

Marek Pepliński
Uniwersytet Gdański

Ani racjonalizacja światopoglądu, ani rezygnacja z mądrości. Czy metafizyka Kazimierza Twardowskiego może być wyznacznikiem rzetelnie uprawianej filozofii klasycznej?

„Albowiem filozofia jest także nauką, jest także umiejętnością jak każda inna; celem jej [jest] szukanie prawdy, a prawda w każdym przedmiocie jest tylko jedna; żaden człowiek wszystkich nie posiadał prawd, ale w którymkolwiek względzie ktoś nam ją wskaże, od tego chętnie i z wdzięcznością ją przyjmujemy.”

Kazimierz Twardowski (1895)

1. Pytanie o możliwość rzetelnego, mającego wartość naukową, egzystencjalnie doniosłego filozofowania w duchu klasycznym oraz utrzymujące się rozbieżności pomiędzy filozofami jako kontekst jego postawienia

W centrum filozofowania znajduje się człowiek. Znaczy to, po pierwsze, że nie byłoby żadnej filozofii, w tym znaczeniu, w jakim posługujemy się tą nazwą w języku potocznym i naukowym, gdyby nie było filozofujących ludzi. Filozofia nie jest jakimś abstrakcyjnym, wiecznym i pozaludzkiem bytem, egzystującym samodzielnie i niezależnie od filozofów, lecz jest sumą rezultatów ich działań wraz z samymi tymi działaniami. Jest pewnego rodzaju przedsięwzięciem, historycznie uwarunkowanym, kierowanym skonstruowanym lub przejętym przez danego filozofa projektem, z określonym przezeń celem, nadanymi zadaniami, wybranym przedmiotem, motywowanym, kierowanym i regulowanym przyjętymi, niekoniecznie w sposób uświadomiony, wartościami, normami postępowania, pozytywnymi i negatywnymi nastawieniami, oczekiwaniami, ale także zależnym od cech charakteru, cnót i wad, uprawiających ją filozofów. Filozofia jest konkretną praktyką, działalnością filozofa, niekiedy, nierzadko sposobem życia. Dla prawdziwości ostatniego zdania nie ma znaczenia, wbrew przekonaniu Pier-

re'a Hadota, czy jest to życie dziewiętnastowiecznego akademickiego profesora czy życie filozofa przynależącego do pewnej starożytnej szkoły filozoficznej.¹ Jak każda złożona i ukierunkowana działalność, filozofia wykorzystuje rozmaite środki i metody, prowadzące do osiągnięcia jej celu oraz do realizacji powierzonych jej zadań, najczęściej związanych z kulturowym, społecznym, a niekiedy politycznym kontekstem filozofowania. Na charakter danej filozofii składają się, co oczywiste, nie tylko wymienione elementy, tworzące daną praktykę lub z nią związane, lecz także rezultaty owej działalności. Niektóre z nich, zobiektywizowane w języku, utrwalone w pamięci współfilozofujących, uczniów i adwersarzy, albo w opublikowanych pismach filozofów mają relatywnie większą trwałość niż sama praktyka i rezultaty kształtujące byt filozofującego autora. Powszechnie znane jest, że do rezultatów immanentnych filozofowania należy poznanie filozoficzne, pojęte jako wytwór filozofowania, w tym o wiele rzadsza i cenniejsza, niż przeciętny poznawczy rezultat filozofowania – filozoficzna wiedza. Nie tylko ta ostatnia kształtuje filozofię danego myśliciela. Udział w tym bierze nieraz cała wiedza filozofującej osoby, naukowa i pozanaukowa, a także jej poznanie, które nie ma charakteru wiedzy lub nie ma charakteru poznania naukowego. Innymi słowy na filozofię danego człowieka zazwyczaj ma wpływ poznanie przedfilozoficzne, w tym poznanie przednaukowe ale też znana mu wiedza naukowa danej epoki. Dużą rolę w pierwszym rodzaju poznania odgrywają sądy i postawy tworzące pogląd na świat filozofującego, w tym przekonania praktyczne, dotyczące istniejących wartości, obowiązujących reguł życiowych. Ale chodzi tu także o przekonania dotyczące tego, co istnieje, natury człowieka i celu oraz sensu ludzkiego życia, pozycji i miejsca w rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej oraz relacji filozofowania do tych wszystkich spraw. Dana *protofilozofia* ma znaczenie konstruktywne i stanowi grunt zarówno samej genezy filozofowania danej osoby, jak i kolejnych etapów tego filozofowania. Z kolei, ich rezultaty poznawcze oraz praktyczne mogą znacząco wpłynąć na zmiany przyjmowanego światopoglądu. Ma to miejsce wówczas, gdy filozofia dość szybko doprowadza do pozbycia się przekonań, które, na danym etapie filozofowania, zostają uznane za naiwne uproszczenia, czy nawet złudzenia. Wpływ *protofilozofii* zachodzi także wówczas, gdy filozof metodycznie stara się go zneutralizować. Realizuje się to przynajmniej w takim wymiarze, iż praktyką filozofowania danego myśliciela kieruje określona metafizyka motywowana przekonaniem, postawami i wartościami przezeń uznawanymi, a niewypracowanymi w dociekaniu filozoficznym, skoro to ostatnie jest od pierwotnie przyjmowanej metafizyki późniejsze, a także zazwyczaj nie wystarcza ono do uprawnienia filozoficznego kierującej nim metafizyki. Zatem filozofia, taka jaką jest, istnieje dzięki filozofującemu człowiekowi i kształtowana jest, w pewnej mierze, przez jego sądy, postawy, cechy charakteru,

¹ Porównaj krytyczne uwagi Hadota dotyczące przemiany natury filozofowania na uniwersytecie średnio-wiecznym oraz niemieckim uniwersytecie XVIII i późniejszych wieków (P. Hadot, *Filozofia jako sposób życia*, przeł. P. Domański, [w:] *idem*, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 295-297).

oczekiwania, plany, akceptowane wartości i normy. Nie znaczy to wcale, że deklarowana lub 'praktykowana' metafizyka i filozofia danej osoby nie ma lub nie może mieć waloru intersubiektywnego. Chodzi o wskazanie, że osobisty, ludzki wymiar praktyki filozofowania wywiera istotny wpływ na proces filozofowania, od duchowej genezy filozofa począwszy, poprzez przyjmowane przezeń cele, zadania, przedmiot czy zakres filozofii, obowiązujące standardy metodologiczne, na skłanianiu się do tych czy innych rozstrzygnięć kończąc. Nierzadko wpływ ten bywa nieuświadomiony, niekiedy bywa celowo ograniczany, jak ostatnio miało to miejsce w metafizyce i filozofii fenomenologów lub w niektórych stadiach rozwoju filozofii analitycznej. Wymiar ten jest powiązany z nieoczywistością oraz dyskusyjnością odpowiedzi filozoficznych, ale też okolicznością, że zasady wykorzystywane przy stawianiu i rozwiązywaniu problemów filozoficznych mogą być kwestionowane. Filozofowaniu towarzyszy także nieomal typowy dla filozofów brak precyzji formułowania myśli oraz występująca u niektórych z nich tendencja do źle pojętej oryginalności i stronniczości. Przedkładając nad prawdę własne *ego*, generują rozbieżność stanowisk filozoficznych i wielką odmienność makrometod filozofowania. Może to nie wzbudzać w nas upodobania, ale taka jest faktyczność filozofowania. Nietrudno się o tym przekonać, czy to znając dzieje filozofii bardziej szczegółowo niż przedstawiają to szkolne podręczniki, z uwzględnieniem realnych zdarzeń je kształtujących, czy to partycypując przez dłuższy czas w rzeczywistości filozofii akademickiej. Filozofia akademicka bez wątplenia ma także zwykłe „ludzkie” oblicze.

Powyższa, w części antropologiczna, a w części „psychologiczna” charakterystyka filozofii powinna zostać uzupełniona istotną uwagą, że to wszystko, o czym wcześniej była mowa, musi być przypisywane filozofii w liczbie mnogiej i w sensie analogicznym, gdyż indywidualni filozofowie różnie te sprawy widzą czy kształtują. Po drugie zatem, filozofia, jako ludzka działalność oraz jej rezultaty nie jest ani jedną substancją ani nawet jedną rzeczą. Filozofie poszczególnych filozofów łączą się w typowe grupy, które nie mają tym samym jednej natury. Istnieją odmienne metody czy sposoby filozofowania. Poprawniej byłoby powiedzieć, że istnieje więcej niż jeden rodzaj działalności filozoficznej, wyznaczonej albo korelującej z odpowiednią makrometodą filozofowania czyli uporządkowanym doбором przedmiotu formalnego, celu, zadań i środków do ich osiągnięcia, w tym poszczególnych metod wchodzących w skład danej makrometody. Dzieje filozofii europejskiego kręgu kulturowego liczą sobie już około dwa i pół tysiąclecia, i chociaż jest to czasowo jedynie niewielki ułamek dziejów naszego gatunku, to od czasów narodzenia się filozofii greckiej praktyka filozofowania zdążyła się już zróżnicować na wiele odmian. Często są one tak bardzo różne, że zwolennicy jednej makrometody filozofowania lekceważą czy nawet pogardzają innymi metodami, a zdarza się, że odmawiają miana filozofa tym, których makrometody nie podzielają. Dominujących w czasach nowożytnych i współczesnych odmian filozofowania jest przynajmniej kilka, mogą się one różnicować w przypadku po-

szczególnych filozofów, jak ma to przeważnie miejsce w filozofii pozytywistycznej, analitycznej, fenomenologicznej, egzystencjalnej, metafizycznej, marksistowskiej czy postmodernistycznej.²

