

Michał HELLER

## METAFIZYKA PO POZYTYWIZMIE

- Stanisław Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Rozprawy OBI, OBI — Kraków, Biblos — Tarnów, 1997, s. 442.

Jednym z najdonioślejszych problemów filozoficznych (jeśli nie wręcz problemem najdonioślejszym) jest problem istnienia metafizyki. Jest to zagadnienie „być, albo nie być” całej filozofii, gdyż bez metafizyki filozofia sprowadza się (o ile w ogóle jest możliwa) do kilku szczegółowych dyscyplin, mających za przedmiot język, techniki poznawcze i metody poszczególnych nauk. Po krytyce metafizyki przeprowadzonej przez neopozytywistów wiedeńskich i spokrewnionych z nimi myślicieli, zagadnienie to stało się jeszcze bardziej palące. Mimo, że ustalenia nepozytywistów wydają się dzisiaj przewyżnione, żadna współczesna „obrona metafizyki” nie jest do pomyślenia bez konfrontacji z poglądami czołowych przedstawicieli „neopozytywistycznego obozu”. Więcej nawet, wciąż narastająca „antypozytywistyczna moda” powoduje, że argumenty przytaczane przez neopozytywistów są traktowane zbyt powierzchownie i odrzucane raczej na zasadzie „ogólnie przyjmowanych poglądów” niż na podstawie rzeczowej dyskusji. Z tym większym uznaniem należy powitać *Nieusuwalność metafizyki* Stanisława Wszółka. Mimo że o Carnapie, Wittgensteinie i Popperze napisano już bardzo wiele, z głębokim przekonaniem stwierdzam, iż jest to rozprawa nowatorska. Skonfrontowanie ze sobą poglądów tych trzech wielkich myślicieli nie tylko w nowym świetle ukazało doktrynę każdego z nich, lecz również ujawniło ich ukryte założenia i pozwoliło sformułować dobrze uzasadnione wnioski filozoficzne. Od razu na wstępie należy zaznaczyć, że nie

---

\*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

jest to rozprawa jedynie sprawozdawczo-porównawcza; stanowi ona ważny krok w kierunku znalezienia odpowiedzi na pytanie: jak należy uprawiać metafizykę po neopozytywizmie? Wprawdzie bezpośrednio pytaniu temu poświęcony jest ostatni, stosunkowo krótki, rozdział, ale wnioski sformułowane w tym rozdziale nie miałyby większej wartości, gdyby nie wyrastały z analiz przewijających się poprzez całą rozprawę.

Autorzy, podejmujący próbę obrony tradycyjnej metafizyki wobec zarzutów ze strony empirystów lub pozytywistów, stosują zwykle następującą metodę. Najpierw definiują, co to jest metafizyka, a następnie wykazują, że zarzuty ich przeciwników nie trafiają w tak rozumianą metafizykę. S. Wszolek świadomie uniknął tej zbyt łatwej pokusy. W „Słowie wstępnym” czytamy: „Czyż można sobie wyobrazić coś łatwiejszego od przyjęcia na samym początku, powiedzmy, klasycznej definicji metafizyki, i wykazania, że omawiani autorzy albo nie wiedzą, czym jest metafizyka, albo zmieniają normalne znaczenie tego słowa i dyskutują na zupełnie inny temat?” (s. 14). Tak, ale taka strategia — zdaniem autora — zniszczyłaby główny problem rozprawy. „Wszelako to, co jest naprawdę interesujące w zainicjowanej przez neopozytywistów dyskusji nad statusem metafizyki, mianowicie przekonanie, że dyskurs ten jest złudzeniem wywołanym niezrozumieniem funkcjonowania języka(ów), nie zostałoby nawet dotknięte przez takie podejście. Chcąc więc właściwie odpowiedzieć na pozytywistyczne roszczenie, musimy najpierw wydobyć z analizowanych prac zawarte w nich rozumienie metafizyki” (s. 14). Okazuje się, że nie jest to wcale łatwe zadanie. Ustalenie, co Carnap, Wittgenstein i Popper rozumieją pod słowem metafizyka, wymaga wielu żmudnych analiz.

Oczywiście, nie można zacząć z niczego. Na wstępie trzeba przynajmniej z grubsza ustalić, jaki krąg zagadnień uznać za zagadnienia metafizyczne. Jeśli nie chce się przyjmować arbitralnych definicji, trzeba odwołać się do historii filozofii. Czyni to S. Wszolek w rozdziale I. Już w tym rozdziale wyłania się przewodnia nić dramatu: czy wiedzę można powiększać tylko „na bazie analiz pojęć związanych z rzeczywistością”, czy też czysto formalne aspekty języka mogą „udzielić informacji na temat rzeczywistości i jej podstawowych struktur?” (s. 23). Jest to jedno z centralnych pytań całej rozprawy.

