EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 11 1991

ANDRZEJ MIŚ

STUDIA Z METAFILOZOFII

Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii. Zebrał i opracował Jerzy Perzanowski. Warszawa, PWN, 1989, 400 s. Seria Metodologia Humanistyki.

Ogólną charakterystykę — zwięzłą i precyzyjną — przedstawianej tu książki odnajdujemy w *Przedmowie* napisanej przcz rcdaktora naukowcgo tomu, Jerzego Perzanowskiego, który tak pisze: *W książce* Jak filozofować? *zebrano szesnaście artykułów cztemastu autorów, które wiążą się z tytułowym pytaniem. Artykuły te łączy więc temat. Dodatkowo, łączy je nie tyle wspólny program czy metodologia uprawiania filozofii, co wspólny etos. Znakomita większość prac świadczy na rzecz odpowiedzialnego — naukowo i filozoficznie — uprawiania filozofii, a wzięte razem demonstrują całościowe jej widzenia. Trzecim zaś spoiwem jest czynnik osobowy. Wszyscy autorzy, z wyjątkiem jednego, reprezentują krakowskie środowisko filozoficzne. Rdzeh grupy autorów — to uczniowie wielkich krakowskich profesorów filozofii, Romana Ingardena i Izydory Dąmbskiej* (s. 11). Dodajmy tylko, że zebrane w tomie prace były pierwotnie wygłaszane jako odczyty na forum Zcspolu Metodologicznego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie (spis wszystkich tych odczytów wygłoszonych w latach 1976-1989 znaleźć można na końcu książki).

Całość podzielona jest na trzy części. W pierwszej — zatytułowanej *Perspektywy metafilozoficzne* — umieszczono siedem prac, dotyczących zagadnień metafilozoficznych w szkole lwowsko-warszawskicj oraz omawiających procedury badawcze stosowane w filozofii analitycznej, fenomenologii i hermeneutyce. Część druga nosi tytuł *Wokół metod filozofii* i zawiera pięć artykułów na różne tematy metafilozoficzne: o redukcjonizmie w filozofii, o epistemologicznej zasadzie nieokreśloności i jcj zastosowaniu w metafilozofii, o metaetyce, o wątkach metafilozoficznych u K a n t a, Diltheya i Webera. W części trzeciej zgrupowane są referaty na temat *Metod formalnych w filozofii: o* zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych i o

zastosowaniu metod formalnych do rozwiązywania konkretnych problemów filozoficznych. Na zakończenie — oprócz wspomnianego już *Spisu odczytów wygłoszonych w Zespole Metodologiczno-Epistemologicznym im. Izydory Dąmbskiej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego* w *latach 1976-1989* — umieszczono jeszcze *Indeks pojęć oraz Indeks osób.*

Omówienie chciałbym rozpocząć od kilku uwag na temat *Przedmowy* J. Perzanowskiego. Sklada się ona z wielu podzielonych na dwadzieścia trzy paragrafy aforystycznych tez (Autor wzorował się chyba na *Dociekaniach filozoficznych* Wittgensteina), z których wiele budzi moje wątpliwości. Czytamy na przykład: *Filozofowanie jest naturalną czynnością człowieka* (s. 5). Czy znaczy to, że każdy człowiek interesuje się zagadnieniami rozważanymi przez Platona, Tomasza i Kanta? Jeśli tak, to mamy do czynienia z ewidentną nieprawdą — albo z postulatem (nie mówi się tu o *konkretnych ludziach,* lecz o *ludzkiej naturze),* który można zrozumieć jedynie jako rozpaczliwą próbę uprawomocnienia swojego zawodu. Ale być może w cytowanym zdaniu chodzi o to, że ludzie zawsze mają jakieś wyobrażenie o świecie i swoim w nim miejscu, że więc każdy ma jakieś filozoficzne poglądy? Opinia taka jest raczej prawdziwa — ale przecież Autorowi nic o filozofowanie tak rozumiane chodzi. A oto teza następna: *Umysł nie spokoju potrzebuje czy tez bezruchu lub pewności na cudzy rachunek, ale krytycznego nasycenia* (s. 6). Znowu trzeba spytać: to teza opisowa czy postulat? Jeśli to pierwsze, to zgodnie ze słusznym postulatem (przypominanym przez Autora) respektowania dorobku poprzedników, należałoby tę opinię skonfrontować na przykład z Marksa teorią fałszywej świadomości, z Freuda teorią racjonalizacji czy z Sartre' a teorią "złej wiary" — o doświadczeniu potocznym nie mówiąc, bo ono także dostarcza nam codziennie dowodów, że człowiek bardzo często i bardzo chętnie rezygnuje z krytycznego nasycenia i zadowala się bezreflcksyjnie przyjmowanymi, właśnie na cudzy rachunek, byle jakimi myślami. Jeśli zaś przytoczone zdanie rna być postulatem, to byloby lepiej, aby wyraźnie powiedzieć, że przedstawia się nie stan *istniejący,* lecz *pożądany,* a poza tym nie ograniczać się jedynie do *perswazji, łecz* znaleźć jakieś *argumenty* dla formułowanych zasad.