Wspomniane zróżnicowanie makrometod filozofowania bierze się zatem z faktu, że filozofowanie jest złożoną, skomplikowaną działalnością, kształtowaną nie tylko przez naturę (wybranego przez badacza) przedmiotu filozofowania, nie tylko przez wspólne wszystkim ludziom ograniczone zdolności i narzędzia poznawcze, ale także przez sprawy bardziej subiektywne, jak: nastawienia i cele, oczekiwania i plany, które badacz z filozofią wiąże. Chodzi tu zatem w pierwszym rzędzie o fakt, że przedmiotem filozofowania może być cała rzeczywistość jako taka, jak ma to miejsce w metafizyce ogólnej, a nawet to, co możliwe, a co wedle niektórych zwolenników ontologii ogólnej zakresowo przekracza to, co faktyczne. Może, ale nie musi, bowiem przedmiot filozofowania może być tworzony poprzez rozmaite specjalne dziedziny czy części rzeczywistości. Materialny obiekt filozofowania może z kolei być ujęty przez pryzmat pewnego zbioru pytań, czy inaczej to opisując, w tym czy innym aspekcie, z których zaden nie wyczerpuje bytu danej dziedziny rzeczowej. Filozofia teoretyczna może dążyć do osiągnięcia tak czy inaczej ustalonych celów, jak np. nowa wiedza o danej dziedzinie, opisowa lub wyjaśniająca albo interpretująca ową dziedzinę, ale także oceniająca i regulująca postępowanie względem przedmiotów ową dziedzinę tworzących. Cel filozofii może być pojęty skromniej, gdy zamiast nowej wiedzy, poszukuje się przeciwstawianego tej ostatniej rozumienia dotychczasowego poznania czy poznanej rzeczywistości. Niekiedy cel ten ustanawia się jeszcze bardziej skromnie, jako rozwinięcie, eksplikację czy potwierdzenie światopoglądu osoby filozofującej czy po prostu pewnych twierdzeń i postaw tworzących dany rodzaj światopoglądu. Złożoności makrometodzie określonej „szkoły” filozofowania dodaje fakt, iż wiedza, związana z nią prawda, rozumienie i wyjaśnienie mogą być różnie pojmowane i występować w różnych postaciach, same zaś są obiektem badań i sporów filozoficznych. Czynności filozofowania zmierzające ku poznaniu używają określonego języka, w nim też są formułowane i obiektywizowane ich rezultaty poznawcze. Języki indywidualnych filozofów oraz kierunków czy szkół filozoficznych różnią się od siebie, nieraz w bardzo dużym stopniu. Cele filozofowania nie muszą być i nie są wyłącznie teoretyczne. Jeżeli nie od historycznych początków filozofii (Heraklit z Efezu), to przynajmniej od czasów sofistów oraz Sokratesa praktyczny wymiar filozofowania stanowi istotną część działalności tego typu. Także i w tym wymiarze pojawia się mnogość typów czy rodzajów celów praktycznych, włącznie z takimi, której jak w przypadku np. Nietzschego czy współczesnej filozofii postmodernistycznej wydają się zaprzeczać pierwotnym

² Jak odmiennie może być pojmowana natura filozofa czy życie filozoficzne pokazuje w cząstkowym wymiarze Justin E. H. Smith, *The Philosopher: A History in Six Types*, Princeton 2016. Socjologiczne i historyczne studium odmiennych szkół filozofowania zawiera praca Randalla Collins'a, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, London 1998.

ideałom. Dodajmy do tego zróżnicowane zadania jakie stawia się lub jakich odmawia się filozofowaniu, umiejscowienie filozofii w kulturze i życiu społecznym oraz w osobistym życiu filozofującego, a także możliwe odmienne zbiory metod służących realizacji ustalonych celów i zadań filozofowania. Wszystko to komplikuje obraz filozofii, a jej praktykę czyni podatną na rozmaite modyfikacje, które przynajmniej w momencie ich zaistnienia nie są wyznaczone wyłącznie poprzez wiedzę, poznanie czy język filozofującego, lecz także przez jego wybory, nastawienia, uprzedzenia czy hipotezy i projekty, w tym hipotezy błędne i nietrafne projekty. W kontekście tym wart podkreślenia jest zwłaszcza „zaprogramowany” wprost lub milcząco stosunek filozofii do innych praktyk ludzkiej kultury takich, jak: religia, sztuka, prawodawstwo, państwo, życie społeczne i polityczne, czy nauka, pojęta jako zbiór nauk szczegółowych czy w innej terminologii, nauk specjalnych, zwłaszcza zaś przyrodoznawstwa. Ujmowanie filozofii w kontekście nauk miało miejsce zwłaszcza od XIX w. choć zaznaczyło się w nowożytności już od początku przyspieszenia ich rozwoju.

Po trzecie, jest jeszcze inny wymiar centralnej roli filozofa w filozofowaniu. Aczkolwiek człowiek jako istota pozostająca w centrum zainteresowania filozofów nie wyczerpuje zbioru przedmiotów nauk filozoficznych, to sprawy ludzkie stanowią znaczną część tego zbioru. Dotyczy to nie tylko dyscyplin praktycznych filozofii, jak: etyka ogólna i etyki szczegółowe, filozofia polityki czy prakseologia, ale także dyscyplin teoretycznych, jak: teoria poznania, antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia kultury, filozofia sztuki, estetyka, psychologia filozoficzna i filozofia umysłu, filozofia państwa, filozofia społeczna itd. Wiadome jest, że większość wspomnianych dyscyplin filozofii nie występuje zazwyczaj w czystej postaci teoretycznej albo praktycznej, lecz mają one części pierwszej lub drugiej natury, albo obu natur – teoretyczno-praktyczne. Filozofowanie nierozłącznie wiąże się z człowiekiem ze względu na cele i zadania, jakie postawiono przed filozofią w klasycznym i późniejszych okresach filozofowania w dziejach Grecji. Określano wówczas filozofię w sposób nadający jej charakter teoretyczny, praktyczny, albo łączący obie cechy. Zgodnie z definicjami filozofii zawartymi w komentarzach neoplatońskich do Arystotelesa filozofia to najwyższa wiedza, ale i najwyższa sztuka, zajmuje się poznaniem bytów jako bytów oraz rzeczy boskich i ludzkich. Jest ona także ujmowana jako działalność polegająca na ćwiczeniu się w umieraniu oraz na upodabnianiu się do Boga / tego, co boskie, w takim wymiarze, w jakim jest to możliwe dla człowieka. Wedle najbardziej rozpowszechnionej definicji filozofii jest ona umiłowaniem czy przyjaźnieniem się z mądrością.³ Ta ostatnia zaś była definiowana m.in. jako wiedza absolutna, wyróżniająca się pewnością i mająca za przedmiot, to co niezmienne, wiedza dotycząca tego, co jest zawsze, co jest wieczne. Określano ją jako wiedzę teoretyczną o przyczynie bytów. W *De-*

³ J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996, s. 7.

finicjach Pseudo-Platońskich, z których pochodzą podane określenia mądrości sama filozofia definiowana jest jako dążenie do wiedzy o tym, co jest zawsze, ale także jako terapia duszy związana z prawym rozumem.⁴ Zwłaszcza ta ostatnia uwyraźnia znaczenie filozofowania jako pracy filozofa nad sobą samym, wątku łączącego filozofię Sokratesa z filozofią Wittgensteina, a zapośredniczonego przez wielkie szkoły filozoficzne starożytności, monastyczną teologię średniowiecza, niektórych humanistów Renesansu, Erazma i Pascala, Rousseau, transcendentalistów czy egzystencjalistów.

Wracając do definicji filozofii – określenia te pozwalają dostrzec jak wielki przełom dokonał się w życiu duchowym Greków, których filozofia wyzwoliła swoją podwójną obietnicą z fatalistycznej perspektywy religijnego mitu. Pierwsza obietnica, mająca charakter teoretyczny, dotyczy możliwości zdobycia wiedzy niezależnej od mitu i tradycji religijnej, a przekraczającej ich ograniczenia. Wiedza ta ma charakter poznania płynącego z logosu, w którym człowiek ma udział, odsłaniającego ‘logiczną’, rozumną naturę świata. Logos ów sięga poza to, co zmysłowe i wyobrazeniowe, w kierunku początku, natury i kresu wszystkiego. Realizowała się ona pierwotnie w filozofii natury, później zaś słusznie została związana z rodzącą się ontologią i metafizyką. Obietnica druga ma charakter praktyczny, w swoich korzeniach – etyczno-religijny, a dotyczy możliwości osiągnięcia szczęścia, które dostępne ma być człowiekowi niezależnie od jego losu, wyłącznie dzięki działalności filozoficznej, praktykowaniu cnoty, mówiąc kolokwialnie, dzięki wzięciu sprawy swego szczęścia w we własne, filozoficzne ręce.⁵ Zarówno ta pierwsza, jak i ta druga obietnica wiążą się istotnie z dążeniem do mądrości i kierowaniem się nią, bez względu na to czy będziemy mieli na myśli mądrość teoretyczną, dotyczącą przyczyn ostatecznych całości rzeczywistości lub jej istotnych ‘rejonów’ czy też mądrość praktyczną, przejawiającą się w roztropności i kierującą ludzkimi działaniami. To ukierunkowanie filozofowania na mądrość, teoretyczną i praktyczną nie straciło i nie straci swojej atrakcyjności, a w ten sposób pojęta filozofia jest niezastępowalna przez jakąkolwiek innego rodzaju wiedzę czy praktykę życiową, w tym przez naukę czy religię.⁶ Wierność takiemu pojmowaniu filozofii wiąże się jednak m.in. z koniecznością uprawiania

⁴ *Ibidem*, s. 5-6.

⁵ Dążenie do szczęścia w praktyce i myśli filozofów starożytnych przekrojowo omawia *The Quest for the Good Life. Ancient Philosophers on Happiness*, Edited by Oyvind Rabbas, Eyjolfur K. Emilsson, Hallvard Fosshem, and Miira Tuominen, Oxford University Press, Oxford – New York 2015. Związek etycznej idei szczęścia z przedfilozoficzną, a następnie już filozoficzną ideą upodobnienia się do boga omawia tam Svavar Hrafn Svavarsson w artykule *On Happiness and Godlikeness before Socrates* (*ibidem*, s. 28-28). Por. rozważania Brucea Silvera, *Philosophy as Frustration. Happiness Found and Feigned from Greek Antiquity to Present*, Brill Academic Publishers, Leiden – Boston 2013 *à propos* szans i możliwości faktycznego wypełnienia filozoficznej obietnicy.

