

MORITZ SCHLICK

SZKOŁA WIEDEŃSKA A FILOZOFIA TRADYCYJNA*

Filozofia jest na wieki, a nie na jeden dzień. Nie ma w niej czegoś takiego jak aktualność. Dla kogoś, kto ceni filozofię, jest rzeczą nieznośną słyszeć, jak mówi się o „filozofii współczesnej” albo „niewspółczesnej”. Tak zwane modne prądy filozoficzne — niezależnie od tego, czy pojawiają się w formie dziennikarskiej, przeznaczony dla szerokiej publiczności, czy też wyklada się je w naukowej formie na uniwersytetach — są względem spokojnego i niepowtarzalnego rozwoju filozofii mniej więcej tym samym, czym profesorowie filozofii względem filozofów: tamci są czytani, ci są mędrkami, tamci piszą o filozofii i ścierają się na polu walk doktrynalnych, ci filozofują.

Najgorszym wrogiem modnych prądów filozoficznych jest prawdziwa filozofia, niczego nie boją się one bardziej. Kiedy budzi się ona z nową jutrzeńką i kiedy rozlewa się jej bezlitosna jasność, zwolennicy wszelkiego rodzaju efemerycznych prądów trzęsą się i jednoczą przeciwko mej, krzycząc, że filozofia jest zagrożona, gdyż rzeczywiście wierzą, iż unicestwienie ich własnego małego systemu oznacza ruinę filozofii w ogóle.

Prawdziwy filozof jest zawsze radykalnie krytyczny i na tym polega jego odmienność od umysłu wyłącznie spekulatywnego; przy tym filozof odnosi krytykę także do swoich własnych dokonań, nawet jeśli ludzie związani zawodowo z filozofią często nie dostrzegają i nie doceniają pozytywnej warstwy jego myśli. I tak Kanta mają oni za „maszynę-miażdżącą” (*Alleszermalmmer*), podczas gdy jego krytykę metafizyki można spokojnie przyrównać do przenikliwej krytyki Hume’a, która przecież nie

* Niniejszy tekst został napisany przez Moritza Schlicka (1882-1936), twórcę Koła Wiedeńskiego, na IX Międzynarodowy Kongres Filozofii, który odbył się w roku 1937 w Paryżu. Podstawa przekładu: M. Schlick: *L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle*. W: *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*. T. IV: *L'Unité de la Science: la Méthode et les méthodes*. Hermann et Cie, Paris 1937, s. 99 — 107. W tłumaczeniu pominięto streszczenie umieszczone w oryginale na początku tekstu.

Kongresowy referat Schlicka to jedna z ostatnich prac tego filozofa (wydrukowana już po jego śmierci). Dokumentuje ona zmianę poglądów twórcy Koła Wiedeńskiego w kwestii bardzo ważnej dla każdego filozofa, czyli stosunku do tradycji filozoficznej. W programowym artykule dla pierwszego numeru pisma „Erkenntnis” z 1930 roku Schlick postulował odrzucenie dotychczasowego dorobku filozoficznego i nazwał ruch neopozytywistyczny ostatecznym przewrotem w filozofii (por. M. Schlick: *Przewrót w filozofii*. Tłum. H. Buczyńska. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II. Warszawa 1965, s. 385-392). W tekście, który publikujemy, Schlick wyraża się z wielkim szacunkiem o tradycyjnej filozofii, a za prekursora Koła Wiedeńskiego uważa Sokratesa (Red.).

była prawdziwie sceptyczna, a już na pewno nie można o niej mówić jako o zagładzie filozofii.

Metafizycy często oskarżali empiryzm o to, że jest on antymetafizyczny. Tak samo zarzuca się często Szkole Wiedeńskiej, że składała się ona nie z filozofów, lecz wrogów filozofii. Koncepcje tej szkoły — powiada się — nie przyczyniają się w żadnym stopniu do rozwoju filozofii, lecz raczej zmierzają do tego, aby ją zniszczyć. Twierdzono nawet, że są one przejawem degeneracji, tak samo jak wiele innych zjawisk obecnej kultury.