Pierwsze zdanie rozdziału II wyznacza jego treść: „Chociaż język był zawsze *medium* filozofii, dopiero w XX w. stał się jej przedmiotem” (s. 33). W rozdziale tym autor analizuje „zwrot językowy”, jaki dokonywał się w fi-

lozofii począwszy od prac Fregego. Jest to rozdział ważny w strukturze całej rozprawy; wyznacza on niejako scenę pojęciową, na której rozegra się „spór o metafizykę”. Dawny „absolutyzm metafizyczny” został zastąpiony „absolutyzmem językowym” i to właśnie ten absolutyzm stanie się głównym narzędziem eliminowania metafizyki.

Najogólniej rzecz biorąc, atak neopozytywistów na metafizykę sprowadzał się do odmówienia wypowiedziom metafizycznym sensowności, ale „aby orzec bezsensowność problemów filozoficznych, potrzebna jest teoria określająca granice sensu” (s. 93). Temu zagadnieniu jest poświęcony rozdział III. Neopozytywiści wiedeńscy swoje kryterium sensu wywodzili z *Traktatu* Wittgensteina. Jednakże ich interpretacja *Traktatu* opierała się na „nadużyciu”, które polegało na utożsamieniu Wittgensteinowskiego zdania elementarnego z „prostym zdaniem obserwacyjnym”. Autor obszernie omawia (pierwszą) teorię (bez)sensu Carnapa i jej krytykę przeprowadzoną przez Poppera, osądzającego neopozytywistów (wśród nich i Carnapa) o esencjalizm znaczeniowy. W ten sposób zawiązała się (choć nie bezpośrednio) dyskusja pomiędzy Wittgensteinem, Carnapem i Popperem — dyskusja pełna wzajemnych niezrozumień i nieporozumień. Ich umiejętnie tropienie jest godną podkreślenia cechą rozprawy S. Wszółka. Jednym z pierwszych wyników tej dyskusji było uświadomienie sobie przez Poppera różnicy pomiędzy problemem demarkacji i problemem znaczenia. To z kolei doprowadziło go do sformułowania słynnego kryterium falsyfikowalności. Przynajmniej częściowo pod wpływem krytyki Poppera Carnap poczuł się zmuszony zmodyfikować swoje poprzednie poglądy, formułując drugą teorię (bez)sensu. Pytanie o to, czy z kolei sama zasada weryfikowalności (zgodna z drugą teorią Carnapa) jest weryfikowalna empirycznie, ponownie wprowadza metafizykę do samego trzonu dyskusji. Temu zagadnieniu poświęcone są ostatnie partie III rozdziału.

Jeżeli tak trudno sformułować teorię sensu przez odwołanie się do empiryczności, to może łatwiej ją będzie odnaleźć w formie wypowiedzi, czyli w tym, co jest *a priori* w stosunku do doświadczenia? Roztrząsaniu tego pytania i możliwych na nie odpowiedzi jest poświęcony rozdział IV. Prototypem nowożytnych koncepcji wiedzy *a priori* są poglądy Platona na świat idei i przede wszystkim aprioryzm epistemologiczny Kanta. Ale już zdaniem Russella, „eliminując wszystkie elementy konstytutywne tez logicznych, docieramy do czegoś, co nie jest żadnym elementem konstytutywnym, a jedynie formą zdania logicznego” (s. 166). Rozpoznawanie formy logicznej

zdania jest, według Russella, swoistą wiedzą *a priori*. Bezpośrednią reakcją na ten pogląd Russella było odkrycie przez Wittgensteina tautologiczności praw logicznych. „Chociaż zdania logiki nie mówią niczego o świecie, to jednak coś pokazują przez sam fakt, że pewne kombinacje znaków są tautologiami” (s. 174). W tym sensie „tezy logiczne przedstawiają rusztowanie świata” (tamże). Innymi słowy: „logika odsłania aprioryczną strukturę świata, jego aprioryczny porządek, tzn. porządek możliwości wspólny myśleniu i światu” (tamże). Koncepcja tautologii (uzupełniona o osiągnięcia Tarskiego i Gödla) dała początek logicznej składni języka Carnapa, który potraktował „wszystkie pojęcia, nawet pojęcia ‘analityczny’ i ‘syntetyczny’[?], jako syntaktyczne, tzn. dające się zdefiniować w sposób wyłącznie formalny” (s. 187). Poglądy Wittgensteina i Carnapa likwidowały możliwość zdań syntetycznych *a priori*, a więc także możliwość metafizyki. Pozostaje jedynie „filozofia w trybie formalnym”, czyli filozofia zajmująca się badaniem języka. To właśnie Carnap nazywał logiczną składnią języka, a Wittgenstein gramatyką filozoficzną. Zagadnienia te są omawiane w rozdziale IV bardzo dokładnie i wnikliwie.