⁶ Jak odmiennie ten wątek filozoficzny przewija się we współczesnej myśli pokazuje z jednej strony krytyka obecnej filozofii akademickiej autora *Krytyki rozumu cynicznego* a z drugiej znacznie poważniej traktująca klasyczny problem praca filozofa tomistycznego. Zob. P. Sloterdijk, K. Margolis, *The Art of Philosophy. Wisdom as a Practice*, Columbia University Press, New York 2012; Th. S. Hibbs, *Virtue's splendor: wisdom, prudence, and the human good*, Fordham University Press, New York 2001.

dociekań metafizycznych, antropologicznych, rzetelnej etyki w klasycznym jej rozumieniu.⁷ Wiąże się ona także z radykalizmem metodycznie realistycznego i obiektywnego w *dążeniu* poszukiwania skierowanego ku „naturze”, „bytowi jako bytowi” czy ku „rzeczywistości samej”, takiej jaką jest w sferze faktycznej i normatywnej, a przeciwstawionej temu, co się wydaje, co się podoba lub temu, co jest przedmiotem błędnych opinii, oraz samemu kulturowemu uniwersum „rzeczywistości” korelatywnych do subiektywnych opinii i interpretacji, tego co istnieje.⁸

Podsumujmy dotychczas zarysowany kontekst, w którym postawione zostaje pytanie o naturę rzetelnego filozofowania w duchu klasycznym, a który to kontekst stanowi zarazem częściową motywację postawienia owego pytania. Filozofię jako historycznie wziętą całość cechuje, zwłaszcza w czasach nowożytnych i współczesnych zróżnicowanie metodologiczne i metafizyczne. Inaczej rzecz ujmując filozofowie różnią się, a czasem także nie zgadzają, nie tylko w sprawach tego, co istnieje, albo co należy czynić, ale także odnośnie do tego, jak (powinno się) uprawiać filozofię. To, co zwie się filozofią jest zbiorem odmiennych, złożonych wewnętrznie i zróżnicowanych typów ludzkich praktyk, ukierunkowanych teoretycznie i praktycznie, wraz z wytworami owych praktyk, wśród których to wytworów dominuje poznanie filozoficzne, niekiedy filozoficzna wiedza. Praktyki te, przy całej ich różnorodności, da się podzielić na typy, ze względu na przyjmowane w nich *makrometody*.

Pierwotny, źródłowy sens filozofowania został ustanowiony w starożytnej filozofii greckiej i może on być określony jako klasyczna koncepcja filozofowania. Można go także określić jako mądrościowy, realistyczny, obiektywistyczny,

⁷ Klasycznie pojmowana etyka była, w wymiarze teoretyczno-praktycznym, filozoficzną normatywną teorią aktu ludzkiego ujętego w aspekcie dobroci / zła (wartości moralnych) tegoż oraz wartości poszczególnych klas działań. Szukała ona ostatecznego wyjaśnienia, dlaczego dana klasa aktów ma ową moralną charakterystykę oraz regulowała ludzkie postępowanie za pomocą reguł i norm postępowania moralnie dobrego i słusznego. Etyka nie ograniczała się do wymiaru teoretycznego. Pełniła funkcje wychowawcze i kształtowała cnoty będące wewnętrznymi zasadami właściwego działania, gdy normy moralne i prawa stanowiły zasady zewnętrzne. W przeciwieństwie do tak pojętej etyki pozostają dociekania redukujące filozoficzne myślenie moralne do metaetycznych dociekań. Zaliczyć można do nich obronę różnej postaci subiektywizmu, emotywizmu, sceptycyzmu, fikcjonalizmu i tym podobnych stanowisk. Stanowiska te mogą uprawniać teoretycznie niechęć do realnej zmiany i kształtowania charakteru. Również do tego rodzaju dociekań przeciwnych etyce klasycznej należą rozmaite propozycje sytuacjonistycznych „nowych etyk”, których nowość polega na usiłowaniu dokonania takiej modyfikacji myślenia praktycznego, że ‘narratywnie’ podważone zostaje obowiązujące prawo moralne. Motywując to troską o „jakość życia”, usprawiedliwia się oraz dąży do etycznego zalegalizowania niektórych rodzajów niegodziwych lub nawet nieludzkich działań. Aktualność filozoficznego poszukiwania mądrości i żywotność opcji starożytnych, w odniesieniu do platonizmu i ich konfrontację z postaciami myśli analitycznej, transcendentnej oraz pragmatyzmu dobitnie prezentuje praca Michaela LaFargue, *Rational spirituality and divine virtue in Plato: a modern interpretation and philosophical defense of Platonism*, State University of New York Press, Albany 2016. Metoda i myśl klasycznej etyki przetrwała do XXI w. niesiona głównie wysiłkiem tradycji refleksji moralnej *recta ratio* autorów scholastycznych, wśród których do XX w. dominowali tomiści. Sytuacja ta istotnie zmieniła się w etyce akademickiej zeszłego wieku po ponownym odkryciu bogactwa etyki starożytnej przez autorów anglofonskich.

⁸ Zupełnie inaczej pojmuje filozofowanie współczesna myśl postmodernistyczna. Por. hermeneutyczną, antyabsolutystyczną i antyobiektywistyczną wizję celów filozofowania zaprezentowaną przez Gianni Vattimo w jego pracy *Of Reality: The Purposes of Philosophy*, trans. R.T. Valgenti, Columbia University Press, New York 2016, zwłaszcza s. 11-78.

w głębokim znaczeniu logiczny/rozumny, ceniący wiedzę i prawdę w klasycznym sensie. Ma to miejsce pomimo faktu, że już w starożytności można odróżnić filozofowanie akcentujące wartość teoretycznego poznania metafizycznego, jak miało to miejsce w szkołach nawiązujących do myśli platońskiej i arystotelesowskiej oraz filozofowanie szkół nurtu sokratycznego, nurtów praktycznych, w których uzyskiwane poznanie było ważone niżej niż troska o duszę i życie filozofa. Tym, co łączy nurt sokratyczny i te bardziej teoretyczne jest jednak dominujący metafizyczny realizm, we współczesnym tego słowa znaczeniu i metodyczny racjonalizm – akcent na rozumowe, obiektywne poznawanie ukrytego poza zjawiskami logosu świata. Powstające z upływem wieków oraz zmianami poglądów filozoficznych i metafizycznych nowe koncepcje stanowiły modyfikacje pierwotnej koncepcji filozofowania, niekiedy radykalne, jak miało to miejsce w myśli pozytywistycznej, która jeszcze dzieliła część wartości z filozofowaniem klasycznym, czy w zrywających z ideałami klasycznymi, nurtach myślenia subiektywistycznego, antyrealistycznego czy postmodernistycznego. Zgodnie z owym klasycznym sposobem pojmowania filozofii przedmiotem poznania filozoficznego jest niezależna od podmiotu, obiektywnie istniejąca, natura, istota oraz istnienie⁹ rzeczywistości, a także tej ostatniej wewnętrzny porządek kauzalny (zasady, pryncypia) i konieczne aspekty. Filozofowie pracujący w tym duchu nieraz radykalnie spierają się odnośnie do natury czy sposobu istnienia owej rzeczywistości. Od pierwszej połowy XVIII w. klasyczna myśl metafizyczna różnicuje się w sposób metodologicznie świadomy na metafizykę i ontologię.¹⁰ Niezależnie od sporów między skrajnym i umiarkowanym realizmem, chodzi tu o poznanie rzeczywistości samej w sobie (bytu, natury albo apriorycznie danych koniecznych relacji między idealnymi jakościami, istot rzeczy, zawartości idei), w tym metafizycznego uporządkowania przyczyn celowych, formalnych i wzorczych, sprawczych, które pomimo swego ukrycia są odczytywalne przez „czytający w głębokościach natury” ludzki rozum, który potrafi przebić się przez uwarunkowane kulturowo opinie, poglądy, kierowane wyobraźnią interpretacje literackie i religijne czy zmysłowo dane zjawiska, sięgając ku temu, co rzeczywiste, a nawet, ku temu, co wyłącznie czysto możliwe. Źródłem i centrum tego wysiłku, w jego poznawczym i praktycznym wymiarze, jest miłujący mądrość i szukający wiedzy, ceniący poznanie tego, co ostateczne i fundamentalne, filozofujący indywidualny człowiek, wyposażony w zdolność

⁹ Zob. M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1978; *idem*, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasa z Akwinu*, TN KUL, Lublin 1963; A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, RW KUL, Lublin 1991. Klasyczną koncepcję filozofowania znajdujemy też w niektórych pracach fenomenologów, zwłaszcza tych realistycznie nastawionych. Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, I, II-I, II-II, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000; R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963; *idem*, *Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1987.

¹⁰ Zob. B. Paż, *Ontologia versus metafizyka. Geneza, rozwój i różne postaci nowożytnej teorii bytu*, „Filozofia”, 15 (2011), 4, s. 817-847.

uchwycenia ostatecznego sensu świata i swojej egzystencji oraz potrafiący dzięki cnocie, prawom, rozumowi praktycznemu uporządkować swoje życie, czyniąc je ludzkim i szczęśliwym.

Można postawić pytanie, czy rzetelne naukowo filozofowanie, uprawiane w duchu zaprezentowanej klasycznej koncepcji jest w XXI w. nadal możliwe do realizowania? Niektórzy ponowożytni filozofowie czy nurty filozofowania, deprecjonujące moc ludzkiego rozumu, otwarcie w to wątpią, inni zaś zdecydowanie by sobie tego nie życzyli, bądź ze względu na rozmaicie motywowaną niechęć do prawdy absolutnie pojętej, bądź ze względu na to, że nierzetelne filozofowanie, niejasne, pozbawione odpowiedniej precyzji, uprawnienia twierdzeń i o nikłej wartości poznawczej, jest dla nich sposobem realizacji zamierzonych celów transformacji społecznej, a niekiedy osiągania statusu społecznego i korzyści materialnych, co ma miejsce w przypadku nielubiących krytyki naukowej filozofujących ideologów. Jeżeli będziemy pamiętać o rozróżnieniu między projektem i metodą, a doskonale zrealizowanym celem, to nie wydaje się, aby tak pojęta filozofia była niemożliwą, albo by straciła ona na znaczeniu, jakie posiadała od chwili swych narodzin w starożytności. Filozofowanie zazwyczaj nie jest łatwym zajęciem, a stopień trudności rośnie potęgowo w stosunku do ambicji poznawczych i praktycznych. Trudność realizacji celu nie przeczy jednak ani możliwości owej realizacji, ani możliwości jego osiągnięcia. Sądzę, że przy tak zarysowanym programie filozofowania możliwe są także różne odmiany klasycznie pojętego filozofowania. To, co nazywam klasyczną koncepcją filozofowania, mimo wspólnoty wartości i celów nigdy nie było metodologicznie jednorodne.