Mogłoby się wydawać, że zarzuty te znajdują potwierdzenie w wielu enuncjacjach niejednego członka Koła Wiedeńskiego, w których mówi się o filozofii tradycyjnej tonem lekceważącym. U niektórych widać nawet wyraźną antypatię do słowa „filozofia”, które chce się wyrzucić i zastąpić innymi terminami, takimi jak „zjednoczona nauka”, dzięki któremu (owi członkowie Koła Wiedeńskiego — dop. tłum.) chcą się samookreślić nie jako filozofowie, ale jako badacze naukowci. Jeśliby nawet ich postępowanie wydawało się nam w najwyższym stopniu dziwaczne, to — wbrew temu, co ludzie ci sami mogą sądzić — nie należy wyciągać wniosków, że zmierzają oni do destrukcji filozofii, albo że ich własna myśl nie należy w ogóle do tego rodzaju myślenia, które od dawna nazywane było „filozoficznym”. Nie przestaniemy przecież uważać Pacala za umysł prawdziwie filozoficzny, chociaż napisał on: „Drwić sobie z filozofii znaczy naprawdę filozofować”.

Oskarżenie o zdradę filozofii jest wobec nas wysuwane przez zwolenników tych modnych prądów filozoficznych, które utożsamiają filozofię z metafizyką lub widzą w tej ostatniej cel ostateczny wszelkiej spekulacji filozoficznej. Prądy te w ostatnich dwudziestu latach poruszyły umysły i skłoniły je do gwałtownych i pełnych wzdrygi ataków w nas wymierzonych, choć i my — to prawda — głosimy, że nie ma żadnej metafizyki.

„Wyżej pozwoliłem sobie zauważyć, że negowanie metafizyki to postawa bardzo stara, dobrze znana historykom filozofii, i że w żadnym razie nie rościmy sobie pretensji do pierwszeństwa. Trzeba było trwającej przez wieki niestrudzonej aktywności, aby metafizyka zyskała właściwe jej poczucie pychy. Nam, którzy zwracamy spojrzenie wstecz i obserwujemy tysiącletnią ewolucję myśli zachodniej, z łatwością przychodzi zerwanie z metafizyką i nie mamy prawa, aby się tym chlubić. Jeśli nawet ktoś walczy bezustannie przeciwko metafizyce, uważa się za antymetafizyka raczej niż niemetafizyka, a przymiotnika „metafizyczny” używa nie wyłącznie dla oznaczenia pewnego szczególnego błędu, lecz jako obelgi, w każdym poglądzie odmiennym od swojego stanowiska szuka ukrytej metafizyki, i to nie po to, aby wykazać fałszywość tego poglądu, lecz aby go napiętnować jako coś niewartego zainteresowania — to wcale jeszcze nie znaczy, że przewyciężył on metafizykę w sobie samym czy też wznosił się ponad nią: te aroganckie gesty i gromkie słowa zdradzają jedynie strach przed metafizyką.

To co człowiek robi ze strachu, daje prawie zawsze komiczny efekt. Nie jest więc niczym dziwnym, jeśli taki antymetafizyk proponuje na przykład, najzwyczajniej w świecie, stworzyć *Index verborum prohibitorum*, w którym należałoby umieścić wszystkie słowa najczęściej pojawiające się w centrum dyskusji metafizycznych, takie na przykład jak „świat”, „dusza”, „byt” itd., a również samo słowo „filozofia”, o czym już

mówiliśmy. To rzeczywiście dziwna idea: chcieć doprowadzić ludzi do prawdy, wznecając w nich strach przed niektórymi słowami. To prawda, że filozofowie nieprawidłowo używają wielu słów; ale myśl nie staje się wolna, kiedy unika ich strachliwie, lecz jedynie wtedy, gdy oddziela je od ich tradycyjnego kontekstu i gdy uczy się używać ich bez uprzedzenia. Zabraniając niektórych form wyrażania się i zalecając inne, nie likwiduje się uprzedzeń, lecz właśnie się je tworzy. Myśl uzależnia się od słów, zamiast pozostać wolna względem materiału słownego. Trzeba tylko ustalić wyraźnie znaczenie słów; to pomyłka, że za pierwszy krok do takiego ustalania uważa się zakaz używania pewnych wyrażeń. Przeciwnie: skłaniałoby to do uznania, że wyrażenia, których nie zakazujemy, mają już ustalone znaczenia — a wiara taka jest bardzo niebezpieczna.