W rozdziale V autor przechodzi „do drugiego etapu, bardziej krytycznego, zmierzającego do wykazania niespójności w myśli omawianych filozofów” (s. 216). Sposób dyskusji jest nadal podporządkowany prezentacji stanowisk głównych bohaterów rozprawy. Autor próbuje iść tropem ich myśli „tak daleko jak to tylko możliwe, nie wahaając się łamać tu i ówdzie ich własnych zasad i preferencji, badając obszary, które oni sami, przynajmniej niektórzy z nich, uznawali za niewarte zbadania, pokazując ślepe zaułki, do których prowadzą zbudowane przez nich nowe drogi” (tamże).

Pierwszym tego rodzaju ślepym zaułkiem okazuje się „utrata kontaktu z rzeczywistością” (tytuł V rozdziału). Kontakt z rzeczywistością, według neopozytywistów miały dostarczyć nauce zdania protokolarne. Ewolucja poglądów Carnapa jest dobrą ilustracją trudności związanych z tym programem. Jak wiadomo, krytykę „niewzruszonej bazy empirycznej” przeprowadził Popper. W gruncie rzeczy spór toczył się o jeszcze jedną, ważną sprawę — o fundacjonizm epistemologiczny, czyli o to, czy naszą wiedzę można ugruntować na niekwestionalnych podstawach. W takim kontekście nie mogło się obejść bez odniesień do pojęcia prawdy i pewności. Nic dziwnego, że Popper z entuzjazmem odwoływał się do pracy Tarskiego o definicji prawdy. Reakcją Carnapa był zwrot ku konwencjonalizmowi. (Warto przy okazji zwrócić uwagę na ciekawy fragment, w którym S. Wszolek dostrzeża

u Carnapa poglądy, jakie znacznie później „odkrył” Quine, por. ss. 240–241). Jak zwykle w podobnych sytuacjach, swoistym wyjściem z kryzysu jest jakaś forma pragmatyzmu. Carnap pozostaje empirystą, ale poza racjami pragmatycznymi nie potrafi wskazać innych racji przemawiających za wyborem języka empirystycznego. Dalszymi konsekwencjami takiego stanowiska jest „rozwód racjonalności i uzasadnienia” (s. 266) oraz „utopijność postulatu demarkacji” (s. 276).

Odrzucanie metafizyki nie tylko prowadzi do ślepych zaułków, ale jest również nierealistyczne. Przede wszystkim absolutyzm językowy sam staje się rodzajem metafizyki. Zdemaskowaniu tego faktu jest poświęcony rozdział VI. Absolutyzm językowy sprowadza się do dwu twierdzeń: (1) „język jest uniwersalnym środkiem porozumiewania, od którego nie ma ucieczki” (s. 281); (2) „nie świat..., ale język jest dostępny badaniu filozoficznemu” (tamże). W rozdziale VI S. Wszolek dowodzi, że „absolutyzm językowy napotyka na te same trudności, które zagrażały klasycznym doktrynom metafizycznym” (tamże); zwłaszcza idzie tu o pułapkę „błędnego koła”. Polega ona na tym, że „logicznie poprawny język pozwala mówić sensownie o wszystkim, co może być powiedziane, ale nie pozwala opisać swej własnej relacji semantycznej do świata” (s. 282). Zarzut ten był wielokrotnie stawiany neopozytywistom. Zwykle jednak autorzy poprzestawali na mniej lub bardziej dokładnym jego sformułowaniu. Nie znam innego tekstu filozoficznego, poza VI rozdziałem rozprawy S. Wszolka, który by z taką precyzją unaocnił zasadność tego zarzutu przy pomocy drobiazgowej analizy poglądów głównie Wittgensteina i Carnapa i to w tak szerokim kontekście filozoficznej problematyki.