W dalszej części artykułu zastanowię się czy jedna z odmian klasycznego filozofowania może posługiwać się makrometodą, której częścią są niektóre rozstrzygnięcia metafizyczne, reguły, postawy i wartości zawarte w metafizologii Kazimierza Twardowskiego. Wybór tego filozofa podyktowany jest, z jednej strony jego znaczeniem dla narodzin i kształtu jednej z najciekawszych szkół filozofowania w duchu analitycznym, Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a przez to i dla dzisiejszego uprawiania filozofii w Polsce. Motywowane jest także akcentem jaki Twardowski kładł na naukowość filozofowania, miłość prawdy, znaczenie precyzyjnego języka w logicznie poprawnej argumentacji i dyskusji. Chodzi tu także o wyróżniające analityków uwzględnienie aspektu cząstkowego i tymczasowego rezultatów dociekań filozoficznych, co w znacznej mierze odpowiada charakterystyce dużej części dzisiejszej filozofii akademickiej. Motywowane jest to także jego stosunkowo dobrą znajomością klasycznej problematyki metafizycznej oraz zmaganiem, które toczył w swojej metafizologii na temat roli zagadnień metafizycznych w naukowo pojmowanej filozofii. Zmagania te dotyczyły również światopoglądu filozoficznego, a które ostatecznie doprowadziły go do odmówienia filozofii poruszającej niektóre klasyczne zagadnienia metafizyczne, światopoglądowo znaczące, miana wiedzy obiektywnej oraz charakteru filozofii naukowej. Jego wpływ na pojmowanie filozofowania w Polsce, a także w pewnej mierze i na

świecie¹¹, oddziaływał także i po jego śmierci poprzez uczniów, których wychował, a którzy choć nieraz nie podzielali w pełni jego metafizologii, to w dużej mierze zgadzali się z nim oraz ze sobą nawzajem w pomniejszaniu znaczenia naukowego filozofii metafizycznej, zwłaszcza zaś niektórych jej działów, takich jak filozofia religii i teologia filozoficzna. Dziedziny te nadal nie cieszą się w Polsce odpowiednim szacunkiem, nieraz będąc traktowane jako mniej cenna postać filozofii lub którym odmawia się nawet tego miana, traktując je jako teologię lub po prostu jako myślenie pozbawione waloru naukowości i wiedzy.

Ważnym elementem zarysowanego wcześniej kontekstu postawienia głównego pytania, na które odpowiedź jest celem niniejszego artykułu, jest czający się w tle fakt istnienia niezgody pomiędzy filozofami. Ta niezgoda, czy jak niekiedy się to interpretuje, głęboka niezgoda pomiędzy filozofami dotyczy, po pierwsze rezultatów filozofowania, ale także przyjmowanych pierwszych przesłanek argumentacji filozoficznej oraz znaczenia jakie przypisuje się poszczególnym argumentom. Zwraca na nią uwagę Twardowski w swoim wykładzie wstępnym, który wygłosił na Uniwersytecie Lwowskim 15 listopada 1895 r., obciążając winą za ten stan rzeczy metafizykę.¹²

Owa niezgoda dotyczy także metod, czy jak to ujmuje Antoni B. Stępień, makrometod filozofowania.¹³ Warto zacytować w tym miejscu znaczący fragment poświęconej Twardowskiemu książki Ryszarda Kleszcza, zawierający pytanie o możliwość metafizologicznego porozumienia między filozofami.

Pytanie, na które należy starać się znaleźć odpowiedź, dotyczyłoby tego, czy w warunkach daleko idących rozbieżności możliwe są takie dyskusje, które nie byłyby tylko prezentacją własnego stanowiska lub którąś z kolei nieudaną próbą filozoficznego dialogu. Skoro niekiedy filozofom trudno porozumiewać się, a nawet rozmawiać ze sobą, gdy występują niewielkie różnice poglądów, to wątpliwości co do efektów dialogu w sytuacji istnienia zasadniczych niezgodności są naturalne. Wszystko to rodzi pytania o możliwość prowadzenia dyskursu między zwolennikami dalece odmiennych orientacji poznawczych i metodologicznych. Czy możliwy jest dyskurs w sytuacji niezgody zasadniczej co do narzędzi filozofii, prawomocnej argumentacji czy celów aktywności filozoficznej?¹⁴

Stawiam zatem następujące pytanie. CZY MOŻLIWE JEST UPRAWIANIE NAUKOWEJ FILOZOFII, KTÓREJ PRZEDMIOTEM SĄ ZAGADNIENIA KLASYCZNEGO FILOZOFOWANIA, RESPEKTUJĄCEJ GŁÓWNE POSTULATY METAFIZOLOGICZNE KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO, A KTÓRA

¹¹ Zob. *The Lvov-Warsaw School and Contemporary Philosophy*, (eds.) K. Kijania-Placek, J. Woleński, Springer, Dordrecht 1998, *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski Philosophical Legacy*, (eds.) S. Lapointe, J. Woleński, M. Marion, W. Miśkiewicz, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York 2009; *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, (red.) A. Brożek, A. Chybińska, Wydawnictwo Academic, Lublin 2016.

¹² K. Twardowski, *Wykład wstępny na Uniwersytecie Lwowskim*, [w:] *idem*, *Myśl, mowa i czyn*. Cz. I, (red.) A. Brożek i J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 457-458.

¹³ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 1995, s. 27.

¹⁴ R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafizologia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s.102.

TO FILOZOFIA MIALABY ZNACZĄCĄ WAGĘ ŚWIATOPOGLĄDOWĄ? Odpowiedź jaką daje na to pytanie jest pozytywna, czego częściowe uzasadnienie stanowią rezultaty dociekań zawarte w dalszej części artykułu. Znaczną częścią owych dociekań jest interpretacja metafizologii Twardowskiego i polemika z nią, w tych jej aspektach, które są rozstrzygające dla oceny możliwości realizacji naukowo uprawianej klasycznej filozofii metafizycznej, tak jak ją pojmuję. Dlatego zostaną poruszone następujące tematy: naukowość filozofii, związany z tym jej antydogmatyzm i krytycyzm, intersubiektywność czyli wymiar wspólnotowy filozofowania jako częśćka społecznej natury filozofii, wymiar światopoglądowy filozofowania i jego ograniczenia oraz kwestia odpowiedzi na pytanie dlaczego w pewnym czasie Twardowski sądził, że nie jest możliwe połączenie filozofii naukowej i światopoglądowo znaczącej, a także czy jest to trafne i dobrze uzasadnione stanowisko.

2. Zagadnienie naukowości metafizyki w ujęciu Kazimierza Twardowskiego

2.1. Różne sposoby pojmowania terminu „nauka”

Odpowiedz na pytanie czy możliwa jest filozofia naukowa zależy nie tylko od pojęcia filozofii, ale także od pojmowania czym jest nauka i ewentualna naukowość filozofii. Termin nauka jest terminem wieloznacznym.¹⁵ Pomijając te pojęcia nauki, które oznaczają czynność nauczania kogoś lub uczenia się czegoś osobiście, którymi Twardowski często posługuje się w swojej książce *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*¹⁶, główne rodzaje desygnatów terminu nauka to nauka₁ czyli czynności naukotwórcze wraz z odpowiednimi metodami ich przeprowadzania, nauka₂ czyli poznanie stanowiące rezultat tak pojętych czynności oraz mające charakter społeczny przedsięwzięcie zwane nauką₃, wraz z tworzącymi je instytucjami, naukowcami, którzy wykonują naukę₁ oraz uzyskują w wyniku tego naukę₂. Twardowski we wspomnianej książce posługuje się jednym z rodzajów pojęcia nauki₂ w postaci pojęcia systemu naukowego.

Logicznie uporządkowane zestawienie wszystkich ściśle określonych pojęć i praw uzasadnionych, tyjących się przedmiotów, które tworzą większą klasę naturalną, nazywa się systemem naukowym (n a u k a).¹⁷

Dwa pierwsze pojęcia nauki, choć należy zaznaczyć, że nauka₁ nie bezpośrednio, występują także w przywołanym wcześniej *Wykładzie wstępnym*, gdzie Twardowski rozważa dwa z trzech wyróżnionych przez siebie możliwych spo-

¹⁵ Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1992, s. 11-19.

¹⁶ K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*, Nakładem Towarzystwa Pedagogicznego, Lwów 1901. Na okładce tytuł książki opatrzony jest dodatkową frazą „do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej”. Na stronie ósmej tej pracy Twardowski odróżnia wspomniane znaczenia od nauki pojętej jako „ogół systematycznie ułożonych i należyście uzasadnionych wiadomości, tworzących pewną całość”.

¹⁷ *Ibidem*, s. 92.

sobów ujęcia relacji jaka zachodzi między naukami przyrodniczymi a filozofią, mianowicie pomiędzy przedmiotami nauk przyrodniczych i filozofii oraz pomiędzy ich metodami. W wykładzie tym Twardowski występuje przeciwko stanowisku radykalnie odróżniającemu filozofię od nauki₁, ze względu na ich metody. Wskazuje przy tym, że zarówno nauki przyrodnicze jak i nauki (dyscypliny) filozoficzne posługują się i winny się posługiwać metodami indukcji i dedukcji.¹⁸ W związku z tradycyjnym odmawianiem znaczenia tej pierwszej dla dostarczenia pierwszych zasad filozofii, które zgodnie z krytykowanym przezeń poglądem muszą być zdobyte apriorycznie, Twardowski łączy ironicznie aprioryzm z subiektywnością faktycznego filozofowania: „A ponieważ nie ma dwóch dusz równych, więc każdy prawie z innego wychodził założenia i do innych dochodził wniosków”. W następnym zdaniu pod uwagę czytelnika podsuwa rozbieżności i niezgodę między filozofami: „Stąd powstała ta mnogość zwalczających się nawzajem systemów, a wieczny spór filozofów, brak zgody zupełny niemal zrodziły nieufność u ogółu, a potem pogardę i lekceważenie”. Jest to ważny punkt, bowiem rozbieżności przedmiotowe pomiędzy filozofami świadczą jawnie, że o ile nie wszystkie grupy, wyróżnione ze względu na ich stanowisko, to wszystkie poza jedną są w błędzie w danej sprawie. Twardowski interpretuje sytuację filozofii w następujący sposób. Zamiast stosować dyskusyjny, wątpliwy aprioryzm należy posługiwać się metodą indukcyjną i częstkową, uzyskując wiedzę, która w przeszłości mogłaby zostać wykorzystana do zbudowania jednego i jedyne prawdziwego systemu filozofii, stopniowo przysparzając ludzkości kolejnych punktów oparcia w budowie gmachu metafizycznej wiedzy o wszechświecie. Wszystko to, co uzyskują metafizycy jest syntezą częstkową i tym samym nie jest prawdziwą, w domyśle – pełną syntezą naukową. Lepsze to jest jednak, zdaniem Twardowskiego, niż mylne, a zatem pozorne syntezy.¹⁹

Zwraca jednak uwagę, że przeciwstawianie w tym aspekcie nauk przyrodniczych i filozofii jako rażąco odmiennych nie jest zasadne, ponieważ także i w tych pierwszych występują różnice zdań oraz że właściwą metodą tak w filozofii, jak i w naukach specjalnych jest zachowywanie z dorobku innych badaczy tych twierdzeń, które są uzasadnione, co Twardowski wiąże z ich prawdziwością, odrzucanie zaś tych, których fałszywość da się wykazać. Również ze względu na przedmiot, nauk przyrodniczych nie można przeciwstawiać metafizyce, ta bowiem łączy tematycznie nauki przyrodnicze z psychologią, logiką, etyką i estetyką.