Nie można nigdy wypowiedzieć izolowanego zdania albo pojedynczego słowa, które byłoby „metafizyczne”. Słowo nie jest przecież na początku niczym innym, jak znakiem, zdanie niczym innym, jak sekwencją znaków (dźwięków, liter itd.); ważny jest jedynie sposób, w jaki się ich używa: ten sam ciąg słów może być użyty na sposób empiryczny i na sposób metafizyczny. Zanim potępi się jakieś wyrażenie, trzeba uważnie popatrzeć, w jaki sposób jest ono przez autora używane. Tylko owo użycie może być metafizyczne.

Ale kiedy jest ono właśnie takie? Do czego odnosi się przymiotnik „metafizyczny”? Zdanie jest pozbawione sensu, jeśli niczego nie znaczy. Aby określić sens jakiegoś zdania, należy wskazać warunki, w których powie się, że zdanie jest prawdziwe, albo warunki, które czynią je fałszywym. To wielki błąd, gdy sądzi się, że zdanie znaczy coś, jeśli składa się ze słów dobrze znanych i ułożonych zgodnie z regułami gramatycznymi danego języka. Błąd ten jest źródłem mnóstwa absurdalnych zdań; ale aby wyprodukować specyficzną absurdalność charakterystyczną dla „zdań metafizycznych”, trzeba popełnić jeszcze drugi błąd: trzeba pomylić ze sobą problemy znaczenia i problemy dotyczące faktów.

Sądzę, że takie wyjaśnienie jest najbardziej zgodne z rozwojem historycznym i aktualnym stanem wiedzy. Istnieją po pierwsze problemy, które związane są z istnieniem albo nieistnieniem określonych faktów: to są pytania o fakty, pytania, dla których znajdujemy odpowiedzi na drodze obserwacji, tzn. doświadczeń życia codziennego albo doświadczeń naukowych. Po drugie, istnieją problemy, których nie można rozwiązać inaczej jak tylko na drodze refleksji nad sposobem wyjaśniania przez nas faktów: to są „problemy sensu”. Rozwiązuje się je nie poprzez wskazanie jakichś faktów obserwacyjnych, lecz reguł gramatyki logicznej, którą posługujemy się opisując rzeczywistość. Wszystkie problemy filozoficzne należą do tego ostatniego rodzaju. Inne, dotyczące faktów, są problemami specyficznymi naukowymi.

Różnica między tymi dwoma rodzajami jest absolutnie jasna; niemniej jednak trudno odróżnić jeden od drugiego. Większość filozofów podejrzewa jedynie, że problemy filozoficzne powinny być rozwiązywane w szczególny sposób, który jest właściwy dla tego typu kwestii i nie stosuje się do pytań o fakty. Co do tych ostatnich — filozofowie często przyznawali, że jedynie doświadczenie obserwacyjne decydowało o prawdzie i fałszu; zdawali też sobie sprawę, że jeśli chodzi o problemy filozoficzne, to nie mogą one zostać rozwiązane w ten sam sposób. Mimo to równocześnie zaliczali je do problemów faktycznych i w efekcie musieli uznać, że fakty, do których odnosiły się

pytania filozoficzne, nie mogłyby zostać odkryte na drodze obserwacji. Doszli więc do wniosku, że owe fakty są poza wszelkim doświadczeniem. Oto postawa metafizyczna.

Aby zilustrować to typowe nieporozumienie, które przed chwilą opisaliśmy, przyjrzyjmy się pokrótce tzw. problemowi „istoty idei”, czyli kwestii natury pojęć. Ten „platoński problem” może być uważany za problem metafizyczny we właściwym tego słowa znaczeniu. Zauważmy jednak, że pytania dotyczące istoty pojęć są bez wątpienia pytaniami logicznymi; tracą one swą tajemniczość, gdy się je rozpozna jako takie. Jest też jasne, że właśnie fałszywe pojmowanie takich pytań jako pytań o fakty jest przyczyną błędu polegającego na uznaniu pojęć za byty obdarzone jakąś szczególną egzystencją („idealną”, „wyższą”).

