożliwiają reprezentacje treści pozostałych danych. Logiczna integralność zasadza się zatem na uznaniu, iż procedury logiczne nie mogą obejść się bez ugruntowania w tym, co samo tego rodzaju procedurom nie podlega. Wszelako w odróżnieniu od Wittgensteina, Bergson nie postrzega danych metafizycznych jako manifestujących formę logiczną, szczególnie że samo *trwanie* jest trudno uchwytnym momentem konstytutywnym rzeczywistości. Ta trudność otwiera możliwość rozumienia integralności i esencjalności logicznej nie wprost.

²⁴ H. Bergson, *Intuicja filozoficzna*, [w:] tenże, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Zob. także R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*.

²⁵ Jednocześnie nie można jej uznać za podstawę formułowania twierdzeń o faktach.

Przyjmijmy, że logiczność oznacza tutaj dwie rzeczy: podatność na konceptualizację i, w rezultacie, podatność na wartościowanie semantyczne. Dane metafizyczne nie respektują pierwszej, a więc także drugiej charakterystyki. To może rodzić przekonanie – znów przywołajmy Carnapa i Schlicka – wedle którego nie istnieje żaden sensowny argument przemawiający za tym, by uznać dane metafizyczne za cokolwiek więcej niż treść aktów ekspresyjnych. Wydaje się jednak, że treści danych metafizycznych, mimo że nie stanowią elementów ekstensjonalnej struktury języka, mogą konstituować jego stronę intensjonalną. Jako że trudno zanegować fakt, iż język (szczególnie naturalny) zasadza się na treściach intensjonalnych, w konsekwencji nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, iż źródłem tej intensjonalności są właśnie dane metafizyczne. Koncepcja ta otwiera możliwość zrozumienia, dlaczego tak trudno jest interpretować język naturalny jedynie w terminach ekstensji. Bergson z pewnością zgodziłby się co do tego, że dane metafizyczne, których treści, lub ich korelaty, ujmowane są bezpośrednio w aktach intuitywnych, mają do siebie i to, że stanowią treściowy punkt odniesienia dla całokształtu naszego doświadczenia, bez względu na to, jaki ma ono charakter.

W ramach klasyfikacji, które zostały zaproponowane na wstępie tego paragrafu, można uznać, że doświadczenie metafizyczne, nawet jeśli nie wchodzi w zakres zaawansowanych procesów kognitywnych, stanowi ich integralną część. Treści tegoż doświadczenia są ujmowane i stanowią element szerszego spektrum, lecz nie podlegają procedurom konceptualizacyjnym. Tym samym Bergson, być może jako jeden z pierwszych, wyraźnie stwierdza, że problemem metafizyki jest w istocie swojej problem z konceptualizacją treści, które dostępne są w doświadczeniu. Rozwiązaniem zaś tej trudności jest przyjęcie istnienia władzy kognitywnej – intuicji – która pozwala uchwycić dostępne treści. Wszystkie inne dane dostępne są zaś konceptualizacji i w rezultacie podlegają wartościowaniu semantycznemu i logicznemu.

1.4. Rozumienie i doświadczenie.

Martina Heideggera fenomenologia bycia

Podobnie jak Bergson, Heidegger nie neguje istnienia doświadczenia metafizycznego²⁶. Przeciwnie, przyjmując fenomenologiczną perspektywę metodologiczną, traktuje pewną klasę danych jako dane ściśle metafizyczne i w oparciu o nie buduje swoją argumentację na rzecz tezy o uprzywilejowanym statusie bycia (niem. *Sein*) względem bytu (*das Seiende*). Interesujące jest to, że Heidegger wskazuje na negatywność jako zasadniczą daną metafizyczną.

W książce *Bycie i czas*, jak również w szeregu artykułów, głównie zaś w *Czym jest metafizyka?* Heidegger wysuwa tezę, zgodnie z którą pośród różnych składowych doświadczenia (w najszerszym tego słowa znaczeniu) są także składowe negatywne. To właśnie one mają wymiar metafizyczny²⁷. Dane metafizyczne posiadają trojaką charakterystykę: 1. nie dotyczą własności przedmiotów (treści danych metafizycznych nie reprezentują cech obiektów); 2. dotyczą stanów egzystencjalnych; 3. są niekonceptualizowalne.

Ad 1. Tezę, iż dane metafizyczne nie reprezentują własności obiektów, można rozumieć wielorako. Jej zasadniczy wymiar można sprowadzić do dwóch alternatywnych twierdzeń: dane metafizyczne w ogóle niczego nie reprezentują lub dane metafizyczne nie reprezentują w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz reprezentują w luźnym lub innym sensie. Pierwszy człon

²⁶ Jak się wydaje, po pracy E. Husserla *Filozofia jako ścisła nauka* (wyd. polskie Warszawa: Fundacja Aletheia 1992), niektórzy mogliby dojść do wniosku, że fenomenologia pozostaje w ścisłym związku z pozytywizmem, a później neopozytywizmem, także w zakresie jednoznacznego i zdecydowanego odrzucenia metafizyki. Sam Heidegger nie przejawia jednak entuzjazmu względem scjentystycznie zorientowanej fenomenologii, a jego zasadnicze dzieło, *Bycie i czas* (wyd. polskie: Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994), zdradza wprawdzie krytycyzm względem metafizyki, lecz jednocześnie intensywną pracę nad jej restytucją jako centralną dziedziną filozofii.

²⁷ Ta teza doskonale współgra z inną, dotyczącą zarzutów wobec tradycyjnej metafizyki. Heidegger odrzuca tradycyjną metafizykę, gdyż, jego zdaniem, cechuje ją przedmiotowe nastawienie, któremu wymyka się to, co najistotniejsze – *bycie*. Reifikacja bycia i przesunięcie zainteresowania na przedmioty (substancje) jest nie tylko nieakceptowalne, ale przede wszystkim prowadzi do kolizji metafizyki z naukami. Można zatem powiedzieć, że ta diagnoza jest jednocześnie próbą przezwyciężenia patu, który wynikł z niezwykle sugestywnej krytyki metodologicznej i semantycznej, najpierw przedsięwziętej przez I. Kanta, a potem kontynuowanej przez A. Comte'a i przedstawicieli Koła Wiedeńskiego.

alternatywy sugeruje podejście eliminacjonistyczne, które w ostatecznym obrachunku powoduje, iż mówienie o doświadczeniu metafizycznym jako kognitywnie istotnym traci sens. Przy takim odczytaniu natychmiast pojawi się propozycja wysuwana przez Schlicka i Carnapa: skoro dane metafizyczne nie reprezentują, to w takim razie są one jedynie częścią ekspresji emocjonalnej²⁸. Czy tego rodzaju podejście do Heideggerowskiej koncepcji doświadczenia metafizycznego ma sens, pozostawmy kwestią otwartą, zwróćmy jednak uwagę na to, że sam Heidegger nie ma jasności. Jego eliminacjonizm dotyczy tylko reprezentacji w ścisłym sensie, zorientowanej na przedmioty i ich własności. Tutaj zgodziłby się, że dane metafizyczne niczego nie reprezentują. Jednocześnie, istnienie danych metafizycznych jest faktem, który odbija się po stronie postaw podmiotu²⁹. Zasadniczymi postawami, które charakteryzuje Heidegger, są m.in. *strach* i *trwoga*, które są istotnie powiązane z danymi metafizycznymi. Trwoga jest bezprzedmiotowa, nie potrafimy uchwycić tego, o co się trwożymy, wszelako mamy głębokie poczucie, że jej korelatem są stany metafizyczne, przede wszystkim stan radykalnej zmiany statusu egzystencjalnego: z bycia na niebycie³⁰. Jak się zatem wydaje, stanowisko Heideggera nie jest eliminacjonistyczne i raczej zasada się na uznaniu, że dane metafizyczne muszą jednak *coś* reprezentować, mimo że nie jest to ani przedmiot, ani jakaś jego własność.

Ad 2. To, że dane metafizyczne reprezentują lub dotyczą stanów metafizycznych, jest ściśle powiązane z koncepcją odrzucenia bytu jako przedmiotu namysłu filozoficznego (metafizyki)³¹. Sprzeciw Heideggera nie polega na zanegowaniu poznania ważnego przedmiotowo, ale na odrzuceniu tezy, iż poznanie to ma fundamentalne znaczenie w metafizyce. Natychmiast

²⁸ Zwykle jesteśmy skłonni uznawać ekspresywizm jako stanowisko etyczne, natomiast u R. Carnapa i M. Schlicka wyraźnie pobrzmiewa ono także jako stanowisko metafizyczne (ekspresywizm metafizyczny). Pogląd ten można byłoby zdefiniować jako głoszący manifestację stanów emocjonalnych powiązanych z danymi metafizycznymi.

²⁹ Ciekawe jest to, że zasadnicza postawa, o której pisze Heidegger, nie ma wymiaru propozycjonalnego tudzież posiada treść minimalną. Trwoga właśnie na tym polega, że nie posiada treści propozycjonalnej. Heidegger bazuje w tym przypadku na wglądzie fenomenologicznym, który prowadzi go do przeświadczenia, że trwoga jest bezprzedmiotowa i na tym właśnie polega jej wielka negatywna siła.

³⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, przekład zbiorowy, Warszawa: Czytelnik 1977.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

trzeba dodać, że poznanie przedmiotowo ważne to takie, w którym chodzi o to, by ująć, *czym i jaki* przedmiot jest. Tego rodzaju poznanie jest właściwe naukom, ale nie metafizyce. W tej ostatniej prowadzi w ślepą uliczkę, powodując, że zdania metafizyki jedynie udają dorzeczne, podczas gdy *de facto* są pozbawione rzeczywistego odniesienia.

Rozwiązaniem, jakie proponuje Heidegger, jest odrzucenie zorientowania przedmiotowego na rzecz zorientowania na stany i relacje metafizyczne. Ten ruch ma swoją wysoką cenę, lecz jednocześnie zabezpiecza przed popadnięciem w konflikt z tym, co ujmują nauki. Fundamentalnym stanem metafizycznym jest *bycie*, wraz ze szczególną jego egzemplifikacją – *jestestwem*. Przez Heideggera *bycie* charakteryzowane jest jako bardzo nam bliskie, lecz jednocześnie niezwykle dalekie. W tych na poły metaforycznych określeniach chodzi o to, że *bycie* to stan, w którym znajduje się każdy człowiek, przed którym to stanem nie ma ucieczki. Równocześnie jest to stan, który z największym trudem daje się pozytywnie scharakteryzować³². W rezultacie na temat *bycia* mamy jedynie mgliste przekonania, które same z siebie stanowią wyraz fenomenologicznych wglądów.

Bycie jest stanem, w stosunku do którego pozostajemy właściwie w jedynych trwałych i koniecznych relacjach. Wśród nich jest np. *rozumiejące odnośnienie się*. To, co reprezentują dane metafizyczne, to stany metafizyczne plus tego typu relacje, a ich fundamentalność zasadza się na tym, że jako jedyne oferują dostęp do *bycia*. Niestety, nie jest to dostęp konceptualny, a w związku z tym, jak sugeruje Heidegger, fenomenologia jest jedyną metodą, za pomocą której możliwy jest wgląd, zarówno we wzmiankowane relacje, jak i w samo *bycie*. Heidegger, podobnie jak Wittgenstein, sugeruje, że mamy w tym przypadku do czynienia z manifestacją i to właśnie fenomenologia może się z tego rodzaju formą danych uporać.

Ad 3. *Rozumiejące odnośnienie się* może prowadzić do uznania, że zachodzi istotna trudność z konceptualizacją treści danych metafizycznych. Istotnym elementem tej trudności jest to, że w grę wchodzi tu stany egzystencjalne, nie zaś *to*, czego owe stany są *stanami*. Tym samym *rozumiejące odnośnienie się* ma przede wszystkim pozwalać na uchwytywanie tych ele-

³² Na ten temat na gruncie filozofii kontynentalnej i angloamerykańskiej powstało szereg prac. Wybijającą się jest zbiór artykułów E. Tugendhata *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus 1999.

mentów doświadczenia, które nie są dostępne poznaniu przedmiotowemu. Dwa decydujące o tym czynniki należy wyszczególnić.

Po pierwsze, poznanie przedmiotowe nie jest w stanie uchwytywać komponentów egzystencjalnych przedmiotu. W tego typu poznaniu przedmiot *istnieje* lub *nie istnieje*, podczas gdy sugestia Heideggera jest taka, że samo istnienie (*bycie*) ma bardzo głęboką, wieloaspektową naturę. Jeśli zatem przedmiotowo zorientowane poznanie nie jest w stanie jej ująć, niezbędny jest inny rodzaj narzędzia poznawczego. Rozumienie jest właśnie takim narzędziem.

Po drugie, poznanie przedmiotowe z natury swojej jest zorientowane esencjalnie, a więc nastawione na wychwycenie takiego zbioru treści, które mają konstytutywny charakter dla danej klasy obiektów. *Bycie* nie ma żadnej istoty, a co więcej – poprzedza istotę. W rezultacie poznanie przedmiotowe nie jest w stanie ująć *bycia*, gdyż szuka treści, które nie są dla *bycia* właściwe. Dlatego, między innymi, wydaje się, że poznanie przedmiotowe zaledwie dotyka tego, co znaczy dla przedmiotu istnieć.

Rozumiejące odnoszenie się nie napotyka przeszkód cechujących poznanie przedmiotowe, ale też efektywność tego rodzaju poznania jest zupełnie inna. Skutkuje ono bowiem w formułach propozycyjalnych, które zawierają treści niereprezentujące wprost. Stąd niekiedy poczucie, że Heidegger używa języka metaforycznego, pełnego frazeologii, a często niezrozumiałego (łamającego – jak mówią krytycy – reguły składni i rozsądku). Dane metafizyczne niosą treści, których nie da się skonceptualizować, a podejmowane usilne próby kończą się daleko idącymi nadużyciami językowymi³³.

Z punktów 1–3 można wywnioskować, jaki jest Heideggerowski stosunek do danych metafizycznych, a w dalszej kolejności wysnuć następujące tezy: Po pierwsze, Heidegger dysponuje szerokim pojęciem doświadczenia (jednym z najszerszych). Po drugie, zdaje sobie sprawę z tego, że doświad-

³³ Interesujące jest to, że w *Byciu i czasie* (ale także np. we *Wprowadzeniu do metafizyki*, wyd. polskie Warszawa: Wydawnictwo KR 2000) Heidegger doskonale rozpoznaje ten problem i sam mówi o popadaniu w paplaninę, która jest synonimem nadużywania języka, łamania semantycznych reguł sensu oraz nadmiernej eksploatacji pól semantycznych wykorzystywanych terminów. Równocześnie Heidegger miał świadomość podobną do Wittgensteina: pod jakimś względem jego filozofia też jest drabiną, którą potem należy odrzucić. Zob. J. Bremer, *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum”, Vol. 7 (2002), s. 123–152.

czenie metafizyczne nie musi być częścią procesów ewaluacji semantycznej. Po trzecie, dozwala na autonomię doświadczenia metafizycznego, które w tym przypadku powiązane jest z badaniami fenomenologicznymi; ich rezultatem nie są jednak ściśle, podatne na rozstrzygnięcie semantyczne opisy, a raczej szereg metaforycznych, frazeologicznych i poetyckich reprezentacji, dzięki którym Heidegger chce naprowadzić na to, co poprzez *rozumiejące odnoszenie się* może być uchwycone w *byciu*.

Zarysowane w czterech powyższych paragrafach zagadnienie doświadczenia metafizycznego, różnorodności jego rozumienia, a także możliwości jego odrzucenia, pozwala na sformułowanie kilku istotnych tez dotyczących samego doświadczenia metafizycznego, jak i jego własności:

- (1) Doświadczenie metafizyczne może być uznane za część doświadczenia w ogóle.
- (2) Doświadczenie metafizyczne cechuje się tym, że nie jest doświadczeniem przedmiotów i ich własności.
- (3) Doświadczenie metafizyczne cechuje się tym, że ma charakter niedeskryptywny.
- (4) Doświadczenie metafizyczne cechuje się tym, że jego treści nie podlegają procesom konceptualizacji.

Z (1)–(4) ktoś mógłby wysnuć wniosek, że mamy do czynienia z klinczem epistemicznym, gdyż żadne poznanie nie może być uzyskane na bazie doświadczenia metafizycznego. Jest to, tak na marginesie, trafna uwaga, ale tylko wówczas, gdy żaden inny sposób ujęcia tego rodzaju treści nie jest możliwy. Jako że w tym artykule nie zajmuję się przedstawieniem pozytywnej propozycji wyjścia z impasu, proponuję od razu przejść do rozważenia pytania o to, co właściwie znaczy, że treści doświadczenia metafizycznego nie podlegają procesom konceptualizacji.

2. Konceptualizacja doświadczenia i jej granice

Jeśli naturą danych konstytuujących doświadczenie metafizyczne jest to, że wymykają się one konceptualizacji, niezbędne jest dokładne przyjrzenie się temu, co rozumie się tutaj pod pojęciem ‘konceptualizacji’.

Intuicyjnie, konceptualizacja to procedura, której zastosowanie prowadzi do tego, że pewna klasa treści doświadczenia (rozumianego w najszerszym sensie) ujmowana jest w ramach pozostającego do dyspozycji podmiotu aparatu pojęciowego. Wyrażmy to za pomocą następującej formuły definicyjnej:

$K_{\text{Def.}}$ = procedura ujmowania treści doświadczenia w pojęcia.

Powyższa definicja ma, co oczywiste, wiele wymiarów, pośród których można położyć nacisk na trzy główne możliwe znaczenia konceptualizacji:

1. Procedura przyporządkowania danym doświadczenia treściowo odpowiadających im pojęć (interpretacja intensjonalna).
2. Procedura podporządkowywania danych doświadczenia pod odpowiadającą im klasę pojęć (interpretacja ekstensjonalna).
3. Procedura przekształcania treści doświadczenia w treści wyższego rzędu, głównie o charakterze semantycznym (interpretacja kognitywna).

W przypadku punktów (1)–(2) mowa jest o konceptualizacji w sensie ściśle semantycznym, podczas gdy punkt (3) wprowadza element kognitywny, mimo że jednym z rezultatów (najdonioślejszym) jest uzyskanie treści semantycznych.

W odniesieniu do wszystkich wymienionych punktów Christopher Peacocke wysunął tezę o autonomii treści doświadczenia³⁴. Powiada ona, że treści doświadczenia mają zupełnie niezależny od funkcji wyższego rzędu (konceptualizacyjnych) status kognitywny. Oznacza to, że mówienie o konceptualizacji przybiera inny kształt, taki mianowicie, że o treściach doświadczenia mówi się jako *możliwych* do skonceptualizowania, ale *niekoniecznie skonceptualizowanych*. Należy w tym miejscu jednak dodać dwa dodatkowe aspekty do punktów (1)–(3): I. aspekt egzystencjalny – doświadczenie jest niezależne od wyższych procesów kognitywnych (w tym, oczywiście, konceptualizacji) w takim sensie, że istnienie danego doświadczenia *D* nie jest w jakikolwiek sposób zależne od tego, czy istnieje zaawansowany aparat kognitywny i II. aspekt esencjalny – doświadczenie egzystencjalne co do

³⁴ Ch. Peacocke, *Scenarios, Contents & Perception*, [w:] T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992 oraz tenże, *Non-conceptual Content: Kinds, Rationales and Relations*, „Mind and Language” 9 (1994), s. 419–429, a także dyskusja z tezą o Autonomii – J.L. Bermúdeza pt. *Peacocke’s Argument against the Autonomy of Nonconceptual Content*, tamże, s. 402–418.

swojej istoty nie jest determinowane przez wyższe procesy kognitywne. Jak się wydaje, sam Peacocke kładzie nacisk w pierwszej kolejności na drugi rodzaj niezależności, dzięki czemu może powiedzieć, że do charakterystyki doświadczenia nie jest niezbędne odwoływanie się do aparatu pojęciowego, struktur konceptualnych i własności semantycznych jako takich.

Teza o autonomii doświadczenia nie jest powszechnie podzielana, mimo że ma stosunkowo wielu zwolenników. W nawiązaniu do niej, jak również ustaleń Garetha Evansa³⁵, John McDowell sformułował swój wariant stanowiska konceptualistycznego³⁶. Według niego doświadczenie jest esencjalnie zależne od istnienia wyższych procesów kognitywnych, w tym przede wszystkim konceptualizacji. W rezultacie mówienie o doświadczeniu nieskonceptualizowanym traci rację bytu. McDowell przyznaje, że można co najwyżej mówić o tym, że dane doświadczenia nie tyle są skonceptualizowane, co raczej konceptualizowalne. Chce w ten sposób zaznaczyć, że jego stanowisko nie ma charakteru zawrotnego, poniekąd heglowskiego idealizmu, który o doświadczeniu dozwalałaby mówić tylko i wyłącznie jako o nieautonomicznej części procedur bardziej zaawansowanych³⁷.

W istocie rzeczy McDowell proponuje esencjalistyczny konceptualizm, którego zasadniczym punktem jest przyjęcie, że dane doświadczenia nigdy nie pozostają w relacji radykalnej asymetrii względem aparatu pojęciowego, a w związku z tym mówienie o doświadczeniu ma sens tylko i wyłącznie wtedy, gdy przyjmie się, że taki aparat ma znaczenie konstytutywne dla doświadczenia. Wszelako samo doświadczenie jest egzystencjalnie niezależne i może spełniać wielorakie funkcje, bez względu na to, czy istnieją procesy wyższego stopnia. McDowell jest daleki od tego, by negować doświadczenie w przypadku zwierząt, do czego niewątpliwie prowadziłyby restrykcyjne trzymanie się tezy o autonomii egzystencjalnej. Jako że Peacocke i Bermudez nie dostrzegają różnicy między aspektem egzystencjalnym a esencjalnym, traktują stanowisko McDowella jako radykalne. Przy czym wyraźnie widać,

³⁵ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press 1982.

³⁶ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA: Harvard University Press 1994 (wyd. II 1996), rozdz. III oraz tenże, *The Content of Perceptual Experience*, „Philosophical Quarterly” 44 (1994), s. 190–205.

³⁷ Oskarżenia o skłonności idealistyczne są formułowane w stosunku do całego środowiska naukowego skupionego wokół J. McDowella oraz R. Brandoma, zwłaszcza że obaj nie odzęgnują się od tradycji kontynentalnej, w tym przede wszystkim od Kanta, Hegła, a także od fenomenologii.

że jest to raczej stanowisko umiarkowane, z silnym akcentem na przyznanie priorytetu wyższym procesom kognitywnym³⁸.

Wróćmy jednak do punktów (1)–(3) jako charakterystyki procedury konceptualizacyjnej. Dla każdego punktu można wskazać, co to znaczy, że dana treść jest skonceptualizowana. I tak, w odniesieniu do punktu (1) treść jest skonceptualizowana wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje relacja przyporządkowania danej treści doświadczenia do odpowiadającej jej treści pojęcia. Przypuśćmy, że mam przed sobą coś, co powoduje, że istnieje cały szereg danych doświadczenia. Ograniczmy się tymczasem do danych użytecznych w procesach kognitywnych, takich jak kształt, kolor, zapach, faktura *etc.* Przypuśćmy teraz, że dysponujemy zasobem pojęciowym, który zawiera także pojęcie ‘psa’. Pojęcie to jest koniunkcją następujących sądów: ‘coś, co szczeka’; ‘coś, co ma sierść’; ‘coś, co gryzie’; ‘coś, co jest czworonożne’; ‘coś, co merda ogonem’; ‘coś, co ma ogon’ *etc.* Mając do dyspozycji zasób pojęciowy, możemy dokonać przyporządkowania treściom doświadczenia takiego pojęcia, którego treść będzie w największym stopniu odpowiadać tymże danym doświadczeniom. Mamy tutaj dwie możliwości. Pierwsza (sztywna) każe nam mówić o konceptualizacji tylko wtedy, gdy to przyporządkowanie jest jedno-jednoznaczne, a więc jeśli dane doświadczenia dają się istotnie wyrazić w postaci koniunkcji: coś, co szczeka, coś, co ma ogon, coś, co ma cztery łapy *etc.*, to przyporządkowanie im pojęcia ‘psa’ oznacza, że mamy do czynienia z treścią skonceptualizowaną. Ale jest też wariant drugi (luźny). W ramach tego wariantu przyporządkowanie nie musi mieć charakteru jedno-jednoznacznego, wystarczy, by część treści pojęciowych została przyporządkowana danym doświadczeniom, by można było mówić o konceptualizacji. W takim przypadku pojęcie ‘psa’ pozwala dokonać konceptualizacji także w sytuacjach problematycznych, np. przy wystąpieniu nieznacznych różnic między danymi doświadczenia a treściami pojęć, ale wówczas można przyjąć, że nie będzie to pełna konceptualizacja.

³⁸ Priorytetowość wyraża się w McDowellowskiej tezie o przestrzeni racji (ang. *logical space of reasons*), która ma być obszarem rozpoznawania, umieszczania i realizowania treści doświadczenia w kontekście jego produktywności dla wyższych procesów kognitywnych. Dyskusję tego problemu przeprowadza m.in. B. Brewer w pracy *Perception and Reason* (Oxford: Oxford University Press 1999) oraz R.G. Heck w artykule *Nonconceptual Content and the Space of Reasons* („*Philosophical Review*” 109 (2000), s. 483–523).

W nawiązaniu do obu powyższych wariantów niezbędna jest jeszcze jedna ważna uwaga. Otóż, wymaganie, by dla każdej klasy danych doświadczenia istniała adekwatna dla niej, dająca się jednojednoznacznie przyporządkować klasa treści pojęć, jest wyjątkowo wyrafinowane i raczej, patrząc na praktykę poznawczą, pragmatycznie wątpliwe. Drugi wariant wydaje się zatem znacznie bardziej przekonujący. Wszelako w obu przypadkach wciąż pozostaje margines nieokreśloności. Weźmy raz jeszcze pod uwagę nasze doświadczenie i operowanie pojęciem 'psa'. Intuicyjnie rozumiemy, że zastosowanie tego pojęcia pozwala nam zorientować się w tym, z czym mamy do czynienia, ale nie oznacza wcale, że *dokładnie* wiemy, z czym mamy do czynienia. W pojęciu 'psa' jest wprawdzie zawarta informacja na temat tego, że psy zasadniczo dzielą się na rasy, ale samo to pojęcie nie pozwala na to, by mówić o uchwyceniu tej-określonej-rasy w odniesieniu do tego, co dane jest w doświadczeniu. Tym samym wyłania się nowy problem: określoności i nieokreśloności treści pojęć w relacji do doświadczenia w ramach dokonywanych przyporządkowań. Wydaje się, że *nieokreśloność* należy uznać za istotną własność procesu i tym samym uznać, że konceptualizacja nigdy nie jest w pełni dokonana. Jeśli tak, doświadczenie w swej fundamentalnej charakterystyce musi zasadać się na niekonceptualności, zachowując nie tylko egzystencjalną, ale także esencjalną autonomię.

Bardzo podobna sytuacja ma miejsce w obrębie drugiego wariantu konceptualizacji, gdzie mówi się, że dokonać konceptualizacji, to podporządkować danemu pojęciu jakąś klasę danych doświadczenia. Przyjmijmy, że mamy do czynienia z danymi, które nie nastroczają problemów z podporządkowaniem. Mając do dyspozycji pojęcie 'psa', bez trudu dokonujemy konceptualizacji dostępnej treści doświadczenia. Ale teraz wyobraźmy sobie, że dane, którymi dysponujemy, pozwalają zastosować bardziej wyspecjalizowane pojęcie, np. 'owczarka niemieckiego'. Stosujemy to pojęcie i okazuje się, że dokonaliśmy błędnego przyporządkowania. Dane wprawdzie wskazują na to, że mamy do czynienia z owczarkiem, ale powinniśmy zastosować inne pojęcie, np. owczarka kaukaskiego, dzięki któremu podporządkowanie będzie dawało nam jako rezultat prawdę, nie zaś fałsz.

Tutaj dotykamy bardzo delikatnej kwestii związanej z całą strategią stosowania aparatu pojęciowego. Stosujemy go, z jednej strony, by sortować, kwalifikować, określać dane doświadczenia, z drugiej zaś, ponieważ interesuje nas, które z powiązań między rozlicznymi pojęciami dają nam sądy prawdziwe. Konceptualizacja zatem może być rozpatrywana albo

jako procedura, która ogranicza się tylko do sortowania, kwalifikowania i określania, ale też jako istotnie powiązana z prawdziwością. Z pewnością osłabienie pojęcia ‘konceptualizacji’ do postaci pierwszej ma swoje dobre strony, np. pozwala mówić o aparacie pojęciowym funkcjonalnie i pragmatycznie. Paradoksalnie, takie podejście dość mocno wspiera konceptualizm, gdyż mając takie warunki brzegowe, nie ulega kwestii, że istnieje cały szereg zastosowań aparatu pojęciowego, który pozwala na konceptualizację, mimo że nie jest, ostatecznie, zorientowany na prawdziwość.

Można byłoby zadać otwarte pytanie o to, czy konceptualizacja z konieczności angażuje wartościowanie, a więc domaga się tego, by każdy wytwór pocesu konceptualizacyjnego był poddany ocenie logicznej (semantycznej). Jak się wydaje, można tu przyjąć dwie strategie: według pierwszej wartościowanie jest wbudowane w konceptualizację i w związku z tym nie ma mowy o żadnym rozłączeniu tych dwóch momentów kognitywnych; jest też i druga strategia, mówiąca, że procedury konceptualizacyjne prowadzą do wytworzenia struktur podatnych na wartościowanie, ale samo to wartościowanie jest rzeczą wyższego rzędu i w związku z tym można mówić o konceptualizacji bez konieczności angażowania wartościowania czy prawdziwości.

Ilustracją drugiej strategii byłoby podejście zarysowane przez Hilary’ego Putnama w koncepcji znaczenia stereotypowego i wyspecjalizowanego³⁹. Przyjmijmy za Putnamem, że istotnie mamy dwa zbiory znaczeń (pojęć): tych do użytku codziennego i tych do właściwego użytku prawdziwościowego. Załóżmy, że jesteśmy na wyprawie i odkrywamy zbiornik naturalny z czymś, co jest ciekłe, mokre, przezroczyste *etc.* Wyposażeni w pojęcie codziennego użytku mówimy: „Tak to jest woda”, próbujemy nawet tę substancję i dajemy innym towarzyszom wędrowni do spróbowania. Większość potwierdza: „Tak, to jest woda”. Jednocześnie jesteśmy chemikami i w tej samej sytuacji kontynuujemy naszą wypowiedź mówiąc: „Jasne, że znamion jakościowych możemy wnosić, że to woda, ale by się o tym przekonać, trzeba przeprowadzić badanie i wtedy dopiero będziemy mogli stwierdzić, że to, z czym mamy do czynienia, to istotnie woda”. Jakś czas potem – jako chemik – zabrałem butelkę z tym, co znajdowało się

³⁹ H. Putnam, *Znaczenie wyrazu ‘znaczenie’*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 93–184.

w zbiorniku, przeprowadziłem badanie i stwierdziłem: „Tak, to jest woda, tzn. to, co zbadalem, ma strukturę chemiczną wody (H_2O)”.

Sformułujmy następujące dwa pytania: 1. Czy zdanie pierwsze: „To jest woda” posiada wartość logiczną (semantyczną), czy też nie? i 2. Jaki charakter mają zatem pojęcia, które nie uczestniczą w pełnoprawnym procesie wartościowania logicznego (semantycznego)?

Na oba te pytania odpowiedzi wydają się nietrywialne. Intuicyjnie odpowiemy, że zdanie „To jest woda” posiada wartość logiczną, ale też bez trudności możemy dodać, że ta wartość jest do ustalenia ze względu na to, że zastosowanie tego pojęcia ma charakter doraźny i prowizoryczny. Na miejscu, przy jeziorze, zastosowaliśmy strategię *provisorium semantycznego*, np. by spowodować stosowne postawy (z pewnych względów chronić wodę przed zabrudzeniami *etc.*). Prowizorium semantyczne jest jednak etapem wcześniejszym, choć bardzo często jedynym, po którym musi przyjść etap *specjalizacji semantycznej*. Wtedy też zdanie „To jest woda” jest wartościowane w sensie właściwym.

Odpowiedź na drugie pytanie wydaje się jeszcze ciekawsza. Uznajmy, że nasze pojęcia stereotypowe uczestniczą w procesach konceptualizacyjnych na zasadzie *provisorium semantycznego*. Ich rolę można zatem opisać w taki sposób: konceptualizacja jest procesem ciągłym, gdyż dane doświadczenia domagają się tego, by je klasyfikować, określać, porządkować, łączyć *etc.* W tych funkcjach zawarta jest możliwość ewaluacji, lecz jej przeprowadzenie domaga się jeszcze bardziej zaawansowanego procesu kognitywnego. Tym samym konceptualizacja ma dwa wymiary: bardziej podstawowy, nastawiony na to, by dane doświadczenia po prostu czynić przystępnymi innym procesom kognitywnym, bazującym na strukturach propozycjonalnych, oraz zaawansowany, w ramach którego dokonuje się właściwe podporządkowanie danych doświadczenia pojęciom. Wtedy też pojawiają się wartości logiczne i precyzyjne ich określenie.

Ujmowania relacji między danymi doświadczenia a pojęciami w ich wymiarze ekstensjonalnym pozwala na to, by obejmować nimi jak najszerszy możliwy zakres danych, przy niezwykle efektywnie działającym aparacie pojęciowym. Stojąc nad brzegiem małego jeziora, nie musimy zatem przeprowadzać skomplikowanych procedur konceptualizacyjnych, gdyż zastosowanie pojęcia ‘woda’ w trybie ekstensjonalnym całkowicie nas zadowala. Jednocześnie rozumiemy, że to, z czym mamy do czynienia, może być czymkolwiek, także nie-wodą, a np. kwasem octowym. Wszelako

dokonałiśmy efektywnej konceptualizacji i teraz jest kwestią otwartą, jaki będzie jej ostateczny rezultat. Warto zwrócić uwagę, że podporządkowanie daje takie możliwości, ale już przyporządkowanie (zastosowanie strategii intensjonalnej) takiej opcji nie daje, chyba że dokonamy wyraźnego rozgraniczenia pojęć wykorzystywanych w codziennych praktykach językowych i tych, używanych w praktykach wyspecjalizowanych.

Konceptualizm rozważany z perspektywy ekstensjonalnej przybiera zatem interesującą formułę. Z jednej strony pozwala na to, by dane doświadczenia traktować dość swobodnie, z wyraźnym oczekiwaniem, że procedury konceptualizacyjne będą spełniały pewne funkcje, w tym również funkcje niekoniecznie wprost nastawione na wartościowanie logiczne (semantyczne). Efektywność takiej procedury jest bardzo wysoka i w związku z tym stanowi świetny probierz pragmatycznej orientacji w sferze pojęć. Z drugiej strony, ta sama perspektywa domaga się kolejnych procedur, które w istotny sposób będą rewidowały to, co dokonało się na pierwszym etapie konceptualizacji. W wyniku zastosowanych procedur ewaluacyjnych może okazać się, że konceptualizacje są nietrafione lub nie mają żadnego sensu. Wówczas też rodzi się pytanie, czy wciąż mówimy o procedurach wstępnych jako konceptualizacjach. Można bowiem przyjąć, że nie są to wcale konceptualizacje, a jedynie procedury konceptualizacyjno-podobne, które dopiero w świetle procedur wyższego rzędu mają jakikolwiek pojęciowy sens. Tylko wtedy bowiem uczestniczą w pełnoprawnych strukturach propozycjonalnych, których istotą jest to, że wytwór danej procedury konceptualizacyjnej jest prawdziwy lub fałszywy.