Krytyka przeprowadzona w rozdziale VII idzie jeszcze dalej. Autor w tym rozdziale postawił sobie za cel zbadanie, czy w poglądach Carnapa, Wittgensteina i Poppera nie kryją się elementy metafizyki sprzed „zwrotu językowego”. Wszyscy ci myśliciele wywodzą się z filozoficznej tradycji niemieckiej, nie więc dziwnego, że szukać należy w tym kierunku. Neokantowskie inspiracje Carnapa są dobrze znane, ale S. Wszolek idzie znacznie dalej. Posądza on Carnapa wręcz o elementy ukrytego kantyzmu. „W *Empiricism, Semantics, and Ontology* Carnap powie, że podmiot byłby empiryczny, gdyby ‘życie’ i ‘oddychanie’ były terminami w sensie semantycznym. A zatem jeśli podmiot nie ma charakteru empirycznego, to jaki jest jego status?” (s. 372). S. Wszolek uważa, że możliwa jest tylko jedna spójna odpowiedź na to pytanie, a mianowicie przypisanie podmiotowi „transcendentnego charakteru

konstruktora lub użytkownika języka” (tamże). Po dokładniejsze uzasadnienie tego stwierdzenia należy sięgnąć do tekstu rozprawy (ss. 370–374). Wittgensteinowi jeszcze łatwiej przypisać milczące (?) uznawanie tez tradycyjnie metafizycznych; wystarczy w tym celu dokonać (niełatwej!) interpretacji końcowych tez *Traktatu* (por. w rozprawie ss. 374–379). Popper z kolei sam się uważał za realistę metafizycznego. Realizm, według niego, choć nie jest tezą obalalną, jest tezą dyskusyjną. Stanowisko realistyczne nastęrcza sporo trudności, prowadzących do zagadnień metafizycznych w tradycyjnym sensie, „których żaden z protagonistów niniejszej pracy nie odważył się wprost przeanalizować” (s. 379). Jedyne „Popper dotyka tych tematów jakby na uboczu” (tamże).

Ostatni, VIII rozdział (zatytułowany „Metafizyka po neopozytywizmie”) spełnia rolę niejako zakończenia rozprawy. Jego celem nie jest „podanie metodologicznych reguł uprawiania metafizyki po neopozytywizmie, lecz wypowiedzenie za ledwie paru wniosków, które albo wynikają wprost z podjętych rozważań, albo mają z nimi luźniejszy związek, ale dotyczą szeroko rozumianej problematyki związanej ze statusem metafizyki” (s. 382). Przede wszystkim metafizyki po neopozytywizmie nie można uprawiać bez uwzględnienia neopozytywistycznej krytyki. S. Wszolek formułuje następującą tezę: „Niektóre problemy filozoficzne, gdy są wyrażone w zwykłym ‘trybie materialnym’, zdają się dotyczyć świata, a tymczasem w rzeczywistości są jedynie problemami językowymi” (ss. 393–394), a ostatnie zdanie rozprawy brzmi: „Filozofom po Wittgensteinie i Carnapie nie wolno zignorować tych ustaleń, a umiejętność dostrzeżenia ich doniosłości jest prerekwizytem wszelkiego filozofowania” (s. 397). Ale z przeprowadzonych analiz — zdaniem S. Wszolka — wynika także bardziej konstruktywny wniosek: „Metafizyka jest dziedziną graniczną. W języku filozofii średniowiecznej graniczność tę wyraża odróżnienie przedmiotu od problemu metafizyki. Przedmiotem metafizyki jest *ens commune*, byt jako byt, ale sposób, w jaki zajmuje się ona swym przedmiotem sprawia, że jej problemem jest rzeczywistość *a materia separata*” (s. 387). Poprzedzający ten cytat fragment, nawiązujący do krótkiego rysu historycznego rozumienia metafizyki, pozwala lepiej uchwycić sens ostatniego zdania powyższego cytatu. Można sądzić, że S. Wszolek ujawnia swoje własne metafizyczne preferencje, gdy odwołuje się do terminologii Arystotelesa, który zarówno ontologię, jak i teologię nazywał filozofią pierwszą. „Ontologia jest pierwsza w tym sensie, że jest najbardziej ogólną nauką dotyczącą wszystkiego, co jest, natomiast teologia jest pierwsza, bo

jest nauką o pierwszej substancji” (s. 383). Ale S. Wszolek oczywiście doskonale zdaje sobie z tego sprawę, że Arystotelesa i Koło Wiedeńskie dzieli przepaść wieków.