To właśnie ta fałszywa interpretacja czyni z filozofa metafizyka, wypowiadającego zdania pozbawione sensu. Forma i zawartość tych zdań (czyli związane z nimi wyobrażenia) są naturalnie zdeterminowane przez czynniki psychologiczne, w istocie rzeczy natury uczuciowej i przez to trudne do opanowania. A determinowanie takie nie może odbywać się inaczej, jak tylko w sposób dogmatyczny, z pominięciem wszelkich argumentów obiektywnych. Dogmatyzm metafizyki jest więc czymś wtórnym. Jest on nieunikniony, gdy dojdzie do owego fundamentalnego pomylenia problemów logicznych z problemami faktycznymi. Jako logicy jesteśmy zadowoleni odkrywszy paralogizm; uwolniliśmy się od pewnego rodzaju niepokoju. Koniec ze strachem przed metafizyką. Wykazujemy historyczne zrozumienie w stosunku do owych dawnych systemów; ich dogmaty już nas nie irytują; możemy całkiem szczerze podziwiać wspaniałe epoki w historii ludzkości, która — ciągle poszukując, ciągle popełniając błędy — daje dowód niezłomnej woli dotarcia do prawdy.

Tak więc są antymetafizycy, którzy stali się tacy raczej przez rozdrażnienie, w jakie wprawiają ich niektóre dogmaty metafizyczne, niż przez odkrycie niewydolności metafizyki; cieszą się tą niewydolnością tylko dlatego, że w gruncie rzeczy wykorzystują ją jako argument w walce z przeciwnikami. Ich postawa nie jest więc obiektywna, lecz emocjonalna. Stanowczo nie chcą mieć z nimi nic wspólnego. Często są oni również niesprawiedliwi w stosunku do filozofii tradycyjnej twierdząc, że jest ona niczym innym jak zwykłym zbiorem pseudoproblemów. W przeciwieństwie do nich sędzę, że możemy być wszyscy dumni, iż nasze poglądy są rezultatem długiego historycznego rozwoju rozumu ludzkiego. Historycy filozofii opisują przede wszystkim (i być może nie mogą postąpić inaczej) wydarzenia najbardziej rzucające się w oczy: rozgłośnie krzyki sporów, najważniejsze dzieła filozofów. Lecz ten, kto chce obserwować umysł ludzki w jego prawdziwym rozwoju, powinien szukać głębiej. Na powierzchni wielkie fale wzbudzone są przez krótkotrwałe wiatry, ale silne nurty nic sobie z nich nie robią i cały czas spokojnie płyną w ukryciu.

Niektórzy z moich przyjaciół woleliby uchodzić za reprezentantów nauki, a nie filozofii; przywiązują oni największą wagę do naukowego charakteru naszej myśli i utrzymują, że wywodzimy się wyłącznie z dyscyplin naukowych oraz niczego nie zawdzięczamy tradycyjnej filozofii. Często pokpiwają sobie z niej, a niekiedy idą tak daleko, że zabraniają używać terminu „filozofia” do oznaczania ich własnych prac (jak już to zauważyliśmy), w zamian używając terminów nieco suchych i niezbyt ładnych, takich jak „zjednoczona nauka”. Wydaje mi się, że postawa taka wypływa z głębokiego

niezadowolenia. Jest oczywiste, że forma empiryzmu, którą wyznajemy, jest na ogół akceptowana i przyjęta przez umysły w dostatecznym stopniu zaznajomione z naukami ścisłymi i ich nową metodą. Ale działają tu przyczyny całkowicie psychologiczne i ów fakt akceptacji nie upoważnia nas do zacierania różnicy, jaka istnieje między naszym sposobem stawiania i rozwiązywania problemów, a tym, co robi fizyk, biolog czy socjolog — a wszystko po to, aby wszelki wysiłek teoretyczny nazwać „nauką” i w ten sposób uniknąć słowa „filozofia”. Jest też prawdą, że empiryzm naszej epoki zawdzięcza swoje główne inspiracje uczonym związanym z naukami ścisłymi — Poincaremu, Machowi, Russellowi; nie można jednak wyciągać z tego wniosku, że nasze badania powinny nazywać się „nauką ścisłą”, a nie „filozofią”; sądzę raczej, że wspomniani uczeni powinni być określani jako filozofowie.