Pozostaje jeszcze trzeci wariant, mianowicie przekształcenie treści doświadczenia jednego rodzaju w zaawansowaną treść kognitywną, np. treść semantyczną. Konceptualizacja ma być tego rodzaju procedurą. Dokonać konceptualizacji to zatem dokonać transformacji treści doświadczenia T_D w treść wyższego rzędu T_W . Takie podejście zakłada, co oczywiste, że treść niższego rzędu z jakichś względów nie nadaje się do procesów rzędu wyższego. Stanowisko podobnego rodzaju można spotkać u Evansa, w odniesieniu do którego McDowell konstruuje swój argument konceptualistyczny⁴⁰. Evans widzi rzeczy tak: podmiot jest w różnych stanach informacyjnych. Percepcja jest jednym stanem informacyjnym, natomiast sądzenie i zajmowanie postaw

⁴⁰ G. Evans, *The Varieties of Reference*, dz. cyt., s. 122 i n.

propozycjonalnych innym stanem informacyjnym. Treści tychże stanów są różne, zdeterminowane przez to, jaką naturę posiadają same te stany.

Stanowisko Evansa wydaje się przekonujące. Zrelatywizowanie treści do stanu i jego charakteru pozwala mówić o tym, że istnieją treści niekonceptualne i niepropozycjonalne, lecz jednocześnie przyznawać, że treści te ulegają przekształceniu w treści wyższego rzędu. W jaki sposób to przekształcenie zachodzi, sam Evans dokładnie nie wyjaśnia. Jak się wydaje, można transformacje pojmować na dwa zasadnicze sposoby.

Pierwszy określam mianem transformacji semantycznej. Polega ona na tym, że fenomenalna treść takich stanów, jak percepcja, podlega przekształceniu za pomocą dostępnego aparatu pojęciowego w treść wyższego rzędu. Tego rodzaju procedura zakłada wprawdzie model intensjonalny, ale nieco inaczej rozkłada akcenty. Chodzi mianowicie o to, że jeśli w moich treściach fenomenalnych, powiązanych np. z percepcją wzrokową, zawarte są informacje na temat kształtu, odległości, faktury, położenia *etc.* jakiegoś obiektu, to przekształcenie odbywa się za pomocą konfiguracji stosownych pojęć ('kształtu', 'odległości' *etc.*) w taki sposób, by wyłoniła się treść mentalna, mogąca uczestniczyć w zaawansowanych procesach kognitywnych, np. *pies*. Będąc w stanie informacyjnym SI_1 , treść tegoż stanu nie obejmowała *psa*, a jedynie szereg danych, pochodnych od obiektu wywołującego daną treść i wprowadzającego podmiot w dany stan. Dopiero po zastosowaniu narzędzi transformacyjnych SI_1 przekształcone zostało w SI_2 , tym razem treść mogąca uczestniczyć w procesach ewaluacji semantycznej, stanowiącym część postaw propozycjonalnych *etc.*

Drugi rodzaj transformacji, mimo że także skutkuje efektem semantycznym, ma charakter fenomenologiczny. W tym przypadku nie chodzi o przekształcenie jednego typu treści w inny – bardziej zaawansowany, podatny na procedury wyższego rzędu. Chodzi raczej o przejście z jednego stanu informacyjnego w drugi, z właściwie niezmienną treścią doświadczenia. O takim rozwiązaniu wydaje się mówić Evans, gdy sugeruje, że to, co się zmienia w obrębie podmiotu działań kognitywnych, to jedynie zmiana stanów, natomiast treść – jak można wywnioskować – pozostaje niezmiennikiem tych stanów⁴¹. Tego rodzaju rozwiązanie pozwala potem przepuścić atak przez McDowella, który – gdyby przyjąć, że istotnie zmienia się tylko stan, natomiast treść pozostaje niezmienna – wskazuje na to, że

⁴¹ Tamże.

Evans konsekwentnie musi bronić tezy o niepojęciowym charakterze treści doświadczenia.

Proponowana transformacja ma charakter fenomenologiczny w tym sensie, że treść fenomenalna pozostaje stała, natomiast zmienia się stosunek kognitywny do tejże treści. Przypuśćmy na chwilę, że jesteśmy w stanie informacyjnym SI_1 , który został przyczynowo wywołany przez jakiś obiekt, np. szczekającego psa. Treść tego stanu informacyjnego (dane doświadczenia) ma swój niezależny od tegoż stanu status, który – jeśli zaprężnięte zostaną wyższe procesy kognitywne, może i będzie uczestniczył w tym, co powiązane jest z takimi stanami informacyjnymi, jak sążenie, przypuszczenie *etc.*, które w skrócie oznaczamy SI_2 . Transformacja to zatem przejście od stanu informacyjnego do innego stanu informacyjnego. Jak można oczekiwać, skoro bycie w SI_1 zostało wywołane np. przez oddziaływanie przyczynowe szczekającego psa na aparat percepcyjny, to SI_2 może być wywołane albo jakimś typem oddziaływania oddolnego, albo oddziaływania odgórnego. W tym kontekście właśnie McDowell powołuje się na logiczną przestrzeń racji (ang. *logical space of reasons*), twierząc, że nic, co nie należy do tej przestrzeni, nie może być wkomponowane w zaawansowane procedury kognitywne. Innymi słowy: McDowell nie zgadza się na transformacje w obrębie stanów informacyjnych, gdyż jego zdaniem treści tychże stanów są silnie z nimi powiązane, a w rezultacie teza o homogeniczności i trwałości treści wyduje się nie do utrzymania⁴².

Jeśli przyjąć, że dysponujemy zbiorem danych generujących coś, co nazywamy doświadczeniem metafizycznym, to w ramach wyżej zarysowanej perspektywy zasadnicze trudności, jakie zostały poruszone w paragrafie pierwszym tego artykułu, sprowadzają się do dwóch:

1. treści doświadczenia metafizycznego są niekonceptualizowalne, gdyż istnieje zasadnicza trudność w obrębie intensjonalnie i ekstensjonalnie rozumianych procedur konceptualizacyjnych;
2. treści doświadczenia metafizycznego są niekonceptualizowalne, gdyż nie istnieje stosowna procedura semantyczna lub fenomenologiczna, która gwarantowałaby przejście z jednego stanu informacyjnego w drugi, bardziej kognitywnie zaawansowany.

Między 1. i 2. występuje niezwykle interesujące napięcie. Otóż, jeśli zachodzi przypadek pierwszy, konceptualizacja doświadczenia jest kwestią poprawie-

⁴² J. McDowell, *Mind and World*, dz. cyt.

nia procedur konceptualizacyjnych, udoskonalenia aparatu pojęciowego czy doprecyzowania roli pojęć w procesach przyporządkowania treści danych doświadczenia. A zatem przyjmując, że dane metafizyczne mają rzeczywiście swoje miejsce pośród innych danych doświadczenia w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, można optymistycznie spojrzeć w przyszłość, gdyż problem ma jedynie charakter techniczny. Natomiast przypadek drugi wskazuje na strukturalną trudność, której przewyciężenie, jakkolwiek nie niemożliwe, tu czy w jakiegokolwiek przyszłości jest raczej wątpliwe. Ta trudność powiązana jest z faktem, iż zmiana stanów informacyjnych musi być jakoś motywowana i wygląda na to, że w przypadku danych metafizycznych żadna motywacja nie występuje. Jest to zaskakujący wniosek, gdyż wydaje się, że mając dane metafizyczne za najbardziej fundamentalne, podmiot aktywności kogntywnej musiałby w pierwszej kolejności poszukiwać procedur przejścia między jednym stanem informacyjnym a drugim. To, że się tak nie dzieje lub że próby są w większości nieudane, może oznaczać, że albo coś niedobrego jest z danymi metafizycznymi (może po prostu nie istnieją), albo też dane te posiadają unikalną charakterystykę, która wyklucza przejście między stanami. Pierwszy wariant jest nihilistyczny, drugi zaś defetystyczny. Oba uniemożliwiają prowadzenie dyskursu metafizycznego w taki sposób, że dominującą rolę przypisuje się pojęciom, strukturom propozycjonalnym, procedurom ewaluacji semantycznej *etc.*

Jak się wydaje, zachodnia metafizyka bardzo trafnie rozpoznała wszystkie te trudności. Wariant 2. co do zasady pozostaje jedynie bardziej wyrafinowaną diagnozą sytuacji z danymi metafizycznymi. Większość prób, jakie zostały podjęte przez metafizykę, dotyczy w pierwszej kolejności wariantu 1., z niezwykle silnym naciskiem na tezę, zgodnie z którą przyznaje się, iż aparat pojęciowy istotnie nie jest w stanie danych metafizycznych skonceptualizować, w związku czym niezbędne jest skonstruowanie niezwykle subtelnego i wyspecjalizowanego zestawu pojęć, które przynajmniej od strony ekstensjonalnej będą dobrym zabezpieczeniem dla procesów konceptualizacji⁴³. Tego rodzaju przykładowy zabieg zostanie przeanalizowany w następnym punkcie.

⁴³ Zachodnia myśl metafizyczna posługuje się dwoma strategiami dyskursywnymi: katefaticznym (pozytywnym) i apofaticznym (negatywnym). Jakkolwiek strategie te w pierwszej kolejności zyskały zastosowanie teologiczne, niemniej jednak ich rola filozoficzna została rozpoznana już przez Arystotelesa, a potem przejęta przez tradycję zachodnioeuropejską. Na temat natury i funkcji dyskursu apofaticznego zob. S. T. Koło-

3. Metafizyka pojęć fundamentalnych

Z przykładów podanych w punkcie 1. wynika, że dane metafizyczne są właściwie beztreściowe, w związku z czym nie da się nawet zastosować zwykłych procedur konceptualizacyjnych, które mogłyby doprowadzić do pełnej propozycjonalizacji (semantyzacji) treści tegoż doświadczenia. Beztreściowość musi zatem oznaczać też, że problemy poruszone w punkcie 2. mają jedynie wartość w takim kontekście, że każda próba uznania, że dane metafizyczne są nośnikami treści, musi i tak zakończyć się niepowodzeniem, gdyż próżno szukać satysfakcjonujących procedur konceptualizacyjnych o proveniencji intensjonalnej czy ekstensjonalnej.

Kantowskie *dictum*, w obrębie którego cała nowożytna i współczesna krytyka metafizyki się toczy, uwydatnia problem treściowości, której aparat pojęciowy nie jest w stanie przekształcić w coś, co będzie mogło być poddane procedurom ewaluacyjnym. W rezultacie, wprawdzie sam Kant tego nie czyni, niemniej kontynuatorzy jego podejścia pozostają zgodni co do tego, że dane metafizyczne po prostu są poznawczo całkowicie jałowe. Jest jednak i drugie podejście, reprezentowane przez tradycyjną myśl metafizyczną, w ramach której formułuje się tezy znacznie ostrożniejsze. W ramach tego podejścia następuje wyraźne podkreślenie nietreściowego charakteru doświadczenia metafizycznego i w konsekwencji konieczność wyboru innego, bardziej stosownego schematu pojęciowego. Dla wielu – także dla Kanta – tego rodzaju rozstrzygnięcie wciąż nie jest satysfakcjonujące, głównie z powodu abstrakcyjności pojęć oraz ich współzależności, sprawiających wrażenie, że cały dyskurs metafizyczny ma ostatecznie wymiar aprioryczny i analityczny.

Rozważmy jeden z zasadniczych problemów, z jakim boryka się tradycyjny dyskurs metafizyczny i który rozwiązuje, uwzględniając trudności z konceptualizacją danych metafizycznych. Dotyczy on obecności w doświadczeniu metafizycznym składowej egzystencjalnej, reprezentowanej w języku za pomocą wyrażenia „istnieć”. A zatem cała skomplikowana struktura wywodu może być sprowadzona do pytania: „Co znaczy istnieć?”.

Jeśli przyjąć, że odpowiedź na powyższe pytanie jest równoznaczna ze wskazaniem na znaczenie, można – przynajmniej na poziomie semantycznej interpretacji konceptualizacji – uznać, że dostarczenie znaczenia dla wyrażenia lub klasy wyrażen powiązanych z danymi metafizycznymi jest jednocześnie pozytywnym wynikiem testu na konceptualizację. Dla wyrażenia „istnieć” ta procedura także obowiązuje i tym samym, o ile istnieją egzystencjalne dane metafizyczne, które pozostają w zakresie tego wyrażenia, wskazanie na jego znaczenie winno nam dać odpowiedź na pytanie, czy dane te są konceptualizowalne.

Natychmiast należy zarysować dwie perspektywy, jakie się tu wyłaniają. Pierwsza ma charakter minimalistyczny. Wyrażenie „istnieć” powiązane jest z klasą egzystencjalnych danych metafizycznych, lecz pozostaje z nimi wyłącznie w związku ekstensjonalnym: w sensie fundamentalnym nie posiada znaczenia lub posiada znaczenie funkcjonalne niebędące reprezentacją tego, co niosą dane metafizyczne (lub też będące ubogą reprezentacją tychże treści). Druga perspektywa jest bardziej obiecująca: wyrażenie „istnieć” posiada znaczenie reprezentujące treści niesione przez dane metafizyczne. Posługiwanie się tym wyrażeniem stwarza jednak poważne trudności i generuje paradoksy.

Zwróćmy uwagę, że Charles Kahn w swojej monografii na temat wyrażenia ‘istnieć’ w języku starogreckim wskazuje na to, że język grecki dysponował całą, hierarchicznie zorganizowaną semantyką wyrażenia ‘istnieć’⁴⁴. W ramach tej semantyki znaczenie egzystencjalne tegoż wyrażenia nie odgrywało pierwszoplanowej roli. Na czoło wysuwały się natomiast takie znaczenia, jak lokatywne i weredyczne⁴⁵. Jest to interesujące znamię problemu braku możliwości konceptualizacji, ale też zarysowanych powyżej dwóch perspektyw. Rozważmy bowiem trzy zdania, które odpowiadają egzystencjalnemu, lokatywnemu i weredycznemu znaczeniu wyrażenia ‘istnieć’.

(α) „Sokrates istnieje.”

(β) „Sokrates jest w pokoju obok.”

(γ) „Prawdą jest, że Sokrates jest w pokoju obok.”

⁴⁴ Ch.H. Kahn, *The Verb ‘be’ in Ancient Greek*, [w:] *The Verb ‘Be’ and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies*, ed. J.W.M. Verhaar, Vol. 16, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co. 1973.

⁴⁵ Zob. J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażen egzystencjalnych*, Lublin: TN KUL 2005.

Wyrażenie „istnieć” w zdaniu (α) występuje jako zwykły predykat, a więc można domniemywać, że jego zakres stanowi jakaś własność obiektu. Przyjmując perspektywę minimalistyczną (pierwszą), rola analizowanego wyrażenia egzystencjalnego sprowadza się do tego, że pozostaje ono w stosunku ekstensjonalnym do obiektu lub własności tegoż obiektu. Problem w tym, że takie rozstrzygnięcie niewiele nam mówi. Zdanie (α) z minimalistycznym znaczeniem wyrażenia „istnieć” może być co najwyżej uznane za rodzaj referencjalnej tautologii⁴⁶. Inaczej rzecz ma się, gdy przyjmujemy perspektywę drugą. Tutaj wydaje się, że nasze oczekiwania wzrastają, a wraz z nimi pojawia się pytanie o to, co pozostaje w zasięgu ekstensji wyrażenia egzystencjalnego. W rezultacie pojawia się konkluzja, iż ekstensją wyrażenia „istnieć” jest własność, która stanowi właśnie treść danych doświadczenia metafizycznego.

Oba podejścia są wyraźnie obecne w tradycji interpretowania znaczenia wyrażenia „istnieć”, przy czym zwolennicy drugiej perspektywy z wielkim trudem odpowiadają na pytanie o to, jaka dokładnie jest ta własność, która nie tylko pozostaje w zasięgu wyrażenia „istnieć”, ale dodatkowo jest reprezentowana przez znaczenie tegoż wyrażenia. Kahn właśnie na ten problem zwraca uwagę, twierdząc, że zdania typu (α), nawet jeśli występują w języku greckim, ich sens nie jest egzystencjalny, tzn. wyrażenie „istnieć” nie odnosi się do żadnej własności, a więc także jego znaczenie nie reprezentuje treści danych doświadczenia powiązanych z tą własnością⁴⁷. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia raczej z koncepcją redundancyjną, wyraźnie zamarkowaną przez Arystotelesa w *Metafizyce*: powiedzieć „człowiek” i „człowiek jest” to powiedzieć to samo; tak samo jak powiedzieć „człowiek” i „jeden człowiek”. Redundancja zasadza się na charakterystyce semantycznej takich wyrażen jak „człowiek” czy „Sokrates”. Do tej charakterystyki należy także własność *odnoszenia się do czegoś*. Powiedzieć zatem „Sokrates istnieje”, to zastosować mechanizm redundancji polegający na tym, że mówi się

⁴⁶ Problem ten omawiają m.in. D.F. Pears i J.F. Thomson w artykule *Is Existence a Predicate?*, [w:] P.F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, New York: Oxford University Press 1963. Monografię problemowi istnienia poświęcił także C.J.F. Williams, *What is Existence*, Oxford: Oxford University Press 1981.

⁴⁷ C.J.F. Williams, *What is Existence*, dz. cyt.

„Wyrażenie «Sokrates», którego własnością jest to, że się do czegoś odnosi, do czegoś się odnosi”⁴⁸.

Zupełnie inna sytuacja ma miejsce w przypadku zdań typu (β). Za-uważmy przede wszystkim, że wyrażenie „istnieć” występuje tu w innej funkcji syntaktycznej. Nie pełni roli predykatu, tak jak w zdaniu (α), lecz rolę łącznika. Kahn zwraca uwagę na to, że z syntaktycznego punktu widzenia rola łącznikowa w języku starogreckim jest uprzywilejowana. Także współcześnie wielu filozofów zajmujących się problematyką egzystencjalną kładzie nacisk na to, że wyrażenie „istnieć” posiada uprzywilejowaną funkcję syntaktyczną, lecz właściwie żadnej lub zgoła żadnej semantycznej. Przy tego rodzaju podejściu, wyrażenie „istnieć” posiada, oczywiście, znaczenie, ale nie jest ono reprezentacją treści danych doświadczeniowych. W najlepszym wypadku może ono reprezentować jakieś typy relacji zachodzących między obiektem i własnościami lub obiektem a umysłem. W (β) wyrażenie „istnieć” pełni funkcję łącznika między wyrażeniami „Sokrates” i „w pokoju obok”, po pierwsze łącząc dwie różne kategorie składniowe, po drugie markując relację ‘bycia gdzieś’, która łączy własność „bycia w pokoju obok” z obiektem Sokratesem.

Warto zauważyć, że zdaniem Kahna znaczenie lokatywne, jako wybijające się na plan pierwszy, właściwie może stanowić także odpowiedź na pytanie o to, jakie jest znaczenie wyrażenia egzystencjalnego. Otóż, jeśli pytamy o to, co znaczy istnieć, to ze znaczenia lokatywnego dowiadujemy się, że znaczy to po prostu ‘być gdzieś’. Lokalizacja (położenie czasoprzestrzenne) jest zatem kryterium egzystencjalnym, dzięki któremu można uznać coś za istniejące lub też odmówić istnienia. Pamiętając dodatkowo, że charakterystyka semantyczna wyrażen typu „Sokrates” czy „człowiek” zawiera relację odniesienia, lokatywność może być interpretowana jako warunek zachodzenia relacji referencji. Innymi słowy, nie chodzi tylko o to, że dane wyrażenie posiada ‘własność odnoszenia się do jakiegoś obiektu’, ale przede wszystkim o to, że dane wyrażenie istotnie się odnosi. A dzieje się tak, gdy można o danym obiekcie orzec lokatywnie.

⁴⁸ Arystoteles (*Metafizyka*, Księga V) stawia problem redundancji w centrum swoich uwag na temat orzekania egzystencjalnego. Jeśli przyjąć perspektywę P. Geacha (G. Anscombe, P. Geach, *Trzej filozofowie. Arystoteles, Akwinata, Frege*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1981) i zdefiniować istnienie w kategoriach formy, koncepcja redundancyjna jest całkowicie zrozumiała.

Pozostają jeszcze zdania typu (γ). Tutaj, znowu powołując się na Kahna, trzeba zaznaczyć, że znaczenie wyrażenia „istnieć” nie reprezentuje żadnej własności przedmiotu – Sokratesa, a jedynie własność zdania o Sokratesie, a dokładnie ‘bycia tak, jak to zdanie stwierdza’. Istnieje skomplikowana debata na temat tego, co właściwie wyrażenie „prawda” znaczy. W przypadku rozwiązań przyjętych przez myślicieli greckich wydaje się, że najbardziej prawdopodobne jest to, w ramach którego przyjmuje się, że ‘być prawdziwym’ dla danego zdania to po prostu ‘stwierdzać, że jest tak-a-tak’. Zdanie „Sokrates jest w pokoju obok” jest prawdziwe, gdy Sokrates jest w pokoju obok, w przeciwnym razie zdanie to jest fałszywe⁴⁹.

Interesujący jest tu związek z naszym pytaniem o to, co znaczy „istnieć”. Właściwie można, podobnie jak w przypadku zdań typu (α), powiedzieć, że w grę wchodzi dwie możliwości. Z jednej strony można przyjąć czysto ekstensjonalne rozumienie funktora bądź predykatu prawdziwościowego, a wtedy znaczenie wyrażenia „istnieć” sprowadza się do reprezentowania ekstensji tegoż predykatu (zbioru zdań prawdziwych). Co znaczy istnieć w takim sensie? Po prostu należeć do zbioru zdań prawdziwych. Drugi wariant jest bardziej złożony. Funktor lub predykat prawdziwościowy wskazuje na coś więcej niż tylko na fakt, że zdanie przynależy do pewnej klasy. Wskazuje ono mianowicie także na to, że zachodzi jakiś fakt, który jest stwierdzany w tym zdaniu.

Mamy zatem ponownie minimalistyczną koncepcję operowania wyrażeniem „jest prawdą”, a w ramach tego podejścia znaczenie redukuje się do zbioru, o którym to wyrażenie się orzeka. Ale też możemy przyjąć wersję substancjalną, w ramach której prawdziwość pojmuje się jako relację między zdaniem a przedmiotem wraz z faktem, że przedmiot ten istnieje i posiada przypisywane mu w danym zdaniu własności⁵⁰.

Zaskakujące jest to, że właściwie oba podejścia rzucają światło na to, dlaczego prawda jest jednym ze znaczeń wyrażenia „istnieć”, przy czym

⁴⁹ Zob. J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, szczególnie rozdział dotyczący prawdy. Także J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.

⁵⁰ Dyskusję na ten temat można znaleźć w artykule C. Wrighta *Prawda. Przegląd tradycyjnego sporu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28 (2000), z. 4, s. 153–198. Monograficzne ujęcie deflacyjnych koncepcji prawdy przedstawił M. Witek, *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacyjizmu*, Kraków: Aureus 2005.

tylko w drugim przypadku wyraźnie wskazuje się na to, że istnienie nie jest pojmowane jedynie formalnie jako *bycie elementem określonego zbioru*, ale także materialnie jako zachodzenie pewnego faktu. Dzięki drugiemu wariantowi widać wyraźnie, że istnieć to po prostu być faktem, zachodzić, mieć miejsce, dzięki czemu zdania mogą być uznane za prawdziwe (i, odpowiednio, fałszywe).

Wymienienie tych trzech znaczeń wyrażenia „istnieć” nie miałyby dla naszych rozważań sensu, gdyby nie pewne obserwacje, które mogliśmy poczynić. Te obserwacje można ująć w postaci następującej listy:

- a. Znaczenie wyrażenia „istnieć” nie reprezentuje obiektu i jego własności wprost;
- b. Znaczenie wyrażenia „istnieć” reprezentuje własności i relacje, które nie mają charakteru przedmiotowego;
- c. Własności i relacje reprezentowane przez znaczenie wyrażenia „istnieć” mają charakter formalny;
- d. Formalność własności i relacji reprezentowanych przez znaczenie wyrażenia „istnieć” zasadza się na tym, że dotyczą one albo relacji składniowych, albo relacji logicznych, albo kategoryzacji danych;
- e. Wyrażenie „istnieć” jest wieloznaczne;
- f. Wieloznaczność wyrażenia „istnieć” jest jego cechą strukturalną i funkcjonalną.

Wszystkie te obserwacje znane były Arystotelesowi. Wprowadzenie technicznego słowa „byt” (gr. *to on*) jest właśnie formułą wyrażającą punkty (a)–(f). Co więcej, wieloznaczność można uznać z jednej strony albo za wyraz nadmiaru treści pojęciowej (efekt zbyt bogatej konceptualizacji), albo za wyraz ograniczonej konceptualizacji. Jak się wydaje, Arystoteles skłania się ku drugiej wersji, szczególnie mając na względzie oczekiwanie, że schematy pojęciowe będą odnosiły się wprost do przedmiotów, a znaczenia wykorzystywanych wyrażen będą reprezentacjami samych tych przedmiotów i ich własności⁵¹.

W tej sytuacji strategicznym rozwiązaniem zaproponowanym przez Arystotelesa jest nominalizacja wyrażenia „istnieć” w taki sposób, by jednoznacznie można było uchwycić jego prawie czysto ekstensjonalny charakter. Wyrażenie „byt” spełnia ten warunek i oczekiwanie. Z jednej strony nie

⁵¹ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., Księgi V, VI i VII.

posiada znaczenia, które reprezentowałyby obiekt i jego własności, z drugiej zaś inkorporuje wszystkie znaczenia wyrażenia „istnieć”, o których mowa była powyżej. Ten ruch wygenerował nową strategię dyskursywną, z której wyrodziła się metafizyka w kształcie zachodnioeuropejskim. Strategia ta bazuje na tezie, że kluczowy moment teoretyczny w filozofii polega na uchwyceniu, doprecyzowaniu i wyrażeniu kolejnych znaczeń wyrażenia „być”. Metafizyka jest zatem próbą konceptualizacji tychże znaczeń, ale nie konceptualizacji samego przedmiotu i jego własności, bo właśnie to, jak się wydaje, jest prawie niemożliwe z uwagi na unikatowy charakter treści doświadczenia metafizycznego.

Pojęcie *bytu*, którym posługuje się metafizyka, respektuje unikalność doświadczenia metafizycznego, a nade wszystko trudności z jego konceptualizacją. Równocześnie otwiera możliwość wieloaspektowej analizy treści tegoż doświadczenia. Nie przebiega ona jednak w taki sposób, że pojawiają się kolejne pojęciowe reprezentacje składników tejże treści. Raczej wyłania się bogaty i złożony schemat pojęciowy, który ujmuje kolejne aspekty ekstensjonalnie wykorzystywanego pojęcia *bytu*. Schemat ten doprecyzowuje to pojęcie, a dzięki temu znaczenia wyrażen stanowiących trzon dyskursu metafizycznego reprezentują rozliczne sposoby pomyślenia treści doświadczenia. W rezultacie schematy pojęć metafizycznych nie pełnią funkcji *de re*, nie dają się orzekać wprost o przedmiocie (właściwie jedynym takim pojęciem jest *byt*, ale tylko i wyłącznie z uwagi na jego czysto ekstensjonalny charakter), a co najwyżej w trybie *de dicto* mogą być orzekane o innych pojęciach.

Przekonującą ilustracją jest centralne pojęcie metafizyki Arystotelesa, mianowicie *substancja* (gr. *ousia*). Stagiryta wskazuje na nie jako główne znaczenie wyrażenia „być”. Jednocześnie nie rekomenduje orzekania *de re* z wykorzystaniem wyrażenia „substancja”. W kilku miejscach wskazuje na to, że pojęcie *substancji* reprezentuje pewne własności semantyczne i logiczne, które stanowią o tym, że język jest dorzecznym i posiada walory semantyczne. Nawet w obrębie rozważań na temat struktury substancji (złożen z aktu i możności, formy i materii czy podłoża i przypadłości) znaczenie wyrażenia „substancja” pozostaje głównie reprezentacją relacji logicznych i semantycznych. Natomiast tam, gdzie następuje silne powiązanie z dziedziną przedmiotową, Arystoteles posługuje się jedynie równoważnikami (konwertybiliami), przez co reprezentacja ma wymiar czysto ekstensjonalny.

Zakończenie

Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego jest wielowymiarowy. Dotyczy z jednej strony tego, co jest składową tego rodzaju doświadczenia, z drugiej zaś zdolności aparatu pojęciowego do pełnej konceptualizacji treści niesionych przez dane metafizyczne. Jak się wydaje, mając na względzie zaproponowane rozumienia procedury konceptualizacyjnej, trudność metafizyki polega na tym, że treści metafizyczne wymykają się zarówno możliwościom ich przyporządkowania, jak i podporządkowania względem pozostających do dyspozycji pojęć. Podobnie skomplikowana i mało efektywna jest procedura transformacyjna, która właściwie może prowadzić do nihilistycznego wniosku, że doświadczenie metafizyczne w ogóle nie ma miejsca.

Wbrew opinii krytków metafizyki, trudności te zostały rozpoznane dość wcześniej, efektem czego było przyjęcie, że schematy pojęciowe metafizyki mają unikalny charakter. Rozumiano przez to przede wszystkim, że pojęcia są wieloznaczne, nie są reprezentacjami przedmiotów i ich własności, posiadają głównie charakterystykę ekstensjonalną, a względem siebie pozostają w relacjach eksplikacji. W tym kontekście stanowisko, jakie przedstawia w *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant, jest całkowicie naturalne: istotnie, metafizyka jest dziedziną, która uzurpuje sobie prawo do mówienia o przedmiotach, nawet tych leżących poza możliwym doświadczeniem, ale jest tak tylko i wyłącznie wtedy, gdy nie rozumie się sposobu konstytucji i posługiwania się schematami pojęciowymi tej dziedziny. Sam Kant rozumiał to doskonale i zaordynował wstrząs, dzięki któremu uświadomił jasno i dobitnie, że metafizyka jest dziedziną, która nie może liczyć na to, że jej pojęcia będą reprezentacjami przedmiotów w takim samym sensie, jak pojęcia innych dyscyplin. Ta diagnoza, mimo że przeprowadzona z perspektywy transcendentalnej, jest w istocie swojej zakorzeniona w problemie braku możliwości konceptualizacji doświadczenia metafizycznego, a zatem tych treści doświadczenia, o których nie można mówić w trybie *de re*.

Jeśli na problem metafizyki spojrzymy z tego punktu widzenia, znacznie łatwiej dostrzeżemy, że stajemy wobec dwóch zasadniczych postaw: nihilistycznej, która wynika z faktu odrzucenia składowych metafizycznych w ogólnie pojętym doświadczeniu, oraz sceptycznej, która jest rezultatem powściągliwego posługiwania się schematami pojęciowymi, tak by jasne było, iż nie są one wykorzystywane w trybie *de re*. Paradoksalnie, scepty-

cyzm w obrębie metafizyki – powiązany wprost z trudnościami konceptualizacyjnymi – stanowi poręczne narzędzie przeciw krytyce metafizyki w ogóle. Wskazuje bowiem na to, że problematyczność metafizyki jest jej integralną, konstytutywną i fundamentalną charakterystyką, a więc także zasadność i możliwość krytyki zawarta jest w tej charakterystyce.

METAPHYSICAL EXPERIENCE AND THE PROBLEM OF ITS CONCEPTUALISATION

Summary

The critical approach to metaphysics has usually two dimensions: methodological dimension on the one hand, and semantic one on the other. From the methodological point of view a main problem of metaphysics can be defined in terms of lack of proper procedures that may lead to the verification of metaphysical theses. The semantic criticism is based on the assumption that all conceptual schemata of a scientific domain should be characterized as having two semantic properties: meaning and reference. Critics argue that metaphysical concepts have the real problem both with reference and meaning.

In this paper I argue for a different approach to the aforementioned problems. My claim is that metaphysics is in trouble because a metaphysical experience essentially goes beyond the descriptive power of conceptual schemata. I analyze that thesis in two perspectives: nature and function of experience in general as well as limits of conceptualization as a main cognitive activity. In the third part of the paper the idea of fundamental concepts of metaphysics will be introduced as an illustration of the main thesis of my paper.

ALDONA POBOJEWSKA*

CO TO ZNACZY FILOZOFOWAĆ?¹

Słowa kluczowe: filozofowanie, nauka, myślenie potoczne, myślenie krytyczne, pytania otwarte, dialog

Keywords: philosophizing, science, common sense thinking, critical thinking, open questions, dialogue

Nauczyciel filozofii nieustannie od nowa² winien stawiać pytanie o kształt edukacji filozoficznej. Wiedzioną taką potrzebą podjęłam jeszcze raz problem, czym jest filozofowanie. Efektem tego namysłu jest poniższy tekst. Składa się on z dwu głównych części. W pierwszej prezentuję filozofowanie jako rozumowanie o charakterze racjonalnym. Przytoczone w tym kontekście określające je cechy dzieli ono z myśleniem naukowym, a niektóre z nich

* Aldona Pobjewska – absolwentka biochemii i filozofii, obecnie profesor w Katedrze Epistemologii i Filozofii Nauki Uniwersytetu Łódzkiego. Stypendystka Fundacji Aleksandra von Humboldta oraz Fundacji Walthera Rathenau. Dziedziny zainteresowań: epistemologia, filozofia podmiotu, filozofia niemiecka, filozofia edukacji, edukacja filozofii. E-mail: aldonap@uni.lodz.pl.

¹ Artykuł ten w rozszerzonej wersji ukazał się w: P. Pieniążek (red.), *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 2010.

² Por. J.-F. Lyotard, *Pismo w sprawie nauczania filozofii*, [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 133.

nawet z pozanaukowym. W części drugiej wskazuję zestaw własności swoistych filozofowaniu³.

1. Filozofowanie jako rozumowanie

Filozofowanie zalicza się do **poznawczych aktywności intelektualnych**, stanowi ono specyficzny rodzaj **rozumowania**. Każde rozumowanie przebiega między dwoma biegunami: **pytaniem i odpowiedzią**⁴ i polega na **rozwiązywaniu problemów**⁵. Z tego powodu rozumowanie nazywa się również myśleniem problemowym lub pytajnym, a jako takie ściśle wiąże się z **myśleniem twórczym**⁶.