Już choćby z powyższego — z konieczności bardzo skrótowego — omówienia treści rozprawy S. Wszółka wynika moja jej ocena. Spróbuję jednak wypunktować kilka cech rozprawy, które uważam za szczególnie cenne:

(1) Na podkreślenie zasługuje umiejętne rozegranie dyskusji pomiędzy Wittgensteinem, Carnapem i Popperem. Pomimo faktu, iż stosunkowo rzadko i to tylko niektórzy z nich, bezpośrednio poddawali krytyce pozostałych, ich poglądy wyrażone w rozmaitych pismach zostały w ten sposób skonfrontowane ze sobą, że odnosi się wrażenie aktualnego dialogu. Co więcej, okazuje się, że poglądów żadnego z tych myślicieli nie można w pełni zrozumieć bez odniesienia do pozostałych. Wynika to oczywiście z tego, że pracowali oni w tej samej atmosferze intelektualnej i atmosferę tę tworzyli.

(2) Mimo skoncentrowania uwagi na trzech myślicielach, praca jest dobrze osadzona w ogólnym kontekście filozoficznym. Autor umiejętnie pokazał, że spory pomiędzy Wittgensteinem, Carnapem i Popperem w gruncie rzeczy dotyczyły centralnego problemu filozofii, a mianowicie statusu metafizyki.

(3) W pracę wtopione są bardzo dobre ekskursy historyczne, związane przeglądy ewolucji pewnych ważnych poglądów filozoficznych. Mam na myśli przede wszystkim rozwój poglądów na samo rozumienie metafizyki z rozdziału I oraz historyczny zarys „skoku językowego”, jaki dokonał się w XIX i XX w., zamieszczony w rozdziale II. Mogłyby one stanowić oddzielne, wartościowe rozprawki.

(4) I wreszcie — *last but not least* — precyzja przeprowadzanych analiz i wyprowadzonych z nich wniosków. Wnioski te i sposób ich uzasadnienia stawiają rozprawę S. Wszółka w rzędzie prac, które powinny liczyć się w ogólnym dorobku filozoficznym naszych czasów.

Z monografią tej rangi chciałoby się podyskutować, i to nie tyle w tym celu, by poddać ją krytyce, lecz raczej po to, by sprowokować jej autora do dalszych przemyśleń w niektórych ważnych kwestiach.

Jeden z głównych wniosków rozprawy głosi, że w „metafizyce po neopozytywizmie” nie można już pomijać komponenty językowej metafizycznych problemów. A zatem problemy metafizyczne mają, oprócz komponenty językowej, także jeszcze jakąś inną komponentę. Wynika to również (przynajmniej *implicite*) z wielu innych analiz przeprowadzanych w rozprawie.

Powstaje pytanie: jak wyjść poza język? Wprawdzie pytanie to sięga poza zakres rozprawy założony przez jej autora, ale narzuca się z dużą natarczywością. Jest to pytanie ważne. Tym trudniejsze, że należałoby na nie oczekiwać odpowiedzi tak precyzyjnej, jakiej wymaga uprawianie metafizyki „po neopozytywizmie”.

Innym — może ubocznym, ale również ważnym — wnioskiem z pracy jest antyfundacjonizm. Przez fundacjonizm (radykalny) autor rozumie stwierdzenie, że „wszystkie roszczenia poznawcze są rozstrzygalne przez odwołanie się do wydzielonej klasy zdań pewnych i niepodważalnych” (s. 259). Oczywiście, różnie w różnych kontekstach można rozumieć „klasę zdań pewnych i niepodważalnych” (zdania bazowe według neopozytywistów, aksjomaty w naukach formalnych, zdania oczywiste w niektórych systemach filozoficznych). Przeciwno fundacjonizmowi wskazuje coraz więcej różnych argumentów. Np. program Hilberta w podstawach matematyki można uważać za typowy przykład fundacjonizmu. Jak wiadomo, program ten upadł na skutek udowodnienia przez Gödla twierdzenia o niezupełności. Jeżeli fundacjonizm jest nie do utrzymania także w filozofii, to co wprowadzić na jego miejsce? Czy konwencjonalizm jest jedyną alternatywą fundacjonizmu? Jeżeli argumenty przeciwko fundacjonizmowi wytrzymają krytykę, to prędzej czy później trzeba się będzie zmierzyć z tymi pytaniami.

Czytając zakończeniowy rozdział rozprawy („Metafizyka po neopozytywizmie”), odczuwa się spory niedosyt. Autor ze znacznym kunsztem rozegrał dysputę pomiędzy Wittgensteinem, Carnapem i Popperem, wyciągnął z tej dysputy wnioski i... chciałoby się wiedzieć, „co dalej”, jak uprawiać metafizykę po neopozytywizmie, tzn. współcześnie. Należy żywić nadzieję, że S. Wszolek jeszcze kiedyś spróbuje odpowiedzieć na to pytanie. Ale nawet jeśli tego nie zrobi, omawianą rozprawę należy uznać za ważny wkład do filozofii polskiej końca XX stulecia.

*Michał Heller*