Innych równie wątpliwych stwierdzeń znalazłoby się w całej *Przedmowie* bardzo wiele. Wyobrażam sobie, że gdyby ten tekst stał się przedmiotem odczytu dla jakiegoś dostatecznie dużego grona filozofów (tak dużego, aby spotkali się tam zwolennicy różnych sposobów filozofowania), to dyskusjom nie byloby końca. Może więc Autorowi o to właśnie chodziło, aby pobudzić czytelników do krytycznego sprzeciwu i przez to skłonić ich do filozofowania już na własną rękę? Przypuszczenie takie staje się bardzo prawdopodobne w świetle takiej oto deklaracji: *Wyjściowe idee filozoficzne najczęściej są niejasne, nieprecyzyjne i rozmyte. Często prezentowane są za pomocą metafor, obrazów i symboli. Filozofowanie odpowiedzialne naukowo te niejasne idee wyjściowe traktuje tak, jak w naukach traktuje się niejasne przeświadczenia wyjściowe ("przednaukowe"). Stara się je sprecyzować. Pojęcia w nich użyte wyjaśnić i wyostrzyć zakresowo. Prowadzi to do zarysowania wyjściowej siatki pojęciowej rozważanej dziedziny filozoficznej* (s. 6).

Przejdźmy jednak do innych — z konieczności tylko wybranych — tekstów, zamieszczonych w omawianej książce.

Cenny i o dużych walorach dydaktycznych jest artykuł Jana Woleńskiego *Kierunki i metody filozofii analitycznej.* Filozofia analityczna jest tu przedstawiona jako rodzina kierunków czy też postaw filozoficznych, takich jak filozofia zdrowego rozsądku Moore'a, atomizm logiczny Russella i Wittgensteina (z *Traktatu...),* empiryzm logiczny Koła Wiedeńskiego, szkoła lwowsko-warszawska, *druga filozofia* Wittgensteina, oksfordzka filozofia języka potocznego oraz filozofia formalna. Ujęcie takie wydaje mi się słuszne; natomiast dalece niewystarczające jest według mnie stwierdzenie (dotyczące pozornie tylko sprawy marginalnej), że *filozofia analityczna powstala na przełomie XIX i XX wieku w Cambridge jako reakcja na neoheglizm brytyjski Franciszka Bradleya i Ellisa McTaggarta* (s. 33). Takie wyobrażenie na temat genezy filozofii analitycznej jest oczywiście zgodne z metafilozofią samych analityków — jeśli filozofia jest analizą pojęć, to ich filozofia także powstala jako próba zaanalizowania pojęć używanych przez neoheglistów. Sądzę jednak, że choćby potraktowanie filozofii analitycznej jako momentu rozwoju pozytywizmu (szeroko rozumianego) pozwoliłoby stworzyć bardziej adekwatną koncepcję genezy analitycznego projektu filozofii.

Dydaktyczny charakter ma również artykuł Władysława Stróżewskiego *O metodzie fenomenologii.* Oczywiście istnieje już na ten temat ogromna literatura częściowo przcz Autora przypomniana, ale ten tekst — wyjaśniający przystępnie sens *epoche,* pojęcie *doświadczenia, redukcji ejdetycznej, czystej świadomości i konstytucji* — można polecić jako lekturę seminaryjną, gdyż kwestie bardzo trudne i skomplikowane są tu Wyłożone w sposób przystępny i przejrzysty. Autor kończy swoją wypowiedź stwierdzeniem, że *fenomenologia charakteryzuje się typową "rodzinowością", w Wittgensteinowskim rozumieniu tego słowa* (s. 95) — co z jednej skony koresponduje z identycznymi słowami J. Woleńskiego na temat filozofii analitycznej, a z drugiej jest dobrym wprowadzeniem do następnego artykułu Danuty Gierulanki, który rozpoczyna się od pytania: *Czy filozofia, którą uprawiał Roman Ingarden, jest jeszcze fenomenologią w sensie Husserla?* (s. 96), a także do artykułu Józefa Tischnera pt. *Fenomenologia i hermeneutyka,* w którym Autor próbuje pokazać różnicę między tymi dwiema — choć z jednego pnia wyrosłymi — gałęziami filozofii.