³ Zajmowałam się tym już w: A. Pobjewska, *Filozofowanie – nowy wymiar edukacji*, [w:] D. Probuca, A. Olech, M. Woźniczka (red.), *Pasja czy misja? O uczeniu filozofii*, Częstochowa: Apeiron 2001; też, *O niezbywalności „historii filozofii” w programach szkół wyższych*, [w:] R. Ziemińska, I. Ziemiński (red.), *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14–18 września 2004 roku*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2005.

⁴ Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, Warszawa: Książka i Wiedza 1964, s. 55 i n.; A. Węgrzecki, *Uwagi o istocie filozofowania*, [w:] J. Gowin (red.), *Myśląc o filozofii*, Kraków: „Znak – Idee” 4 (1991), s. 49.

⁵ Niektórzy badacze używają zamiennie określeń „**rozumowanie**” i „**myślenie refleksyjne**” (por. Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, dz. cyt., s. 55 i n.). Odwołują się tym samym do szerszego sensu terminu „refleksja” (por. R. Eisler, *Eislers Handwoerterbuch der Philosophie*, Berlin 1922, s. 538), gdzie znaczy ona tyle, co namysł, głębsze zastanowienie się, rozważanie połączone z analizą (por. *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 945). W tym tekście termin „refleksja” rezerwuję jednak dla namysłu o charakterze **samozwrotnym**. Stosuję go zatem w jego węższym znaczeniu, którego używa się w filozofii i do którego nawiązuje jego etymologia: *reflexio* = zginanie w tył, odbicie promieni, odwracanie się za siebie (patrz A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2001, s. 750).

⁶ Nie wszyscy autorzy jednakowo rozumieją wyrażenie „**myślenie pytajne**”. Cackowski, za G. Marcelem, odnosi go do całego procesu rozwiązywania problemu i używa zamiennie z określeniem „myślenie problemowe” (por. Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, dz. cyt., s. 55, 77). K.J. Szmidt rezerwuje go wyłącznie do fazy formułowania pytań na wszystkich etapach rozwiązywania problemu. Nie obejmuje nim natomiast procesu poszukiwania odpowiedzi. Myśleniem pytajnym nazywa „procesy poznawcze związane z czynnościami dostrzegania, formułowania i reformułowania pytań problemowych, wynikających z zaciekawienia i konstruktywnego niepokoju poznawczego,

Impuls do rozpoczęcia rozumowania (zatem również filozofowania) stanowi **pytanie**. Potoczna świadomość nie ceni pytań, ujmuje bowiem rozumność jako umiejętność odpowiadania na nie, a nie jako ich stawianie⁷. Niemniej jednak wielu uczonych⁸ i filozofów⁹ **sformułowanie nowych problemów oraz pytań problemowych**¹⁰ uznaje za najistotniejszy i zara-

a wywołanych przez sytuację problemową lub zadanie zawierające trudność o charakterze intelektualnym, emocjonalnym lub praktycznym”. K.J. Szmidt, *Szkola przeciw myśleniu pytajnemu uczniów: próba określenia problemu, sugestie rozwiązania*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2 (2003).

⁷ M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan, *Filozofia w szkole*, przeł. B. Elwich, A. Łagodzka, Warszawa: CODN 1997, s. 76.

⁸ Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, dz. cyt., s. 51–100.

⁹ B. Skarga, *Filozofia jest problematyzowaniem świata*, [w:] C. Wodziński (red.), *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*, Warszawa: Fundacja Büchnera 1993, 49–50.

¹⁰ Powstaje kwestia, w jakiej relacji pozostają do siebie **pytanie i problem**. Otóż jedni utożsamiają te terminy i używają ich zamiennie (J. Giedymin, *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia*, Poznań: PTE 1964), co posiada uzasadnienie w etymologii słowa „problem”, w grece znaczy ono bowiem „to, co się ma przed sobą, przeszkoda, pytanie” (A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 682). Inni uznają pytanie za językowy wyraz sytuacji problemowej, który pozwala przedstawić dany problem osobom postronnym – niespecjalistom w danej dziedzinie (Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, dz. cyt., s. 66, 90). Jeszcze inni słusznie zauważają, że istnieją pytania niebędące problemami (M. Lewandowska, *Przegląd niektórych koncepcji analizy logicznej zdań pytajnych*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 9 (1976)), na które możemy odpowiedzieć prostymi „tak” lub „nie”. Natomiast na problemy się nie odpowiada, lecz je rozwiązuje (B. Skarga, *Filozofia jest problematyzowaniem świata*, s. 49). W tej sytuacji pojawia się propozycja (M. Lewandowska, *Przegląd niektórych koncepcji*, s. 80–81), aby zawęzić zakres terminu „problem” i stosować go w odniesieniu do pytań, na które odpowiedź otrzymuje się na drodze rozumowania. Mielibyśmy wtedy problemy, czy inaczej *pytania problemy* (udzielenie na nie odpowiedzi wymaga rozumowania) i *pytania nieproblemy* (wg Cackowskiego – pytania informacyjne). Zauważę, że taki dychotomiczny podział nie do końca rozwiązuje sprawę, gdyż nie uwzględni problemów, które nie mają formy pytania. Są one szersze od pytań problemowych i generują więcej niż jedno pytanie (np. kwestia: *Wzajemne odniesienie do siebie kategorii pytania i problemu inicjuje pytania: Jaka jest relacja między pytaniem a problemem? Na jakiej drodze rozwiązać problem relacji między pytaniem a problemem?* itd.). Zakresy pytań i problemów krzyżują się, istnieją zatem trzy kategorie zagadnień: **problemy** niebędące pytaniami; **pytania problemowe** – pytania, na które odpowiada się na drodze rozumowania; **pytania informacyjne** – pytania, na które odpowiedź nie wymaga rozumowania. W tekście stosuję zamiennie terminy „pytanie” i „pytanie problemowe”.

zem najtrudniejszy¹¹ etap swojej pracy intelektualnej¹². Zgodnie z tą opinią można powiedzieć, że filozofowanie w dużej mierze polega na formułowaniu i zadawaniu pytań.

Rola pytania nie kończy się na wywołaniu tego, co niewiadome i zainicjowaniu procesu namysłu nad daną kwestią. **Wytycza ono również drogę tego namysłu**, ustala bowiem przesłanki, które określają ramy i „pokrywają” pewnym sensem obszar¹³, w którym rozważa się problem. Pytanie **wpływa więc na postać jego rozwiązania**. Przeto odpowiedź jest w pełni zrozumiała tylko **w kontekście pytania**, na które była udzielana, ono dopełnia jej sens¹⁴.

Zauważmy, że zaznacza się pewna **autonomia i przewaga pytania w stosunku do odpowiedzi**. **Poprzedza** ją ono bowiem genetycznie, gdyż dopóki nie ma pytania, nie ma żadnego poszukiwania ani wiedzy¹⁵. Pytanie może być też **trwalsze** od odpowiedzi, bo często pozostaje ważne, choć kolejne jego rozwiązania się dezaktualizują. Również to ono wytycza najogólniejsze ramy szukania na nie rozwiązań, ponieważ penetrujemy rzeczywistość, posuwając się ścieżkami wyznaczonymi przez nasze pytania. Mówiąc słowami Kanta – rozum skłania „przyrodę do dania odpowiedzi

¹¹ Źródła tej trudności należy się dopatrywać w tym, że stawianie nowych (w dziejach, ale też nowych dla danego podmiotu) pytań problemowych wymaga silnej motywacji i wielu umiejętności (por. A. Pobjewska, *Po co, kogo i jak uczyć dzisiaj filozofii?*, dz. cyt., s. 17), jak również w tym, że czynność ta wykracza poza ramy racjonalności. Nie istnieje metodyczna droga gwarantująca uchwycenie, sprecyzowanie i wyrażenie w języku w postaci pytania – tego, co niewiadome. Osiągnięcie tego efektu **ma wiele wspólnego z twórczością**: „wpada się” na pomysł takiego pytania (por. Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, dz. cyt., s. 55–78; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 493–515).

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 494.

¹³ M.J. Siemek, *Mysł drugiej połowy XX wieku*, [w:] tenże: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: PIW 1982, s. 10 i n.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 493 i n.; por. też H. Buczyńska-Garwicz, *Sens woli i wolności*, [w:] H. Arendt, *Wola*, przeł. H. Buczyńska-Garwicz, Warszawa: Czytelnik 1996, s. 7.

¹⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 494; Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, dz. cyt., s. 58.

na jego pytania” i „wnika w to tylko, co sam wedle swojego pomysłu wytwarza”¹⁶.

Zdolność dostrzegania problemów, uznanie wagi pytania i umiejętność formułowania go nie tylko warunkują zaistnienie całego procesu poszukiwań intelektualnych, ale są też niezbędne na jego **dalszych etapach**, na których rozwiązuje się problemy cząstkowe, reformuluje problem wyjściowy¹⁷ i modyfikuje odpowiedzi. Dialektyka pytania i odpowiedzi (koło, krąg hermeneutyczny) stanowi bowiem strukturę wszelkiego rozumienia, interpretacji i rozmowy¹⁸.

Odnosząc powyższe ustalenia na temat rozumowania do filozofowania, konstatujemy, że: po pierwsze – zalicza się ono **do obszaru myślenia** (a nie np. do stanów emocjonalnych), po drugie – nie jest bezruchem czy jednorazowym aktem, lecz **procesem**, po trzecie – nie polega na uczeniu się na pamięć systemu tez, lecz jest **rozumowaniem**, które wymaga **formułowania pytań problemowych i poszukiwania na nie odpowiedzi**, jest rozwiązywaniem problemów. Wymienione powyżej cechy są nieodłączne od filozofowania, jednak nie pozwalają jeszcze na odróżnienie go ani od rozważań naukowych, ani pozanaukowych, mających miejsce w myśleniu potocznym czy innych obszarach namysłu.

Wspólne rozumowaniu naukowemu i filozoficznemu, a odróżniające je od pozanaukowego rozwiązywania problemów, jest **racjonalne nastawienie badawcze**. Warto podkreślić, że to właśnie filozofia zainicjowała je w naszym kręgu kulturowym, wytyczając drogę naukom. Mówi się o niej, że wyrosła ze „zdrady religii”. O ile bowiem religia stosuje przy wyjaśnianiu świata podejście irracjonalne, tj. w swoich odpowiedziach odwołuje się do bytów nadprzyrodzonych (np. bogów) i akceptuje nadprzyrodzone drogi poznania rzeczywistości (iluminację, objawienie itp.), to filozofia odcina się od tego rodzaju tłumaczenia. Wyjaśnia uniwersum i wszystko, co się na nie składa w odwołaniu do **zjawisk znajdujących się w jego obrębie** i czyni to na **drodze przyrodzonej**¹⁹, tzn. z użyciem takich władz poznawczych

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, B XIII.

¹⁷ K.J. Szmidt, *Szkola przeciw myśleniu pytajnemu uczniów*, dz. cyt..

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., cz. II, rozdz. II.

¹⁹ K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1972, s. 16–17.

człowieka, jak zmysły i intelekt, rezygnując przy tym z objawienia, magii czy jasnowidztwa. Podejście to określa się mianem **racjonalnego** lub, bardziej jednoznacznie, **antyirracjonalnego**²⁰.

Antyirracjonalność nakłada obwarowania nie tylko na podejście badawcze, ale również na wszystkie zdania (łącznie z wynikami) poznania naukowego i filozoficznego. Otóż mają one spełniać wymogi **intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności**²¹, tzn. treści te winny być jasno wyrażone w języku (z konsekwentnym użyciem terminologii) oraz poddawać się kontroli poprawności. Spełnienie powyższych warunków wymaga w procesie formułowania zdań respektowania reguł logiki i metodologii oraz stosowania procedur sprawdzania adekwatnych do typu danej dyscypliny. Znaczy to również, że wiedza naukowa i filozoficzna muszą być ogólne²², zatem przyjmując postać prawa, czyli dotyczyć wszystkich zjawisk danej klasy.

Podkreślę, że w przeciwieństwie do rozumowania spontanicznego zachodzącego w myśleniu potocznym – myślenie naukowe i filozoficzne przebiega z konsekwentnym użyciem reguł oraz środków²³, które stosuje zarówno do oceny poprawności swojego przebiegu, jak i jego wyniku, czyli **koryguje samo siebie**. Ponadto przejawia ono **wrażliwość na kontekst**²⁴, co wiąże się z braniem pod uwagę wyjątkowych okoliczności, specjalnych uwarunkowań i ograniczeń. Racjonalne myślenie podporządkowuje się więc zasadom metodologicznym kontrolującym jego poprawność; zarazem jednak – uwzględnia swoistość danej sytuacji. Cechuje je **krytycyzm**.

²⁰ Wprowadzenie określenia „antyirracjonalny” chroni przed nieporozumieniem płynącym z dwuznaczności słowa „racjonalny”, które przeciwstawiane jest nie tylko „irracjonalny”, ale również „empiryczny”, a wtedy znaczy co innego (K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa: Czytelnik 1983, s. 70 i n.).

²¹ Tamże, s. 71.

²² Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 982a.

²³ Kleszcz pisze odnośnie do tej kwestii o postulatcie ściśłości (językowej) oraz o wymogu logiki i postulatcie uzasadniania (R. Kleszcz, *O racjonalności i jej granicach*, [w:] tenże, *O rozumie i wartościach*, Łódź: Wydawnictwo WSHE 2007, s. 12–14).

²⁴ M. Lipman, *Czym jest krytyczne myślenie?*, [w:] *Filozofia dla dzieci. Wybór artykułów*, red. B. Elwich, A. Łagodzka, Warszawa: Fundacja Edukacji dla Demokracji 1996, s. 13 i n.

Łączą się z nim kolejne dwie dyrektywy²⁵. Jedna dotyczy metodycznego wątpienia i domaga się poddania każdego sądu **argumentom za i przeciw**. Druga żąda bezstronności i stawia wymóg dążenia do dostępnej nam obiektywności w procedurach teoriiwórczych, czyli **wyeliminowania z nich tendencyjności**²⁶.

Podsumowując, problemowość, pytajność, twórczość, racjonalność oraz krytycyzm stanowią nieodzowne warunki **racjonalnego poszukiwania rozwiązania problemu** i charakteryzują zarówno refleksję **naukową, jak i filozofowanie**. Nie jest więc ono dowolnym snuciem myśli czy „swobodnym bredzeniem”.

2. Swoistość filozofowania

Filozofowanie, choć spełnia wymogi stawiane myśleniu naukowemu, różni się od niego²⁷. Jego specyfiki nie tworzy pojedyncza, wyizolowana cecha, lecz ich zestaw. Nie każde filozofowanie przejawia wszystkie te własności, co stanowi efekt sposobu wyłonienia ich zbioru, gdyż powstał on jako pewna „wypadkowa” przy analizie poszczególnych, historycznych rezultatów filozofowania. Przechodzę do prezentacji tych wyróżników²⁸.

Samozwrotność (refleksyjność)

Filozofowanie kieruje swą uwagę **nie tylko w jedną stronę**, tj. na zewnętrzny w stosunku do siebie przedmiot (w zależności od koncepcji filozoficznej zakreślony w różny sposób, np. jako świat, nauka, jednostka ludzka itd.), ale zwraca również swoje zainteresowanie ku samemu sobie. Mówiąc krótko,

²⁵ R. Kleszcz, *O filozofii i jej charakterze*, „Ruch Filozoficzny” LXII (2005), s. 125–129.

²⁶ Przegląd procedur stosowanych w ramach krytycyzmu patrz S. Symotiuk, *Odmienność „krytyki” i „negacji” w myśleniu filozoficznym*, [w:] A. Miś (red.), *Filozofia: uniwersalność i różnorodność*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1990, s. 47–63.

²⁷ Pisząc nie o filozofowaniu, lecz o filozofii, celnie ujmuje to R. Kleszcz: „Filozofia bowiem różni się od każdej z nauk i od każdego z typów nauk (formalne, przyrodnicze, humanistyczne)” (R. Kleszcz, *O filozofii i jej charakterze*, dz. cyt., s. 129).

²⁸ O swoistości filozofii pisałam również w: A. Pobjewska, *O niezbywalności „historii filozofii” w programach szkół wyższych*, dz. cyt.

pyta o coś zewnętrznego w stosunku do siebie oraz o siebie samo²⁹, tzn. jest **refleksyjne** lub inaczej **samozwrotne**.

Samozwrotność różni filozofowanie od innych typów racjonalnego myślenia. Lekarz leczy, nie zastanawia się, czym jest medycyna, a jeżeli to robi, nie stanowi to już jego aktywności medycznej, lecz filozoficzną. Uczony w ramach swojej profesji bada przypisany danej dyscyplinie przedmiot, cokolwiek by nim było (istoty żywe, związki chemiczne, siły przyrody itp.), a jeżeli stawia pytanie, czym jest nauka, to przestaje uprawiać swój fach i wchodzi w kompetencje filozofa. Odwołując się do metafory przytoczonej w kontekście tej sytuacji: „Ptaszek śpiewa, ale ptaszek nie zajmuje się ornitologią”³⁰, można powiedzieć, że filozof postępuje jak ptaszek, który by śpiewał i był zarazem ornitologiem, bowiem filozofuje i stara się rozwiązać kwestie dotyczące filozofii, filozofa i filozofowania, a namysł nad tymi kategoriami ma również charakter filozoficzny.

Metafora ze śpiewającym ptaszkiem i badającym go ornitologiem ilustruje trzy istotne aspekty refleksji filozoficznej w jej funkcji epistemologicznej³¹: **dychotomizację** pola poznawczego, tj. rozróżnienie na podmiot oraz przedmiot poznania i uświadamianie sobie przez podmiot tej dyferencjacji; **dystans epistemiczny** między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem, zatem ukazanie, że podmiot refleksji znajduje się na innym poziomie abstrakcji niż analizowany przez niego obiekt oraz **tendencję do całościowości poznawczej**, próbę poddania poznaniu wszystkiego (patrz dalej: holistyczna optyka oglądu). Nie wskazuje natomiast na **samoodniesienie** umysłu filozofa do własnych aktów, gdyż ornitolog jest kimś innym, zewnętrznym w stosunku do śpiewającego ptaka.

W filozofowaniu, jako myśleniu samozwrotnym, podejmuje się problem metody i narzędzi filozofowania, jak również kwestię „czystości” filozofującego podmiotu, starając się wskazać różnego typu **zafalszowania**, którym on podlega (patrz idole Francisa Bacona). Ten typ refleksji przebiega na poziomie **meta** i przyjmuje postać zabiegów dbających o „higienę”

²⁹ M. Siemek, *O przedmiocie filozofii*, [w:] tenże, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: PWN 1982, s. 7 i n.

³⁰ L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 18.

³¹ Oprócz funkcji epistemologicznej refleksji Chudy wskazuje na jej funkcje: antropologiczno-aksjologiczną oraz metafizyczną (W. Chudy, *Refleksja*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin: TN KUL 1997, s. 461–462).

jakiegokolwiek racjonalnego poznawania. Namysł taki posiada charakter metodologiczny i cechuje przedkantowską teorię poznania. Podejmują go również uczeni, jednak i wtedy wykraczają poza obszar danej dyscypliny, a wchodzą na teren filozofii. Na tym poziomie refleksji sytuują się różnorodne zabiegi deflacyjne podejmowane przez współczesną filozofię, która np. odkrywa tendencyjność tam, gdzie była wcześniej deklarowana bezinteresowność.

Filozof chce również orzec, czym są filozofia i filozofowanie. Nie zatrzymuje się wówczas na jakimś fragmencie tego fenomenu (ani na jego procesie, ani na którymś z jego członów: podmiocie czy przedmiocie), lecz stara się uchwycić go w całości i określić jego funkcje i istotę. Usiłuje przy tym zająć pozycję zewnętrzną w stosunku do filozofowania ujętego w jego bezpośrednim nakierowaniu na przedmiot.

Krytyczność

Filozofowanie w swym samozwrotnym nakierowaniu przebiega na rozmaitych poziomach abstrakcji, wspinając się po jej szczeblach coraz wyżej. Opuszcza poziom meta i przechodzi na poziom **transcendentalny** refleksji, z którego dokonuje autokrytyki zwanej **myśleniem krytycznym**.

Nie należy utożsamiać myślenia krytycznego z krytycyzmem. Ten ostatni towarzyszy bowiem antyirracjonalnemu nastawieniu badawczemu (por. część 1) i zalicza się do zasad metodologicznych obowiązujących na poziomie **meta**-refleksji, a chroniących rozumowanie przed błędami. Kategoria „**myślenie krytyczne**” nieodrodnie odsyła do filozofii krytycznej Kanta³². Odnosi on ją do procesu dokonania **samooceny przez rozum**, który w odwołaniu do zasad odsłania i określa swoje założenia/uwarunkowania (a nie zafałszowania, które można usunąć, jak to jest na poziomie meta), ustala zakres i granice ich obowiązywania. Ponadto, czyniąc użytek z uzyskanej wiedzy, podejmuje kwestię swego odniesienia do rzeczywistości. Są to problemy swoiste dla filozofii i nie mogą być przejęte przez inny rodzaj refleksji. Podejmując je, filozofia staje się analizą wszelkiego poznania, jego krytyką.

³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A, XII.

Myślenie krytyczne przeciwstawia się swoistemu dogmatyzmowi³³, który przejawia myślenie naukowe. W jego ramach uczony traktuje przedmiot swoich badań jako istniejący autonomicznie w stosunku do aktu poznawczego i możliwy do obiektywnego poznania³⁴. Nauka nie posiada środków ani narzędzi, aby wyjść poza ten pułap namysłu³⁵. Penetruje tylko **swój** przedmiot, ujmowany jako **świat obiektów psychicznych** lub **fizycznych**, nie pytając o warunki istnienia tego przedmiotu, lecz traktując go **jako dany**. Nie rozważa również własnych przesłanek ani własnego statusu i odniesienia do rzeczywistości, gdyż „usytuowała się na stałe w obszarze, którego granice wyznacza przedmiotowość”³⁶. Mówiąc dalej za Heideggerem: „nauka nie myśli”, tj. nie myśli krytycznie, czyni to filozofia.

Różnozałożeniowość

Ludzkiemu myśleniu właściwa jest perspektywiczność, która decyduje o jego ograniczoności i subiektywności³⁷. Tak, jak nie daje się ująć żadnego przedmiotu pojedynczym spojrzeniem ze wszystkich stron, lecz zawsze w takiej sytuacji przyjmuje się jedną optykę oglądu, tak też każdy problem rozwiązuje się z pewnego punktu widzenia, przy założeniu pewnych przesłanek i to one wyznaczają profil rozważań. Myślenie naukowe nie zajmuje się tą sytuacją, przez co często nie uświadamia sobie posiadanych uwarunkowań. Natomiast myślenie filozoficzne, czyniąc przedmiotem swojego namysłu własne założenia (przez długie wieki w nadziei na ich wyeliminowanie), odkryło, że tego stanu rzeczy nie da się uniknąć. Nie ma więc filozofii bezzalożeniowej, jak również nie ma bezzalożeniowego myślenia³⁸. Część

³³ R. Eisler, *Eislers Handwoerterbuch der Philosophie*, dz. cyt., s. 530.

³⁴ A. Pobjewska, *Czy naturalizm jest prawomocny?*, „Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL” LI (2003), s. 184–185.

³⁵ M. Heidegger, *Nauka i namysł*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 278.

³⁶ Tamże, s. 275.

³⁷ Subiektywność rozumiana jest tu jako odejście od obiektywności w jej absolutystycznej wykładni, tj. ujmowaniu czegoś bez jakichkolwiek uwarunkowań, czyli takiego, jakie ono jest „samo w sobie” (perspektywa Pana Boga).

³⁸ Ostatecznie stało się to jasne po nieudanych próbach w tym kierunku podjętych przez Husserla i Koło Wiedeńskie (por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa: Res Publica 1990, s. 82).

tych przesłanek³⁹ ma charakter nieuświadomiony, milczący, inne przyjmowane są w sposób zamierzony. Jednak w danej koncepcji wszystkie posiadają status aksjomatów, *primo* – ponieważ się ich nie uzasadnia; *secundo* – gdyż raz wytyczone, nie są dla danej koncepcji arbitralne, nie można ich dowolnie wymieniać ani modyfikować, bowiem wtedy stanowisko to traci swój fundament⁴⁰.

Sytuację perspektywiczności myślenia eksponują **pytania otwarte**⁴¹. Rozmaitość odpowiedzi udzielonych na każde z nich (przy zachowaniu kontrolowanego charakteru rozumowania) ujawnia, że rozwiązania te są zakorzenione w odmiennych podstawach, czyli w innych indywidualnych przeświadczeniach i przyjętych założeniach. **Zdecydowana większość problemów filozoficznych posiada charakter pytań otwartych.** Skutkuje to niemożliwością sformułowania jednego, ostatecznego, absolutnie ważne-

³⁹ W procesie socjalizacji wraz z wpajaną wiedzą w umysł jednostki zostają wpisane przekonania i wartości, które stanowią wiedzę wyjściową wszelkich jej aktywności, zawierają się one *implicitie* we wszystkich jej rozwiązaniach i wyborach, towarzyszącym aktom konstrukcji, interpretacji, oceny czy uzasadniania czegokolwiek. Owe nieuświadomione przesłanki myślenia konkretnego człowieka mają następujące źródła. Każdy jest ukształtowany w ramach swoich możliwości psychofizycznych (uwarunkowania indywidualne); ponadto przez szeroko rozumianą tradycję, tj. przez dotychczasowe dziedzictwo kulturowe (uwarunkowania kulturowe i historyczne). Dalej istotne uwarunkowania podmiotu poznania stanowi historia danej dyscypliny i rygory wyznaczone przez jej aktualnie obowiązujący paradygmat (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, cz. II, rozdz. 1.B; A. Pobojevska, *Epistemologia a nauka. Integralizm albo separatyzm*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” XLV (2009), s. 153).

⁴⁰ H. Plessner, *Pytanie o istotę filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] tenże, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa: PIW 1988, s. 313, 318.

⁴¹ W logicznej analizie pytań **pytanie otwarte** to takie, „dla którego nie potrafimy podać ani wyczerpującej listy (zawierającej skończoną ilość) dopuszczalnych odpowiedzi, ani nie potrafimy podać schematu lub efektywnej metody budowania dopuszczalnej odpowiedzi”; natomiast **pytanie zamknięte** to takie, „dla którego podana jest (lub dla którego potrafimy podać) wyczerpująca lista odpowiedzi lub schemat odpowiedzi, czy też efektywna metoda budowania odpowiedzi” (J. Giedymin, *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia*, s. 15–16). Odpowiedź na pierwsze pytanie może przyjąć bardzo różną postać, gdyż uwarunkowana jest ona przez nieświadome i świadome czynniki, określające stanowisko odpowiadającego, przyjęte w odniesieniu do danej kwestii. Poprawne odpowiedzi na drugi typ pytań podają określoną, intersubiektywną informację niezależną od indywidualnych przekonań odpowiadającego (T. Pawłowski, *Metodologiczne zagadnienia humanistyki*, Warszawa: PWN 1969, s. 73 i n.; M. Lewandowska, *Przegląd niektórych koncepcji analizy logicznej zdań pytajnych*, dz. cyt., s. 81–82).

go rozwiązania danego zagadnienia. Stąd **wieloznaczność filozofii**, tj. istnienie wielu uzasadnionych stanowisk w przypadku większości poruszanych przez nią kwestii⁴². W efekcie mamy do czynienia z mnogością sensów tych samych terminów oraz różnorodnością nurtów i kierunków filozoficznych⁴³.

Holistyczna optyka oglądu

Kolejny wyróżnik filozofowania stanowi holistyczna optyka oglądu jego przedmiotu, rozumiana jako: raz – zadanie poznania **świata jako całości**⁴⁴; dwa – dążenie do poznania **wszystkiego**⁴⁵, co istnieje; trzy – ujęcie danego obiektu, cokolwiek by nim było, **całościowo**. Refleksja dyscyplin szczegółowych, dostarczając informacji tylko o pewnych obiektach i wybranych ich aspektach, skupia uwagę na szczególe (budowie fizycznej, chemicznej, działaniu sił czy własnościach itp.), nie podejmuje zaś prób całościowego zrozumienia ani świata, ani dowolnego jego fragmentu. Takie wysiłki czyni filozofowanie, próbując holistycznie ująć poszczególne rzeczy⁴⁶, tj. chce je

⁴² E. v. Aster, *O filozofii*, [w:] tenże, *Historia filozofii*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa: PWN 1969.

⁴³ Czy wieloznaczność świadczy o niedoskonałości filozofii, czy jest efektem błędu w sztuce, który stawia ją na upośledzonej pozycji? Otóż nie. Stanowi ona – jak pisze Odo Marquard (O. Marquard, *O nieodzwonności nauk humanistycznych*, [w:] tenże: *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s. 110–114) – **dobrodziejstwo**, gdyż stanowisko roszczące sobie prawo do absolutnie jednoznacznej wykładni danego zagadnienia jest potencjalnie śmiertcionośne. Prowadzi bowiem do wojen „wyznaniowych”, w których różne grupy ludzi zabijają się w imię jedynie słusznej interpretacji jakiegoś zdarzenia, tekstu czy problemu. Akceptacja wieloznaczności pozbawia ostrości takie interpretacyjne kontrowersje.

⁴⁴ A. Póttawski, *Jak filozofować?*, s. 43; J. Perzanowski, *Sentire et intelligere*, „Znak – Idee” 4 (1991), s. 15.

⁴⁵ Znajdujemy tę myśl już u Talesa, kiedy pyta „z czego wszystko?”; u Platona, gdy pisze w *Teajecie*, że „swoistością filozofii – dziwić się wszystkiemu”; u Arystotelesa, który stwierdza „[filozof] musi posiadać wiedzę o wszystkich rzeczach” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 982a).

⁴⁶ Holistyczne podejście do przedmiotu badania odróżnia filozofowanie od refleksji nauk szczegółowych, ale stanowi jego rys wspólny z myśleniem religijnym, które również chce rozumieć świat jako całość i ująć globalny sens jego części. Tym, co różni te dwie dziedziny, jest irracjonalny charakter refleksji religijnej, a antyirracjonalny – filozoficznej.

zrozumieć jako pewne całości, uwzględniając wszelkie ich aspekty⁴⁷, i włączyć ich wizję do globalnego obrazu świata. Przy tym stara się uchwycić (jakkolwiek rozumianą) istotę badanego przedmiotu, a nie wyłącznie któryś z jego przejawów. Chce również skonstruować obraz świata jako całości. Ponadto wychodzi **poza** fakty i teorie, aby znaleźć dla nich podstawowe racje, przyczyny i zasady⁴⁸. (Zwróćmy uwagę, że zadanie przedstawienia globalnego, a zarazem obiektywnego obrazu uniwersum, jest z góry skazane na niepowodzenie. Nie sposób bowiem bezstronnie uchwycić całość od wewnątrz⁴⁹, tj. z punktu widzenia jednej jej części, a w takiej sytuacji zawsze znajduje się filozof).

Holistyczne aspiracje filozofowania sprawiają, że część stawianych przez nie pytań jest **specyficzna** tylko dla niego (np. *Czym jest wszystko? Kim jest człowiek?*). Ponadto sprzyjają jego **otwartości**, rozumianej jako gotowość włączenia w obszar swoich zainteresowań nowych obiektów i związanych z nimi kwestii, czy podjęcie refleksji na innych niż dotychczas poziomach itp. Aspiracje te wpływają zarazem **na postać** podejmowanych pytań filozoficznych, mianowicie przyjmują one **kształt bardzo ogólny oraz są nieempiryczne** (dotyczą podstaw i źródeł tego, co empiryczne), różni je to od średnio-szczegółowych i średnio-ogólnych, a zarazem empirycznych pytań nauki⁵⁰. Odpowiednio do orientacji pytań mamy do czynienia z empirycznymi stwierdzeniami nauk doświadczalnych i nieempirycznymi konstatacjami filozofii. Powoduje to wyraźne **różnice w procedurze ich sprawdzania**. Ujmując generalnie, odmiennosc ta przedstawia się następująco: zdania teorii naukowych są hipotetyczne, tzn. podlegają empirycznemu sprawdzianowi, który jednak nie pozwala ich ani definitywnie sfalsyfikować, ani konkluzywnie zweryfikować. Natomiast tezy filozoficzne hipotetyczne nie są, tj. nie podlegają empirycznemu sprawdzeniu, poddawane są natomiast krytyce (wewnętrznej i zewnętrznej). Sprowadza się ona do przytaczania

⁴⁷ H.M. Baumgartner, *Cóż jeszcze po filozofii*, [w]: tenże, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. M.A. Kaniowski, Warszawa: Oficyna Naukowa 1996, s. 91.

⁴⁸ Już Tales z Miletu poszukuje „zasady wszystkich rzeczy” (por. Arystoteles, *Metafizyka*, 983 b). Temu zresztą zawdzięcza miano „ojca filozofii greckiej” (por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa: Aletheia 2000, s. 73).

⁴⁹ M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁰ Z. Cackowski, *Pytania i problemy*, dz. cyt., s. 109 i n.; J. Pieper, *W obronie filozofii*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa: PAX 1985, rozdz. II.

argumentów za lub przeciw i – podobnie jak w przypadku zdań teorii – raczej te nie są ani rozstrzygające, ani konkluzywne⁵¹.

Teoretyczność

Filozofując, bada się rzeczywistość, czyniąc to w sposób osobliwy i w czysto teoretycznym celu. Poznaje się bowiem określony przedmiot ze względu **na samą wiedzę o nim**, a nie ze względu na zewnętrzne w stosunku do niej zastosowanie. Filozofowie „poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakiejś korzyści”⁵². Odróżnia to filozofowanie od namysłu operacyjnego czy – mówiąc inaczej – instrumentalnego⁵³, cechującego myślenie potoczne i pewne poziomy naukowe. W nich zdobywa się wiedzę, aby ją bezpośrednio zastosować do rozwiązania zadania usytuowanego poza tą wiedzą. Innymi słowy, **filozofowanie ma charakter autoteliczny**, tj. sama wiedza stanowi **cel jego dociekań**, podczas gdy w myśleniu operacyjnym wiedza jest **środkiem do celu** usytuowanego poza nią samą. Arystoteles ze względu na aspekt niepodporządkowania się filozofii żadnym zewnętrznym w stosunku do niej względem nazwał ją **wolną**⁵⁴ (a nie niewolniczą użyteczności).

Pojawia się wątpliwość, czy owa bezinteresowność nastawienia badawczego nie koliduje ze starożytną wykładnią filozofii jako ćwiczenia duchowego, zorientowanego na korzyści, jakie dana osoba odnosi z filozofowania⁵⁵. Otóż – wbrew temu, co twierdzą obrońcy autotelicznego charakteru filozofii i jej edukacji abstrahującej od wszelkich osobowych korzyści filozofującego podmiotu – nie! Należy bowiem podkreślić, że mówiąc o pożytku, który płynie z filozofowania, nie chodzi o bezpośredni cel wiedzy, która jest efektem tego namysłu – on pozostaje teoretyczny. Chodzi tu o **konsekwencje samego filozofowania**, o pozapoznawcze skutki, jakie **ono** wywołuje u podejmującego je podmiotu. Formuje ono jednostkę, gdyż np. świadomość założeniowości, perspektywiczności, a z nią

⁵¹ A. Pobojevska, *Biologia i poznanie. Biologiczne 'a priori' człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 1996, s. 148–152, 175–178.