¹⁸ K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 461-463.

¹⁹ *Ibidem*, s. 463-464.

2.2. Sprawa naukowości metafizyki

Kwestia czy poglądy metafizyczne Twardowskiego względem naukowości metafizyki ulegały zmianie oraz jeżeli tak, to czy była to zmiana radykalna czy umiarkowana jest dyskusyjna. Historycznie rzecz ujmując Twardowski w początkowym okresie swojego filozofowania wydaje się uważać, że nie ma sprzeczności w uprawianiu naukowej metafizyki czy naukowej filozofii religii. Jak zauważa to R. Kleszcz, w tzw. okresie wiedeńsko-wczesnolwowskim założyciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej pojmuje filozofię jako zbiór nauk filozoficznych, z których najważniejszymi są metafizyka, teoria poznania, psychologia, logika, etyka i estetyka.²⁰ W późniejszej od *Wykładu wstępnego* o dwa lata pracy *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* Twardowski wśród nauk filozoficznych wymienia także filozofię prawa, filozofię historii oraz filozofię religii.²¹ Zgodnie z tym kolektywnym pojęciem filozofii jest ona pewną całością składającą się z nauk czy dyscyplin filozoficznych.²² Jednak z biegiem czasu w stosunku do metafizyki stawał się on coraz bardziej niechętny, czemu dawał wyraz w rozmaitych swoich pracach, często w postaci uwag czynionych przy okazji omawiania innych spraw. Ta zmiana postawy zaowocowała w końcu przeciwstawieniem metafizyce filozofii naukowej, tę pierwszą zaś zaliczał wówczas Twardowski do obszaru różnej od naukowej filozofii światopoglądowej. Ryszard Kleszcz czyni uwagę, że początki zmiany stanowiska Twardowskiego względem metafizyki w aspekcie zaliczania jej do filozofii lub filozofii naukowej ujawniają się na początku wieku XX. Z kolei Jan Woleński przyjmuje, że poglądy metafizyczne, które zawarte są w opublikowanej w 1897 r. rozprawie *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* przyjmowane są przez filozofa i w późniejszych latach, zaś znacznie bardziej krytyczne uwagi wobec metafizyki należy pojmować jako różnicę stopnia intensywności i we wcześniejszych poglądach znajdującego się negatywnego nastawienia względem tzw. metafizycyzmu. Metafizyczność pewnych stanowisk miałaby być czymś stopniowalnym i stopniowalna byłaby też ich naukowość.²³

2.3. Metafizycyzm i dogmatyzm metafizyki

Jakie są raczej zmiany nastawienia Twardowskiego i wobec jakiego aspektu metafizyki zajmuje filozof postawę negatywną? Stać za tym mają następujące powody. Jeżeli chodzi o dezawuowany przez Twardowskiego aspekt metafizyki to jest nim wspomniany już metafizycyzm mający polegać na tym, że dociekania w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych zależą od przyjętych przez danego

²⁰ *Ibidem*, s. 459, 461. Por. R. Kleszcz, *op. cit.*, s. 27 i n., zwłaszcza analizy Kleszcza dotyczące ówczesnego pojmowania przez Twardowskiego przedmiotu metafizyki i sprawy jej naukowości.

²¹ „Wszystkie zaś objawy życia umysłowego, które skupiają się około pojęcia Boga, stanowią przedmiot filozofii religii” (K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica-Atlas, Lwów 1927, s. 27). Por. rozprawę „Filozofia a psychologia eksperymentalna” (*ibidem*, s. 325).

²² J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 36.

²³ *Ibidem*, s. 37-39.

badacza poglądów metafizycznych.²⁴ Ta zależność od przyjmowanej metafizyki ma być odpowiedzialna za zapóźnienie filozofii w stosunku do nauk przyrodniczych. Na czym jednak ściśle biorąc polega zarzut owego metafizycyzmu, dlaczego korzystanie z uznawanych przez jakiegoś filozofa pryncypiów metafizycznych w rozwiązywaniu zagadnień innych dziedzin filozofii jest w ogóle zarzutem oraz w jaki sposób zjawisko to łączy się z zapóźnieniem filozofii w stosunku do nauk przyrodniczych?

Ryszard Kleszcz interpretuje zarzut Twardowskiego jako zarzut dogmatyzmu. Uczciwie trzeba jednak zauważyć, że Kleszcz nie redukuje zarzutu metafizycyzmu do zarzutu dogmatyzmu.²⁵ Co jest jednak znaczące, ani w rozprawie z roku 1897, ani we wcześniejszym *Wykładzie wstępnym* Twardowski nie wiąże wprost metafizycyzmu z dogmatyzmem, choć np. posługuje się wielokrotnie tym terminem i powiązanymi z nim w opublikowanym w 1904 r. wykładzie wygłoszonym na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Pomińmy na chwilę kwestię natury dogmatyzmu i wróćmy do sprawy natury metafizycyzmu. Woleński metafizycyzm definiuje jako każdy sposób badania problemów filozoficznych, który z góry zakłada metafizyczne rozstrzygnięcie. Być może o to chodzi Twardowskiemu. Dlaczego jednak miałyby to być coś negatywnego? I co, dokładnie rzecz ujmując, oznacza taka metoda zakładania z góry metafizycznego rozstrzygnięcia?

Nasuują się tu liczne możliwe sposoby interpretacji omawianej sprawy. Jedną z możliwych jest taka sytuacja, gdzie podczas dociekania nad pewnym zagadnieniem np. z obszaru etyki filozof posługuje się przyjmowanymi przez siebie poglądami na temat istnienia albo nieistnienia niezmiennej natury ludzkiej i w zależności od tego dopuszcza albo odrzuca możliwość istnienia niezmiennych norm moralnych ugruntowanych w owej naturze. Inną sytuacją podpadającą pod wspomniany rodzaj zależności dociekań szczegółowych od ogólnie ważnych rozstrzygnięć metafizycznych lub ontologicznych byłoby wykorzystywanie takiej czy innej teorii własności albo takiej a nie innej teorii identyczności metafizycznej np. do rozstrzygnięć w teorii atrybutów Boga, Jego prostoty albo w aspekcie sporu o spójność logiczną chrześcijańskiej doktryny Trójcy Świętej, której spójność i sens jest przedmiotem badania teologii filozoficznej. Przykładów używania pojęć i twierdzeń wypracowanych w ogólnych badaniach metafizycznych i ontologicznych może być wiele. Dlaczego jednak miałyby to być czymś negatywnym? Czy faktycznie to miał na myśli Twardowski pod mianem metafizycyzmu i to pojmował jako przyczynę zapóźnienia filozofii wobec przyrodoznawstwa?

Innym sposobem rozumienia zakładania z góry określonego metafizycznego rozstrzygnięcia jest sytuacja, w której filozof nie tyle kieruje się pewnymi pojęciami metafizycznymi i wypracowanymi w metafizyce zasadami, co owe zasady

²⁴ R. Kleszcz, *op. cit.*, s. 35, p. 92.

²⁵ *Ibidem*, s. 43.

przedkłada w pewnym sensie nad wszelkie inne poznanie. Mielibyśmy z tym do czynienia w sytuacji, gdy należy dla poprawnego zrozumienia wchodzącej w grę sytuacji wykorzystać poznanie biorące się z innej dziedziny naukowej, filozoficznej albo specjalnej, albo też oparte na doświadczeniu, a uwzględnienie owych rezultatów poznawczych nie ma miejsca. Zachodziłoby to wówczas, gdyby w ogóle poznanie owo nie było brane pod uwagę, bowiem metafizycyzujący filozof ograniczałby dociekania szczegółowe do aplikacji pojęć i zasad ogólnych przynależących do metafizyki czy ontologii. Taka aplikacja byłaby jednak niezwykle uboga treściwo. Innym przypadkiem byłaby sytuacja, gdy wprowadzie filozof zapoznaje się z wynikami doświadczenia lub innej niż metafizyka dyscypliny, a które rzucają światło na przedmiot formalny jego dociekań, oświetlając go w taki sposób, że pozwala to na dostrzeżenie nieznanych dotąd aspektów przedmiotu, lub pozwala na potwierdzenie lub zaprzeczenie którejś z wchodzących w grę hipotez, jednak z powodu przywiązania filozofa do niezgodnych ze wspomnianym rezultatem poznawczym ujęć metafizycznych, owa wiedza mająca naturę doświadczalną lub inną zostaje pominięta lub odrzucona, nie biorąc zupełnie pod uwagę zasadności takiego rozstrzygnięcia ani kwestii statusu czy mocy uprawnienia epistemicznego poszczególnych rezultatów poznania metafizycznego i pozametafizycznego. Podobną wreszcie do poprzedniej sytuacją jest z góry odmawianie wartości результатам dociekań metafizycznych innych filozofów, z takiego samego powodu jak poprzednio, ponieważ okazują się one niezgodne z uzyskanymi przez nas, albo nawet wyłącznie na tej postawie, że są to rezultaty dociekań autora łączonego z odmienną metodą filozofowania czy z inną szkołą.

Takie sytuacje mogą mieć, a niekiedy miewają miejsce wśród filozofów uprawiających metafizykę czy ontologię albo posługujących się pojęciami czy zasadami metafizycznymi. Trzeba jednak zauważyć, że nie jest to cecha esencjalna myślenia metafizycznego, ani nie jest to związane w sposób istotny z przedmiotem ontologii czy metafizyki. Zauważa to Woleński, gdy konstatuje, że metafizycyzm odnosi się do metody badania, a nie do przedmiotu badania.²⁶ Należy tu jednak pójść dalej i stwierdzić, że tak pojęty metafizycyzm, będący w istocie dogmatyzmem metodologicznym, nie jest istotną cechą ani metody metafizyki ani też nie jest istotną cechą żadnej wartościowej metody. Jest to po prostu przykład niewłaściwego sposobu prowadzenia dociekań filozoficznych, związanego z dogmatycznością myślenia, a może jedynie konkretnego obszaru czy przypadku myślenia poszczególnego badacza. Sytuacje takie nie ograniczają się do metafizyki, ani do filozofii, spotkać je można u różnych badaczy, czy to naukowców, czy to filozofów.