Lepiej rozumie się trwający już dwadzieścia pięć wieków rozwój umysłu ludzkiego i rozwój w posługiwaniu się językiem, jeśli ujmie się następująco różnicę między filozofią i badaniami naukowymi: filozof zmierza do tego, aby wyjaśnić sens naszych wypowiedzi, uczony zaś pragnie rozstrzygnąć ich prawdziwość. Są to dwa różne sposoby stawiania pytań. W faktycznym procesie poznania postawy te są naturalnie ze sobą związane i od siebie zależne, ponieważ nie można decydować o prawdzie jakiegoś twierdzenia bez rozpoznania jego sensu, a z drugiej strony określenie sensu zakłada już zawsze uchwycenie jakiejś prawdy. Pomimo tego psychologicznego nakładania się na siebie dwóch prawd, trzeba precyzyjnie i od samego początku oddzielić je od siebie, ponieważ należą do dwóch różnych typów umysłowości (które zresztą mogą się połączyć w jednej osobie) — filozofa i naukowca. Równolegle można określić różnicę między rozjaśnieniem sensu (filozofia) a poszukiwaniem prawdy (nauka) następująco: ta ostatnia stara się znaleźć właściwe odpowiedzi na pytania, ta pierwsza stara się, aby pytania były właściwie postawione.

Wypracowawszy taki punkt widzenia rozpoznamy od razu prawdziwego ojca naszej filozofii. Nie jest on ani uczniem, ani logikiem; nie jest to Comte, Frege, Poincare czy Russell, gdyż wszyscy oni są późniejszymi ogniwami długiego łańcucha — na początku którego stoi Sokrates. To on był pierwszym, który nauczał swoich uczniów sztuki stawiania prawidłowych pytań. Rozmyślnie zajął stanowisko przeciwne niż filozofowie przyrody, od Talesa począwszy a na Anaksagorasie skończywszy, ale nie dlatego, że nie doceniał fizyki, lecz na odwrót: zdawał sobie sprawę z tego, że nie można brać się za nią, jeśli dysponuje się tak prymitywnymi środkami, jak wymienieni myśliciele (brak umiejętności właściwego stawiania pytań). Świadomie przeciwstawił się metafizykom, tzn. szkole eleackiej, gdyż zarzucał im nadawanie nieprawidłowego znaczenia słowom, jakich używali przedstawiając swoje najważniejsze problemy, jak to można zauważyć w pewnym fragmencie *Sofisty* Platona. Platon, mówiąc o swoich poprzednikach, stwierdza w tym fragmencie, że usiłowali oni określić właściwą naturę bytu, rozstrzygnąć, czy jest on jeden czy podwójny albo złożony z czterech elementów itd.; on sam natomiast najbardziej chciałby wiedzieć, co chcieli oni powiedzieć głosząc, że owe rzeczy tworzą realność (243)? W tym samym ustępie może mówić gościowi (244): „Więc ponieważ myśmy byli w kłopotcie, to wy nam to wyjaśnijcie należycie, co wy chcecie oznaczać, kiedy mówicie »bytu«”. Sokrates był pierwszym prawdziwym filozofem. Nie był filozofem przyrody, jak starożytni Jończycy. Nie był „mędrcom i dziennikarzem”, by