⁵² Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 982 b.

⁵³ Tzw. namysł praktyczny filozofii dotyczący kwestii moralnych nie wchodzi w zakres namysłu instrumentalnego.

⁵⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 982 b.

⁵⁵ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN 1992.

wieloznaczności odpowiedzi, może wpłynąć na jej postawę w stosunku do wiedzy, ludzi i świata⁵⁶.

Zwróćmy uwagę, że odmienność między ujęciami filozofii: jako procesu i jako wiedzy, nie zaprzecza teoretycznemu charakterowi rozwiązań problemów filozoficznych, w czym obie wersje są zgodne. Różnica między nimi polega natomiast na przyznaniu innej wartości tym rozwiązaniom, czyli wiedzy. W starożytnym podejściu – jest ona celem wtórnym filozofowania, gdyż cel prymarny stanowi osobowy rozwój indywiduum, przekształcenie samego siebie w procesie poszukiwania wiedzy. W wersji nowożytnej – właśnie wiedza tworzy pierwotny i jedyny cel filozofowania.

Teoretyczny charakter filozofowania sprawia też, że – w przeciwieństwie do myślenia operacyjnego – jest ono nastawione **bardziej na przeszłość** niż na przyszłość. Filozofowanie zajmuje się bowiem problemami dotyczącymi w większości tego, co już jest, a nie tego, co ma być. Nie pyta więc: *jak zrobić krzesło?*, lecz: *co to jest krzesło?* Ma zatem często charakter retrospektywny.

Kończąc ten fragment, zauważę, że bezinteresowność poznawcza filozofowania sprzyja holistycznemu ujęciu jego przedmiotu. Zakłada ona bowiem **bezstronność**, która zwiększa „wrażliwość” na sam przedmiot, podczas gdy nastawienie operacyjne profiluje podejście badawcze, zawężając gotowość uchwycenia cech obiektu niezwiązanych z zamierzonym celem. Filozofowanie może więc dotrzeć do takich wymiarów rzeczywistości, które są niedostępne instrumentalnie zorientowanym badaniom⁵⁷.

Dialogiczność

Od swojego powstania do dnia dzisiejszego filozofia europejska pozostaje w ścisłym związku z **dialogiem**⁵⁸. Już w pierwszych wiekach istnienia

⁵⁶ B. Russell, *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 175.

⁵⁷ J. Pieper, *W obronie filozofii*, dz. cyt., s. 35–37.

⁵⁸ Przez całe stulecia nowej ery używano dialogu w filozofii, nie czyniąc go przedmiotem szczególnego namysłu. Dopiero w XX w. filozoficzna refleksja nad tą kategorią zaczyna przeżywać renesans, a przyczyniła się do tego istotnie tzw. filozofia dialogu, inaczej filozofia spotkania. Jej bezpośrednimi twórcami są: Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, ale również Karl Jaspers. W konfrontacji z filozofią spotkania zostały sformułowane dwie formy dialogu filozoficznego: dialog intelektualny oraz dialog egzystencjalny. Prezentacji ich poświęcam inny tekst (por. A. Pobojevska, *O dialogu*

filozofii staje się on, obok rozumowania i refleksji, jej **narzędziem**. Sztuka posługiwania się dialogiem⁵⁹ polega – według Platona – na **stawianiu sensownych pytań⁶⁰ i udzielaniu na nie sensownych odpowiedzi**. Jako pierwszy wyrażnie i świadomie posługuje się tą metodą Sokrates⁶¹.

Dialog – tak Sokratejski jego pierwowzór, jak i następna jego forma – **dialog intelektualny** – posiadają charakter **racjonalny (antyirracjonalny)**. Przesądza o tym, raz – ich **cel**: obiektywna, czy intersubiektywna prawda, która nie zależy od samego dialogu i jego uczestników; dwa – charakter używanych **w nim środków**: języka i kryteriów kwalifikacji sądów. Oba znajdują swoje ugruntowane w tym, co ogólne, bo poddają się nakazom Logosu, gdyż rozumne jest słowo, a argumenty oraz zasady kwalifikacji sądów w dialogu podporządkowują się prawom logiki. Subiektywne są natomiast wyjściowe przeświadczenia rozmówców. W dialogu ujawnia się błędy rozumowania, zostaje również odsłonięta owa indywidualna perspektywa podejścia, zawarta w przyjętych przesłankach i wartościach⁶². Przede wszystkim jednak prowadzi on do powstania nowych rozwiązań i postawienia nowych ważnych pytań.

Nowożytni filozofowie rzadko podejmują ze sobą dialog bezpośrednio, najczęściej prowadzą go za pośrednictwem swoich pism (zarówno z myślicielami współczesnymi, jak i tymi z przeszłości). W takiej sytuacji wydo-
bywają z tekstu zarówno pytania, które stawia jego autor, jak i odpowiedzi, których na nie udziela, a następnie podejmują z nim rozmowę.

Historyczność

Leszek Kołakowski pisze: „kultura filozoficzna ma charakter *par excellence* historyczny”⁶³. Wskazuje tu **osobliwość odniesienia filozofowania do**

(w kontekście edukacji), dz. cyt.). Mówiąc w tym miejscu o narzędziu filozofii, chodzi mi jednak o dialog intelektualny.

⁵⁹ Etymologia terminu „dialog”: *dia* – przez, *logos* – rozumne słowo, mowa, rozum, sens, porządek, zatem „dialog” to – „przez rozumne słowo”.

⁶⁰ To, że w dialogu również niezbędne są pytania, wzmacnia ich wagę w filozofii (por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 490).

⁶¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: KUL 1993, t. I, s. 369.

⁶² Ch. Perelman, *Dialektyka i dialog*, „Studia Filozoficzne” 5 (1975), s. 82.

⁶³ L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, dz. cyt., s. 41.

swej tradycji. Jest ono podobne jak w sztuce, lecz zupełnie odmienne niż w naukach szczegółowych. Te ostatnie tuszują własną historię⁶⁴. Po pierwsze – aktualne ich osiągnięcia asymilują wcześniejsze rozwiązania danego problemu. Z tego powodu współczesny matematyk, biolog czy przedstawiciel techniki może z powodzeniem rozwijać daną dziedzinę, nie znając jej historii. Po drugie – zwycięskie obecnie teorie tych nauk, prezentując swoją historię, przedstawiają ją tak, jakby była ona ciągiem sukcesów prekursorów ich własnego rozwiązania, jednocześnie pomijają rozwiązania konkurencyjne. W filozofii natomiast, podobnie jak w sztuce, nie zachodzi owo wchłanianie starych osiągnięć przez osiągnięcia nowe. Postęp w jej obrębie – jeżeli można w ogóle o nim tu mówić – następuje dzięki **dodaniu innych rozwiązań danego problemu do puli już istniejących**. Z tego powodu profesjonalne filozofowanie w oderwaniu od historii tej dyscypliny nie jest możliwe. Ilustruje to prosta sytuacja: zapoznanie się z dwudziestowiecznym postmodernizmem nie wtajemnicza nas w poglądy Platona, św. Augustyna czy Hegla; tak jak poznanie dzieł Picassa nie informuje o twórczości Rembrandta. Ponadto, aby wyjaśnić partykularne rozwiązanie jakiejś kwestii, niezbędne jest umieszczenie go na historycznym tle innych jej rozwiązań⁶⁵.

Swoistość odniesienia filozofowania do swojej tradycji posiada jeszcze jeden aspekt. Otóż w dziejach filozofii nieustannie powraca się zarówno do tych samych pytań, jak i analizuje już kiedyś udzielone na nie odpowiedzi. Żadnego rozwiązania nie uznaje się za ostateczne czy też całkowicie przebrzmiałe⁶⁶. Filozofia przypomina nieustannie to, co zostało zarzucone jako rzekomo przestarzałe (określa się tę jej cechę mianem „**skłonności do renesansów**”), analiza ta nigdy jednak nie przebiega ani w tej samej formie, ani w identycznym języku jak w przeszłości⁶⁷. „Sens idei filozoficznych

⁶⁴ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2003; M.J. Siemek, *O przedmiocie filozofii*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁵ L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, dz. cyt., s. 40–41.

⁶⁶ R. Brague, *Historia filozofii jako wyzwolenie*, [w:] A. Przyłębski, *Filozofia europejska XX wieku*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1999, s. 46.

⁶⁷ H. Schnädelbach, *Filozofia*, [w:] M. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995; S. Świerżawski, *Rola historii filozofii w kulturze*, [w:] Z. Zdybicka (red.), *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin: KUL 1992; A. Zachariasz, *Problem postępu w filozofii*, [w:] A. Miś (red.), *Filozofia, uniwersalność, różnorodność*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1990.

jest każdorazowo współokreślony przez całość sytuacji ideowej i kulturalnej⁶⁸. Stąd przedrostek „neo-” w nazwach koncepcji nawiązujących do wcześniejszych stanowisk, jak: neoplatonizm, neokantyzm, neotomizm, neopragmatyzm czy neopozytywizm itd. W filozofowaniu podejmuje się więc trwale, niezmiennie od wieków pytania, ale też formułuje nowe, które pozwalają wejść namysłowi na inne niż dotychczas tory.

*

Przytoczona charakterystyka filozofowania odnosi się (z pewnymi odstępstwami) do głównego nurtu filozofii europejskiej. Natomiast **nie przystaje do wszelakich odmian egzystencjalizmu**, ponieważ do nich tylko w bardzo ograniczonym zakresie stosują się kryteria zakorzenione w ogólności (jak choćby intersubiektywna komunikowalność). Przedmiot, którym kierunki tego nurtu się zajmują – coś zupełnie pojedynczego, niepowtarzalnego („swojość” „sobość” – *Selbst, Selbstheit*) – dostępny jest wyłącznie danemu człowiekowi, a pozostaje zamknięty dla zewnętrznego oglądu. Z tej to przyczyny owego przedmiotu nie daje się uchwycić wprost środkami o charakterze intersubiektywnym, a do takich należy język i wszelkie zasady (w tym logiki). Egzystencjaliści, aby zakomunikować niewyraźalne, używają słów, bo nie ma filozofii pozajęzykowej, lecz odwołują się nie do ustalonych znaczeń danych terminów, ale za ich pośrednictwem odsyłają do sensów znajdujących się poza nimi.

*

Zbierając przedstawione wywody, konstatuję, że – w obrębie przedstawionej wizji – filozofowanie spełnia podstawowe wymogi stawiane myśleniu naukowemu. Ma bowiem charakter racjonalnego, kontrolowanego rozumowania, tzn. przebiega z użyciem rygorów logiki, metodologii oraz z zastosowaniem adekwatnych procedur krytycyzmu i sprawdzania. Do ważnych działań w jego obrębie, wspólnych z myśleniem naukowym, należy też formułowanie pytań problemowych i poszukiwanie na nie odpowiedzi. Ponadto filozofowaniu przysługuje zespół własności, które składają się na jego specyfikę. Należą do nich samozwrotność przebiegająca na różnych poziomach

⁶⁸ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa 1989, t. 1, s. 21.

abstrakcji (myślenie krytyczne), różnozałożeniowość, holistyczna optyka oglądu, teoretyczność, dialogiczność i historyczność⁶⁹.

Zauważmy, że wdrażanie adeptów filozofii w tak ujęte filozofowanie wpisuje się w realizację nadrzędnego celu edukacji, jakim jest **wszestronny rozwój ucznia**, osiągany dzięki zachowaniu harmonii między nauczaniem, kształceniem umiejętności i wychowaniem. Edukacja nie jest już bowiem rozumiana tylko jako napełnianie umysłu wychowanka wiedzą, ale ponadto jako wdrażanie go do **intelektualnej i moralnej samodzielności**, które **pozwalają rozumieć świat i podejmować uzasadnione działania**. Dzięki temu edukacja sprzyja – mówiąc słowami Kanta – „oświeceniu”, czyli „wyjściu człowieka z niedojrzałości”, to jest z niezdolności jednostki do posługiwania się rozumem, bez obcego kierownictwa⁷⁰.

WHAT DOES PHILOSOPHIZING MEAN?

Summary

A philosophy teacher should constantly raise the question about the form of philosophical education. Following this need I undertook the problem “what is the philosophizing” once again. The results of this reflection are the following paper presented. It has two main parts. In the first – I present the philosophizing as rational reasoning which has to do with science and with common sense thinking even. In the second part – I point out a set of properties specific to philosophizing.

⁶⁹ Perzanowski zwraca uwagę, że nieodpowiedzialność w filozofowaniu przejawia się zwykle na dwa sposoby: albo z wyzyn jakiejś „porządnej nauki” udziela się filozofii rad, nie uwzględniając jej własnej specyfiki, albo „zrzuca pęta naukowości”, aby na jej terenie „swobodnie sobie pofantazjować” (J. Perzanowski, *Sentire et intelligere*, dz. cyt., s. 13).

⁷⁰ Kant pisze: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen” (Kant 1784, s. 481). *Unmündigkeit* nie tłumaczę, jak A. Landman, jako „niepełnoletność” (por. *Co to jest oświecenie?*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1966, s. 56), lecz jako „niedojrzałość”. Jest to translacyjnie dopuszczalne i bardziej adekwatne w tym kontekście.

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY*

PROBLEM CIAŁA I PRZYSZŁOŚĆ LUDZKOŚCI, CZYLI NA CO KOMU DWUDZIESTOWIECZNA FILOZOFIA?

Słowa kluczowe: przyszłość filozofii, filozofia XX wieku, podmiot, ciało, Arendt, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty, samowiedza, introspekcja
Keywords: the future of philosophy, the philosophy of the twentieth century, a body, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty, self-knowledge, an introspection

Dziesięcioletni okres trwania nowego stulecia, oddalanie się od końca XX wieku, nastroja do refleksji na temat oddziaływania myśli współczesnej na kształt życia społeczeństw nowoczesnych. Nagli do postawienia pytania, ważnego z punktu widzenia filozofii: czy jej myśl odzwierciedla to, co jest rodzajem niejawnej samowiedzy ludzi, wiedzy objawiającej się w sposobie, w jaki żyją oni w zbiorowości? Czy filozoficzne prezentacje sposobu, w jaki rozumie się człowieka, wiążą się z kształtem, jaki przybiera „codzienna krzątania”, życie w swoim zbiorowym kształcie, jego priorytety, bóle i nadzieje?

* Katarzyna Gurczyńska-Sady – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Filozofii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka dwóch monografii: *Metafizyczne tezy* Traktatu logiczno-filozoficznego Ludwiga Wittgensteina (2000) oraz *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina* (2007). Zajmuje się historią filozofii współczesnej, filozofią podmiotowości i socjologią wiedzy. E-mail: katarzyna.sady@gmail.com.

Pytania te być może brzmią naiwnie. Oddziaływanie tego, co powstaje w zaciszu gabinetu filozofa na to, co dzieje się poza nim, wydaje się wręcz symbolicznie niewielkie. Mowa filozofa nie tylko dociera do niewielu, do niewielu jest też w ogóle kierowana. Nie zatem o słyszalność czy też posłuch filozofom będzie tu chodzić. Krótko mówiąc, chodzić będzie o samorozumienie człowieka wypracowane przez współczesną refleksję antropologiczną i jego życiowy kształt. W tym sensie pytanie: czy sposób, w jaki pojęto człowieka, miał związek z kształtem, jaki przybrało życie w nowoczesnych społeczeństwach europejskich, jest pytaniem o trafność filozoficznego wglądu. Spróbujemy zatem ustalić, czy mowa dwudziestowiecznych filozofów charakteryzowała się zdolnością przeniknięcia do tego, co powszechnie uchodzi uwadze ludzi na co dzień, a co zarazem stanowi o fundamencie ich egzystencji.

W pytaniach tych, rzecz jasna, tkwią założenia, które należy ujawnić. Zakłada się, iż filozofia, przynajmniej w pewnym swoim zakresie, jest rodzajem „detektora” rzeczywistości społecznej. Że prócz funkcji prognozy lub reformy jest też miernikiem lub lustrem zmian dokonujących się w ludzkim życiu, dzięki temu, że ich odkrywanie jest współczesne ich dokonywaniu się. Założenia te można wyrazić też bardziej ogólnie. Zakłada się mianowicie, że samorozumienie człowieka jest zmienne, że dokonuje się w czasie historycznym i przybiera kształt epok. Że myśliciel jest tym, który owe zmiany dostrzega i je nazywa, bo na poziomie refleksji masowej są niezauważalne. Autorka zdaje sobie sprawę z kontrowersyjności tych założeń i wynikającej z tego potrzeby ich uzasadnienia. Ramy tego artykułu są jednak ograniczone i wymuszają arbitralność decyzji, iż nie to będzie stanowiło jego tematu. Dlatego też przyjęcie owych założeń należy rozumieć jako akceptację teoretycznej propozycji, dzięki czemu możliwe stanie się postawienie wyżej sformułowanych pytań. Przystąpmy do próby odpowiedzi na nie.

Zagadnienie samorozumienia, jak wiadomo, obejmuje wiele kwestii: kwestię samodoświadczenia, znajomości innych, statusu nadawanego własnej jaźni, stosunku do duszy pojętej na sposób chrześcijański itd. Możliwy zbiór zagadnień jest bardzo szeroki i z konieczności trzeba go będzie zawęzić. A zatem problem, który należy do zagadnień samorozumienia, o który zapytamy, dotyczyć będzie cielesności człowieka. Pytać będziemy o stosunek człowieka do własnego ciała. Jaką przybrał postać w filozoficznej refleksji XX wieku? I w jaki sposób kształt życia w społeczeństwach

nowoczesnych odpowiada zmianie, jaka w pojmowaniu cielesności się pojawiła? Zaczniemy od filozofii.

1. Problematyka cielesności w filozofii współczesnej

Początek tego, co można nazwać rewolucyjną zmianą w pojmowaniu cielesności wieku XX sięga końca poprzedzającego go stulecia. Główne akordy tonu, który będzie słyszalny przez następny wiek, rozbrzmiały za sprawą pism Fryderyka Nietzschego, który określa człowieka jako istotę rządzoną popędami, jako pierwotne zwierzę, które nigdy swojej zwierzęcości wyrzec się nie zdołało¹. Od samych tych twierdzeń ważniejsze zdaje się to, w co są one wymierzone. Ostrze krytyki Nietzschego skierowane jest w tradycję chrześcijańską i jej sposób pojmowania człowieka jako ucieleśnionej duszy. Ciało, na jej gruncie, pojęto jako przygodne w stosunku do duszy, która – mimo całej swej niemal dosłownej nieuchwytności – wiązana była z tym, co w człowieku uznawano za ludzkie w sensie właściwym. Wspominany akord, rewolucyjna zmiana, do której dochodzi u zarania wieku XX, polega właśnie na odwróceniu hierarchii ważności „uczestnictwa” ciała i duszy w esencjalnym określeniu człowieka. Można rzec, iż człowiek za sprawą owej zmiany ulega ucieleśnieniu. W jednym z najważniejszych dzieł Nietzschego, w *Tako rzecze Zaratustra*, dusza zostaje określona jako „nazwanie czegoś w ciele”. O nim samym Nietzsche pisze jako o „wielkim rozumie”, o duszy zaś jako o „małym rozumie”, „zabawce ciała”. I to właśnie ów „wielki rozum czyni ja”. Mimo że dusza usiłuje ustanowić swoją hegemonię nad ciałem, tak czy inaczej zawsze „pozostanie na jego postronku”². Jej zwycięstwa są pozorne i nietrwałe.

Ciało do tej pory traktowane przez tradycję jako przygodne wobec duszy, staje się właściwym „imieniem” człowieka. Ta nobilitacja cielesności nie ma nic wspólnego z prostą pochwałą animalności. Od razu trzeba odrzucić nasuwające się twierdzenie, że Nietzsche nobilitując cielesność, pragnie przywrócić człowieka do stanu zwierzęcego, że odbiera mu

¹ Cf. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa: Nakładem Jakuba Mortkowicza 1913, s. 97.

² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa: PIW 1999, s. 40.

prawo do tego, co w nim pozabiologiczne. Rewolucyjność Nietzschego polega na zerwaniu z rozdziałem pomiędzy zwierzęcością i duchowością. Tradycja chrześcijańska, głosząc prymat duszy nad ciałem, wzmocniła tezę o rozdzielności tych sfery poprzez ustanowienie zależności pomiędzy moralnym rozwojem duszy a stopniem nasilenia represji wobec ciała. Pojawił się „przepis” w kształcie: im bardziej trzymać się będzie popędy w ryzach, tym bardziej skorzysta na tym dusza. Powodzenie walki z ciałem decydowało o rozkwicie ducha. Pęta nałożone na zmysły miały wieść człowieka ku swej pełni, którą pojmowano jako „dobroć samą”. Człowiek był po to, by stawał się dobry. W ten sposób pojęty został jako antonim zwierzęcości. Co proponuje Nietzsche w miejsce tego wszystkiego?

Zacznijmy od konstatacji, iż myśliciel ów jest zaliczany do grona filozofów kultury. Z tego względu człowiek ujęty jest jako istota mająca swoją długą historię, jako istota stojąca się. Początkowo jest zwierzęciem, później wraz ze zmianą warunków egzystowania – pojawieniem się społeczeństwa – człowiek-zwierzę poddany zostaje długotrwałemu procesowi „udomowiania”³. Proces ten polega na okiełznaniu naturalnych dla niego popędów. Mimo uspołeczniania człowieka skłonność do gwałtu, radość z napadania, rozkosz okrucieństwa co prawda nie mijają, ale stają się przedmiotem wstydu⁴. Wstydząc się tego, co w stanie naturalnym decydowało o przetrwaniu, człowiek pozbawia się sił witalnych. Coś jednak zyskuje. Dzięki „kastracji popędów”, jako członek grupy, zyskuje poczucie bezpieczeństwa i większe szanse na przeżycie. Wraz z nastaniem chrześcijaństwa proces „odbierania sobie przyrodzonych mocy” pogłębia się. Pod postacią pełnego obłudy ideału doskonalenia się ideologia chrześcijańska czyni z niego słabeusza, postać powolną klerowi. W taki sposób dusza, która „wyrosła” z ciała i próby okiełznania pierwotnej dzikości przez człowieka, staje się prawdziwie pasożytniczym wobec niego tworem. Skąd taka jej niska ocena?

Powszechnie znany jest pogląd Nietzschego, który źródło powstania i masowości religii chrześcijańskiej upatruje w fakcie, iż pewna grupa ludzi dostrzegła w powstałej ideologii szansę na realizację swoich żądz: władzy i pieniądza. Warstwa ta to oczywiście kler. Pobudki, którymi się kieruje, uznać można za niskie, ale metody, jakimi powyżej nakreślony cel osiąga, zaliczyć można do wyrafinowanych. Ludzkość, jak powiada myśliciel,

³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 92.

⁴ Tamże, s. 94.

najlepiej za nos wodzić moralnością. Dusza jako coś do pewnego czasu nieznacznego w ciele, w rękach kleru staje się isticie szatańskim narzędziem. Dzięki niej zniewala się człowieka, naciska się nań. Wyrafinowanie tego nacisku polega na tym, że naciskającym jest sam represjonowany. (Technikę tę Foucault przypisał nowoczesnej postaci władzy). Uspołeczniony człowiek kastrował swoje popędy, by móc żyć w grupie, chrześcijanin idzie o krok dalej, usiłuje stać się aniołem. Nad zwierzęcością już nie tylko stara się zapanować – chce ją z siebie całkiem wyrzucić. I cóż w tym złego? – zapytamy. A to mianowicie, że wysiłek ten, choć sprzyja chytrej polityce kleru, nie może zakończyć się powodzeniem. Nieefektywność tego wysiłku wywołuje potrzebę jego powtarzania, co zgodne jest z taktyką kleru, lecz dla samego człowieka niczym dobrym się nie kończy, jest wręcz szkodliwe. I tu wracamy do początku.

O człowieku zostało powiedziane, że jest istotą popędowną – instynkt stanowi naturalną odpowiedź na wymagania stawiane przez warunki, w jakich żyje⁵. A to znaczy, iż bez względu na to, jakie one będą, ten zareaguje instynktownie. Recz jasna reakcję taką może odpowiednio kształtować, przede wszystkim zaś wyhamowywać, nie można jej jednak zmienić co do istoty. Przykład? Nawet najbardziej cywilizowanej jednostce nieobce jest poczucie radości, gdy niepowodzenie spotyka jej wroga. W nawet najbardziej łagodnym członku wspólnoty kościelnej odezwie się chęć odwetu, gdy ktoś skrzywdzi jego dziecko itd., itp. Zwierzę, którym jest człowiek, mimo społecznej i religijnej kastracji własnych popędów, nigdy nie przestaje być sobą. Realizacja ideału człowieka pozbawionego instynktu zwierzęcego nie leży w zakresie jego możliwości. Nobilitując duszę, ludzkość zabrnęła w ślepią uliczkę. Usiłując zminimalizować ciało do postaci swego nośnika, osłabiła swe moce witalne, a ze względu na rozdzielność między tym, co zwierzęce i tym, co duchowe – również kulturotwórcze. Człowiek nie mogąc stać się dobrym, staje się dobrotliwym i jako istota ludzka słabym. Zapomnienie, marginalizacja, wreszcie gwałt uczyniony na ciele godzi w człowieka pojętego jako wola mocy. Troska Nietzschego o przyszłość ludzkości wyraża się w próbie odpowiedzi na pytanie: co uczynić, by taka istota nie zasiedliła Europy?

Kwestia zahamowania procesu „karlenia” człowieka jest zadaniem, jakie można stawić kulturze. Ta, która stworzyła świętoszka (człowieka

⁵ Tamże, s. 97.

usiłującego wygrać w walce z popędami)⁶, będzie musiała znaleźć nań antidotum, stworzyć warunki pojawienia się nadczłowieka. Co musi się zmienić? Można powiedzieć: nastrój, atmosfera wokół człowieka. Tylko tyle i aż tyle. Zmienić się musi myślenie o nim jako istocie duchowej korzystającej w niedoskonałym świecie ze zwierzęcego ciała. Jak zmianę tę wywołać? Jest to prawdziwe wyzwanie, bo chodzi teraz o to, by pomyśleć człowieka cielesnego, który mimo że „zawróci z drogi do anioła”, zwierzęciem się na powrót nie stanie. O tym, że pomyśleć tu cokolwiek jest trudno, świadczy koncepcja Freuda, który konflikt pomiędzy człowiekiem i jego popędową naturą a społeczeństwem uznaje za nieusuwalny. Zatrzymajmy się na tym przez chwilę.

O duszy jako wynalazku, czyli tym, co powstaje w człowieku, Zygmunta Freud pisze wkrótce po Nietzschem. I w jego ocenie rozwój duchowy dokonuje się kosztem ciała i jego popędów. Dusza, choć nie tym terminem się Freud posługuje, pojawia się jako skutek obrony człowieka przed wygięciem: niczym nieskrępowane popędy uniemożliwiłyby życie człowiekowi na ziemi, a przynajmniej nie mogłoby ono przybrać swego społecznego kształtu. Słynne superego, noszące wszelkie znamiona duszy ludzkiej, pojawia się ze względu na ochronę gatunkową, jaką człowiek sam dla siebie przedsięwziął. Kultura, będąca jego wytworem, powstaje ze względów biologicznych (!) – dla przetrwania człowieka. Napotykaemy zatem tę samą myśl, co u Nietzschego – to, co duchowe, ma swój genetyczny rodowód w tym, co animalne. Dalej też jest podobnie: proces tłumienia animalności nie może zakończyć się pełnym powodzeniem. Pojawienie się kultury zarówno w postaci wynalazku narzędzi, maszyn i urządzeń, jak i poezji, malarstwa, religii i filozofii, sublimuje zwierzęce popędy człowieka, nie może mu jednak przynieść pełnej satysfakcji (niwelacji napięcia rodzącego się w ego). Chrześcijańskie nakazy miłowania bliźniego, niepożądania cudzej żony, niecudzołożenia itd. sprzeciwiają się pierwotnej naturze ludzkiej po kres jego dni. To sprawia, że uczestnictwo w rzeczywistości społecznej niezmiennie nosi w sobie piętno patologii, rodzi konflikty nie do zażegnania.

Człowiek zatem jest u Freuda osobnikiem z gruntu antyspołecznym i wszelkie zmiany, jakie dokonały się lub dokonają w organizacji społecznej, nie mogą wpłynąć na zmianę jego postawy. Mimo upływu wieków pozostaje w konflikcie ze społeczeństwem. Należy jednak podkreślić, że Nietzsche

⁶ Tamże, s. 244.

swojego poglądu na ten temat nie formułuje tak jednoznacznie jak Freud. Uznając zwierzęcość za „nigdy nie porzucony stan człowieka” w określonym kształcie organizacji społecznej (a konkretnie w porządku moralnym, jaki panuje w danym społeczeństwie) dostrzega „szansę” dla niego. Napięcie istniejące na linii popęd–wspólnota niesprzyjające człowiekowi ten może wykorzystywać. Myśliciel wyznaje zasadę, że tam, gdzie rośnie opór, rośnie też moc człowieka. Wzrosnąć może zatem mimo niesprzyjających okoliczności, w jakich się znalazł. Dlatego też ciało, a raczej jego wymogi okazują się być zasadą możliwego wzrostu człowieka. Wniosek ten nagli do krótkiego podsumowania.

U progu XX wieku pojawiają się koncepcje, w których ciało przestaje pełnić rolę drugorzędną. Znika w postaci „pojazdu”, w którym duch ludzki odbywa swą podróż po przyrodniczym świecie. Popędy, czyli dawna przeszkoda na drodze doskonalenia się człowieka, okazują się źródłem tego, co jest w nim ludzkie. Warto podkreślić, że zmiana, do jakiej przez przewartościowanie kategorii filozoficznych dochodzi, dokonuje się w sferze moralnej i obyczajowej. Nie chodzi jednak o to, by człowiek, który dostrzegł i pogodził się z własną popędomą naturą, stał się na powrót zwierzęciem, które realizuje swoje cele w sposób nieskrępowany. Nie byłby wtedy człowiekiem. Zdaniem Nietzschego ten rodzi się wraz z uspołecznieniem, a zatem wtedy, kiedy nakłada na siebie i swoje nieskrępowanie hamulce. Podobnie jest u Freuda: gdyby nie poskromienie pierwotnych instynktów, gatunek ludzki nie mógłby trwać w swojej społecznej formie. Dlatego też postulat zejścia z „drogi do anioła” ma sens i zastosowanie wyłącznie w obrębie społeczeństwa. Można zatem powiedzieć, że diagnoza dokonana na gruncie filozoficznej refleksji u progu XX wieku brzmi, iż przed człowiekiem żyjącym we wspólnocie stoi niełatwe zadanie: zachować swą witalność bez popadania w izolację. Stopień trudności tego zadania odpowiada trudności pogodzenia ognia z wodą.

Co nowego i rewolucyjnego jest w tej myśli? Postawienie tezy o trudnej do osiągnięcia i zachowania harmonii między zwierzęcością człowieka a wymogami, jakie stawia przed nim społeczeństwo, wiedzie do spojrzenia na życie człowieka jako na postawione wobec pewnej alternatywy. Formułować ją jednak jeszcze za wcześnie. By to zrobić, wrócić trzeba do pytania przewodniego i zapytać, na tym etapie jeszcze prowizorycznie, jak się mają filozoficzne koncepcje do społecznej sytuacji, o której mówią?

Kwestia trafności obrazu życia społecznego w lustrze filozofii rodzi pytanie o sposób, w jaki porównanie takie miałyby się dokonać. Do czego filozoficzną koncepcję odnieść? Na co nałożyć, niczym przezroczystą folię, powstający w filozofii obraz? Nasuwa się jedna odpowiedź: za odniesienie służyć musi opis społeczeństwa w wieku XX, w którym kategoria cielesności stanowi matrycę powstającej charakterystyki. Sięgając do zasobów myśli społecznej XX wieku, na plan pierwszy wysuwa się koncepcja społeczeństwa stworzona przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej*.

2. Społeczeństwo współczesne według Hannah Arendt

Arendt, podobnie jak Nietzsche, uważa człowieka za istotę uwarunkowaną: egzystencja zostaje mu dana na pewnych warunkach i od tego, jak im sprosta, zależy jego życiowe powodzenie. Co ten robi, by je osiągnąć? Podejmuje się pracy, wytwarza i działa⁷. Pracuje, by przetrwać biologicznie, wytwarza, by przyroda, w której się znalazł, stała się jego domem, i wreszcie działa, by zmienić ustalony kształt wspólnotowego życia. Te trzy komponenty aktywności ludzkiej są stale obecne w życiu, za zmienne należy tylko uznać stosunki, jakie pomiędzy nimi zachodzą. I tak w czasach starożytnych („złotym” wieku ludzkości) praca była ściśle oddzielona od wytwarzania i działania. Sfera domowa, gdzie człowiek pracował, była odizolowana od sfery publicznej, gdzie wytwarzał i działał. Czynności podtrzymujące biologiczne trwanie człowieka nie były celem działań podejmowanych w sferze publicznej. Oznaczało to, że działanie na rzecz przedłużenia biologicznego trwania nie było objęte troską wspólnoty. Wręcz przeciwnie: troską człowieka w sferze publicznej była budowa świata ludzkiego, oddzielającego człowieka od jego przyrodniczych korzeni.

W czasach nowożytnych dochodzi do połączenia izolowanych dotąd sfer. Rodzi się społeczeństwo nowożytne, które powstaje wraz z zatarciem granicy między sferą domową a publiczną. Sfera zarządzania gospodarką wyłania się ze sfery domowej⁸. Tworzy się hybryda: cele pozostają domowe, zaś zasięg publiczny. W ten sposób powstaje nowe społeczeństwo, które-

⁷ Cf. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagocka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2000, s. 11–12.

⁸ Tamże, s. 44–46.

go cechą charakterystyczną jest to, iż stanowi ono publiczną organizację procesu życia. Co dzieje się z człowiekiem? Budowniczy świata ludzkiego przekształca się w tego, który pracuje na rzecz udoskonalenia warunków swego biologicznego trwania. I na tym właśnie, według Arendt, polega zło czasów współczesnych.

My, członkowie społeczeństwa współczesnego, jesteśmy spadkobiercami dokonanej intruzji sfery domowej (zwierzęcej) w sferę publiczną (ludzką). Czasy współczesne zostają określone jako tryumf ciała. Przyjrzyjmy się jego skutkom.

Arendt ubolewa nad tym, iż zmiana, jaka się dokonała, sprawiła, że został ustanowiony prymat biologicznego trwania nad sensem życia, którego wypracowania podjął się człowiek u zarania swych dziejów. Jeśli impulsem popychającym go do budowy swojego świata było oddzielenie się od przyrody, w której żył jako zwierzę, to wraz z uznaniem, iż dom ten służyć ma mu jako „życzliwa przyroda”, na powrót stał się zwierzęciem, tyle że żyjącym wygodnie i bezpiecznie⁹. W ten sposób to, co starożytność wypracowała jako czysto ludzkie, wraz z powstaniem społeczeństwa nowożytnego, a potem współczesnego, zostało zaprzepaszczone.