Którą zatem z postaw, czy sytuacji miał Twardowski na myśli, gdy piętnował metafizycyzm dotychczasowej filozofii uważając go za niezgodny z naukowością i opóźniający rozwój filozofowania? Czy chodziło mu o, jak się wydaje – nie będące nagannym, a dla dużej części problemów filozoficznych nieuniknionym – wyko-

²⁶ J. Woleński, *op. cit.*, s. 38.

rzystywanie albo po prostu używanie metafizycznych pojęć i twierdzeń w dociekaniach spoza obszaru metafizyki ogólnej czy też chodziło mu o niewykluczające się z pierwszym, ale nie wynikające z niego, zajmowanie postawy dogmatycznej i nie liczenie się pracy badawczej nad pewną dziedziną przedmiotów, z argumentami czy innymi niż dotąd uwzględnione rezultatami poznania? Wydaje się, że Twardowski miał na myśli obie sytuacje. Świadczy o tym fakt, że w pracy z 1897 r. przeciwstawia metafizycyzmowi psychologizm, z którym wiąże wielkie nadzieje na, już się realizujący, rozwój filozofii. Przywołuje też dwa aspekty omawianej postawy metodologicznej – mianowicie sylogistyczną dedukcję stanowisk w specjalnych dziedzinach filozofowania etyki i psychologii z pryncypiów metafizyki ogólnej oraz ocenę twierdzeń psychologii ze względu na zgodność z systemem metafizycznym. Te dwie sytuacje nie są wprost przezeń wiązane z rozumieniem metafizycyzmu jako dogmatyzmu, ale też jej nie wykluczają. Warto jednak raz jeszcze podkreślić, że takie utożsamianie metafizyki z dogmatyzmem metodologicznym jest bezzasadne i jest wypaczającym naturę myślenia metafizycznego błędem wnioskowania *pars pro toto*. Myślenie metafizyczne może i powinno być krytyczne, niedogmatyczne, tak jak i wszelkie inne dociekanie mające ambicje wiedzotwórcze.

2.4. Analityczność i ścisłość metafizyki

Interpretację niechęci Twardowskiego do traktowania metafizyki jako nauki można pogłębić, biorąc pod uwagę jego poglądy na szczegółowe metody filozofowania. I tak, Ryszard Kleszcz uważa, że związana jest ona z rolą jaką Twardowski przypisywał w filozofii metodzie opisu analitycznego, ścisłości językowej oraz umiarkowanemu empiryzmowi.

[...] w ujęciu Twardowskiego ważną rolę pełni metoda analityczna (metoda opisu analitycznego). W tej zaś metodzie wychodzi się od prostych przykładów, w oparciu o które dostarcza się definicji analitycznych badanego przedmiotu. W oparciu o te definicje formułuje się twierdzenia analityczne, które mogą być empirycznie sprawdzane w danej dziedzinie przedmiotowej. Tego rodzaju zabiegi zapewniają nie tylko utrzymanie kontaktu z empirią, lecz także pozwalają na precyzację aparatury wykorzystywanej przez filozofa. [...] Te przyjmowane przez Twardowskiego założenia metodologiczne mogą być jednak wykorzystywane tylko w ograniczonej sferze dociekań, tej, która pozostaje dostępna dla badań prowadzonych za pomocą narzędzi i metod naukowych. Nie można odwołać się do niej, gdy chcemy udzielić odpowiedzi na pewne ostateczne pytania dotyczące człowieka i świata.²⁷

Również Jan Woleński uważa, że zdaniem Twardowskiego respektowanie wymogów solidnej analizy badanego problemu pozwala nam na uniknięcie negatywnie pojętej postawy metafizycznej (metafizycyzmu), podkreślając w tym kontekście preferowanie przez filozofa analizy psychologicznej w duchu deskryptywnym.²⁸ Jest to niewątpliwie prawdą jeżeli chodzi o analizy czysto psycholo-

²⁷ R. Kleszcz, *op. cit.*, s. 45-46. Kleszcz odwołuje się w tym fragmencie do wykładu Twardowskiego ogłoszonego na 25 lecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

²⁸ J. Woleński, *op. cit.*, s. 38.

giczne, te bowiem jako niemetafizyczne wypierają dociekanie metafizyczne. Nie jest to jednak prawdą w przypadku każdej analizy filozoficznej, są bowiem takie, które mogą i faktycznie wykorzystują rezultaty dociekań ontologicznych, w szerokim zakresowo ujęciu ontologii, jak pokazuje to długa już historia metafizyki w filozofii analitycznej.²⁹ Oczywiście Twardowski nie mógł sobie zdawać sprawy z rezultatów dopiero nadchodzącego ruchu analitycznego. Owe rezultaty wydają się jednak podważać pogląd, iż nie jest możliwe krytyczne i rozwijające się, czyniące postęp badanie zarazem analityczne i metafizyczne, w tym oryginalnie podejmujące coraz liczniejsze i bardziej szczegółowe problemy klasycznej metafizyki, inspirowane dotychczasowymi, ale także nowymi stanowiskami metafizycznymi.³⁰ Nie jest też tak, że stosowanie w filozofii metody analizy, w tej czy innej postaci stanowi automatyczną i niezawodną receptę na likwidację możliwości zajmowania przez jakiegoś filozofa postawy dogmatycznej jako przykładu konkretyzacji niewłaściwej 'metody' filozofowania. Wydaje się zatem, że aczkolwiek niektóre postacie analizy nie mogą być wykorzystywane z pożytkiem w dociekaniach metafizycznych, oraz że pewne postacie analizy filozoficznej same w sobie nie wymagają wykorzystywania konceptualnych rezultatów dociekań metafizycznych, to nic nie stoi na przeszkodzie wykorzystywaniu metody analitycznej czy to w metafizyce/ontologii czy też w innych działach filozofowania.³¹

Tym bardziej nic nie stoi na przeszkodzie, aby starać się problemy filozoficzne, czy wężej to ujmując, problemy metafizyczne i ontologiczne, albo np. problemy z ontologii Boga czy z epistemologii religii formułować za pomocą precyzyjnej terminologii oraz aby stosować charakterystyczne dla wszelkich nauk reguły i narzędzia semiotyczne oraz metodologiczne. Tam, gdzie dotychczasowe narzędzia logiczne są niewystarczające, należy wypracować nowe. Z pewnością nie da się tak postąpić w przypadku każdego systemu metafizycznego czy każdej myśli filozoficznej, ale nie wynika z tego, że nie da się tego zrobić w przypadku żadnej z nich. Narzędzia i reguły semiotyczne oraz metodologiczne muszą być dostosowane do przedmiotu i uwzględniać skomplikowanie i naturę problemu oraz naszą aktualną zdolność do pojęcia zagadnień z nim związanych, w świetle dostępnej wiedzy. Nic jednak

²⁹ Zob. na przykład prace Alvina Plantingi, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974; Claire Ortiz Hill, *Rethinking Identity and Metaphysics. On the Foundations of Analytic Philosophy*, New Haven and London: Yale University Press 1997 czy przykładowo wzięte antologie artykułów *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, (red.), Andrea Bottani, Massimiliano Carrara, Pierdaniele Giaretta, Dordrecht: Springer 2002; Tadeusz Szubka, (red.) *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: TN KUL 1995. Obszerne informacje o metafizyce uprawianej w duchu analitycznym zawierają podręczniki Michael J. Loux, Dean W. Zimmerman, (red.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford – New York: OUP 2005; Michael J. Loux, Thomas M. Crisp, (red.), *Metaphysics: A Contemporary Introduction – 4th Edition*, New York 2017.

³⁰ W tym kontekście można wskazać na olbrzymią literaturę analitycznej filozofii religii i teologii filozoficznej. Zob. Nieaktualne już obecnie bibliografie: Robert G. Wolf, *Analytic philosophy of religion: a bibliography, 1940-1996*, Bowling Green: Philosophy Documentation Center 1998, Andy F. Sanders and Kristof de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)*, Leiden – Boston: Brill 2007.

³¹ Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Szczecin 2007, rozdział 2. W zasadzie tylko metoda analizy lingwistycznej wydaje się nie posiadać wymiaru metafizycznego w tradycyjnym, charakterystycznym dla czasów sprzed filozofii analitycznej, rozumieniu.

w zasadzie nie stoi na przeszkodzie, aby te narzędzia i owo rozumienie rozwijać, tak jak to się dzieje w przypadku stosowania logik nieklasycznych do zagadnień epistemologicznych albo rozwiązań z obszaru semantyki i ontologii światów możliwych do problematyki teodycei czy istnienia Boga, tak jak czynili to w pierwszej sprawie Jaakko Hintikka³², a w kolejnych Alvin Plantinga.³³

2.5. Empiryczność filozofii/metafizyki

Pozostaje zatem kwestia empiryzmu Twardowskiego. Jan Woleński uważa, że esencjalny składnik naukowego pojmowania filozofii stanowiło u niego przekonanie, że każde naukowe zagadnienie filozoficzne da się empirycznie rozstrzygnąć. Podobnie można pojmować Ryszarda Kleszcza interpretację stanowiska Twardowskiego. Kleszcz czyni bowiem uwagę, że prowadząca do separacji metafizyki i filozofii naukowej ewolucja stanowiska Twardowskiego nie powinna nas dziwić, o ile przyjmujemy, że filozofia powinna stosować metody dostępne naukom szczegółowym, w szczególności zaś przyrodoznawstwu. Konsekwencją logiczną tego stanowiska jest przekonanie, że znaczna część problematyki metafizycznej nie może być badana za pomocą tych metod i dlatego należy usunąć zagadnienia metafizyczne poza obszar filozofii naukowej. Czy zatem – można zapytać – nieempiryczność filozofii lub metafizyki świadczy o jej nienaukowości?