Spośród tekstów umieszczonych w drugiej części zwróćmy najpierw uwagę na artykuł Zbigniewa Zwinogrodzkiego *O redukcjonizmie w filozofii.* Dotyczy on kwestii, o której wspomina się w kilku innych miejscach tej książki: czy możliwa jest i potrzebna formalizacja teorii filozoficznych? Autor przedstawia trzy najczęściej się pojawiające odpowicdzi: redukcjonistyczną (wedle której jedynie to można nazwać wiedzą filozoficzną, co poddaje się formalizacji), "pośrednią" (wskazującą na zasadniczą nieformalizowalność pewnych pojęć filozoficznych) i antyredukcjonistyczną (odmawiającą jakiegokolwiek znaczenia na terenie filozofii konstrukcjom formalnym). W tekście nie znajdziemy wyraźnej deklaracji, za którą z tych możliwości Autor by optował, choć widoczne jest, że autorska sympatia jest po stronie redukcjonizmu. Częsta to postawa — może więc dobize byłoby, aby Autor nie tylko pokazywał na paru przykładach trudności z formalizacją takich czy innych tez, ale także spróbował wyjaśnić sam projekt formalizacji. J. Perzanowskiw cytowanej już przedmowie pisze, że *narzędzia formalne nie są neutralne ontologicznie. Przeformalizowanie grozi więc narzuceniem ukrytej ontologii uzytego formalizmu, w istocie — jej przemyceniem,*

bez możności krytyki w ramach przesadnie sformalizowanej dziedziny (s. 8)—ale chodziłoby o coś więcej: o pokazanie, że samo dążenie do formalizacji wyrasta z określonej wizji procesu poznawczego, wizji połączonej z pewnym pojmowaniem świata i człowieka, z wyobrażeniami na temat języka i na temat funkcji filozofii i powołania filozofa.

Są to tzw. *przedzałożenia, o* których pisze w następnym artykule Józef Życiński: *W świetle obiektywnych ograniczeń i po uwzględnieniu niepowodzeń wcześniejszych programów metanaukowych* (w tym także programu formalizacji — A. M.) *nie widać zasadniczej możliwości przyjęcia jednej uniwersalnej epistemologii, której niebanalne zasady dałoby się stosować do wszelkich typów wiedzy. Skutkiem tego zarówno wybór któregoś z alternatywnych stanowisk epistemologicznych, jak i aplikacja poszczególnych zasad epistemologii do badanych konkretnych zagadnień jest uzależniona od wcześniej przyjętych założeń podstawowych, które określam mianem przedzałożeń* (s. 165). Ponieważ kwestia formalizacji jest w tej książce chyba naczelnym zagadnieniem, to dobrze się stało, że umieszczono w niej i ten artykuł, który prezentuje inne nieco niż u pozostałych Autorów stanowisko (możliwe do wyrażenia za pomocą ładnego zdania Miguela de U n a m u n o, przytoczonego w tekście: *największym triumfem rozumu jest kwestionowanie jego własnej ważności* — por. s. 169). Życiński uzasadniając swoją opinię odwołuje się do pewnych wyników badań logicznych i epistemologicznych, które ostatecznie prowadzą do innego ujęcia (innego niż u zwolenników formalizacji) procesu poznawczego — ujęcia podobnego do tego, jakie Elżbieta Paczkowska-Łagowska odnajduje u D i l l h e y a. W artykule *Wilhelma Diltheya filozofia życia a irracjonalizm* Autorka pisze, że D i l t h e y zastępuje *pojęcie zwyczajowe epistemologii pojęciem refleksji nad samym sobą (Selbstbesinnung). Refleksja jest zawsze refleksją nad czymś, co już przedtem istnieje. W ten sposób wolny od założeń początek filozofii zostaje z góry wykluczony. (...) Następnie, już w duchu stworzonej przez siebie filozofii,* (Dilthey — A. M.) *mówi o tym, co przeżyte, jako o punkcie wyjścia w filozofii, używając określenia "Erlebnissatz". Podkreśla przy tym, że wraz z przeżyciami dany jest przedmiot ostateczny, poza który nie można wyjść, lecz który stopniowo ujawniać można poprzez analizę* (s. 223).

Czy dowiedzieliśmy się, jak filozofować? Oczywiście nie — czytelnik omawianej książki raczej uświadomi sobie, jak ważne jest to pytanie, oraz zrozumie, że każda na nie odpowiedź, tzn. określona koncepcja metafilozoficzna, to nie tylko wybór pewnej techniki filozofowania, lecz sięgająca najbardziej fundamentalnych założeń ontologicznych, antropologicznych i epistemologicznych filozoficzna deklaracja. Takie zrozumienie będzie równoznaczne z uznaniem tezy, że metafilozofia jest częścią samej filozofii. Będzie to oznaczało, że na przykład postulat formalizacji, o którym często się sądzi, iż jest neutralny filozoficznie (gdyż uzasadnia się go jakoby argumentami spoza filozofii, tzn. wskazując na sukcesy sformalizowanych nauk szczegółowych) jest konsekwencją już dokonanego fundamentalnego wyboru filozoficznego. Podobnie zresztą potraktować trzeba projekt przeciwstawny, czyli ową refleksję nad samym sobą, by użyć wyrażenia Diltheya. Być może w tej książce się tego nie twierdzi; ale ta książka to pokazuje.