Warto jednak zaznaczyć, że Arendt jest myślicielką „mocno stąpającą po ziemi” i nie twierdzi, że istniał czas, kiedy człowiek wytwarzał dla celów innych niż użytkowe. Dawniej jednak powstawaniu rzeczy przyświecały ideały stałości i piękna. Człowiek użytkując rzeczy, chronił je, usiłował przedłużyć ich trwanie, otaczał troską. W momencie, kiedy wzięła w nim górę jego zwierzęca strona, rzeczy stały się produktami do konsumpcji¹⁰. Wytwory, które kiedyś służyły budowie względnie trwałego „domu wśród przyrody”, okazały się czymś, co człowiek produkuje, pochłania i wydala. W ten sposób w modelu społeczeństwa konsumpcyjnego, jakim jest społeczeństwo współczesne, odtworzony został biologiczny cykl przemiany materii. Proces wytwarzania zastąpiono pracą. Konsumowanie wytwarzanych rzeczy sprawia, że nie mogą one dłużej stanowić otoczenia człowieka. Skazujemy się na zastępowanie jednych rzeczy drugimi, dbając już tylko o to, by niczego nam nie zabrakło. Tryumfują ideały życia zwierzęcego: obfitość, sytość, bezpieczeństwo dostatku. Standardy piękna i użyteczności zostały zastąpione standardami funkcjonalności. W starożytności miarą

⁹ Tamże, s. 139.

¹⁰ Tamże, s. 169–174.

rzeczy był użytek, w czasach nowszych i najnowszych miarą rzeczy jest uzyskanie przyjemności lub redukcja bólu, jaki przy konsumowaniu się uzyskuje. A zatem człowiek, w którym górę wzięła jego strona animalna, nie pragnie tego, by świat był piękniejszy, ale by życie trwało długo i było łatwe¹¹. Czy tego chcieli dla człowieka Nietzsche i Freud?

Głoszona przez nich potrzeba przyznania człowiekowi „prawa” do tego, by był cielesny, „zrealizowana” w społeczeństwie może prowadzić do konsumpcyjnego stylu życia, który zostaje przez Arendt oceniony jako odczłowieczenie świata. A zatem mogłoby się wydawać, że to, czego chcieli Nietzsche i Freud dla człowieka, kończy się dla niego fiaskiem. Troska o ciało, przywrócenie cielesności realizowane jako dbałość o nie, prowadzi do tryumfu animalności i jest zarazem końcem człowieczeństwa.

Twierdzenie, że Nietzsche i Freud nie zdawali sobie sprawy z tego, co się stanie w momencie, gdy ich idee zostaną wprowadzone w czyn, będzie tak długo prawdziwe, jak długo nie przyjrzymy się pewnym teoretycznym konsekwencjom, które z ich koncepcji wynikają. Konsekwencje owe to, by tak rzec, echo ich poglądów pojawiające się w pracach filozoficznych myślicieli XX wieku. Zanim jednak do prezentacji tych poglądów przejdziemy, przyjrzyjmy się dokładniej temu, co będzie kontynuowane.

3. Nietzsche i recepcja desubstancjalizacji ciała przez Merleau-Ponty'ego i Sartre'a

Zarówno Nietzsche jak i Freud wskazują na „krzywdę”, jaką wyrządza sobie człowiek, kiedy usiłuje wyzuć się z tego, co stanowi jego istotę. Szczególnie mocno akcentuje to pierwszy z nich. Życie kosztem ciała prowadzi do rozcięcia sił. Diagnoza taka w naturalny sposób dyktuje postulat nobilitacji ciała, postulat, którego realizacja, jak się rzekło, pociąga zmiany w obrębie moralności i obyczajowości człowieka. Ale nie wyłącznie. U Nietzschego pojawia się wątek, który pozwala nowatorstwo jego koncepcji cielesności dostrzec również na polu epistemologii. Prześledźmy go pokrótce, gdyż to właśnie on znajdzie swoją kontynuację w XX wieku.

Historia ludzkości, według autora *Z genealogii moralności*, rozpoczyna się wraz z uspołecznieniem człowieka. Tworzenie struktury społecznej,

¹¹ Tamże, s. 247.

jak zostało to już powiedziane, pociąga za sobą zmiany w samym człowieku. Jako efekt „wyhamowana” popędów powstają świadomość i moralność. Ostatnia z nich tworzy się w postaci regulatora życia wspólnotowego. Po co rodzi się w człowieku świadomość? Zdaniem Nietzschego pojawia się ona wraz z potrzebą porozumiewania się z innymi, powiadamiania ich o czymś. Razem z nią tworzy się rodzaj sieci łączącej ludzi w stadzie¹². Tym, co zaskakuje w opisie świadomości jest fakt, iż myśliciel jej rolę marginalizuje. W przeciwieństwie do filozofów takich jak Kartezjusz, pokazuje jej podrzędną rolę poznawczą. Poznanie rzeczywistości nie zaczyna się wraz z jej pojawieniem się, lecz jest od niej wcześniejsze. Dokonuje się, jak twierdzi Nietzsche, mocą samych popędów¹³. One umożliwiają kontakt człowieka z rzeczywistością i tej roli świadomość nigdy w pełni przejąć nie może.

Koncepcja ta powstaje w oparciu o proste założenie, iż człowiek jest istotą uwarunkowaną. Środowisko wzywa człowieka do określonych reakcji, a te, jak już wiadomo, mają charakter popędowy. Można zatem powiedzieć, że rzeczywistość wyłania się w postaci „zadania” dla naszego popędu. Świat, który znamy, to nie ten, który poznaje dusza. Świat, który znamy, jest tym, który zna zwierzę. I na takiej znajomości nadbudowuje się dopiero poznanie świadomościowe. A ze względu na to, że jego funkcja określona została jako komunikowanie się z innymi członkami grupy, nie przynależy egzystencji indywidualnej, lecz temu, co w człowieku stadne, gromadne. Nie może tym samym być poznaniem własnej, indywidualnej duszy.

Koncepcja poznania wskazująca na wtórność i marginalność świadomości w stosunku do popędów nie znajduje u Nietzschego szerokiego rozwinięcia. Mało dowiadujemy się o charakterze poznania świadomościowego, etapach, możliwościach jego rozwoju itd. Zostaje jednak zapoczątkowane ujęcie, w którym uznaje się poznawczy prymat cielesności nad duchowością. Nobilitując ciało ludzkie, Nietzsche nie tyle stawia je na równi z duszą, co wskazuje raczej, że duszę należy traktować jako coś na ciele narosłego, wywodzącego się z ciała. Nie tylko zatem w zakresie moralności, ale, by tak rzec, w pełnym zakresie głosi, iż popęd leży u źródła wszystkiego, co w człowieku ludzkie. Tam, gdzie świadomość miała do tej pory niepodważalne pierwszeństwo, a więc w sferze poznania, prym wiedzie ciało. U źródeł

¹² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa: Nakładem Jakuba Mortkowicza 1910–1911, s. 308–309.

¹³ Tamże, s. 296.

wszystkiego, co w człowieku wyższe, leży to, co niższe. W *Z genealogii moralności* znaleźć możemy tego przykłady: potrzeba pewności (wiedzy pewnej) bierze się z popędu słabości, myślenie naukowe rodzi się z popędów gromadzenia i zaprzeczania¹⁴, poznanie z popędu zbieraczego¹⁵. Jednym zdaniem: u podstaw szeroko pojętej sfery psychicznej tkwi ciało ludzkie. Myśl ta, jak się rzekło, znalazła w XX wieku swoje pełne rozwinięcie we współczesnej myśli francuskiej.

Zarówno Jean Paul Sartre jak i Maurice Merleau-Ponty – bo o tych myślicielach jest tu mowa – w swoich rozważaniach dotyczących pola ludzkiej percepcji zrywają z ideą czystej świadomości świata. Uznają ją za chimery filozofów. Dowodzą, że tam, gdzie spodziewamy się czystego *ja* samotnego po swojej stronie relacji podmiotowo-przedmiotowej, obecne jest ciało. Że nie kategorie intelektu, lecz ono właśnie wpisuje się w percypowany przedmiot, decydując o treści (*sensie*) owej percepcji. By jednak w pełni czyniony tu krok docenić, cofnijmy się w głąb historii filozofii do ojca myśli francuskiej – Kartezjusza – i przypomnijmy sposób, w jaki pojmował on udział ciała w procesie poznania.

Ciało w koncepcji Kartezjusza pojawia się jako mniej ważny komponent psychofizycznego człowieka. Z jednej strony myśliciel przyznaje cielesność człowiekowi, z drugiej jednak twierdzi, że on sam jest czymś od niej różnym, niezależnym w swoim istnieniu¹⁶. Skąd taki pogląd? Jego źródłem jest dwutorowość rozważań filozofa, rozważań, które mają charakter metafizyczny i empiryczny. Tam, gdzie określa on *a priori* istotę człowieka, tam ciało okazuje się zbędne. Duch ze względu na rozległość tego, co Kartezjusz nazwie myśleniem, pokrywa się z wieloma aspektami ludzkiego życia i zwyczajnie się bez ciała obywa. W jego pojęciu mieści się to, z czym jako ludzie się identyfikujemy. Dlatego też bezcielesny człowiek może poznawać, chcieć, wyobrażać sobie, przypominać sobie. Ciału pozostaje funkcja sensoryczna – ciało czuje. Bywa, że jest w złej kondycji, że łaknie jedzenia, odczuwa ból. Nowożytny myśliciel przyznaje mu funkcje pocuciowe, choć jest to pocuciowość ślepa. Kiedy ciało, na

¹⁴ Tamże, s. 159.

¹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa: Nakładem Jakuba Mortkowicza 1910–1911, s. 296.

¹⁶ R. Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków: Aureus 2002, s. 40–41.

przykład, odczuwa pragnienie – pojawia się uczucie suchości w gardle – to nie ono, ale dusza wie, że człowiek powinien się napić. Stosunek wiedzącej duszy i odczuwającego ciała przypomina stosunek rodzica do dziecka. Bezmyślność dziecka „rekompensowana” jest rozsądkiem rodziców. Analogia ta pokazuje, że dusza troszczy się o ciało, które jest „tkanką” odbierającą impulsy pochodzące ze świata zewnętrznego, bez wiedzy, co z nimi począć. Nie może dokonać ich interpretacji. Ciało w ten sposób określone zostaje jako złożony układ mechaniczno-cieplno-pneumatyczno-hydrauliczny, spełniający funkcje biologiczne. Nie posiada jednak funkcji poznawczych. W sensie metaforycznym jest ślepe i głuche, choć w niemetaforycznym ono właśnie posiada oczy i uszy. Poznawane, samo nie poznaje. Pogląd ten w wieku XX zostaje całkowicie odrzucony.

Zacznijmy od koncepcji Merleau-Ponty’ego zawartej w *Fenomenologii percepcji*. Myśliciel ów, podobnie jak Nietzsche, uważa, iż „czyste” poznanie świata – dokonywane na mocy samych aktów świadomościowych – jest fikcją. Świat musiałby być rodzajem spektaklu, do którego bylibyśmy odniesieni jako widzowie. Tymczasem nasz stosunek do świata ma postać zaangażowania, aktywnego w nim uczestnictwa¹⁷. Nasza obecność w świecie jest rodzajem żywej z nim komunikacji. Za jej narzędzie myśliciel uznawał ludzkie ciało. W jakim sensie i dlaczego?

Głównym zagadnieniem myśli Merleau-Ponty’ego jest klasyczny problem stosunku świadomości do bytu. Odrzuca on tradycyjne jego rozwiązania – zarówno idealizm jak i naiwny realizm – jako nieadekwatne dla opisu pierwotnego doświadczenia rzeczywistości. Charakteryzuje je jako doświadczenie przedjęzykowe i przedrefleksyjne, a zatem niereflektowane przez świadomość¹⁸. Podmiot takiego doświadczenia, nie będąc świadomością, musi być ciałem. Nie oznacza to jednak, i to warto podkreślić, że ciało zostaje tym samym uznane za pierwotne wobec świadomości narzędzie poznania. Chodzi tu raczej o to, że ciało uznaje się za zasadę uobecniania świata. Tak pojęte nie jest ono ani czysto fizyczne, ani czysto psychiczne. Świat dzięki ciału w ogóle się ukazuje i jest światem ludzkim. Tylko bowiem w to, co ma „swojski”, znajomy charakter możemy się angażować.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001, s. 22–27.

¹⁸ Tamże, s. 75–77.

Koncepcja cielesności prezentowana przez Merleau-Ponty'ego zwraca się zatem, w sposób zdecydowany, przeciwko kartezjanizmowi i jego propozycji rozumienia ciała jako aparatu sensorycznego, który bezwiednie rejestruje to, co „dochodzi” go ze świata zewnętrznego. Czy oznacza to jednak, że ciało zostaje uznane za urządzenie rejestrujące zdolne do refleksji?

Cała rzecz polega na właściwym „umiejęściowieniu” zmiany. Nie chodzi zatem o to, by ciało rozumieć jako coś więcej niż tylko urządzenie do rejestracji. Tym, co zostaje odrzucone, jest pojęcie ciała jako medium duszy. (Odrzuca je też Nietzsche). Nowa koncepcja nie nadbudowuje się na starej (uzupełniając ją w miejscu istotnego braku), lecz ją zastępuje. Substancjalne ciało z koncepcji Kartezjusza ulega desubstancjalizacji. To właśnie się dzieje, gdy odrzuci się idee ciała jako czującego mięsa. Jak to rozumieć?

Przypomnijmy, że kwestia cielesności w myśli Merleau-Ponty'ego zostaje postawiona ze względu na zadanie scharakteryzowania doświadczenia świata takiego, jaki pojawia się przed wszelką jego późniejszą tematyzacją. Pociąga to za sobą zmianę w sposobie zapytywania o ciało: w kontekście powyższego nie można pytać o nie jako o to, co człowiek ma, ale o to, czym jest w swojej funkcji „otwarcia” świata? Nie może być pojęte jako „coś”, lecz jako zasada. W tym tkwi właśnie jego niesubstancjalność. Niecielesność ciała zapewnia to, iż jest ono rozumiane jako przedosobowa forma związku człowieka ze światem. Ciało, podkreśla myśliciel, jest całe psychiczne¹⁹. Nie chodzi tu jednak o prostą wymianę kartezjańskich substancji. Jego psychiczność polega na tym, że jako takie organizuje nam „przestrzeń” w sposób, który zwykle przypisywaliśmy psychice. Ciało u Merleau-Ponty'ego odpowiada za tworzenie się sensu tego, z czym – jak powiedzielibyśmy w utartej przez tradycję mowie – czujące mięso się spotyka (co rejestruje), a czego sensu znać jeszcze nie może. Sens bowiem, i na tym polega oryginalność tej koncepcji, nie tworzy się w ruchu świadomości, ale w ruchu ciała.

Kinetyka ciała stanowi źródłowy sposób odniesienia do świata. Ruch ów jest tożsamy z poznaniem, wiedzą, konstytucją sensu. Można powiedzieć, że w wyciągniętej ręce, w chwytającym geście dłoni, jest tyle ruchu, ile poznania. Ciało zostaje nazwane prakto-gnozją: stanowi pierwotne „jak” naszego odniesienia do świata. Dlatego też myśliciel pisze, iż poruszać się oznacza, ni mniej ni więcej, jak zmierzać ku rzeczom²⁰. Ciało w owym ru-

¹⁹ Tamże, s. 88.

²⁰ Tamże, s. 150.

chu tworzy zmysłową przestrzeń dla bycia człowieka. Otwiera świat jako pole możliwych percepcji. Pochodną tak wyrażonego cielesnego perspektywizmu jest wzmiankowana wyżej desubstancjalizacja. Aby ją w pełni uchwycić, przyjrzyjmy się dokładniej koncepcji cielesnego perspektywizmu. Ze względu na to, że koncepcja ta znajduje się również u Sartre'a – i tam jest wyłożona jaśniej – zrekonstruuję ją na podstawie jego analiz.

Główna myśl, na której zasadza się ta koncepcja, wyraża się w stwierdzeniu, iż ciało jest czymś, co utrzymuje się w relacjach z całością, do której jest odniesione. Owa całość to świat: powietrze, którym oddycham, woda, którą piję, droga, po której kroczę itd.²¹ To, że świat jest mi dany, zawdzięczam swemu doń cielesnemu odniesieniu. Ciało stanowi swoiste centrum moich światowych odniesień. Dlatego też doświadczenie własnego ciała ma specyficzny charakter: doświadczam go jako będącego we wszystkim, wszędzie:

w fakcie, że mansarda na górze znajduje się powyżej okien szóstego piętra, lub też w tym, że auto, które przejeżdża, porusza się od prawej do lewej²².

Widać tu charakterystyczne odwrócenie porządku ukutego przez tradycyjną wykładnię: to nie ciało powiadamia mnie o rzeczach, ale dzięki rzeczom wiem, jakie jest moje ciało. Jakie jest dane poprzez rzeczy? Jest w nich rozproszone, współ-rozciągnięte ze światem. Stąd też Sartre może twierdzić, iż powiedzieć, że jest świat i mam ciało, znaczy jedno i to samo²³.

Kluczowa dla tych rozważań konstatacja wyraża się w tym, że cielesność, dana poprzez świat rzeczy wokół niego, sama znika. Stanowi ślepą plamkę w polu widzenia. Jest co prawda centrum wszelkich odniesień, samo jednak pozostaje nieuchwytnie. Ciało własne jest tym ponad co – w sensie metaforycznym i dosłownym – nieustannie kierujemy spojrzenie. Będąc dane poprzez pole, w którego centrum się „znajduje”, w polu tym jest pomijane: „jest *tym*, co *lekceważone*, co *przemilczane*”²⁴.

²¹ J.P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz i in., Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2007, s. 434–435.

²² Tamże, s. 406.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 419.

Desubstancjalizacja ciała polega zatem na tym, że znika ono w postaci tego, co w człowieku można by – jako na nie samo – wskazać. Wydawałoby się, iż kłopoty ze „wskazaniem”, jakie spotkały jaźń, gdy zachwiała się wiara w prawomocność introspekcji jako drogi docierania do własnego *ja*, nie mogłyby spotkać ciała. Ono – jak się zdaje – nie może nie być w człowieku wskazywalne. Tymczasem zamiast wskazania mamy rekonstrukcję. Dlatego też można powiedzieć, że porzucenie nowożytnego obrazu człowieka w koncepcjach XX wieku radykalizuje się, jest zupełne. Nie tylko odrzuca się moralny i poznawczy prymat duszy nad ciałem, ale samo ciało traci swój poprzedni status. Zmiana polega na tym, że odmawiając mu roli *medium*, odmawia mu się *solidności*. Nie jest pośrednikiem w poznaniu: ono samo poznaje. Przejmuje funkcje świadomości i podobnie jak ona dawniej: pozostaje nieuchwytna.

Widać stąd, że zarówno dla Sartre’a jak i dla Merleau-Ponty’ego stanowi ono klucz otwierający pole percepcji. Koncepcja widzenia tego ostatniego zakłada bowiem sformułowany przez Sartre’a cielesny perspektywizm. Wkraczając w uniwersum bytów, faktycznie „widzimy” więcej niż to, co dane jest w oglądzie zmysłowym. Nasze widzenie przedmiotów zakłada to, czego aktualnie nie widzimy. Wielostronność przedmiotów bierze się stąd, że mogą je obejść dookoła. A to z kolei jest możliwe ze względu na to, że „mam” ciało. Powtarza się tu ta sama konstrukcja myślowa, którą przeanalizowaliśmy u Sartre’a: ciało pełni rolę osi, wokół której następuje „rozzrut” przedmiotów, które, by tak rzec, orientują się na nie. W tej „orientacji na” mieści się nowa figura poznania, stawiająca ciało w pozycji poznającego.

4. Na co komu ta filozofia?

Czas na konkluzje. Konsekwencją desubstancjalizacji ciała jest jego zniknięcie jako możliwego przedmiotu ludzkiej uwagi. Oczywiście owo „znikanie” dokonuje się przede wszystkim w wymiarze epistemologicznym: ciało desubstancjalizuje się, stając się – jak w metaforze Wittgensteina – niewidocznym okiem pola widzenia. Pamiętajmy jednak, że wątek desubstancjalizacji w myśli Sartre’a i Merleau-Ponty’ego daje się ująć jako radykalizacja koncepcji cielesności Nietzschego, która uderza w zastaną moralność i obyczajowość. Jak odczytać rezultat tego mariażu etyki z epistemologią?

Jeżeli ciało pojmie się jako centrum poznawczego odniesienia człowieka do rzeczywistości, ono samo jako nieuchwytnie „wskaże” na świat „poza sobą” jako na jedyną rzeczywistość. Przełożenie moralne zawarte w tej figurze polega na tym, że jeżeli ów wskazany świat uzna się za jedyną rzeczywistość ludzką, to on właśnie stanie się jedynym przedmiotem naszej troski, która paradoksalnie jest formą troski o siebie, gdyż świat ten jest światem według mego ciała. Uwidacznia się tu pewne wartościowanie, które polega na tym, że świat zostaje uznany za jedyne „miejsce” godne troski, zaś objęcie troską ciała własnego zostaje scharakteryzowane jako to, co człowieka gubi. Myśl tę, ilustrowaną pracami Nietzschego, Merleau-Ponty’ego i Sartre’a, można niemal dosłownie odnaleźć w obrazie społeczeństwa nowoczesnego Arendt.

Przypomnijmy, że zdaniem tej myślicielki człowiek współczesny zaprojektował swoje życie jako dobrze zorganizowane życie zwierzęce. Narzędzia, które dawniej służyły wznoszeniu świata, stały się środkiem wspomagania procesu życiowego²⁵. W ten sposób troska o świat została poniekąd. Maszyny, które człowiek zbudował dla własnej wygody i w trosce o swe ciało, przestały służyć budowie świata, zaczęły go niszczyć, gdyż, jak pisze Arendt, same stały się światem. Człowiek współczesny, określony jako *animal laborans*, to mieszkaniec świata maszyn, a zatem człowiek bezdomny. Co jest tego konsekwencją?

Ludzie bez domu, jak obrazowo ujmuje to myślicielka, zostają „wrzuceni w głąb samych siebie”²⁶. Troszczą się już tylko o siebie i samych z sobą relację. Świat tym samym staje się dla nich miejscem beztroski. Przestaje być domem śmiertelnych, w konsekwencji czego popada w ruinę. Troska o ciało objawia się w procesie gromadzenia bogactw, a to okazuje się możliwe pod warunkiem, że świat zostaje złożony w ofierze²⁷. Człowiek, troszcząc się o ciało, pozbawia się domu, w którym mieszkał. Zostaje bezdomny.

Cofnijmy się kilka kroków wstecz i przypomnijmy, że tym, na co wskazywali Nietzsche i Freud u progu XX wieku, był fakt trudnej do zachowania harmonii między zwierzęcością człowieka a wymogami, jakie postawiło przed nimi życie wspólne. Powiedzieliśmy, że trudne życie istoty zarazem naturalnej, jak i uspołecznionej jest życiem wobec pewnej alternatywy. Nim

²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 162.

²⁶ Tamże, s. 275.

²⁷ Tamże, s. 277.

ją ostatecznie sformułujemy, przypomnijmy, że w pismach Nietzschego istnieje wizja przyszłości, której ten się obawia. Pragnący dla nadchodzącej Europy przyjscia Nad-człowieka myśliciel obawia się, że zasiedli ją człowiek ostatni. Kim on jest?

Ostatni człowiek to, ni mniej ni więcej, tylko człowiek wygodnicki. W trosce o siebie unika wszelkiej cięższej pracy. To ktoś, kto życie chce brać lekko i dlatego też obca mu jest wartość trudu. Ktoś, kto ze względu na utrzymanie „lekkości” trwania woli nie mieć tzw. własnego zdania. Pragnie życia bez zakłóceń, jest więc ostrożny w kontaktach z innymi. Charakteryzuje go tolerancja, której źródłem nie są przemyślenia, lecz strach przed posiadaniem wrogów (co nie jest ani miłe, ani bezpieczne). Rezultatem egzystencji w tym kształcie jest rozmycie własnej osobowości, brak charakteru. Życie człowieka ostatniego polega na mitręzeniu sił, jest miałkie, nie ma w nim mocy. Istota taka ani nie potrafi pracować, ani cierpieć. Jest wynalazcą i użytkownikiem środków przeciwbólowych. Drży o siebie, swoje zdrowie – chce trwania²⁸.

Takiego człowieka bał się Nietzsche dla nadchodzącej Europy i kiedy czyta się książkę Arendt, to nie sposób nie odnaleźć go w jej opisie społeczeństwa nowoczesnego. Europa zasiedliła się człowiekiem ostatnim, *animal laborans* – który troszcząc się o własne trwanie, nie troszczy się o nic poza tym.

Można zatem powiedzieć, że po stronie filozofii dochodzi do krystalizacji pewnej alternatywy, wobec której stanęła, by tak rzec, empiryczna ludzkość. W miejsce starej: albo troska o ciało, albo troska o duszę, pojawia się nowa: albo troska o ciało, albo troska o świat. Alternatywa ta pojawiała się w formie wartościującej: albo człowiek dbając o swe trwanie, siebie zgubi, albo troszcząc się o świat, zatroszczy się o to, co w nim samym ludzkie.

Jak zatem odpowiedzieć na pytanie, czy filozoficzna refleksja oddała klimat stulecia, w którym się rozwijała? Wobec powyższego możliwa zdaje się następująca odpowiedź. Filozofia sformułowała alternatywę, przed którą stanął człowiek współczesny. Życie społeczne wydaje się spełnieniem jednego z jej członów. Pamiętajmy również, że filozofia nie tylko ową alternatywę sformułowała, ale również dokonała wartościowania jej członów: ostrzegła przed możliwym niebezpieczeństwem. Tyle że ludzkość wskazanych zagrożeń się nie przełęka. Odpowiadając zatem na pytanie, na

²⁸ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, dz. cyt., s. 17–18.

ile myśl filozoficzna koresponduje z kształtem społecznego życia, daje się sformułować wniosek, że pokazane zostały drogi, w postaci alternatywy, przed którymi współczesny człowiek stanął. Mimo wskazywanych zagrożeń przy wyborze złej, filozofia nie zdołała ludzkości ostrzec. To jednak dziwić nie może. Zaraz na początku tego eseju zaznaczyliśmy, iż takiej władzy ona nie ma. Filozofów ludzkość nie słucha, to raczej oni słuchają i, jak się zdaje, usłyszeli dobrze.

THE PROBLEM OF THE BODY AND THE FUTURE OF A MANKIND WHAT IS THE THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY FOR?

Summary

The ten-year duration of the new century, moving away from the end of the twentieth century, inspire to reflection on the impact of modern thought on the shape of the life of modern societies. It pressing for the question, important from the standpoint of philosophy, if the ordinary mind reflects the knowledge, manifested in the way that they live in the community? In short, the issue will be about human self-understanding as it is developed through anthropological reflection of contemporary life and its shape. In my essay I'm trying to show the consequences of the new approach of understanding of the concept of the body, which was developed in the twentieth century. This approach is reflected in the ethical kind of demands. For this purpose, I use both Nietzsche's, Merleau-Ponty's and Sartre's concept of bodiness and reflections on the future of humanity developed by Arendt. My conclusion is that the desubstantialisation of the body is associated with the ethical postulate of concern for the world.

RYSZARD KLESZCZ*

PASCAL A PROBLEM SCEPTYCYZMU¹

Słowa kluczowe: sceptycyzm, historia sceptycyzmu, nowożytny sceptycyzm francuski, Montaigne, Descartes, Pascal

Keywords: scepticism, history of scepticism, modern French scepticism, Montaigne, Descartes, Pascal

I

1. Sceptycyzm stanowi łatwo zauważalny ślad w tradycji filozoficznych dociekań myśli zachodniej. Tego rodzaju stanowisko (raczej stanowiska) filozoficzne odnaleźć możemy w różnych epokach i krajach świata za-

* Ryszard Kleszcz – dr hab., prof. Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Katedry Filozofii Analitycznej w Instytucie Filozofii UŁ. Studiował prawo i filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania: epistemologia, filozofia analityczna, filozofia polska XX w., filozofia religii. E-mail: kleszcz@filozof.uni.lodz.pl.

¹ Artykuł ukazał się w tomie P. Pieniążek i in. (red.), *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2010, s. 27–45. Przedruk za życzliwą zgodą Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Artykuł ten poświęcam pamięci profesora Wiesława Gromczyńskiego, mego nauczyciela historii filozofii nowożytnej i współczesnej. To na jego zajęciach, w roku akademickim 1974/1975, miałem okazję przedstawienia referatu poświęconego Pascalowi. I właśnie do postaci Pascala, tak bliskiej prof. Gromczyńskiemu, powracam w tym tekście, pisany 35 lat później.

chodniego, choć niektóre okresy szczególnie obfitowały w obecność myśli o sceptycznym charakterze². Jak to zauważa Roderick Chisholm, ogólnie charakteryzując sceptycyzm:

Istnieją filozofowie, którzy wątpią w to, czy cokolwiek możemy poznać. Wątpią zatem i w to, czy potrafimy dowiedzieć się, czy cokolwiek możemy poznać. Tacy filozofowie – nazwijmy ich ‘filozoficznymi sceptykami’ – rzucają wyzwanie tradycyjnej epistemologii³.

Wstępnie więc, ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że reprezentanci takiego podejścia w filozofii podają w wątpliwość możliwość uzyskania rzetelnej (pewnej) wiedzy, a w najlepszym razie wskazują, że uzyskanie wiedzy jest dla nas możliwe wtedy, gdy przestaniemy wysuwać pod jej adresem roszczenia do pewności.

Wątki sceptyczne spotykamy wśród filozofów rozmaitych epok, choć, jak nietrudno zauważyć, niektóre z nich były szczególnie dla sceptycyzmu sprzyjające. Tak było w okresie starożytności, w którym nurt ten zapoczątkowany został przez Pirrona z Elidy i kontynuowany przez jego ucznia Tymona (IV–III wiek p.n.e.). Prąd ten znalazł swych kontynuatorów w średniej (drugiej) Akademii w osobach Arkezylaosa i Karneadesa, a potem w tzw. młodszym pirronizmie (Ainedyzem, Agrypa). Niestety pisma sceptyków nie przetrwały, a ich poglądy znamy na podstawie pism Sextusa Empiryka, który żył w III wieku po Chrystusie⁴. To jego pisma pozwalają nam na zapoznanie się z argumentami wysuwanymi przez sceptyków. Sextus Empiryk wyróżniał trzy typy stanowisk filozoficznych. Tak pisze o tym na początku swoich *Zarysów pirrońskich*:

² Co do ogólnego przeglądu historycznego por. R.H. Popkin, *Scepticism*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York–London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press 1967, Vol. 7, s. 449–459.

³ Por. R. Chisholm, *Teoria poznania*, przeł. R. Ziemińska, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1994, s. 12. Chisholm analizując ogólnie argumentację sceptyków, dochodzi do wniosku, że nie dostarczają oni pozytywnych racji, aby w ich wyniku sceptycznie „patrzyć na możliwość realizacji epistemicznego przedsięwzięcia”. Tamże, s. 15.

⁴ Na temat dziejów i poglądów starożytnych sceptyków por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999, t. III, s. 465–518, t. IV, s. 171–230 oraz dwie wspomniane w przypisach 5 i 6 monografie A. Krokiewiczza.

Zdaje się, że ci którzy czegoś szukają, muszą to albo znaleźć, albo zaprzeczyć możliwości znalezienia i uznać za nieuchwytnę, albo wytrwale szukać dalej. Z tego zapewne powodu i w przypadku rzeczy, poszukiwanych przez filozofów, jedni orzekli, że znaleźli prawdę, inni oświadczyli przeciwnie, że jej nie można uchwycić, a inni jeszcze wciąż szukają. I myślą tak zwani dogmatycy, że ją znaleźli, na przykład wyznawcy Arystotelesa, Epikura, stoicy i reszta stanowieńców, Klejtomachos znowu wraz z Karneadesem, tudzież inni akademicy wypowiedzieli się o niej, jako o czymś nieuchwytnym, a sceptycy wreszcie wciąż szukają. Uzasadnionym wydaje się tedy mniemanie, że są trzy najogólniejsze filozofie: dogmatyczna, akademicka i sceptyczna⁵.

Sextus odróżnia więc stanowisko sceptyczne od tego, jakie reprezentuje np. przedstawiciel drugiej Akademii Karneades⁶. Filozof ten, nie będąc dogmatykiem, dopuszczał bowiem wiedzę prawdopodobną. Różnił się więc od dogmatyka dopuszczającego wiedzę pewną i od takiego sceptyka, który nie dopuszcza ani wiedzy pewnej, ani prawdopodobnej. Karneades odszedł od pojęcia wiedzy rozumianej jako *episteme* i od stanowiska fundamentalizmu filozoficznego⁷. Choć stanowisko Karneadesa pozwala na zaliczenie go do sceptycyzmu *sensu largo*, to różni się ono od sceptycyzmu, tak jak go charakteryzował Sextus. Te trzy stanowiska wyróżniane przez Sextusa w *Zarysach Pirrońskich* bywają też na płaszczyźnie epistemologicznej określane odpowiednio mianem: dogmatyzmu, krytycyzmu i sceptycyzmu⁸.

2. Sceptycyzm istniejący w różnych epokach i miejscach przybierał rozmaite postaci. Stąd potrzeba wyróżnienia rozmaitych jego typów i pewna trudność jego ogólnego zdefiniowania. Widać to wyraźnie w rozmaitych próbach definicji sceptycyzmu. Przykładowo biorąc, w *The Cambridge Dictionary of Philosophy* spotykamy następującą definicję:

⁵ Por. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: Wydawnictwo AKME 1998, s. 14. Na temat Sextusa por. także A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sextusa*, Warszawa: PAX 1966, s. 253–304.

⁶ Na temat jego poglądów por. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa: PAX 1964, s. 193–279.

⁷ Por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 492–495.

⁸ Por. J.J. Jadacki, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa: PWN 1985, s. 76–77, 122.

Skepticism, in the most common sense, the refusal to grant that there is any knowledge or justification. Skepticism can be either partial or total, either practical or theoretical, and if theoretical, either moderate or radical, and either of knowledge or of justification⁹.