Sprawa jest, jak to zwykle bywa z metafizyką, złożona. Po pierwsze należy mieć w pamięci fakt, że nie istnieją nauki czysto empiryczne i że każda z nauk doświadczalnych zawiera nieusuwalne elementy nieempiryczne, i w tym chociażby sensie, choć nie wyłącznie w tym, są aprioryczne. Debata na temat empiryzmu, natury, znaczenia i ograniczeń doświadczenia w naukach pozafilozoficznych, rozróżnienia między zdaniem analitycznymi i syntetycznymi oraz terminami teoretycznymi i empirycznymi przetoczyła się przez XX w. i choć osłabła w XXI w., to się nie zakończyła. Radykalny empiryzm w postaci jaką przyjął np. na pewnym etapie rozwoju logikalnego empiryzmu nie jest dzisiaj realną opcją metodologiczną dla większości metodologów i filozofów nauki. Osobną kwestią pozostaje uwzględnienie znaczenia doświadczenia dla rozstrzygania prawdziwości stanowisk filozoficznych oraz pojmowanie samej natury doświadczenia, które może/mogłoby pełnić w filozofowaniu funkcje odkrywcze i potwierdzające. Bez wątplenia zwrot empiryczny dokonuje się nadal w pewnej mierze i w określonym ograniczonym obszarze filozofowania. Nie jest jednak tak, że granice pomiędzy wykorzystywaniem doświadczenia i brakiem tego, przebiegają według granic dyscyplin filozoficznych. Jest to sprawa metody, ale nie jest to wyłącznie sprawa

³² J. Hintikka, *Logika epistemiczna i metody analizy filozoficznej*, [w:] idem, *Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. i skorowidzami opatrzył A. Grobler; nauk. oprac. i wstępem poprzedził J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 27-51.

³³ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974, rozdz. 9 i 10; idem, *God, Freedom, and Evil*, Routledge, New York 1974, s. 5-64 oraz 85-112 jeżeli chodzi o aplikację metafizyki światów możliwych do sprawy wartości argumentu ontologicznego.

przedmiotu filozofowania. Jasne jest dla kompetentnych i znających specyfikę zagadnień filozoficznych oraz granice metody empirycznej, że istnieją takie zagadnienia filozoficzne w rozmaitych dziedzinach filozofowania, których w żaden istotny sposób nie da się powiązać z doświadczeniem. Nie znaczy to jednak, że w tych samych dziedzinach nie da się wykorzystać żadnej z form szeroko pojętej empirii, do uzyskiwania wiedzy o badanym przedmiocie oraz do częściowego potwierdzania lub falsyfikowania niektórych twierdzeń wchodzących w skład dociekań filozoficznych lub tym bardziej twierdzeń stanowiących owych dociekań przedmiot. Wiele zależy tu od zagadnienia, o którym byłaby mowa, metody jego formułowania i rozstrzygnięcia, oraz dostępnej nam dzisiaj wiedzy na temat dziedziny przedmiotowej, której zagadnienie dotyczy. Zasadniczą kwestią jest zatem sprawa jak należy pojmować wykorzystanie doświadczenia (jakiego rodzaju?) w (której dziedzinie?) filozofii. Pod tak szerokie pojęcie wykorzystywania doświadczenia podpadają przypadki aplikacji metody pragmatycznej, używanie dociekań z obszaru kognitywnych nauk o religii dla badania racjonalności przekonań religijnych, różne postacie metafizyki indukcyjnej, ale też czerpanie z wiedzy naukowej, kosmologii, fizyki czy biologii przy rozstrzygnięciu zagadnień np. filozofii religii. Niech przykładem wykorzystywania w filozofii rezultatów wspomnianych nauk szczegółowych będą tu spory na temat istnienia Boga, prowadzone w pamiętającej czasy Dawida Hume'a perspektywie zagadnienia czy zło wyklucza istnienie Boga teizmu, podważa je, albo stanowi rację epistemiczną uprawdopodobniającą Jego nieistnienie, uwzględniające wiedzę biologiczną o świecie przyrody ożywionej oraz współczesne formuły argumentu z celowości potwierdzającego istnienie Boga, a czerpiące niektóre przesłanki z biologii, kosmologii czy fizyki kwantowej.³⁴ Jeszcze inną sprawą jest konieczność powiązania uprawianej redukcji antropologii filozoficznej, filozofii umysłu czy etyk szczegółowych z danymi dostarczonymi przez zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie zmysłowe, spostrzeżenie wewnętrzne, introspekcję oraz rezultaty nauk psychologicznych, kognitywnych, społecznych czy biologicznych. Nie bez znaczenia są tu także dociekania psychologiczne i socjologiczne nad samym filozofowaniem. Oczywiście, w tym wszystkim należy precyzyjnie odróżniać aspekty metodologiczne, rodzaje i poziomy języków, odrębność metodologiczną niektórych pokrewnych czy podobnych zagadnień. Filozofia klasyczna bywa niekiedy definiowana jako filozofia autonomiczna względem nauk szczegółowych. Tak pojmowana filozofia czysta może być i zapewne powinna być uprawiana. Ma ona swoją wartość, ma i ograniczenia. Jedną z nich jest jej zakres przedmiotowy, nie wszystko, co interesuje filozofów da się w ten sposób zbadać. Inną sprawą jest bogactwo treściowe i szczegółowość rezultatów takiego badania. Stawiając rzecz inaczej, istnieją zagadnienia filozoficzne, który mogą skorzystać na wykorzystywaniu nie tylko danych poznania potocznego i przednaukowego, ale i danych, rezultatów i teorii pozafilozoficznych

³⁴ Por. J.P. Moreland, Chad Meister, and Khaldoun A. Sweis (eds.), *Debating Christian Theism*, Oxford University Press, Oxford 2013 oraz Neil A. Mansom (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, Routledge, London – New York 2003.

nauk szczegółowych. Dotyczy to większości specjalnych nauk filozoficznych. Argument z tymczasowości rezultatów tak pojętej nieautonomicznej filozofii nie jest mocny, w świetle faktu, że wszystkie rezultaty filozofowania są jedynie tymczasowo traktowane jako obowiązujące, a i tak w dowolnej chwili nadające się do ponownego sprawdzenia, przedyskutowania, rewizji czy doprecyzowania. Jest jeszcze inny ważny aspekt, mianowicie rozróżniając autonomiczne postacie filozofowania i postacie wykorzystujące rezultaty nauk szczegółowych nic nie stoi na przeszkodzie, aby „uempiryczniać” rezultaty tych pierwszych poprzez konfrontację z rezultatami tych drugich. Jak widać kwestia wykorzystywania doświadczenia w filozofii jest sprawą otwartą i złożoną, zaś epistemologiczno-metodologiczne zagadnienie wartości i znaczenia rezultatów poznania empirycznego dla filozofii nie daje się ująć w apriorycznych prawach i rozstrzygnięciach, lecz musi zostać rozważone i ocenione oddzielnie dla każdej interesującej filozofa problematyki oraz wchodzącej w grę dostępnej wiedzy filozoficznej i naukowej. Dotyczy to także niektórych zagadnień tradycyjnie mieszczących się w metafizyce, jak to zostało już wcześniej wykazane przez przywołane przykłady dociekań należących do ontologii i metafizyk szczegółowych wykorzystywanych w antropologii filozoficznej, filozofii religii czy teologii filozoficznej.

Wydaje się zatem, że dotychczas omówione wymiary, które miały charakteryzować poznanie naukowe, a których ma brakować filozofii, albo też te które kłócą się z Twardowskiego rozumieniem naukowości filozofii, a które miały z natury cechować metafizykę (nie)związane są z nią nie w sposób istotny, a jedynie przygodny. Filozofia, w tym metafizyka, nie musi charakteryzować się dogmatyzmem, zaś pierwsze z wyróżnionych pojmowanie metafizycyzmu, jako wykorzystywanie pojęć i twierdzeń metafizycznych/ontologicznych, jest przy odpowiednio szerokim pojmowaniu naukowości, metodologicznie neutralne. Filozofia, w tym metafizyka, może i powinna posługiwać się ścisłym językiem, choć ścisłość ta musi być dostosowana do przedmiotu badania. Nie jest to żadne *novum*, zwracał na to uwagę już Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*. Dociekania niektórych filozofów analitycznych pokazały, że możliwe jest ścisłe, jasne i wyraźne formułowanie zagadnień filozoficznych, stosowanie analizy logicznej i innych rodzajów analiz w filozofii, także do zagadnień metafizycznych. Potwierdzeniem tych słów są choćby prace dawnych, dwudziestowiecznych metafizyków analitycznych, jak: A. Kenny³⁵, P. Geacha³⁶, J. Woleńskiego³⁷, J.J. Jadackiego³⁸ oraz prace

³⁵ A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979.

³⁶ P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

³⁷ J. Woleński, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996; *idem*, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

³⁸ J.J. Jadacki, *Metafizyka i semiotyka. Studia prototeoretyczne*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa 1996.

nowych metafizyków analitycznych, jak: B. Daviesa³⁹, E. Stump, N. Kretzmanna⁴⁰, W. Manna⁴¹, W. F. Vallicelli⁴² i innych, czy w Polsce: M. Grygańca⁴³, R. Kleszcza⁴⁴, D. Łukasiewicza⁴⁵, R. Mordarskiego⁴⁶ i M. Tkaczyka⁴⁷, podejmujących tradycyjne zagadnienia filozofii w naukowym duchu preferowanym przez Twardowskiego. Analiza filozoficzna nie jest jedynym rodzajem metody używanej w filozofowaniu, historia filozofii udowodniła jednak, że jest jedną z nich.

2.6. Krytycyzm i intersubiektywność jako warunki filozofowania naukowego

Pozostają jeszcze do omówienia zagadnienia krytycyzmu, intersubiektywności filozofowania oraz zasadności stanowiska Kazimierza Twardowskiego, które głosi, że zagadnienia metafizyczne należą do nienaukowej filozofii światopoglądowej, są one bowiem nierozstrzygalne naukowo.

Do tej pory znaczną część dociekań nad sposobem rozumienia naukowości metafizyki oraz powodów, dla których Twardowski doszedł do stanowiska, że zagadnienia metafizyczne należy traktować jako przynależące do nienaukowej filozofii światopoglądowej czy inaczej to ujmując – filozofii życiowej – poświęcona była trzem relacjom, zachodzącym pomiędzy: (1) przedmiotami nauk szczegółowych i metafizyki; (2) metodami uprawiania nauk empirycznych i metafizyki; oraz (3) filozofią naukową a doświadczeniem i wykorzystywaniu rezultatów poznawczych nauk empirycznych w filozofii. Stosunek filozofii do nauk szczegółowych może jednak być ujęty jeszcze w jednym, odmiennym, choć wiążącym się z kwestią wykorzystywanych metod, aspekcie. Mianowicie odpowiednio szeroko pojęta metodologia nauki powinna uwzględniać aspekt pragmatyczny uprawiania nauk, który konstytuowany jest przez różne postawy naukowe zajmowane przez badacza. Wiąże się z tym też wymiar naukowego życia badacza polegający na wyrabianiu w sobie oraz praktykowaniu cnót intelektualnych i moralnych niezbędnych do tej formy życia duchowego, którą jest praktyka naukowa.