użyć wyrażenia T. -H. Gomperza, jak sofiści; nie był metafizykiem jak myśliciele z Elei; nie był mistykiem jak pitagorejczycy. Ale był badaczem znaczenia sądów, przede wszystkim tych, za pomocą których ludzie nawzajem oceniają swoją postawę moralną. Zauważył w rezultacie, że właśnie te sądy, które zapewne odgrywają najważniejszą rolę w procesie życia, są najbardziej niejasne i trudne do zrozumienia i że powód, dla którego sprzeciwiamy się zasadom moralnym nie jest ani wyraźny, ani jednoznaczny. Do naszych czasów nic w tej sprawie nie uległo zmianie, z wyjątkiem takich sądów, które są bezustannie potwierdzane albo unieważniane przez nasze doświadczenia codzienne: na przykład tych, które dotyczą narządu, pożywienia, konieczności i przyjemności życia ludzkiego. Jeśli natomiast chodzi o porządek moralny, to dziś panuje takie samo pomieszanie, jak w czasach Sokratesa. Potwierdza to zwykłe spojrzenie na terażniejszy stan ludzkości; jeden rzut oka na współczesną metafizykę pokazuje też, że w obrębie nauki albo na dalszych czy bliższych jej obrzeżach występują takie sądy, które nie zostały jeszcze uznane przez wielu ludzi i co do których nie osiągnięto jeszcze żadnej jednomyślności. Większość zwolenników filozofii wiedeńskiej zajmuje się poważnie albo wyłącznie wypowiedziami tego właśnie rodzaju, tzn. zdaniem naukowymi, między nimi zaś twierdzeniami matematycznymi i nauk ścisłych, które stanowią wzór dla innych dziedzin wiedzy — i stąd bierze się stawiany im często zarzut, że zajmują się wyłącznie tymi samymi dyscyplinami i nie mają zrozumienia dla problemów związanych z naukami o duchu i życiu, tak samo jak dla problemów wartości w ogóle. Szczególnie potępiana była nasza słabość do logiki formalnej. Wyrzucano nam, że wszystkie problemy chcemy rozwiązywać za pomocą tej samej z góry przyjętej metody, że chcemy je ujmować w nieodpowiednią dla nich formę matematyczną. Ale przecież, po pierwsze, nie całkiem dokładne jest stwierdzenie, że logika formalna jest tym samym co matematyka: lepiej byłoby uznać, że matematyka jest logiką, gdyż ta pierwsza jest względem logiki czymś takim, jak gatunek względem rodzaju. Ponadto logika nie jest metodą, lecz pewnym językiem. Uważamy za pożyteczne, tak jak to było u Leibniza, posługiwanie się tym językiem wszędzie, gdzie jest on możliwy do zastosowania. Robić nam z tego zarzut to coś tak nierozsądnego i niesprawiedliwego, jak oskarżanie Platona, że napisał swoje dzieło po grecku.

W rzeczywistości Szkoła Wiedeńska zajmuje względem zagadnień wartości i moralności taką samą postawę, jak filozofia Sokratesa: etyka jest dla niej celem filozofii i wie ona, że rozjaśnienie pojęć moralnych jest dla człowieka czymś nieskończenie bardziej ważnym, niż wszystkie problemy teoretyczne. Niewątpliwie prac poświęconych analizie pojęć matematycznych i fizycznych jest więcej niż tych, które zajmują się pojęciami etycznymi. Ale bynajmniej nie świadczy to o samej zasadzie. Taki stan rzeczy tłumaczy dwie psychologiczne przyczyny. Pierwsza polega na tym, że ci, którzy mają uzdolnienia niezbędne do wyjaśniania pojęć, stali się przeważnie — właśnie dzięki tym uzdolnieniom logicznym — uczonymi w dziedzinie nauk ścisłych i w nich się specjalizowali. Druga przesłanka natury psychologicznej, która wyjaśnia, dlaczego zaniedbano filozofię moralną, związana jest z niejasnością pojęć etycznych, a przede wszystkim psychologicznych. Uniemożliwia to sprecyzowanie sensu sądów o wartościach moralnych bez uprzedniego objaśnienia mnóstwa twierdzeń psychologicznych, co sprawia, że godna pożałowania nieokreśloność podstawowych pojęć tej nauki jest czymś niezwykle uciąż-

liwym, co z kolei zniechęca tych, którzy zadawają się wyłącznie wynikami o doskonałej ścisłości. Ale w zasadzie nasze wysiłki nakierowane są tak samo na kwestie etyki, jak na problemy matematyczne; równie dobrze na niezbyt jasne wypowiedzi o życiu, jak twierdzenia nauki. Oto dlaczego nie całkiem zgadzam się z niektórymi zwolennikami naszego empiryzmu, którzy chcą utożsamiać filozofię z logiką nauki. Nie: jeśli słowo „logika” jest tu rzeczywiście na miejscu, to nie można dodawać do niego słowa „nauka”, aby w ten sposób ograniczyć pojmowanie filozofii, tak jakby problemy życia codziennego nie były dostępne badaniu filozoficznemu i jakby na takie badanie nie zasługiwały. Tak więc uważamy za dobre i właściwe, że słowo „logika” mogło dziś dostąpić tego zaszczytu, aby oznaczać wszystko, co ma związek z filozofią, ponieważ królestwo filozofii ma zasięg równie szeroki, jak „Logos”, dyskurs, Słowo.

Z francuskiego przetłumaczył:

Andrzej Miś