Analiza tej definicji wskazuje na potrzebę wyróżniania rozmaitych typów sceptycyzmu. Nadto dokonując takich rozróżnień, pamiętać należy, że nie wszystkie potoczne użycia słowa „sceptycyzm” mają zastosowanie w kontekście filozoficznym, a niekiedy bywają wręcz mylące¹⁰. Warto wskazać, że takie potoczne odpowiedniki terminu „sceptycyzm”, jak: „niedowiarstwo”, „przypuszczenie, że nie”, „brak zdecydowania w działaniu”, często występujące w potocznym dyskursie, nie są istotne w perspektywie sceptycyzmu filozoficznego. Pewne znaczenie dla sceptycyzmu filozoficznego może mieć natomiast to nastawienie (postawa), które wyraża się skłonnością do roztrząsania, ostrożnością wyrażającą się w powstrzymywaniu się przed wydawaniem sądu. Taka postawa, która zakłada zachodzenie braku dostatecznych podstaw, skłaniających do uznawania/odrzucaenia sądu, byłaby **sceptycyzmem psychologicznym**, który może, niekiedy przynajmniej, stać się fundamentem sceptycyzmu filozoficznego. Na płaszczyźnie filozoficznej istotne wydaje się, przede wszystkim, odróżnienie sceptycyzmu teoretycznego i normatywnego. **Sceptycyzm teoretyczny** to stanowisko epistemologiczne „zmierzące do wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej”¹¹. Taki sceptycyzm może, dotycząc wszelkich tego typu sądów, być wtedy **sceptycyzmem całkowitym** lub, dotycząc tylko niektórych z nich, **sceptycyzmem częściowym**¹². **Sceptycyzm normatywny** to stanowisko reprezentowane przez regułę nakazującą powstrzymywanie się od wydawania

⁹ Por. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, general editor R. Audi, Cambridge UK: Cambridge University Press 1998, s. 738.

¹⁰ W sprawie analiz semiotycznych słowa „sceptycyzm” por. I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 17, z. 1–2 (1948), s. 79–86. Por. także hasło *skepticism* [w:] *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, dz. cyt., s. 738–739 oraz [w:] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF 1960, s. 949–950.

¹¹ I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, dz. cyt., s. 80 i n.

¹² Sceptycyzm częściowy może być logiczny (dotyczy sądów pewnego typu) lub ontologiczny (dotyczy sądów o pewnych dziedzinach). Taki częściowy sceptycyzm ontologiczny może dotyczyć rozmaitych dziedzin: religijnej, metafizycznej, etycznej,

sądów, wobec nieposiadania kryterium ich rozstrzygnięcia, bądź w sposób bezwzględny (sceptycyzm normatywny skrajny), bądź dopuszczający wybór warunkowy (sceptycyzm normatywny umiarkowany). Nierzadko sceptycyzm teoretyczny łączy się z normatywnym, ale nie zawsze tak jest. Takimi konsekwentnymi sceptykami byli niektórzy filozofowie starożytni, np. Pirron czy Sextus Empiryk¹³. Sceptyk teoretyczny może dopuszczać jednak pewne pozalogiczne (np. użyteczność) kryteria pozwalające na wybór. Możliwe jest także łączenie sceptycyzmu teoretycznego, w jego wersji całkowitej, z normatywnym dogmatyzmem, rozumianym tutaj w sensie, jaki nadaje mu Sextus Empiryk.

II

1. Poglądy starożytnych sceptyków stały się znane w Europie w okresie renesansu, kiedy to odkryto pisma Sextusa, popularyzowane przez ówczesnych uczonych, począwszy od czasów Pico della Mirandoli¹⁴. Po ukazaniu się przekładów łacińskich tych pism, ich oddziaływanie wzrosło. W okresie nowożytnym można mówić o obecności myślenia sceptycznego zarówno w filozofii brytyjskiej, jak i kontynentalnej, zwłaszcza francuskiej¹⁵. Sceptycyzm brytyjski bywa często łączony z nazwiskiem Davida Hume'a, choć wątki tego rodzaju spotykamy także u innych myślicieli na wyspach¹⁶.

naukowej *etc.* Dodajmy, że na tej płaszczyźnie bycie sceptykiem w jednej dziedzinie, np. religii, nie wyklucza bycia dogmatykiem w innej, np. w nauce.

¹³ Por. I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, dz. cyt., s. 83 i n.

¹⁴ Warto zauważyć, że w okresie średniowiecza warunki kulturowe nie sprzyjały kultywowaniu i szerzeniu pewnego typu poglądów sceptycznych. Błędne byłoby jednak przypuszczenie, że wątków sceptycyzmu nie spotykamy wśród ówczesnych myślicieli. Warto w tym miejscu wspomnieć, że badaczem średniowiecznego sceptycyzmu był wybitny polski mediewista, ks. Konstanty Michalski.

¹⁵ Autorem wielu prac na temat nowożytnego sceptycyzmu jest R.H. Popkin, por. zwłaszcza jego *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Netherlands: 1960. W monografii tej znaleźć można bogatą bibliografię dotyczącą sceptycyzmu za okres 1500–1650. Co do sceptycyzmu francuskiego por. I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, „Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”, t. VII, z. 2 (1958).

¹⁶ Por. R.H. Popkin, *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*, „Philosophical Quarterly”, Vol. 1 (1950/1951), s. 385–407; tenże, *The Skeptical Precur-*

Szczególnego znaczenia nabrał jednak sceptycyzm w myśli francuskiej XVI i XVII wieku. Sceptycyzm francuski miał swych prekursorów także wśród myślicieli średniowiecznych, takich jak Abelard, wiktoryni Hugon i Ryszard, a później w wieku XIV napotykamy go u francuskich zwolenników myśli Ockhama. Oczywiście ten sceptycyzm był specyficzny, łącząc się, szczególnie wyraźnie u wiktorynów, z przekonaniem, że istnieją inne niż rozumowe źródła poznania¹⁷. Generalnie sceptycyzm średniowieczny dotyczył sfery poznania rozumowego i w myśl przyjętej wyżej klasyfikacji byłby sceptycyzmem częściowym. Nie był to też nigdy sceptycyzm religijny, a czasami łączył się, jak u wiktorynów, z postawą mistycyzmu.

Nowożytny sceptycyzm francuski pojawia się w XVI wieku, poprzedzając pojawienie się wielkich systemów metafizyki racjonalistycznej. Filozofia nowożytna stykając się ze sceptycyzmem, szukała sposobów jego przezwyciężenia. Typowym przykładem takiego filozofa był Kartezjusz. Można nawet rzec, że to on zapoczątkował wysiłki poszukujące punktu oparcia pozwalającego na jego przezwyciężenie¹⁸. Uwagi na temat stosunku Kartezjusza do sceptycyzmu poczynione zostaną w dalszej części tego artykułu. Sceptycyzm określany był wówczas zwykle mianem „pirronizmu” i nawiązywał do źródeł antycznych, zwykle do *Zarysów pirrońskich* Sextusa Empiryka. Sceptycyzm francuski wiele zawdzięczał pismom Michela de Montaigne, kontynuującego pewne idee Sanchez’a. Sceptycyzm rozwijany przez autora *Prób* miał charakter raczej praktyczny i był refleksją humanisty, który swój sceptycyzm opierał na namyśle nad naturą ludzką. Ten praktyczny charakter jego sceptycyzmu widać w pytaniu *que sais-je*, które oddaje jego sceptyczne nastawienie¹⁹. Wskazując na znaczenie i wpływ Montaigne’a wśród kręgów osób aspirujących do ogłady i wykształcenia, trzeba zarazem

sors of David Hume, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 16 (1955), s. 61–71. Warto w tym miejscu zauważyć, że Popkin wśród prekursorów Hume’a wymienia, w drugim artykule, P. Bayle’a – autora *Dictionnaire historique et critique*, dzieła, które bywa uważane za prekursorskie w stosunku do *Wielkiej Encyklopedii*.

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 520–532; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: PAX 1987, s. 157–158.

¹⁸ Jak wskazuje I. Dąbska, wielki system Kartezjusza nie pojawiłby się, gdyby nie trudności podnoszone przez sceptyków wieku XVII. Por. I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ Co do charakterystyki sceptycyzmu Montaigne’a por. tamże, s. 24–34.

pamiętać, że był on wyedukowanym człowiekiem renesansu, nie zaś filozofem w ścisłym sensie tego słowa. Sceptycyzm Montaigne'a odwołuje się do argumentów przeciwko wartości poznania, czerpanych od starożytnych. Efektem tego jest sceptycyzm zarówno teoretyczny, jak i normatywny. Co jednak istotne, to fakt, że sceptycyzm Montaigne'a nie jest całkowity, co różniło go od wielu sceptyków antycznych. Warto w tym miejscu zauważyć, że Izydora Dąmbska dopatruje się istotnych różnic między sceptycyzmem francuskim a starożytnym. Sceptycyzm grecki w jej ujęciu był zwykle tak teoretyczny, jak i normatywny, nadto jako teoretyczny był całkowity, a jako normatywny radykalny²⁰. Sceptycyzm zaś francuski jako teoretyczny nie był zwykle całkowitym, nadto zaś nie zawsze prowadził do normatywnego. Druga różnica brałaby się z funkcjonowania w kontekście religijnym chrześcijańskim. To zaś pozwalało na poszukiwanie pewności na drodze innej niż czysto racjonalna. Część bowiem sceptyków francuskich sięga do źródeł mistycznych, kontynuując niejako drogę wskazaną w średniowieczu przez wiktorynów. Dąmbska wskazuje, że w sceptycyzmie francuskim daje się wyróżnić dwa prądy, skądinąd wewnątrznie także zróżnicowane²¹. Jeden z nich jest niejako kontynuacją sceptyków starożytnych – racjonalistów i średniowiecznych nominalistów. Reprezentują go: Montaigne, Sanchez, De La Mothe Le Vayer. Szczególnie ten ostatni zbliżał się do wzorców greckich, jakie przypisuje się Pirronowi. Drugi nurt to sceptycy nawiązujący do wątków religijnych, czy wręcz mistycznych, występujących np. u wiktorynów. Taki sceptycyzm, określany niekiedy jako chrześcijański, reprezentują: Pierre Charron, Pierre Huet i Blaise Pascal. Dwaj pierwsi mogą być uznani za sceptyków teoretycznych i normatywnych, łączących to z wątkami jednoznacznie chrześcijańskimi²². Ten trzeci stanie się dla nas przedmiotem dalszych, bardziej szczegółowych analiz.

2. Przy omawianiu sceptycyzmu francuskiego wieku XVII nie powinno się jednak pominąć postaci Kartezjusza. Odgrywa on bowiem istotną rolę w dziejach siedemnastowiecznego francuskiego sceptycyzmu. Kartezjusz w dwóch pierwszych *Medytacjach* dokonuje przeglądu argumentów wysuwanych przez sceptyków. Wedle słów samego filozofa:

²⁰ Tamże, s. 14–16.

²¹ Tamże, s. 16.

²² Co do charakterystyki ich poglądów por. tamże, s. 35–41, 51–61.

W pierwszej *Medytacji* są podane przyczyny, dla których wątpić możemy o wszelkich rzeczach, zwłaszcza materialnych; dopóki oczywiście nie mamy innych podstaw wiedzy, jak tylko te, które posiadaliśmy dotychczas. Choć więc pożytek tego tak daleko posuniętego wątpienia nie jest na pierwszy rzut oka widoczny, to jednak jest on ogromny, ponieważ uwolni nas od wszelkich sądów przedwczesnych [...] W drugiej *Medytacji* umysł, który posługuje się swoją własną wolnością zakłada, że nie istnieje to wszystko, o czego istnieniu można choćby w najmniejszym stopniu wątpić, zauważa, że jest rzeczą niemożliwą, żeby on sam przy tym nie istniał²³.

Te argumenty na rzecz wątpienia, które wymienia Kartezjusz w *Medytacjach*, mogą być sprowadzone do pięciu²⁴. Po pierwsze jest to złudność spostrzeżeń zmysłowych, które nas niekiedy zwodzą, stąd więc nie można im ufać w pełni; po drugie niemożliwe jest odróżnienie („na podstawie pewnych oznak”) jawy od stanu snu; po trzecie można mówić o oczywistości podmiotowej w odniesieniu do sądów osobników chorych umysłowo; po czwarte wskazać należy zmienność przedmiotów zmysłowo postrzeganych (zmiana postaci i kształtu wosku). Piąty przykład to przypadek zwodzenia nas przez złośliwego ducha zwodziciela. Cztery pierwsze argumenty podawane przez Kartezjusza mają wyraźną proveniencję starożytną. Kartezjusz dokonując przeglądu tych sceptycznych argumentów, dochodzi następnie do uznania naszej świadomości jako czegoś pewnego, jasnego i wyraźnego:

Wiem to na pewno, że jestem rzeczą myślącą – czyż więc wiem także, czego na to potrzeba, abym był czegoś pewny? Otóż w tym pierwszym poznaniu nie ma nic innego, jak pewne, jasne i wyraźne ujęcie tego, co twierdzę. Nie wystarczyłoby to zaiste do tego, aby mnie upewnić o prawdziwości jakiejś rzeczy, gdyby się mogło kiedyś zdarzyć, żeby coś, co tak jasno i wyraźnie ujmuję, było fałszywe. Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję²⁵.

²³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Warszawa: PWN 1958, t. I, s. 14.

²⁴ Por. tamże, s. 22–43.

²⁵ Tamże, s. 45.

Jasność i wyraźność stają się więc dla Kartezjusza podstawą pewności poznania i kryterium prawdy. Niezależnie od sposobu dowodzenia, to tylko może być całkowicie przekonujące, co jest ujmowane jasno i wyraźnie²⁶. Tak więc sceptycyzm kartezjański nie jest normalnym, zwykłym sceptycyzmem. Jest on bowiem sceptycyzmem metodycznym, czyli stanowiskiem metodologicznym, które zaleca powstrzymanie się przed wydawaniem sądu do momentu, gdy znajdzie się wystarczające kryterium prawdy. Przy standardowym rozumieniu słowa „sceptycyzm” Kartezjusza nie możemy więc określać mianem sceptyka, choć oczywiście wartość jego argumentacji antysceptycznej może być przedmiotem dyskusji. Niewątpliwy jest jednakże wpływ na Kartezjusza myślicieli o nastawieniu sceptycznym. Choć Kartezjusz prawie ich nie wymienia w *Medytacjach*, to dzieło to jest próbą uporania się z argumentami przez nich wysuwany²⁷.

III

1. W dalszym ciągu tego artykułu chciałbym zająć się obecnością wątków sceptycznych u Pascala oraz generalnie jego stosunkiem do sceptycyzmu, który to prąd miał w siedemnastowiecznej Francji znaczących przedstawicieli. Przedstawienie stanowiska Pascala i jego specyfiki wymaga choćby wstępnego omówienia innych kwestii, w szczególności zaś pewnych aspektów jego poglądów metodologicznych i epistemologicznych. Należy w tym miejscu zauważyć, że problem, czy Pascalowi można przypisywać systematyczny zbiór poglądów epistemologicznych, jest kwestią sporną²⁸.

²⁶ Tamże, s. 91. Faktycznie jest to u Kartezjusza bardziej skomplikowane, wymaga bowiem poznania istnienia Boga i uznania, że nie jest On zwodzicielem. Wtedy dopiero wolno nam wyprowadzić wniosek, że to, co ujmowane jasno i wyraźnie, musi być koniecznie prawdziwe (s. 94).

²⁷ Por. na ten temat I. Dąbmska, *Meditationes Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 19, z. 1–2 (1950), s. 1–24.

²⁸ Wśród badaczy nie ma w tej kwestii zgodności. J. Chevalier odmawia Pascalowi posiadania doktryny dotyczącej poznania, zaś przeciwne poglądy głosi np. T.M. Harrington. Por. J. Chevalier, *La méthode de connaître d'après Pascal*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 30 (1923), s. 181 i n.; T.M. Harrington, *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la Pensée de Pascal*, Paris: Sedes. CDU, 1982, s. 75 i n., 173–174. W kontekście sporu o epistemologiczne poglądy Pascala warto wspomnieć, że przypisuje mu się niekiedy głoszenie tzw. negatywnej epistemologii, która mówi, jakie poznanie być

To sporne zagadnienie można jednak w tym kontekście pominąć. Wystarczy przyjąć, iż mamy u niego do czynienia z rozważaniami dotyczącymi metody poznania oraz z przyjęciem pewnych istotnych poglądów epistemologicznych. To zaś, czy składają się one na system teorii poznania, czy też nie, jest już, dla naszych rozważań, wtórnym zagadnieniem.

Przede wszystkim omówię kwestie dotyczące nabywania przekonań, bo obejmują one ważne dla późniejszych rozważań zagadnienia. Problematyce metody dochodzenia do prawdy poświęcona jest ważna rozprawa Pascala *O geometrycznym sposobie myślenia*. Kwestią, którą podejmuje tam francuski myśliciel, jest problem dowodzenia prawdy już znanej (RiL, s. 115)²⁹. Wtedy, gdy mowa o dowodzeniu prawdy chodzi rzecz jasna o dowodzenie twierdzeń wyrażających przekonania. Metodą zalecaną przez niego jest metoda geometryczna, która często może być traktowana jako synonim metody matematycznej. Metoda geometryczna jest najdoskonalszą z metod, które są dostępne człowiekowi, choć nie jest ona bezwzględnie najdoskonalszą³⁰. Metoda ta znana jest z geometrii, choć może być wykorzystywana także poza jej obrębem. Jak zauważa Pascal:

Jest to bowiem niemal jedyna dziedzina nauki ludzkiej, która przytacza dowody niezbite, gdyż ona jedna jest naprawdę metodyczna, podczas gdy we wszystkich innych z przyrodzonej konieczności panuje jakiś zamęt, którego są w pełni świadomi tylko geometry (RiL, s. 117).

Faktycznie wykorzystywana metoda geometryczna nie wymaga definiowania wszystkiego ani też dowodzenia wszystkiego bez wyjątku. Stosując ją, nie definiuje się tego, co jasne i oczywiste dla wszystkich, poddając za to skrupulatnemu definiowaniu inne terminy (RiL, s. 120). Nie definiujemy w niej więc takich pojęć, jak: czas, ruch, liczba czy człowiek, są to bowiem pojęcia jasne i wyraźne dla wszystkich ludzi. Człowiek, jak to podkreśla

nie powinno, a nadto wskazuje na jałowość naszych wysiłków dla zrozumienia natury. Taki kształt epistemologii Pascala miałby wydźwięk antykartezjański. Por. J. Khalfa, *Pascal's Theory of Knowledge*, [w:] N. Hammond (ed.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge UK: Cambridge University Press 2003, s. 124.

²⁹ W dalszym ciągu prace Pascala cytowane są w tekście jako: B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, Warszawa: PAX 1972 – jako M, po przecinku podany jest numer fragmentu, wedle tego wydania; B. Pascal, *Rozprawy i Listy*, przeł. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, Warszawa: PAX 1962 – w tekście jako RiL.

³⁰ Por. T.M. Harrington, *Pascal philosophe*, dz. cyt., s. 74 i n.

Pascal, dysponuje bowiem władzą serca. To dzięki niemu znamy pierwsze zasady (M, 479). Pierwsze zasady są czymś, czego się nie dowodzi, można wręcz rzec, że byłoby niedorzeczne, aby rozum domagał się od serca udowodnienia pierwszych zasad, zanim je zaakceptuje. Serce pełni ważną rolę w doktrynie pascalskiej i można je traktować jako intuicję, dzięki której osiąga się prawdy nie do uzyskania na innej drodze³¹.

Podobnie w obrębie tej metody nie dowodzi się tego, co jest wystarczająco znane³². Pascal tak mówi o charakterze tego systemu:

Istnieje bowiem pewien system, ten mianowicie, do którego stosuje się geometria, który nie jest wprawdzie tak doskonały jak tamten, lecz jedynie dlatego, że jest mniej przekonujący, a bynajmniej nie dlatego, by był mniej pewny. Nie definiuje wszystkiego ani nie dowodzi wszystkiego i pod tym względem mu ustępuje. Opiera się jednakże tylko na tym, co jasne i pewne dzięki światłu naturalnemu. Jest on doskonale wiarogodny, w tym bowiem, w czym nie dostaje mu dowodów, wspomaga go natura. System ten, najdoskonalszy ze wszystkich, jakie stworzyli ludzie, nie polega na tym, by wszystko definiować i wszystkiego dowodzić, ani nie na tym, by niczego nie definiować i niczego nie dowodzić. Zasada się on na tym, że obrawszy drogę pośrednią nie definiujemy tego, co jest jasne i oczywiste dla wszystkich, dowodzimy natomiast wszystkiego innego. Grzeszą przeciwko tym zasadom zarówno ci, co się silą na definiowanie i dowodzenie wszystkiego, jak i ci, co niechają to uczynić względem czegoś, co nie jest oczywiste samo przez się (RiL, s. 120).

W efekcie ten, kto stosuje metodę geometrii, wybiera pewną drogę pośrednią. Po zastosowaniu tej metody dysponuje on dwoma rodzajami terminów: a) terminami dostępnymi dzięki światłu naturalnemu; b) dostępnymi dzięki zabiegowi definicyjnemu (RiL, s. 125)³³. Metoda geometryczna w ujęciu Pascala ma walory przewyższające walory, jakich dostarczają narzędzia

³¹ Kategoria „serca” jest stosowana przez Pascala zarówno w kontekście metodologicznym, jak i antropologicznym. Por. tamże, s. 89 i n.; L. Kołakowski, *Bóg nam nie jest dłużny*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak 1994, s. 180 i n.

³² Por. J. Khalfa, *Pascal's Theory of Knowledge*, dz. cyt., s. 131 i n.

³³ Jak już wspominałem, istnieje metoda lepsza od metody geometrycznej. Taka idealna metoda polegałaby na: a) używaniu wyłącznie terminów jasno zdefiniowanych; b) przyjmowaniu tylko takich twierdzeń, które są już dowiedzione w oparciu o znane prawdy. Taka metoda jest jednakże dla człowieka niedostępna, prowadząc do nieskończonego regresu (RiL, s. 117 i n.).

logiczne. Narzędzia te utożsamiane są przez Pascala z sylogistyką (RiL, s. 153 n.). Jego zdaniem rozszczenia logików do dysponowania wartościowymi narzędziami poznawczymi nie są zasadne. Jak to bowiem zauważa w szkicu *O sztuce przekonywania*:

Wszyscy szukają metody, która by strzegła od błędu. Logicy głoszą, że do niej prowadzą, ale dostępna jest ona tylko dla geometrów Poza ich nauką i tym co się na niej wzoruje, nie ma prawdziwych dowodzeń... (RiL, s. 153).

W innym zaś miejscu:

Ani 'Barbara', ani 'Baralipton' nie ukształcą rozumowania (RiL, s. 155).

To negatywne nastawienie do logiki charakterystyczne jest wówczas nie tylko dla Pascala, ale także dla innych autorów francuskich, m.in. dla Montaigne'a i, co ważniejsze, dla Kartezjusza³⁴.

Pascal, który uwypuklał znaczenie i walory metody geometrycznej, był jednocześnie przekonany, że przekonania w praktyce zdobywamy także inną drogą, na której ich nie dowodzimy. Częstą drogą dochodzenia do przekonań jest droga zdobywania ich przez wolę (RiL, s. 140 n.). Do tego popycha nas nasza natura, bo:

Wszyscy bowiem ludzie niemal zawsze skłonni są wierzyć nie w to, co dowiedzione, lecz w to, co im miłe (RiL, s. 140).

To rzecz jasna nie zmienia faktu, że walory metodologiczne przekonań zdobywanych drogą rozumu (metoda geometryczna) i drogą woli różnią się od siebie. Należy zauważyć, że przyjęcie tak rozumianej metody geometrycznej oznacza, że, zdaniem Pascala, człowiek dysponuje racjonalnymi narzędziami poznawczymi. Dochodzenie do przekonań drogą rozumu jest bardziej

³⁴ Kartezjusz stwierdza to w *Prawidłach kierowania umysłem*, zauważając: „Lecz ponieważ, na co już nieraz zwracaliśmy uwagę, formy sylogistyczne nie są wcale przydatne do poznania prawdy rzeczy, wyjdzie to na dobre czytelnikowi, jeżeli odrzuci je zupełnie”. Por. *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1958, s. 84–85. Ten stosunek Kartezjusza, a także Pascala do logiki jest z pewnością jednym z wyrazów kryzysu badań logicznych w czasach nowożytnych. Por. R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris: Armand Colin 1970, s. 175 i n.

zgodne z naturą, ale częściej bywa wykorzystywana droga woli, bo ludzie często kierują się nie rozumem, ale np. kaprysem (RiL, s. 143).

2. Metoda geometryczna, dostępna dla człowieka, jest – zdaniem Pascala – wartościowym narzędziem metodologicznym³⁵. Świadczą o tym walory poznania uzyskiwanego dzięki tej metodzie, nie tylko przez geometrów. Mimo dysponowania wartościowymi metodologicznie narzędziami poznawczymi ludzkie poznanie narażone jest na błędy. Nasze władze poznawcze, rozum i zmysły skazane są na błędzenie z rozmaitych powodów. Nasze poznanie jest zawodne, bo nasze zmysły, podobnie jak nasz rozum, bardzo łatwo ulegają zakłóceniu z byle powodu:

Nie trzeba huku dział, aby pogmatwać jego myśli, wystarczy szelest chorągiewki na dachu. [...] Nie dziwcie się jeśli w tej chwili nie rozumie dobrze: mucha brzęczy mu koło uszu; to dość, aby go uczynić niezdolnym do roztropnego myślenia (M, 95).

Zmysły nasze są zawodne, często z lada powodu, ale ponadto człowiek może być zwodzony przez siłę wyobraźni, która ma nad nim władzę i dysponuje przewagą nad rozumem³⁶. Jak zauważa Pascal: „nigdy rozum nie pokona wyobraźni, gdy wyobraźnia wyważy nieraz rozum z jego osi” (M, 104). Wyobraźnia ma swą władzę także w odniesieniu do ludzi pełnych roztropności, o których można powiedzieć, że panuje nad ich zmysłami i ich rozumem. Jej władza w społecznościach ludzkich jest zadziwiająco wielka. Ulegają jej także mędracy:

³⁵ Poglądy metodologiczne Pascala przedstawiane są przezeń w jego pracach metodologicznych, które pojawiają się od 1647 r. Por. na ten temat: J. Prigent, *Pascal: pyrrhonien, géometre, chrétien*, [w:] *Pascal présent 1662–1962*, Clermont-Ferrand: G. De Bussac 1963, s. 71 i n.

³⁶ Pascal na wstępie fragmentu 104 *Myśli* stwierdza o wyobraźni: „jest to dominująca zdolność w człowieku, nauczycielka błędu i fałszu, tym bardziej oszukańcza, że nie zawsze oszukuje, byłaby bowiem niezawodnym wskaźnikiem prawdy, gdyby była niezawodna w kłamstwie. Ale będąc najczęściej fałszywa, nie ujawnia w niczym swej wartości, znacząc tym samym piętnem prawdę i fałsz”. Ta negatywna ocena wyobraźni nie oznacza wcale, że sam Pascal nie wykorzystuje jej jako środka literackiego. Często mamy u niego, na gruncie jego języka, z takimi narzędziami do czynienia. Por. J. Dauphiné, *Quelques aspects de l'imagination dans 'Les Pensées'*, „Europe”, no 597–598 (janvier–février 1979), s. 586–591.

Największy filozof w świecie na desce aż nadto szerokiej, jeśli pod nią znajduje się przepaść, ulegnie wyobraźni, mimo iż rozum upewnia go o bezpieczeństwie (M, 104).

Poznanie ludzkie jest zależne od takich czynników jak zwyczaj i nawyk, które u różnych ludzi prowadzą do wykształcenia się rozmaitych zasad (M, 117 n.). Wiele jest czynników zafałszowujących poznanie ludzkie. Oprócz tych, które zwodzą nasze zmysły, są to: miłość własna, skłonność do obłudy, pycha i próżność. Miłość własna prowadzi często do unikania wszystkiego, co jest niepożądaną prawdą o nas samych (M, 130). Choć te nieuniknione następstwa miłości własnej przejawiają się u ludzi w różnym stopniu, to jednak każdy jest nimi dotknięty. Stąd ucieczka od prawdy i skłonność do przyjmowania pochlebstw³⁷.

W efekcie można więc rzec, że:

Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie i wobec drugih. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, stara się jej nie mówić innym; a wszystkie te skłonności, tak odległe od sprawiedliwości i rozumu, posiadają korzenie w jego sercu (M, 130).

Rozum i zmysły nie tylko zwodzą człowieka, będąc zawodnymi, ale ponadto zwodzą się wzajemnie (M, 92)³⁸. U Pascala znajdujemy także inne argumenty, które można znaleźć w sceptycznym arsenale. Sceptycy podawali niekiedy argumenty przemawiające za trudnością odróżnienia snu od jawy. I ten problem pojawia się, choć fragmentarycznie, w *Mysłach*. Pascal zwraca uwagę na to, że rozróżnienie jawy od snu opiera się na tym głównie, że rzeczywistość uważana za śnioną jest mniej stała, ta zaś traktowana jako jawa, mniej podatna na zmiany. Gdyby nie to, jak zauważa, fakty śnione przejmowałyby nas równie jak fakty uważane za rzeczywiste (M, 380).

³⁷ „Są rozmaite stopnie tego wstrętu do prawdy; ale można rzec, iż znajduje się on u wszystkich w jakimś stopniu, jako nieodłączny od miłości własnej. [...] Nienawidzimy prawdy, więc nam ją kryją; pragniemy, by nam schlebiano, schlebiamy nam; chcemy, aby nas oszukiwano, oszukują nas” (M, 130). Jak to podkreśla W. Gromczyński, zamiar Pascala napisania apologii chrześcijaństwa można odczytać jako projekt wydobycia człowieka z takiej fałszywej egzystencji ku chrześcijaństwu. Por. W. Gromczyński, *Zakład Pascala*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 2 (1996), s. 74–75.

³⁸ Por. M, 130: „zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory; same padają znowu ofiarą tego oszukaństwa: rozum mści się na nich [...] kłamia i oszukują się na wyprzedki”.

W innym zaś miejscu Pascal bardziej już jednoznacznie wskazuje, że poza wiarą nie mamy pewności, czy czuwamy, czy też śpimy (M, 438). Samo ich rozróżnienie jest kłopotliwe, bo sen łączyć się może z posiadaniem przekonania o czuwaniu, nadto zaś z działaniem podobnym do tego na jawie. Jeśli przyjąć, że znaczna część (Pascal mówi „połowa”) naszego życia to sen, czyli złudzenia, to rodzi to pytanie, czy ta druga połowa także nie może być snem (M, tamże). Jeśli nasze życie byłoby tylko snem, to wówczas mielibyśmy takie pojęcie o prawdzie i dobru, jak podczas tego, co standardowo nazywamy snem.

Ta krótka charakterystyka wskazuje na to, że człowiek wyposażony jest w takie cechy, które utrudniają mu poznanie prawdziwe. Przyczyny tkwią nie tylko w ułomnościach rozumu i zmysłów, ale także w jego charakterze jako indywiduum ludzkiego, w czymś, co Pascal nazywa nędzą człowieka³⁹. Jest bowiem tak, że:

człowiek jest tedy tak szczęśliwie uczyniony, że nie ma żadnej podstawy do prawdy, a wiele i to wyborych do fałszu (M, 92).

Ten nasz antropologiczny status powoduje w efekcie, że człowiekowi trudno oddzielić prawdę od fałszu i dobro od zła, są one w nim bowiem przemieszane (M, 228). Dochodzimy więc do stwierdzenia, że prawda, choć przez nas pożądana, nie może być uzyskana. Tym, do czego dochodzimy, jest niepewność (M, 270). Zarazem jednak Pascal podkreśla, że choć nasz rozum nie znalazł dotychczas nic pewnego, to nie traci nadziei, że do tej wiedzy dojdzie (M, 189).

3. Ten krótki przegląd może prowadzić nas do konkluzji, że status poznawczy człowieka jest chwiejny, zaś możliwość uzyskania przezeń wartościowego poznania wątpliwa. Jest tak, choć, jak wiemy, dla człowieka dostępne są wartościowe narzędzia metodologiczne. W tym momencie

³⁹ Tę nędzę człowieka dobrze obrazują postaci Salomona i Hioba, pierwszego jako najszcześniejszego, a drugiego jako najniezszcześniejszego z ludzi. Obaj utożsamiają tę nędzę, Salomon jako doświadczający czczości rozkoszy, a Hiob poznający prawdziwość cierpienia (M, 169). Innym wyrazem nędzy jest stałe i powszechne niezadowolenie ze stanu spoczynku, rodzące nudę, a w efekcie potrzebę rozrywki, która choć uwalnia od nudy, to nie pozwala myśleć o tym, kim się jest (M, 198 i n.). Pascal tak charakteryzuje ten stan: „Jedyna rzecz, która nas pociesza w naszych niedolach, to rozrywka, a wszelako to jest największa z naszych niedoli; ona głównie przeszkadza nam myśleć o sobie i gubi nas niepostrzeżenie” (M, 217).

powstaje pytanie, czy oznacza to, że Pascal opowiada się za pewnym typem sceptycyzmu? Łączy się z tym drugie pytanie, dotyczące tego, czy myśliciel swe przekonania zawdzięczał starożytnym zwolennikom sceptycyzmu? W tej drugiej kwestii należy od razu powiedzieć, że w przypadku Pascala trudno mówić o jego głębszej i bezpośredniej znajomości starożytnych źródeł sceptycyzmu⁴⁰. Swe argumenty, nawiązujące do myśli sceptycznej, określanej, jak to było w zwyczaju, mianem pirronizmu, czerpie on głównie z pracy Montaigne'a. Z filozofów starożytnych w ogóle znane mu były prace Epikteta i św. Augustyna⁴¹. Jednakże większość filozofów i pisarzy starożytnych (Cyceron, Seneka, Wergiliusz) przywoływana jest za pośrednictwem Montaigne'a. Można rzec, że pirronizm znany jest mu głównie z drugiej ręki, w tym w dużej mierze z ówczesnej, współczesnej mu, literatury na ten temat.

Odnosząc się teraz do pierwszej, kluczowej dla nas kwestii, dotyczącej ewentualnego sceptycyzmu Pascala, powiedzieć należy, że przytoczone argumenty przemawiają za niepewnością poznania. Jest bowiem tak, iż:

Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność
(M, 270).

Zarazem jednak sytuacja poznawcza człowieka jest bardziej złożona i wcale nie przemawia ona jednoznacznie za sceptycyzmem. Lokuje go ona bowiem między pirronizmem a dogmatyzmem. Jak zauważa autor *Myśli*:

Cierpimy na niemoc dowiedzenia, niezwalczoną dla całego dogmatyzmu. Mamy poczucie prawdy, niezwalczone dla całego pirronizmu
(M, 273).

⁴⁰ W *Myślach* pojawia się tylko jedno nazwisko filozofa sceptycznego Arkezilaosa (M, 252).

⁴¹ Charakterystyczny jest w tym względzie następujący fragment *Rozmowy z panem de Saci*: „Pan Pascal wyznał, że Epiktet i Montaigne – to autorzy, których najczęściej czytywał i dał wyraz swemu wielce pochlebnemu o nich mniemaniu” (RiL, s. 83). U Montaigne'a znalazł on postawę czystego pirronizmu, wątplenie wątplące o sobie samym (RiL, s. 86). Zarazem jednak Pascal nie akceptował niektórych poglądów autora *Prób*, który był dlań zbyt helleński i zbyt mało chrześcijański (M, 77). Por. także I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 62–63; H. Phillips, *Pascal's Reading and the Inheritance of Montaigne and Descartes*, [w:] N. Hammond, *The Cambridge Companion to Pascal*, dz. cyt., s. 23–30.

Sytuacja poznawcza człowieka pozwala go więc lokować pośrodku, między pirronizmem a dogmatyzmem. W tym momencie powstaje pytanie, czy sam spór sceptycyzm–dogmatyzm jest dla Pascala jakoś rozstrzygalny. W tej kwestii Pascal zauważa, że w sporze dogmatyzm–pirronizm nie daje się reprezentować stanowiska neutralnego (M, 438). Jak stwierdza:

Kto bowiem będzie mniemał, że pozostaje neutralny, będzie na wskroś pirrończykiem, owa neutralność jest istotą tej szkoły; kto nie jest przeciwko nim, jest całkowicie za nimi (tamże).

Rozwiązanie tego sporu nie jest możliwe na drodze czysto rozumowej. Wymaga sięgnięcia do sfery nadprzyrodzoności, o czym myśliciel tak mówi:

Poznaj tedy pyszałku, jakim bezsenssem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga (tamże).

Powstaje w tym momencie pytanie, czy owo ukorzenie się rozumu oznacza opcję na rzecz irracjonalizmu? W tej kwestii jednak zbyt pośpieszna odpowiedź twierdząca wydaje się niezasadna. Pascal raczej dąży do zachowania pewnego stanowiska pośredniego, które ogólnie wyraża następujący fragment *Myśli*:

Przeczyć, wierzyć i wątpić – jest dla człowieka tym czym bieg dla konia (M, 249).

Rodzi to pytanie, czy owo przeczenie, wierzenie i wątpienie przyjmuje się arbitralnie, czy też winno być ono jakoś racjonalizowane. Szereg uwag Pascala przemawia za tym drugim rozwiązaniem. Na wstępie trzeba zwrócić uwagę, że Pascal nie zaleca uniwersalnego wątpienia ani też uniwersalnego odwoływania się do wiary. To, że nie daje się utrzymać totalnego wątpienia, wyraża on we fragmencie 438:

Cóż pocnie tedy człowieka w tym stanie? Czy będzie wątpił o wszystkim? Czy będzie wątpił, że czuwa, że ktoś go szczypie, że go coś parzy? Czy będzie wątpił, że wątpi? Czy będzie wątpił, że jest? Niepodobna iść tak daleko; to fakt, że nie było jeszcze pirrończyka w całej doskonałości. Natura podtrzymuje bezsilny rozum i nie pozwala mu szaleć aż tak dalece (M, 438).

Tak więc sama natura broni nas przed radykalnym sceptycyzmem. Zarazem jednak ukazuje to swoistą sytuację człowieka, sytuację, w której „Natura gnębi pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków” (tamże).

Człowiek, choć ma powody do niepewności, musi znaleźć granice wątplenia. Bo:

trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej nie pojmuje siły rozumu (M, 461).

Tymczasem zwolennik pirronizmu nie umie dostrzec tej granicy i wątpli we wszystko (M, 383). Człowiek wedle Pascala nie może być czystym sceptykiem (pirrończykiem). Co nie znaczy, że pirronizm można całkowicie odrzucić. Trzeba starać się o połączenie w sobie cech zarazem pirrończyka, który wątpli we wszystko, matematyka, który przedstawia wszystko jako dowiedzione, i uległego chrześcijanina (M, 461). To połączenie prowadzi do wzajemnego łągodzenia się tych skrajnych cech. Pascal wyraża dążenie do pewnego rodzaju równowagi. Jego odwołanie się do wiary nie oznacza wcale rezygnacji z rozumu, bo: „poddanie się i użycie rozumu – oto na czym polega prawdziwy chrystianizm” (M, 463). Widać więc, że celem Pascala jest uzyskania stanu równowagi między trzymaniem się wskazań rozumu a poddaniem go⁴².

Człowiek, zdaniem Pascala, analizując swą sytuację, dochodzi więc do stwierdzenia, że są okoliczności, w których należy się poddać (M, 462)⁴³.

⁴² Por. J. Prigent, *Pascal: pyrrhonien, géometre, chrétien*, dz. cyt., s. 61 i n. Wskazuje on tam, że Pascal, odrzucając uniwersalny sceptycyzm, uznawanie absolutne dogmatyków i podporządkowywanie się łatwowierne ludzi przesądnych, traktuje takie postawy jako jednakowo nierozumne. W efekcie, jego zdaniem, wątplenie, twierdzenie i poddanie, to cnoty kardynalne racjonalizmu pascalowskiego (tamże, s. 62). Z kolei W. Gromczyński zauważa, że Pascal, choć mówi o wyzbyciu się rozumu, to nigdy nie przestaje się z nim liczyć, choć dostrzega jego granice. Por. W. Gromczyński, *Zakład Pascala*, dz. cyt., s. 91–94.

⁴³ Nie oznacza to w żadnej mierze, że Pascal lekceważy wiedzę naukową. Zakłada on, przede wszystkim, istnienie prawdy niezależnej od człowieka i jego narzędzi poznawczych. Co do poznania naukowego, to ciekawe analizy, dotyczące wiedzy naukowej, statusu hipotezy, jej obalności prowadzą np. Harringtona to tezy, że jego rozumienie fizyki przypomina teorię Poppera. W *Liście do o. Noël* Pascal zauważa, że hipoteza winna być moc poddawalną próbie doświadczenia. W swych rozważaniach przyjmuje on ideał

Rozum dochodzi więc do stwierdzenia, że na pewnej płaszczyźnie istnieją rzeczy, które go przerastają:

Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpliwy jest, jeśli nie dosięga tej świadomości (M, 466).

4. Celem Pascala nie jest głoszenie sceptycyzmu jako pewnego stanowiska epistemologicznego. Korzysta z argumentów sceptycznych, czerpanych bezpośrednio głównie z dzieł Michela de Montaigne'a i Pierre'a Charrona. Wskazuje, że człowiek to istota umieszczona między dwiema nieskończonościami⁴⁴. To zaś ma istotny wpływ na jego zdolności poznawcze. Nasze zmysły nie chwytają tego, co krańcowe, co zbyt skrajne (temperatura, odległość, wiek *etc.*). W efekcie jesteśmy niezdolni zarówno do wiedzy pewnej, jak i do **tego**, co byłoby zupełną niewiedzą (M, 84). Wszystko to, o czym szerzej już była mowa, zakłóca nasze poznanie. Jeżeli jednak Pascal mówi o słabości naszego poznania i ułomności naszej wiedzy, to jego celem nie jest wyłącznie gromadzenie argumentów wzmacniających sceptycyzm. Celem Pascala nie są bowiem czysto epistemologiczne rozważania, jego dążeniem jest ukazanie kondycji ludzkiej, kondycji człowieka, który nie zna Boga⁴⁵. To u Montaigne'a znajduje argumenty na rzecz takiego stanowiska:

Montaigne natomiast z niezrównaną zręcznością zgniata pychę tych, co się upierają by znaleźć prawdziwą cnotę bez [pomocy] wiary; otwiera oczy tym, co się nazbyt przywiązują do własnych mniemań i sądzą, że znajdują w naukach prawdy niewzruszone; ukazuje rozumowi, jak mało ma światła, jak często błądzi i jak trudno by mu było się pokusić o wskazanie sprzeczności w tajemnicach [wiary], gdyby się w należyty sposób posługiwał swymi zasadami (RiL, s. 101).

wyjaśniania matematycznego i mechanicznego, odrzucając wyjaśnianie typu jakościowego i teleologicznego. Por T.M. Harrington, *Pascal philosophe*, dz. cyt., s. 79 n.

⁴⁴ „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim [...] Nasz rozum zajmuje w porządku rzeczy poznawalnych, to samo miejsce, co ciało nasze w rozmiarach przyrody” (M, 84).

⁴⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: PAX 2005, t. IV, s. 142.

Trzeba więc zgodzić się z Leszkiem Kołakowskim:

Sceptycyzm, czy pirronizm, nie jest dla niego zagadnieniem epistemologicznym oddzielonym od ogólnego problemu naszego losu, rozpiętym pomiędzy grzechem pierworodnym a odkupieniem⁴⁶.

Ukazanie sprzeczności w dziedzinie poznania prowadzi do tezy o sprzeczności natury ludzkiej i rodzi pytanie o przyczyny tego stanu. Pascal dostarcza chrześcijańskiego wyjaśnienia tego stanu rzeczy. Odwołuje się on przy tym do dogmatu stworzenia i upadku, które mają wyjaśniać tkwiące w nas sprzeczności. Choć te dogmaty trudno uznać za jasne, to jednak bez nich pozostajemy dla siebie samych niezrozumiałymi (M, 447)⁴⁷. Tak więc rozum w pewnych okolicznościach uznaje, że należy się poddać, czyni tak wtedy, gdy to poddanie uznaje za słuszne (M, 462). Co jednak przemawia za tym, aby się poddać? Pascal wskazuje, że można w takiej sytuacji wskazać pewne racje, pewne oznaki za tym przemawiające. Te racje, jak dowodzi, nie są w pełni przekonujące, ale „zarazem przekonujące w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumne wierzyć im” (M, 831). Można powiedzieć, że w takiej sytuacji dokonujemy pewnej interpretacji, pewnego zabiegu hermeneutycznego w stosunku do tych racji, jakie znajdujemy np. w Biblii⁴⁸. Pirronizm, wedle Pascala, jest – w gruncie rzeczy – argumentem na rzecz religii, albowiem pokazuje, że człowiek pozbawiony wsparcia nadprzyrodzonego nie może uzyskać podstawowej orientacji w świecie (M, 384).

Ostatecznie więc rozum dochodzi do wniosku, że są rzeczy, które go przewyższają i którym należy się poddać (M, 466). To podporządkowanie rozumowi wyklucza jednak zarazem to, co jest łatwowiernością i przesądem (M, 780). Widać tutaj wyraźne nawiązywanie do wyrażanej przez Pascala na początku *Mysli* przekonania, że „religia nie jest zgoła sprzeczna z rozumem” (M, 1). Pascal sądzi w tym względzie, iż można mówić o pewnej syntezie rozumu i wiary. We fragmencie 829 mówi o porządku ciała, porządku myśli i porządku miłości. Wszystkie one są rzeczywiste, ale w porządku wartości najwyżej znajduje się porządek miłości (M, 829). To zagadnienie odsyła

⁴⁶ Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, dz. cyt., s. 235–236.

⁴⁷ Por. J. Prigent, *Pascal: pyrrhonien, géometre, chrétien*, dz. cyt., s. 67 i n.

⁴⁸ Por. J. Khalfa, *Pascal's Theory of Knowledge*, dz. cyt., s. 130.

nas już jednak do dalszych kwestii, dotyczących porządku aksjologicznego, których tutaj nie podejmujemy⁴⁹.

5. Powyższe rozważania dostarczają danych, które umożliwiają próbę odpowiedzi na pytanie o epistemologiczne poglądy Pascala, zwłaszcza zaś o jego stosunek do sceptycyzmu. Z pewnością autor *O geometrycznym sposobie myślenia* nie podziela koncepcji określanych mianem całkowitego sceptycyzmu teoretycznego. Nie jest on także sceptykiem w sensie normatywnym. Można mu natomiast, nie bez podstaw, przypisywać teoretyczny sceptycyzm częściowy, który uznaje, że bezpodstawne są poznawcze kryteria prawdy w odniesieniu do sądów o rzeczywistości transcendentnej. Ponieważ Pascal uznaje to w odniesieniu do niektórych typu sądów, to można mu przypisywać tylko taki sceptycyzm teoretyczny częściowy⁵⁰. Taka charakterystyka poglądów tego myśliciela, o ile się do tego ogranicza, zupełnie jednak nie chwytą ich specyfiki. Celem Pascala nie była bowiem tylko chęć rzucenia wyzwania tradycji epistemologicznej, jak to czynią sceptycy. Trzeba bowiem wskazać, że wątplenie co do wartości naszego poznania prowadzi go do refleksji typu antropologicznego i do tez o specyfice człowieka, jego nędzy, a zarazem jego wielkości. Pascal wskazuje, że w sytuacji człowieka wyjściem dlań jest poddanie rozumowi wierze. Mamy tu do czynienia w przekonaniu, że rozum to narzędzie niewystarczające, aby człowiek mógł znaleźć odpowiedzi na pewne pytania, które sobie stawia. Pascal różni się w tym względzie od Kartezjusza, który dokonuje racjonalizacji myśli chrześcijańskiej. To poddanie winno być jednak umotywowane i nie musi wcale oznaczać opcji na rzecz irracjonalizmu. Zarazem jednak istnieją podstawy, aby stanowisko takie określać mianem racjonalizmu częściowego, który niejako „wyjmuje” pewne zagadnienia spod władzy rozumu⁵¹. Ta kwestia warta jest osobnej dyskusji, przekraczającej ramy tego artykułu.

⁴⁹ Por. w tej kwestii W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, [w:] tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa: PWN 1971, s. 339–366.

⁵⁰ Taki typ sceptycyzmu przypisuje mu I. Dąbska, której zdaniem Pascal przeciętnie sceptycyzm przez odwołanie się do serca. Zarazem zauważa: „Ale to stwierdzenie intuicyjne prawd serca jest co najwyżej przewyciężeniem sceptycyzmu normatywnego, a nie jest drogą obalenia sceptycyzmu teoretycznego”. Por. I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, dz. cyt., s. 66.

⁵¹ Zasygnalizujmy tylko, że taką sferą byłaby teologia, której zasady „należą bowiem do porządku wyższego niż natura i rozum” (RiL, s. 54). Por. także W. Gromczyński,

Ostatnim zagadnieniem, które powstaje w kontekście tych rozważań, jest pytanie, czy Pascal w ogóle był filozofem. Historycy filozofii nie są w tej kwestii zgodni. Nie brak takich, którzy uważają go przede wszystkim za wielkiego uczonego i religijnego apologetę. Jego miejsce w rozmaitych opracowaniach podręcznikowych z zakresu historii filozofii te spory i różnice opinii ujawnia. W tej kwestii sędzę jednak, że cały ten spór jest, co najmniej po części, konwencjonalny. Można się bowiem zgodzić, że Pascal różni się od typowych filozofów swej epoki, takich jak Descartes, Leibniz czy Spinoza. Ale zarazem nie budzi wątpliwości, że stawia on wiele istotnych filozoficznych pytań i dostarcza wartych uwagi rozstrzygnięć, w zakresie zarówno antropologii filozoficznej, jak i metodologii. Ich walory i słabości winny być przedmiotem odrębnej dyskusji. Sam jednakże fakt ich sformułowania, niezależnie od dyskusyjności tych rozstrzygnięć, wystarcza, aby filozof nie przechodził wobec dorobku Pascala obojętnie.

PASCAL AND THE PROBLEM OF SCEPTICISM

Summary

Scepticism is a doctrine which holds the possibilities of knowledge to be limited. There are many types of scepticism (practical /theoretical, partial/total, moderate/radical, etc). Scepticism as a philosophy began with Pyrrho of Elis (365–275 BC). The rediscovery of the sceptical texts during Renaissance affected the development of modern sceptical currents. In France philosophical statements of scepticism were offered by Michel de Montaigne (1533–1592). Blaise Pascal (1623–1662) great French mathematician, scientist, inventor and religious thinker was familiar with Montaigne sceptical ideas. Pascal refers to Montaigne as the most illustrious defender of scepticism. Blaise Pascal point of view is original. Whenever he insists that no proof is ever certain but simultaneously he adds that scepticism is untenable because we have reasons to believe.

JAN WAWRZYNIAK*

PARADOKS KŁAMCY

Słowa kluczowe: Frege, Tarski, Wittgenstein, paradoks kłamcy, forma logiczna, sens, nonsens, zasada kontekstowa

Keywords: Frege, Tarski, Wittgenstein, liar paradox, logical form, sense, nonsense, context principle

Arystoteles:

Ale należy nie tylko stwierdzić prawdę, lecz także przyczyny fałszu (ponieważ przyczynia się to do wzbudzenia przekonania; bo wyjaśnienie przyczyn dla których coś nie będąc prawdziwe wydaje się nim, wzbudza przekonanie o prawdzie)¹ ;

Wittgenstein:

Znaczy to, że należy odkryć źródło błędu, bowiem w przeciwnym razie usłyszenie prawdy nie przyda się nam do niczego. Nie może ona przeniknąć, jeśli coś innego zajmuje jej miejsce. Nie wystarczy stwier-

* Jan Wawrzyniak – ur. 1975, studia filozoficzne ukończył na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1999 r. W 2004 r. obronił w Instytucie Filozofii UJ rozprawę doktorską pt. *Krytyka metafizyki w późnych pismach Ludwiga Wittgensteina* (promotor: prof. dr hab. Włodzimierz Galewicz). Obecnie jest adiunktem w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Jest także członkiem redakcji Internetowego Serwisu Filozoficznego „Diametros”. E-mail: janekwaw@poczta.fm.

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 235 (VII, 14).

dzenie prawdy, żeby kogoś do niej przekonać; należy znaleźć *drogę* od błędu do prawdy².

Następujący ciąg słów „Ja teraz kłamię” od ponad dwóch tysięcy lat wzbudza niepokój wśród filozofów. Co więcej, warto zwrócić uwagę, iż filozoficzny spokój nie został osiągnięty, pomimo że w ciągu ostatniego stulecia przedstawiono wiele rozwiązań paradoksu kłamcy. Źródłem niepokoju jest niemożność ustalenia tego, jaką rolę logiczną odgrywa w naszym języku zdanie kłamcy. Z jednej strony zdaje się ono być poprawnie zbudowanym wyrażeniem, z drugiej jednak wydaje się nie posiadać jasno określonego sensu; na pierwszy rzut oka wygląda jak zdanie atomowe, ale zgodnie z opinią niektórych filozofów jest to zdanie molekularne, posiadające następującą formę: $p \equiv \neg p$.

W pierwszej części artykułu wskażę, dlaczego rozwiązanie Tarskiego jest niezadowolające. W drugiej przedstawię ujęcie paradoksu kłamcy oparte na podejściu do języka zawartym w dziełach Fregego i Wittgensteina.

Zanim przejdę do omówienia powyżej wspomnianych zagadnień, warto wyjaśnić, jaką formę powinno posiadać adekwatne rozwiązanie paradoksu kłamcy. Nie może ono – wbrew dość rozpowszechnionemu pogładowi – polegać na podaniu reguł niepozwalających na sformułowanie tego zdania. Fakt, iż da się zbudować język, w którym nie można wypowiedzieć słów „to zdanie jest fałszywe”, nie usuwa problemu. Paradoks pozostaje nierozwiązany, o ile *istnieje* taki język, w którym może on zostać sformułowany. To wymaganie nie jest wcale zbyt wygórowane. Następująca analogia pozwoli zrozumieć, dlaczego zbudowanie języka, w którym nie da się sformułować tego paradoksu, nie stanowi jego rozwiązania. Załóżmy, że pewien rodzaj przedmiotów pod wpływem nieznanymi nam czynników zmienia swoją barwę. Naukowcy stawiają sobie pytanie: co powoduje zmianę koloru? ‘Pomysłowy’ filozof przedstawia rozwiązanie problemu, polegające na zbudowaniu języka, w którym występuje predykat będący nazwą ogólną przedmiotów danego rodzaju, ale w którym nie występują terminy odnoszące się do barw. Jaki więc powinno mieć charakter rozwiązanie paradoksu? Właściwe podejście do tego paradoksu polega – jak sądzę

² L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa: Instytut Kultury 1998, s. 11.

– na zrozumieniu relacji łączących ciąg słów „to zdanie jest fałszywe” ze zdaniami naszego języka³.

1.

Tarski w następujący sposób rekonstruuje antynomię kłamcy:

Aby otrzymać tę antynomię w przejrzystej formie, rozważmy następujące zdanie:

Zdanie wydrukowane w niniejszym artykule na s. 240 w wierszu 3 i 4 od dołu nie jest prawdziwe.

Dla zwięzłości powyższe zdanie zastąpimy literą ‘s’.

Zgodnie z naszą umową dotyczącą trafnego sposobu użycia terminu „prawdziwy” stwierdzamy następującą równoważność postaci (T):

(1) *‘s’ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie wydrukowane w niniejszej pracy na s. 240 w wierszu 3 i 4 od dołu nie jest prawdziwe.*

Z drugiej strony mając na uwadze znaczenie symbolu ‘s’ ustalamy empirycznie następujący fakt:

(2) *‘s’ jest identyczne ze zdaniem wydrukowanym w niniejszej pracy na s. 240 w wierszu 3 i 4 od dołu.*

Otóż na mocy znanego prawa identyczności (prawo Leibniza) z (2) wynika, iż w (1) możemy zastąpić wyrażenie „zdanie wydrukowane na s. 240 w wierszu 3 i 4 od dołu” symbolem ‘s’. Otrzymujemy zatem, co następuje:

(3) *‘s’ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy ‘s’ nie jest prawdziwe.*

W ten sposób doszliśmy do oczywistej sprzeczności⁴.

Wedle Tarskiego pierwotnym powodem, dla którego należy wykluczyć z języka ‘zdanie kłamcy’, jest to, iż da się z niego – przy użyciu oczywistych zasad – wyprowadzić sprzeczność. Zatem Tarski w punkcie wyjścia przyjmuje, iż następujący ciąg znaków „s jest fałszywe” (w którym litera ‘s’ jest nazwą tego ciągu) posiada sens. Gdyby tego nie zakładał, to musiałby uznać,

³ Podobnie na tę kwestię zapatrują się m.in. Gawroński i Kearns. Por. A. Gawroński, *Tzw. „Zdanie Kłamcy” jako rekurencyjna funkcja zdaniowa*, [w:] *Studia Semiotyczne XXV*, Warszawa 2004, s. 37; J. Kearns, *Some Remarks Prompted by van Fraassen’s Paper*, [w:] *Paradox of the Liar*, New Haven–London, Yale University Press 1970, s. 47.

⁴ A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] *Pisma logiczno-filozoficzne*. T. 1 *Prawda*, tłum. J. Zygmunt, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 240–241.

że przesłankami niektórych rozumowań mogą być wyrażenia pozbawione znaczenia. Należy zaznaczyć, że niektórzy filozofowie traktujący zdania sprzeczne jako pozbawione treści⁵, zdają się przyjmować taki punkt widzenia, ale z pewnością nie możemy do nich zaliczyć Tarskiego. (Wydaje się, że wedle Wittgensteina taką cechę posiadają wnioski typu *reductio ad absurdum* w matematyce. Warto jednak podkreślić, że jeśli zaakceptuje się jego ujęcie zdań wewnętrznie sprzecznych jako pozbawionych treści, to takie rozumowania nie prowadzą od nonsensownych przesłanek do sensownych wniosków. Autor *Dociekań* zdaje się traktować argumentację typu *reductio ad absurdum* nie jako dowód tego, że *to, co mówi* dane zdanie, jest niemożliwe, lecz raczej dowód tego, że z rozpatrywaną formułą nie została powiązana żadna myśl⁶. Oczywiście często wywołuje ona w nas różne skojarzenia i dlatego, zdaniem Wittgensteina, skłonni jesteśmy uznać, że posiada pewien sens). Z drugiej jednak strony, zgodnie z rozwiązaniem paradoksu kłamcy, opartym na semantycznej definicji prawdy, tego typu ciągi znaków nie są poprawnie zbudowanymi formułami, bowiem twierdzenia na temat wartości logicznej zdań dowolnego języka nie mogą należeć do danego języka, lecz tylko do języków wyższych stopni. Tarski dochodzi więc do konkluzji, że zdanie „s jest fałszywe” (w którym litera ‘s’ jest nazwą tego zdania) jest pozbawione sensu. Powstaje pytanie, czy da się pogodzić punkt wyjścia Tarskiego z wnioskiem płynącym z przyjętego przez niego rozwiązania. Moim zdaniem nie da się tego uczynić, o ile nie zinterpretuje się jego rozwiązania jako pozornego. Poniżej postaram się pokazać, dlaczego jego podejście do paradoksu kłamcy jest albo niespójne, albo niezadowolające.

Tarski, rekonstruując antynomię kłamcy, zakłada, że mamy do czynienia z autentycznym wnioskiem. Jeśli zaś jego rezultatem jest sprzeczność, to musi ona tkwić w przesłankach. To znaczy, albo sprzeczność zachodzi pomiędzy przesłankami, albo jedna z przesłanek jest zdaniem we-

⁵ Na podstawie niektórych uwag zawartych w *Lectures on the Foundations of Mathematics* można sądzić, że taki punkt widzenia przyjmował Wittgenstein; por. L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, ed. C. Diamond, Chicago–London 1989, s. 174–179.

⁶ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, §§ 463–464, § 517. Warto jednak dodać, że w *Uwagach o podstawach matematyki* Wittgenstein zdaje się ujmować *reductio ad absurdum* w odmienny sposób, por. L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, cz. V 28, s. 235–236.

wewnętrznie sprzecznym. Jeśli rekonstrukcja paradoksu kłamcy przedstawiona przez Tarskiego jest poprawna, to wydaje się, że głównym kandydatem na źródło sprzeczności jest samo zdanie kłamcy. Co prawda na pierwszy rzut oka nie wygląda ono na zdanie wewnętrznie sprzeczne, nie stanowi to jednak poważnego argumentu przeciwko uznaniu je za takie. Rozpoznanie formy logicznej twierdzeń wymaga zwrócenia uwagi nie na ich zewnętrzną formę, np. na kształt, lecz na związki inferencyjne, jakie zachodzą pomiędzy nimi a innymi stwierdzeniami. Fakt, iż zdanie kłamcy nie wygląda tak jak inne zdania wewnętrznie sprzeczne, stanowi jedynie czysto psychologiczny powód, by odmawiać mu takiego statusu. Może ono nam przypominać zdania atomowe bądź też negacje zdań atomowych. Jednak przy rozpatrywaniu kwestii logicznych zawsze powinniśmy pamiętać, by oddzielać zagadnienia psychologiczne od logicznych⁷.

Taka odpowiedź może wydawać się niektórym filozofom niezadowalająca i dlatego warto uzmysłwić sobie nieco dokładniej, co skłania nas, by nie traktować zdania kłamcy jako wewnętrznie sprzecznego. Przeciwnik bronionego przeze mnie ujęcia zapewne postawiłby – w jego mniemaniu – retoryczne pytanie: czyż nie jest oczywiste, że twierdzenie „s nie jest prawdziwe” (w którym litera ‘s’ jest nazwą tego zdania) jest negacją zdania atomowego „s jest prawdziwe”? Czy to pytanie jest rzeczywiście retoryczne, czy też nie, zależy od tego, jak zdefiniujemy zdanie atomowe. Jeśli atomiczność zdania ujmujemy w kategoriach związków inferencyjnych, to jest oczywiste, że nie jest to zdanie atomowe, bowiem – z punktu widzenia logiki – ani ze zdania atomowego, ani z jego negacji nie można wywnioskować sprzeczności. Natomiast jeśli kryterium atomiczności zdania jest np. jego forma gramatyczna, to być może należałoby uznać zdanie „to zdanie jest prawdziwe” za atomowe. Warto jednak zauważyć, że przy rozstrzygnięciu, czy z gramatycznego punktu widzenia dane zdanie jest atomowe, musimy czasami odwołać się do kryterium logicznego. Na przykład ustną wypowiedź „Jan ma chorobę Parkinsona” można interpretować jako zdanie o formie „P(x)” albo zdanie o formie „Q(x) i Q(y)” (Jan ma tę samą chorobę, co Parkinson). Co więcej, w wielu językach naturalnych można utworzyć zdania, które z jednej strony są proste pod względem gramatycznym, z drugiej zaś mogą – jak się wydaje – przy pewnym odczytaniu prowadzić do sprzecz-

⁷ Por. G. Frege, *Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik”*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, s. 10.

ności. Za przykład niech posłużą następujące stwierdzenia: „ten punkt jest trójwymiarowy”, „czerwień jest jaśniejsza od bieli”, „ten kawałek lodu ma temperaturę milion stopni Celsjusza”, „biegun północny znajduje się na biegunie południowym”. Można zatem oprócz zdania „to zdanie jest prawdziwe” zbudować inne, które spełniają gramatyczne, lecz nie ‘logiczne’, kryterium atomiczności. Należy jednak zaznaczyć, że niezależnie od tego, czy ostatnie uwagi są słuszne, czy też nie, zdanie kłamcy, implikując sprzeczność, nie spełnia logicznego – czyli najistotniejszego dla naszych rozważań – kryterium atomiczności. Nie istnieją więc żadne konkluzywne argumenty na rzecz tezy, iż zdanie kłamcy jest z logicznego punktu widzenia negacją zdania atomowego. O ile zaś przedstawiona przez Tarskiego rekonstrukcja paradoksu kłamcy jest adekwatna, to należy uznać, że zdanie kłamcy jest sprzecznością o formie „ $p \equiv \neg p$ ”. Dlaczego? Jeżeli zdanie kłamcy stanowi jedyną budzącą wątpliwości przesłankę – poprawnego pod względem logicznym – rozumowania, a wszystkie pozostałe przesłanki to oczywiste zasady logiczne oraz umowa dotycząca trafnego sposobu użycia terminu „*prawdziwy*” zwana Konwencją (T)⁸, zaś wnioskowanie prowadzi do uznania sprzeczności, to to zdanie musi być dobrze zbudowaną formułą (niepoprawnie zbudowana formuła nie może stanowić przesłanki żadnego wnioskowania), która jest kontrtautologią⁹. Oczywiście istnieją pewne racje, by nie uznawać zdania kłamcy za zwykłą sprzeczność, bowiem zarówno wtedy, gdy założymy, że jest prawdziwe, jak i wtedy, gdy przyjmiemy, że jest fałszywe, dochodzimy do zdania o formie „ $p \equiv \neg p$ ”. W przypadku ‘zwykłych’ kontrtautologii tak nie jest. Ze zdań stwierdzających ich fałszywość nie można oczywiście wywnioskować sprzeczności. Próba uniknięcia tej trudności mogłaby polegać na przyjęciu założenia, że uznając zdanie s ($s =$ „ s jest fałszywe”) za fałszywe, akceptujemy zdanie „ $\neg(s \text{ jest fałszywe})$ ”, które jest równoważne zdaniu prawdomówcy. Tego typu rozwiązanie nie wydaje się zadowalające, ale jeśli rzeczywiście istnieje rozumowanie prowadzące do paradoksu, to mimo wszystko najlepiej jest traktować zdanie kłamcy tak jak

⁸ Konwencja (T) nie jest oczywiście w ścisłym sensie zasadą logiczną – nie jest ona nawet zdaniem, lecz schematem zdania. Warto jednak podkreślić, że jeśli pominie się zdanie kłamcy lub jego warianty, to każde podstawienie tego schematu w dowolnym języku, w którym obowiązuje zasada dwuwartościowości, daje zdanie prawdziwe.

⁹ Na to, że w ten sposób można traktować paradoks kłamcy, zwraca uwagę L. Goldstein; por. L. Goldstein, *Clear and Queer Thinking. Wittgenstein's Development and His Relevance to Modern Thought*, New York: Lanham Boulder 1999, s. 160.

kontrtautologię. Innymi słowy, to, co do tej pory zostało powiedziane, nie prowadzi do wniosku, iż zdanie kłamcy jest sprzecznością, lecz jedynie do konkluzji, że *jeżeli* ujęcie paradoksu kłamcy przedstawione przez Tarskiego jest trafne, *to* taka jego interpretacja jest najbardziej przekonująca.

Z rozwiązania paradoksu zaproponowanego przez Tarskiego wynika jednak – jak już wspomniałem – że zdanie kłamcy jest wyrażeniem niepoprawnie zbudowanym, a więc pozbawionym sensu. Wedle Tarskiego jego wadliwość polega na tym, że orzeka się w nim o zdaniu należącym do tego samego poziomu (w tym przypadku o nim samym), iż posiada jakąś wartość logiczną, a jak wiadomo, zgodnie z semantyczną definicją prawdy, twierdzenia przypisujące wartości logiczne zdaniom nie mogą należeć do tego samego poziomu języka co zdania, o których orzeka się prawdę bądź fałsz. Zatem jeżeli semantyczna definicja prawdy jest trafna, to zdanie kłamcy nie może prowadzić do sprzeczności, bowiem niepoprawnie zbudowane formuły nie mogą być przesłankami żadnego wnioskowania. A co za tym idzie, nie istnieje żaden paradoks kłamcy. To zaś z kolei prowadzi do wniosku, że ‘rekonstrukcja’ paradoksu przedstawiona przez Tarskiego nie może być poprawna. Z oczywistych powodów nie da się jej przeprowadzić w żadnym języku przedmiotowym – nie można bowiem w nim sformułować twierdzeń przypisujących prawdę bądź fałsz zdaniom należącym do tego właśnie języka. Jednak w metajęzyku także nie jesteśmy w stanie dokonać rekonstrukcji antynomii kłamcy. Jeśli bowiem zdanie kłamcy w języku przedmiotowym jest pozbawione znaczenia, to – o ile w ogóle założymy, że można tłumaczyć nonsensowne wyrażenia na jakiś inny język – jego przekład na metajęzyk także jest pozbawiony sensu, a co za tym idzie, nie da się z niego niczego wywnioskować.

Zasadniczym źródłem wskazanej powyżej niespójności jest koncepcja nonsensu, którą zdaje się akceptować Tarski. Formuła „to zdanie jest fałszywe” jest – z jego punktu widzenia – pozbawiona sensu, ponieważ istnieją reguły zakazujące orzekać o tego rodzaju podmiocie to, co w tej formule orzeka się o nim. Innymi słowy – zgodnie z poglądem Tarskiego – wypowiadając zdanie kłamcy, łamiemy zasadę zabraniającą łączyć pewne predykaty z wyrażeniami odnoszącymi się do danego typu obiektów. Do sprzeczności prowadzi *to, co stwierdza* – sformułowane z naruszeniem reguł konstrukcji – zdanie kłamcy. Zatem źródłem antynomii jest *treść* syntaktycznie wadliwego zdania. Inaczej rzecz ujmując, „to zdanie jest fałszywe” jest źle zbudowaną formułą, ponieważ posiada *niewłaściwy sens*. To znaczy,

w języku, w którym nie istniałyby reguły zakazujące orzekania prawdy bądź fałszu o zdaniach należących do języka z tego samego poziomu, co owe stwierdzenia przypisujące wartości logiczne, dałoby się sformułować zdanie kłamcy, które ze względu na swoje znaczenie generowałoby antynomię, i dlatego jego sens można uznać za niewłaściwy. To wyjaśnienie mogłoby sugerować, że ujęcie antynomii kłamcy przedstawione przez Tarskiego nie jest wcale niespójne. Rekonstrukcja paradoksu jest przeprowadzana w języku, w którym nie obowiązują wspomniane powyżej zakazy. Natomiast rozwiązanie polega na zbudowaniu hierarchii języków i wprowadzeniu do każdego z nich owych zakazów. Tarski mógłby więc stwierdzić, że zdanie kłamcy w pewnym języku generuje paradoks, w innych zaś jest niepoprawnie zbudowaną formułą.

W tym miejscu należy jednak postawić pytanie, czy język, w którym można wypowiedzieć zdanie kłamcy, jest poprawny pod względem logicznym? Jeśli tak, to rozwiązanie paradoksu kłamcy zaproponowane przez Tarskiego ma charakter pozorny, bowiem zdanie kłamcy generuje autentyczną antynomię, której nie da się usunąć z tak zdefiniowanego języka. Fakt, że da się skonstruować całą hierarchię języków, w których nie można, a raczej nie wolno sformułować zdania kłamcy, nie usuwa problemu pojawiającego się w tym – poprawnie przecież zbudowanym pod względem logicznym – języku. Co więcej, jeśli odpowiedź na wcześniej postawione pytanie jest pozytywna, to dowolny język – po dokonaniu w nim nieznaczących zmian – można przekształcić w inny język, w którym da się sformułować zdanie kłamcy. Jeśli natomiast ‘język’, w którym przeprowadza się rekonstrukcję paradoksu kłamcy, jest z punktu widzenia logiki wadliwy, to tak naprawdę nie mamy do czynienia z wnioskowaniem prowadzącym do sprzeczności, lecz jedynie z ciągami znaków przypominającymi nam prawdziwe rozumowania. Podobieństwo zachodzące pomiędzy tym ciągiem napisów a autentycznymi wnioskowaniem ma charakter czysto zewnętrzny. Powodem, dla którego określamy go mianem rozumowania, jest zapewne to, iż fragmenty tego ciągu wyglądają tak jak zdania sensowne (być może nawet kojarzymy z nimi pewne wyobrażenia lub obrazy), zasady zaś rządzące występowaniem kolejnych sekwencji znaków przypominają reguły logiczne. Jest jednak oczywiste, że obecność bądź nieobecność tych psychologicznych czynników nie decyduje o tym, czy dany ciąg znaków jest, czy też nie jest wnioskowaniem. Zatem żadna rekonstrukcja antynomii kłamcy nie jest możliwa, bowiem ciąg znaków „to zdanie jest fałszywe” nie generuje żadnej antynomii, choć może

on sprawiać wrażenie zdania, które niezależnie od tego, jaką przypisze mu się wartość logiczną, prowadzi do sprzeczności.

Rozważania zawarte w poprzednim akapicie pozwalają lepiej zrozumieć, dlaczego koncepcja nonsensu zakładana przez Tarskiego powoduje, iż jego podejście do paradoksu kłamcy jest niespójne. Jak już wspomniałem, zgodnie z tym poglądem pewien rodzaj bezsensu polega na połączeniu ze sobą wyrażen, których nie wolno ze sobą zestawiać – takich połączeń zabraniają reguły składni. Zdanie kłamcy jest przykładem tego typu nonsensu. Zasady gramatyki logicznej przyjęte przez Tarskiego nie pozwalają bowiem zestawiać nazwy zdania należącego do danego języka z predykatami „jest prawdziwe”, „jest fałszywe” występującymi w tym samym języku. Z tego więc wynika, iż połączenie takich wyrażen wykluczone jest ze względu na ich znaczenie. Zatem zdanie kłamcy posiada pewien sens, ale jest on niewłaściwy, ponieważ generuje antynomię. To wyjaśnia, dlaczego tego typu koncepcja nonsensu prowadzi do wskazanej przeze mnie niespójności. Zgodnie z tym ujęciem z jednej strony *rozumiemy* zdanie kłamcy, ponieważ znamy znaczenie występujących w nim wyrażen oraz jego konstrukcję gramatyczną (połączenie jednoargumentowego predykatu ze stałą nazwową). To zaś pozwala nam zrekonstruować antynomię. Z drugiej jednak strony narusza ono reguły składni i dlatego należy uznać je za pozbawione sensu. Warto zauważyć, że te reguły zostały wprowadzone właśnie po to, by zapobiec pojawianiu się antynomii.

Kończąc tę część rozważań, chciałbym podkreślić, że – o ile nie akceptuje się sugestii dotyczących argumentacji *reductio ad absurdum* zawartych w niektórych uwagach ‘późnego’ Wittgensteina – nie można z jednej strony uważać, że zdanie kłamcy jest pozbawione sensu, z drugiej zaś pokazywać, iż niezależnie od tego, jaką przypisze mu się wartość logiczną, prowadzi ono do sprzeczności. Każdy, kto – tak jak Tarski – uznaje zdania wewnętrznie sprzeczne za sensowne, musi opowiedzieć się albo za poglądem, że zdanie kłamcy jest pozbawionym znaczenia ciągiem znaków, albo zgodzić się, iż – skoro pełni rolę przesłanki we wnioskowaniu – jest poprawnie zbudowanym wyrażeniem¹⁰.

¹⁰ Woleński w *Epistemologii* wskazuje, że należy wybrać drugie rozwiązanie; por. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 202–203.

II

Czy zdanie kłamcy posiada formę logiczną? Jeśli tak, to jaką? Drugą część moich rozważań zaczynam od postawienia tych pytań, bowiem skupienie się na tych często bardzo pobieżnie traktowanych zagadnieniach pozwoli – jak sądzę – spojrzeć z właściwej perspektywy na paradoks kłamcy. Wielu autorów zajmujących się tą antynomią uznaje za oczywiste, że te dwie kwestie należy rozstrzygnąć w następujący sposób. Zdanie kłamcy coś stwierdza, tym samym jest sensowne, musi więc posiadać formę logiczną. Można ją przedstawić w następujący sposób: $\neg P(a) \ \& \ a = \text{‘}\neg P(a)\text{’}$ (litera „a” oznacza zdanie, które ‘mówi’, że nie przysługuje mu pewna własność)¹¹. Zatem zdanie kłamcy odnosi się do samego siebie. Prawie wszyscy badacze tego zagadnienia twierdzą, że zjawisko samoodniesienia jest dosyć powszechne, i że nie musi ono prowadzić do antynomii, np. wypowiedź „to zdanie jest krótkie” nie tylko nie ma paradoksalnego charakteru, ale jest prawdziwa.

To, co zdaniem większości autorów nie budzi żadnych wątpliwości, nie jest jednak wcale takie oczywiste. Jak już wspomniałem, w niektórych przypadkach istnieją poważne powody, by uznać, że pewien ciąg znaków, który pod względem zewnętrznym przypomina zdania sensowne, jest w istocie nonsensem. Jak słusznie zauważa Wittgenstein: „Nie z każdym tworem zdaniopodobnym potrafimy coś począć, nie każda technika ma w naszym życiu zastosowanie – gdy zaś w filozofii jesteśmy skłonni zaliczyć do zdań coś całkiem bezużytecznego, to często bywa tak, dlatego, że nie rozważyliśmy należycie jego zastosowania”¹².

W tej części artykułu postaram się wykazać, że zdanie kłamcy jest takim zdaniopodobnym tworem. W mojej argumentacji nie będę odwoływał się do ujęcia dowodów *reductio ad absurdum*, które można znaleźć w niektórych uwagach Wittgensteina. Jak już zostało to zasugerowane, najlepszym sposobem uzasadnienia słuszności mojego podejścia do tego paradoksu będzie

¹¹ W bardzo podobny sposób przedstawia formę zdania kłamcy Skyrms; por. B. Skyrms, *Notes on Quantification and Self-Reference*, [w:] *Paradox of the Liar*, dz. cyt., s. 67.

¹² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 520. W tym miejscu warto przytoczyć jeszcze jedną uwagę z *Dociekań*: „Rozważ następujące wyrażenie: «Moja książka ma tyle stron, ile wynosi rozwiązanie równania $x^3 + 2x - 3 = 0$ ». Albo: «Liczba moich przyjaciół wynosi n , przy czym $n^2 + 2n + 2 = 0$ ». Czy zdanie to ma sens? Z niego samego nie jest to bezpośrednio widoczne. Przykład ten wskazuje, jak to może być, że coś wygląda na zrozumiałe dla nas zdanie, a jednak nie ma sensu”. Tamże, § 513.

próba określenia formy logicznej zdania kłamcy. Użyłem zwrotu „próba określenia”, nie zaś słowa „określenie”, bowiem według mnie to zdanie nie posiada formy logicznej, a jest jedynie ciągiem niezinterpretowanych znaków. Chciałbym zaznaczyć, że nie znaczy to, iż przypisanie pewnego sensu zdaniu kłamcy jest *niemożliwe* – możemy się, na przykład, umówić, że stwierdza ono to samo co zdanie „‘śnieg jest czarny’ jest fałszywe”.

Rozważania nad formą logiczną zdania kłamcy najlepiej jest rozpocząć od zbadania powszechnie przyjętego ujęcia. Już na samym wstępie rodzi się pytanie, czy wyrażenie „ $a = \neg P(a)$ ”, stanowiące istotny fragment eksplikacji formy logicznej zdania kłamcy, jest samo w sobie przejrzyste pod względem logicznym. By rozstrzygnąć tę kwestię, warto przywołać zasady, którymi powinniśmy się zdaniem Fregego kierować przy rozpatrywaniu zagadnień logicznych:

- trzeba ostro odróżniać kwestie psychologiczne od logicznych, stronę subiektywną od obiektywnej;
- o znaczenie słowa trzeba pytać w kontekście zdania, nie z osobna;
- należy pamiętać o różnicy między pojęciem i przedmiotem.

Trzymając się pierwszej z tych zasad używam wyrazu „przedstawienie” (*Vorstellung*) zawsze w sensie psychologicznym, odróżniając przedstawienia od pojęć i przedmiotów. Nie przestrzegając zasady drugiej, jest się wręcz zmuszonym uznawać za znaczenia słów jakieś obrazy albo akty wewnętrzne, co narusza także zasadę pierwszą. Zaś co do punktu trzeciego, to jest tylko złudzeniem, że pojęcie można potraktować jako przedmiot, nie zmieniając go¹³.

Zgodnie z drugą zasadą, określenie znaczeń symboli występujących w formule „ $a = \neg P(a)$ ” wymaga ustalenia tego, jakie pełnią one w niej rolę. Już na pierwszy rzut oka widać, że litera „ a ” po lewej stronie znaku „ $=$ ” może pełnić tę samą rolę logiczną co „ a ” po prawej stronie znaku tylko przy bardzo specyficznej interpretacji wyrażenia „ $\neg P(a)$ ”, tj. pod warunkiem, iż „ $\neg P(x)$ ” oraz „ $P(x)$ ” będą oznaczać takie funkcje, że $P(x)$ będzie zdefiniowana dla argumentu a , zaś „ $\neg P(x)$ ” dla argumentu $P(a)$. (Jeśli np. a jest liczbą całkowitą, $P(x)$ funkcją $y = x - 5$, zaś „ $\neg P(x)$ ” funkcją $y = 5 + (x - 5)$, to prawe i lewe „ a ” nie tylko pełnią tę samą rolę logiczną, ale i oznaczają to samo.) Zatem, o ile nie dokonujemy niestandardowej interpretacji pozostałych symboli, to „ a ” po lewej stronie znaku równości posiada inne

¹³ G. Frege, *Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik”*, dz. cyt., s. 10.

znaczenie niż „a” po jego prawej stronie. Co więcej, słuszność tej konkluzji nie zależy od tego, czy słowa „prawdziwy” i „fałszywy” należy uznać za zwykle predykaty, czy też za wyrażenia pełniące jakieś inne funkcje. Oczywiście ten wniosek jest niezgodny z powszechnie przyjętym ujęciem zdania kłamcy – większość badaczy twierdzi, że „a” w obu swoich wystąpieniach oznacza to samo¹⁴. Chciałbym teraz pokazać, że – w świetle zasad Fregego – ‘tradycyjna’ wykładnia sensu tego zdania jest niespójna. Najpierw rozważę tę wersję standardowej interpretacji, zgodnie z którą słowa „prawdziwy” i „fałszywy” są zwykłymi predykatami. Jeśli ‘lewe’ „a” jest nazwą zdania pojmowanego jako niezinterpretowany napis, to jest oczywiste, że pełni ono inną rolę niż ‘prawe’ „a” – ‘lewe’ „a” posiada znaczenie, a ‘prawe’ nie, ponieważ jest jedynie fragmentem pozbawionego sensu ciągu znaków. Jeżeli natomiast ‘lewe’ „a” oznacza zdanie sensowne, to odnosi się ono do czegoś, co posiada inną formę logiczną niż przedmiot odniesienia ‘prawego’ „a” – przy założeniu, że prawe „a” denotuje pewien obiekt należący do zakresu zmiennej nazwowej „x” w „ $P(x)$ ”, ‘lewe’ denotuje zdanie o formie „ $\neg\Phi(x)$ ”, w którym w miejsce zmiennej „ Φ ” można wstawić predykat „ P ”, a w miejsce zmiennej „ x ” stałą oznaczającą to samo co ‘prawe’ „a”. Tak więc, o ile przedmiot odniesienia ‘prawego’ „a” ma taką formę jak wartości zmiennej „ x ” występującej w funkcji zdaniowej „ $\neg\Phi(x)$ ”, to przedmiot odniesienia ‘lewego’ „a” ma formę $\neg\Phi(x)$ ¹⁵. Zatem także w tym przypadku ‘prawe’ „a” nie może posiadać tego samego znaczenia co ‘lewe’, bowiem nazwy oznaczające przedmioty o różnej formie logicznej, muszą oczywiście różnić się znaczeniem. Tak więc zakładając, iż zdanie kłamcy w ogóle posiada formę logiczną, trzeba uznać, że nie prowadzi ono do żadnego paradoksu,

¹⁴ Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, [w:] *Pisma logiczno-filozoficzne*. T. 1 *Prawda*, s. 21; *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, s. 240–241; *Prawda i dowód*, [w:] *Pisma logiczno-filozoficzne*. T. 1 *Prawda*, s. 303–304; por. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 197; R. Martin, *A Category Solution to the Liar*, [w:] *Paradox of the Liar*, dz. cyt., s. 93–96. Podobne stanowisko w tej kwestii zdaje się także przyjmować np. Kripke; por. S. Kripke, *Zarys pewnej teorii prawdy*, tłum. P. Garbacz, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXIX (4) (2001), s. 100–101.

¹⁵ Chciałbym podkreślić, że moje ujęcie nie polega na wprowadzeniu jakiegos zakazu – ‘prawemu’ „a” można nadać dowolne znaczenie. Może ono np. denotować wyrażenie „ $\neg P(b)$ ”. Gdy jednak przyjmujemy taką konwencję, to ‘lewe’ „a” będzie oznaczać zdanie „ $\neg P(\neg P(b))$ ”. Warto zaznaczyć, że ‘zewnątrzne’ „ P ” ma inny zakres niż ‘wewnętrzne’. Da się to wykazać za pomocą argumentu analogicznego do tego, który pokazuje, że ‘prawe’ i ‘lewe’ „a” nie mają tego samego znaczenia.

ponieważ jego forma wygląda tak: $\neg\Phi(x) \ \& \ Y = \neg\Phi(x)$. Przejdę teraz do omówienia innej – możliwej do pomyślenia – wersji standardowego ujęcia zdania kłamcy. Zwolennik tej odmiany tradycyjnej interpretacji uważa, że wypowiedź stwierdzająca prawdziwość jakiegoś zdania ma dokładnie to samo znaczenie, co owo zdanie (np. stwierdzenie „śnieg jest biały” jest prawdą” mówi to samo, co wypowiedź „śnieg jest biały”). Zatem jeśli odniesiemy ten pogląd do formuły „ $a = \neg P(a)$ ”, to okaże się, że ma ona ten sam sens, co wyrażenie „ $a = \neg a$ ”. Jest jasne, że lewe „ a ” w tym zdaniu oznacza coś innego niż prawe – to pierwsze denotuje zdanie, to drugie, o ile w ogóle posiada denotację, to jest nią wartość logiczna. Podsumowując tę linię argumentacyjną, należy stwierdzić, że o ile zdanie kłamcy posiada formę logiczną, to powszechnie przyjęta jej eksplikacja nie jest przejrzysta pod względem logicznym. Nie spełnia ona jednego z podstawowych warunków adekwatnego przekładu na notację symboliczną, warunku mówiącego, iż żadnemu znakowi występującemu kilkakrotnie w danej formule nie powinno się przypisywać różnych znaczeń.

Pomimo iż powyższe rozważania pokazują – jak sądzę – w przekonujący sposób, że tak zwane zdanie kłamcy nie prowadzi do żadnej antynomii, to warto przedstawić pewien tok rozumowania prowadzący do wniosków komplementarnych względem dotychczas poczynionych ustaleń. Po usłyszeniu lub przeczytaniu wypowiedzi takich jak „to zdanie jest prawdziwe”, „to zdanie jest fałszywe”, chcemy dowiedzieć się, do jakiego zdania odnosi się zaimek wskazujący „to”. Dopóki nie otrzymamy tej informacji, nie będziemy wiedzieli, co zostało stwierdzone. Zatem wypowiedź „to zdanie jest prawdziwe/fałszywe” można uznać za twierdzenie tylko pod warunkiem, że zwrot „to zdanie” odnosi się do pewnego zdania. Rozważmy teraz formułę „to zdanie jest fałszywe”. Załóżmy – ignorując wnioski płynące z wcześniej przedstawionej argumentacji – że wyrażenie „to zdanie” oznacza zdanie ujęte w cudzysłów, które znajduje się dwie linijki powyżej. Cóż stwierdza to zdanie? Jaka jest jego forma? Jeśli udzielając odpowiedzi na te pytania, zastosujemy taką samą procedurę, jaką stosujemy przy rozpatrywaniu podobnych przypadków, to zapiszemy je w następujący sposób „«to zdanie jest fałszywe» jest fałszywe”. Po dokonaniu tej operacji nadal jednak nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, co ono stwierdza i jaka jest jego forma. Dlaczego? Ponieważ udzielenie odpowiedzi na te pytania wymaga określenia wartości logicznej zdania, którego nazwa jest podmiotem tego zdania. Żeby zaś ustalić wartość logiczną zdania znajdującego się w ‘wewnętrznym’ cudzysłowie,

trzeba wiedzieć, do jakiego zdania odnosi się jego podmiot, czyli wyrażenie „to zdanie”. Jest oczywiste, że gdybyśmy przy próbie interpretacji zdania kłamcy chcieli zastosować tę samą procedurę, którą stosujemy przy rozpatrywaniu innych wypowiedzi o formie „to zdanie jest prawdziwe/fałszywe”, to proces interpretacji nigdy by się nie zakończył. Ujmując rzecz obrazowo, lecz w dość zwodniczy sposób: użycie metod standardowo wykorzystywanych do analizy konstrukcji „to zdanie jest fałszywe” pokazuje, że zdanie kłamcy posiada nieskończenie złożoną formę logiczną. Oczywiście żadne zdanie nie może mieć nieskończenie złożonej formy i dlatego, by uniknąć nieporozumień, należy zaznaczyć, że powyższa argumentacja pokazuje, iż stosując zwykłe procedury nie da się określić ani formy logicznej zdania kłamcy, ani tego, co ono stwierdza.

By dookreślić sens powyższej argumentacji, warto rozważyć zarzut, jaki mógłby zostać wysunięty przeciw niej. ‘Jeśli na podstawie przedstawionego w tym artykule toku rozumowania można dojść do wniosku, że zdanie kłamcy jest pozbawione znaczenia, ponieważ w skończonej liczbie kroków nie da się wyeksplikować ani jego formy logicznej, ani jego treści, to trzeba także uznać, że wypowiedź „to zdanie jest krótkie” jest nonsensem, o ile zwrot „to zdanie” odnosi do ujętego w cudzysłów zdania, które znajduje się w poprzedniej linijce. Jest jednak oczywiste, że taka wypowiedź ma sens’. Ten zarzut oparty jest na dwóch nieporozumieniach dotyczących charakteru mojej argumentacji. Po pierwsze, nigdzie nie stwierdzam, że formuła „to zdanie jest krótkie” posiada tę samą formę logiczną, co zdania „to zdanie jest prawdziwe”, „to zdanie jest fałszywe”. Co więcej, sądzę, że różnią się one zasadniczo pod względem logicznym, a wyjaśnienie natury tej różnicy pozwoli lepiej zrozumieć, skąd bierze się przekonanie, iż zdanie kłamcy prowadzi do paradoksu. Po drugie, z mojej argumentacji nie wynika, że pewne zdanie (np. zdanie kłamcy) jest pozbawione sensu, ponieważ jedno z wyrażen w nim występujących *ma* takie a nie inne znaczenie. Koncepcja nonsensu, na której opiera się takie wyjaśnienie, jest – jak sądzę – nie do utrzymania.

Przyjrzyjmy się bliżej pierwszemu punktowi. Wypowiadając słowa „to zdanie jest krótkie”, mając na myśli samo to zdanie, stwierdzamy, iż pewien napis (czyli obiekt fizyczny) jest krótki. Sens tej wypowiedzi można wyrazić w bardziej przejrzysty sposób za pomocą zdania „‘to zdanie jest krótkie’ jest krótkie”, w którym podmiot odnosi się do następującego ciągu znaków ‘to zdanie jest krótkie’ – to czy owe znaki posiadają jakąś

interpretację, czy też nie, nie jest istotne. Ocena wartości logicznej tego zdania wymaga jedynie ustalenia tego, czy pewna cecha fizyczna przysługuje temu obiektowi materialnemu. Zatem sens takiej wypowiedzi można zawsze określić w skończonej liczbie kroków. Warto dodać, że nie mamy tutaj do czynienia z autentycznym samoodniesieniem. Słowa „to zdanie” odnoszą się – a więc muszą mieć znaczenie – do znaków, które mogą nie posiadać żadnego znaczenia¹⁶. Zupełnie inaczej rzecz się ma w przypadku zdania kłamcy. Gdy wypowiadamy słowa „to zdanie jest fałszywe”, to żeby ten ciąg znaków miał sens, wyrażenie „to zdanie” musi odnosić się do sensownego zdania. Niezinterpretowane napisy mogą być krótkie bądź długie, natomiast prawdziwe lub fałszywe mogą być tylko zdania posiadające sens. Formuły „to zdanie jest fałszywe”, „to zdanie jest krótkie” można uznać za zbudowane w analogiczny sposób tylko z gramatycznego punktu widzenia. Ich konstrukcja logiczna jest odmienna. Podmiot pierwszego zdania musi być nazwa oznaczająca zdanie sensowne, czyli coś, co jest złożone pod względem logicznym. Podmiot drugiego zdania nie musi spełniać tego warunku. Innymi słowy, zakresy wartości zmiennej „x” w funkcjach zdaniowych „x jest krótkie” i „x jest fałszywe” są całkowicie odmienne – zakres wartości w pierwszym przypadku stanowi dziedzina przedmiotów materialnych, w drugim dziedzina wyrażen powstałych z funkcji zdaniowych w wyniku związania zmiennych lub wstawienia w ich miejsce stałych.

Jak już wspomniałem, drugi błąd interpretacyjny zawarty w przedstawionym powyżej zarzucie polega na dokonaniu następującej rekonstrukcji mojego toku rozumowania: zdanie kłamcy jest pozbawione sensu, ponieważ jedno z wyrażen w nim występujących *ma* takie a nie inne znaczenie¹⁷. Zgodnie z tym ujęciem nonsensu niektóre zdania, pomimo iż składają się

¹⁶ Moje ujęcie tego rodzaju wypowiedzi zasadniczo różni się więc np. od ujęcia Kripkego; por. S. Kripke, *Zarys pewnej teorii prawdy*, dz. cyt. Podejście Kripkego jest – jak sądzę – nie tylko błędne, ale, co więcej, ten błąd jest niezrozumiały w świetle jego przekonania, że różne przedmioty mogą składać się z tej samej porcji materiału. By wyjaśnić tę kwestię, posłużę się przykładem zaczerpniętym z tekstu Kripkego (zob. s. 101). Załóżmy, że słowo „Jacek” występujące w zdaniu „Jacek jest krótki” oznacza to zdanie. W myśl rozważań ontologicznych Kripkego nie można wykluczyć, że mamy w tym przypadku do czynienia z dwoma różnymi przedmiotami – słowem „Jacek”, któremu przypisano pewne znaczenie, oraz napisem „Jacek”, który nie musi niczego oznaczać, jako że jest elementem przedmiotu fizycznego o kształcie „Jacek jest krótki”.

¹⁷ Wcześniej wskazałem, iż taką koncepcję nonsensu prawdopodobnie uznawał Tarski.

z samych sensownych wyrażen, są pozbawione znaczenia. Jest tak, dlatego iż zestawiono w nich symbole, które do siebie nie pasują. Przykładem takiego nonsensu jest zdanie „Cezar jest liczbą pierwszą”¹⁸. Moim zdaniem, istnieją poważne powody, by odrzucić tę koncepcję. Po pierwsze, wyjaśniając w ten sposób to, na czym polega nonsensowność zdań należących do rozpatrywanej klasy, dochodzi się do absurdu¹⁹. Zgodnie z tym ujęciem zdania takie jak „Cezar jest liczbą pierwszą” trzeba uznać za pozbawione znaczenia, ponieważ przypisuje się w nich przedmiotom cechy, których owe obiekty nie mogą posiadać. Zatem takie zdania są nonsensowne, bowiem *stwierdzają, że chociaż to niemożliwe rzeczy mają się tak a tak*. Ta koncepcja nonsensu prowadzi więc do wniosku, iż niektóre zdania sensowne – dlatego że posiadają ten a nie inny sens – są pozbawione sensu. Zwolennik takiego ujęcia nonsensu nie może uniknąć tej absurdalnej konsekwencji, uznając, iż chociaż poszczególne elementy posiadają znaczenie, to całe zdanie niczego nie stwierdza. Gdyby tak było, to nie mielibyśmy żadnej podstawy, by sądzić, że mamy do czynienia ze zdaniem – czasoprzestrzenny układ znaków nie decyduje o tym, czy tworzą one zdanie. Z punktu widzenia logiki, o tym, czy dany zbiór znaków jest zdaniem, rozstrzyga to, jakie zachodzą pomiędzy nimi związki logiczne. Jeśli pewien zestaw sensownych wyrażen nie tworzy całości, która posiada sens, to znaczy, że nie jest on zdaniem, lecz niczym więcej i niczym mniej niż zbiorem sensownych wyrażen.

Drugim istotnym powodem, dla którego należy odrzucić omawianą koncepcję nonsensu, jest jej niezgodność z pewną dobrze ugruntowaną zasadą – mianowicie zasadą kontekstową Fregego²⁰. Jeśli „o znaczenie słowa trzeba pytać w kontekście zdania, nie z osobna”, to żeby stwierdzić, czy dane znaki są predykatami „jest prawdziwe”, „jest fałszywe”, musimy najpierw określić, jaki sens ma zdanie, w którym występują owe znaki. Gdyby więc okazało się, że pewien ciąg znaków, który wygląda tak jak zdanie, nie posiada żadnego znaczenia, to żadnemu z jego elementów nie moglibyśmy

¹⁸ Zob. R. Carnap, *Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka*, [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1991, s. 52–74.

¹⁹ Por. E. Witherspoon, *Koncepcje nonsensu u Carnapa i Wittgensteina*, tłum. S. Harmazy, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. A. Crary, R. Read, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW 2009, s. 369–407.

²⁰ Por. C. Diamond, *What Nonsense Might Be*, [w:] *The Realistic Spirit – Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Mass–London 1991, s. 95–114.

przypisać jakiegokolwiek znaczenia. Jeśli słowa mają określone znaczenie tylko dzięki temu, że pełnią taką a nie inną rolę w zdaniu, to jest jasne, że ‘wyrażenia’ będące składnikami nonsensu nie posiadają znaczenia. Kończąc to bardzo skrótowe przedstawienie racji na rzecz odrzucenia rozpatrywanej koncepcji nonsensu, warto – uprzedzając możliwą krytykę – choćby szkiecowo wyjaśnić, dlaczego należy przyjąć zasadę kontekstową. Wedle Fregego naruszenie tej zasady nieuchronnie prowadzi do psychologizmu i subiektywizmu. Jeśli przy określaniu znaczenia słowa będziemy zwracali uwagę na inne czynniki niż rola logiczna, jaką pełni w zdaniu, to znaczenie zapewne będziemy utożsamiali z tym, co kojarzy się nam z danym słowem. Zatem, o ile psychologizm jest nie do utrzymania, to rozważana koncepcja nonsensu jest błędna, a w konsekwencji także wszelkie ujęcia zdania kłamcy jako zbudowanego z wyrażeń, które są – pod względem kategorialnym – do siebie niedopasowane²¹.

Jak więc należy rozumieć moją argumentację kończącą się wnioskiem, iż zdanie kłamcy jest pozbawione sensu? Po pierwsze, nie stanowi ona dowodu na rzecz tezy, iż dany ciąg znaków jest ze swej istoty pozbawiony sensu. Zgodnie z moim podejściem, tego typu kwestii nie da się w ten sposób rozstrzygnąć. Po drugie, punktem wyjścia mojego rozumowania jest próba zastosowania wobec zdania kłamcy procedury, którą stosujemy wobec konstrukcji podobnych pod względem zewnętrznym do tej formuły²². Nie zakładam więc z góry, że składową zdania kłamcy jest predykat „jest fałszywe”. Zgodnie z akceptowaną przeze mnie zasadą kontekstową do takiej konkluzji można dojść dopiero po ustaleniu tego, jaki jest sens całego zdania, a ponieważ w przypadku zdania kłamcy procedura określania jego sensu nigdy nie może się zakończyć, to tym samym nie da się przypisać znaczenia wyrażeniom występującym w tym zdaniu. Moja argumentacja prowadzi więc do wniosku, który ma postać okresu warunkowego: jeśli

²¹ Warto zwrócić uwagę, że zdaniem niektórych, ze stwierdzenia, iż źródłem paradoksu kłamcy jest błąd kategorialny polegający na nieograniczonym stosowaniu predykatów „prawdziwy”, „fałszywy” – czyli na orzekaniu ich także o zdaniach, które nie posiadają wartości logicznej – niekoniecznie należy wyciągać wniosek, że zdanie kłamcy jest niepoprawnie zbudowane. Por. R. Martin, *A Category Solution to the Liar*, dz. cyt., s. 100.

²² Diamond twierdzi, że tego typu procedurę stosuje Wittgenstein w *Traktacie*. Zob. C. Diamond, *Etyka, wyobraźnia i metoda „Traktatu” Wittgensteina*, tłum. P. Mroczykiewicz, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, dz. cyt. s. 188–194.

będziemy interpretowali zdanie kłamcy stosując tę samą procedurę, którą stosujemy w odniesieniu do innych wypowiedzi o kształcie „to zdanie jest fałszywe”, to nigdy nie zdołamy przypisać mu sensu (tak samo rzecz się ma w przypadku zdania, które rzekomo ‘mówi o’ sobie, iż jest prawdziwe).

Zakończenie

Powyższe uwagi pozwalają także zrozumieć, iż wnioski płynące z wcześniejszych rozważań dadzą się w pełni pogodzić z konkluzją ostatniego argumentu. W zależności od tego, jaką przyjmujemy metodę interpretacji zdania kłamcy, okaże się, że albo nie posiada ono sensu, ponieważ – chociaż jego forma logiczna została określona – to pewnym znakom w nim występującym nie przypisaliśmy znaczenia, albo jest bezsensowne z tego względu, iż próba ustalenia jego formy logicznej za pomocą standardowej procedury prowadzi do regresu w nieskończoność.

Dodatek

W „dodatku” chciałbym przedstawić kilka uwag krytycznych wobec rozwiązania paradoksu kłamcy sformułowanego przez van Fraassena. Jak wiadomo, podejście van Fraassena opiera się na pomyśle, że presupozycja zdania kłamcy nie jest prawdziwa i z tego powodu jest ono pozbawione wartości logicznej. Takie rozwiązanie jest narażone na bardzo poważny zarzut: w jaki sposób możemy ustalić sens zdania kłamcy, jeśli nie posiada ono warunków prawdziwości? Nie da się zaś ich określić, bowiem jego presupozycja nigdy nie może być prawdziwa²³. Z tego zaś faktu – na podstawie definicji relacji presupozycji – można wyciągnąć wniosek, iż zdanie kłamcy nie jest ani prawdziwe ani fałszywe w żadnym możliwym świecie. (Warto zauważyć, że

²³ Presupozycją zdania kłamcy jest wedle van Fraassena zdanie stwierdzające jego fałszywość, bowiem zarówno zdanie kłamcy, jak i jego negacja ukonieczniają to zdanie. Zob. B.C. van Fraassen, *Presupposition, Implication and Self-reference*, „Journal of Philosophy” 65 (1968), s. 136–152. Warto dodać, iż nie da się uniknąć powyżej przedstawionego zarzutu, zakładając, że presupozycja zdania kłamcy mogłaby być prawdziwa. Przyjmując punkt widzenia van Fraassena, uznanie takiej możliwości nie pozwala nam wykluczyć tego, iż zdanie kłamcy będzie generować antynomię.

inaczej jest w przypadku tych zdań, których presupozycja nie jest spełniona w świecie rzeczywistym – „Obecny król Francji jest łysy” stanowi dobry przykład takiej wypowiedzi). Jest oczywiste, że przy określaniu sensu tego zdania nie możemy odwołać się do bardziej ‘restrykcyjnych’ teorii znaczenia, np. takiej, która utożsamia je z warunkami słusznej stwierdzalności – skoro dane zdanie nie posiada warunków prawdziwości, to tym bardziej nie da się powiedzieć, kiedy byłoby ono uzasadnione. Próba zaś określenia znaczenia tego zdania poprzez zbadanie sposobu jego użycia prowadzi do wniosku, iż będąc całkowicie bezużytecznym ciągiem znaków, jest ono pozbawione sensu. Nie jest więc jasne, na jakiej podstawie van Fraassen przypisuje zdaniu kłamcy jakikolwiek sens. Z drugiej jednak strony, jeśli twierdzi, iż pomiędzy tym zdaniem a innymi zdaniami zachodzą różne relacje logiczne, np. relacja presupozycji, to nie może uznać go za pozbawione sensu. To moim zdaniem pokazuje, iż – podobnie jak podejście Tarskiego do paradoksu kłamcy – ujęcie van Fraassena nie jest koherentne.

LIAR PARADOX

Summary

The aim of the article is to determine what role the liar sentence plays in our language. On the one hand, it seems to be well formed formula, and on the other, it does not seem to have any clear sense. At the beginning of the article I point what form an adequate solution of the liar paradox should take. In my opinion it could not consist in giving rules which do not allow to build such a sentence. The paradox remains unsolved until *there is* such a language in which it could be expressed.

In the first part of the text I try to explain why Tarski’s solution is not satisfactory. If the semantical definition of truth is correct, the liar sentence could not lead to a contradiction because formulas which are not well formed could not be premises of any inference. From that follows that the so called liar paradox does not arise and that leads to the conclusion: ‘the reconstruction’ of the liar propounded by Tarski could not be correct.

In the second part I present an approach to the liar which appeals to Frege’s and Wittgenstein’s conceptions of language. The conclusion of my consideration is that the liar sentence is nonsense, which means it is not given any sense – either its logical form is determined but we do not fix any definite meaning to some parts of it, or an attempt to determine its logical form in the standard way leads to *regress ad infinitum*.