Jest bowiem tak, że uprawianie wszelkich nauki, w tym nauk szczegółowych i nauk filozoficznych łączy zbiór wspólnych postaw, których zajęcie jest niezbędne

³⁹ B. Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London 2006.

⁴⁰ Zob. np. artykuły E. Stump, N. Kretzmanna: *Eternity*, „Journal of Philosophy” 78(1981), s. 429-458; *Absolute Simplicity*, „Faith and Philosophy” 2 (1985), 4, s. 353-382, podejmujące analitycznie i z nawiązaniem do wiedzy naukowej problematykę arcybuców Boga.

⁴¹ W. E. Mann, *God, Modality, and Morality*, Oxford University Press, Oxford 2015.

⁴² W. F. Vallicella, *A Paradigm Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Springer Netherlands, Dordrecht 2002.

⁴³ M. Gryganiec, *Identyfikacja i trwanie. Studium ontologiczne*, Semper, Warszawa 2007.

⁴⁴ R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007.

⁴⁵ D. Łukasiewicz, *Opatrzność boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, „W drodze”, Kraków – Poznań 2014.

⁴⁶ R. Mordarski, *Paradoksy omnipotencji*, „Filo-Sofija” 30(2015), 3, s. 221-237.

⁴⁷ M. Tkaczyk, *Futura contingentia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.

do skutecznej praktyki danego rodzaju. Podstawową w tej sprawie postawą badacza jest stosunek do celu badania naukowego, którym to celem jest wiedza. Badanie naukowe, czy to specjalne, czy to ogólne, czy to czysto teoretyczne, czy też teoretyczno-praktyczne, swoją przyczynę celową ma w wartości poznania prawdziwego, zdobytego nie w sposób przypadkowy oraz niezależny od ludzkiego wysiłku i sił poznawczych, ale mocą logicznego, rozumowego sięgnięcia w głąb tego, co nieznanne, a co zostało poznane. Zobiektywizowany wyraz tego poznania stanowi wiedza naukowa, właściwa wprawdzie podmiotowi poznania, który ją wytworzył, a następnie wyrażona w języku i zakomunikowana w mowie lub utrwalającym wypowiedź piśmie. Badacz naukowy, czy to będzie etyk, fizyk, biolog, lingwista czy matematyk uprawia naukę dla niej samej, realizując ideał poznania teoretycznego, wyrażając w ten sposób realizm wszelkiego obiektywnego poznania, związany z intencjonalnością znaku, myśli i języka komunikującego myśl. Pierwszą zatem postawą jest fundamentalne dla nauki teoretyczne pragnienie prawdy (pragnienie intelektualnego poznania pewnego przedmiotu) i podporządkowane jej pragnienie wiedzy pewnej lub prawdopodobnej. To drugie ma miejsce, gdy pewność nie jest badaczowi w danym obszarze dostępna, w danym etapie czasowym badania, albo w ogóle, z powodu sposobu w jaki przedmiot badany (nie) jest nam dany. Powiązanie pragnienia prawdy z pragnieniem wiedzy bierze się z relacji między tymi dwiema. Wiedza propozycjonalna bowiem zawiera prawdę w sensie absolutnym w sposób nieprzypadkowy, podobnie jak prawda i wiedza są zdobywane nie przypadkowo, lecz siłą metodycznego badania, dociekania, krytyki, częściowych sukcesów i niepowodzeń, wielokrotnych powrotów do tej samej rzeczy w świetle nowego poznania i nowych otwierających się możliwości oraz zamykania starych ścieżek, które okazały się złudnymi i prowadzącymi na manowce.

Jeżeli fundamentalną postawą badacza naukowego jest pragnienie, czy używając wznioślejszego języka – miłość prawdy i wiedzy, to drugą stroną tej postawy jest nienawiść fałszu i wiążącego się z fałszem błędu. To zaś pociąga za sobą wykluczenie postaw sprzyjających powstawaniu i utrzymywaniu się błędów oraz postaw utrudniających pozbywanie się ich. W tym miejscu łatwo już dostrzec jak wiążą się ze sobą antydogmatyzm lub inaczej go nazywając, krytycyzm z postulatem intersubiektywności filozofowania oraz obiektywizmem. Przypomnijmy stanowiący *motto* niniejszego artykułu fragment ostatniego akapitu *Wykładu wstępnego*:

Albowiem filozofia jest także nauką, jest także umiejętnością jak każda inna; celem jej [jest] szukanie prawdy, a prawda w każdym przedmiocie jest tylko jedna; żaden człowiek wszystkich nie posiadał prawd, ale w którymkolwiek względzie ktoś nam ją wskaże, od tego chętnie i z wdzięcznością ją przyjmujemy.⁴⁸

Twardowski w cytowanym fragmencie i w następnych wersach wykładu podkreśla znaczenie wspólnej pracy w filozofowaniu, działania wspólnotowego

⁴⁸ K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 467.

i poczucia wspólnoty biorącego się ze wspólnego celu badania naukowego oraz naukowego powołania, posłannictwa. Badacz poszukujący prawdy jest częścią wspólnoty naukowej w tym wymiarze, że korzysta z rezultatów poznania zdobytych i komunikowanych mu przez innych badaczy, posługuje się wspólnymi środkami podporządkowanymi dążeniu do jednoczącego badaczy celu. Łatwiejszą i chyba jedynie możliwą dla ludzkiej natury, wobec naszej ograniczoności poznawczej, czasowości czy właściwie, nierelatywistycznie ujętej historyczności naszego poznania jest droga wspólnego zdobywania oraz dzielenia się prawdą i wiedzą. Drugą stroną tego współdziałania między badaczami jest stanowiąca część dyskusji naukowej, zwłaszcza zaś dyskusji filozoficznej, krytyka wypracowywanego przez badacza ujęcia sprawy, we wszystkich jej istotnych aspektach, przedmiotowych, językowych i metodologiczno-epistemologicznych.

Oddajmy raz jeszcze głos Twardowskiemu, tym razem z jego przemówienia na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie:

Dyskusje bywają też w innych towarzystwach: są tam jednak tylko uboczną formą ich działalności; u nas będą jedną z form głównych. Wynika to z charakteru nauk filozoficznych. Nauki te, poruszając się w zakresie najdalej idących abstrakcji, a mając do czynienia z kwestiami, łączącymi się bezpośrednio lub pośrednio, ale bez wyjątku i zawsze z życiem duchowym człowieka, najłatwiej narażają swych pracowników na liczne błędy i pomyłki, które powstają, najczęściej tam, gdzie uchwycenie faktycznego stanu rzeczy i wskutek tego sprawdzanie hipotez jest najtrudniejszym. Nigdzie tak łatwo nie przeocza się pewnych faktów, nigdzie tak łatwo nie interpretuje się ich mylnie, jak w dziedzinie faktów, będących przedmiotem filozofii. Tutaj więc ustawiczna kontrola wzajemna jest niezbędna; tutaj niepodobna zrzec się wysłuchania zdań współpracowników, którzy, widząc rzecz z innego punktu, mogą skutecznie zapobiec jednostronnemu jej pojmowaniu.⁴⁹

Twardowski w przywołanym wystąpieniu, którego fragment został zacytowany wielokrotnie wyraża swoją niechęć wobec dogmatyzmu, wielokrotnie też i być może w nieidentycznych znaczeniach używając tego terminu. Termin 'dogmatyzm' wydaje się bowiem oznaczać, po pierwsze: postawę niekrytycznego badania, niepoprzedzonego krytyką teoriopoznawczą, czyli w takim sensie w jakim terminem tym posługują się Kant i kantyści. Po drugie, oznacza on stanowisko przyjęte w sposób nieuprawniony epistemicznie. A ma to miejsce i wiąże się m.in. z postawami przypadkowego oraz niemerytorycznego przyjmowania stanowiska filozoficznego, jak w przypadku bycia „wyznawcą” jakiejś filozofii, np. ze względu na narodowość jej twórcy czy użytkowników. Przykładem takiego niemerytorycznego i niewłaściwego sposobu utrzymywania uznawanego poglądu filozoficznego jest uciekanie od konfrontowania go z poglądami z nim niezgodnymi albo nie liczenia się z wynikami takiej konfrontacji. To zaś, jak to już wykazano, w analizie możliwego znaczenia krytykowanego przez Twardowskiego metafizycyzmu, ma charakter postawy zwanej dogmatyzmem metodologicznym.

⁴⁹ K. Twardowski, *Przemówienie na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny”, R. VII, 1904, z. 2, s. 240-241.

Przeciwnieństwem tak pojętego dogmatyzmu jest postawa szukająca potwierdzenia albo falsyfikacji przyjmowanego przez filozofa stanowiska, rozumienia spraw, pojmowania terminów, zdań, rzeczy i ich stanów w dyskusji konfrontującej mnogość odmiennych punktów widzenia danej kwestii. W tym miejscu ujawnia się nieprzypadkowy i niezbędny charakter wspólnotowy filozofowania naukowego, które jest praktyką, którą w części realizuje się w samotności, a w części w spotkaniu z innymi podmiotami dzielącymi podstawowe dla nauki dążenia, reguły i wartości.

W tym miejscu można przywołać standard metodologiczny naukowo uprawianej filozofii jakim jest intersubiektywność dociekań i konfrontacji ich rezultatów oraz intersubiektywna sensowność wraz z intersubiektywnym uprawnieniem tychże. I tak, Ryszard Kleszcz uważa, że Twardowski już w *Wykładzie wstępnym* oraz w *Psychologii wobec fizjologii i filozofii* zawarł wymóg intersubiektywności rezultatów filozofowania. W naukowej filozofii winny obowiązywać naukowe rygory metodologiczne charakterystyczne dla nauk szczegółowych.⁵⁰

Wymóg intersubiektywnej sensowności czy komunikowalności rezultatów dociekania naukowego, sformułowanych w możliwie ścisłym języku, za pomocą jasnych i wyraźnych zwrotów językowych bierze się właśnie z wymogów czy koniecznych warunków realizacji postawy otwartości badacza. Otwartość ta przejawia się nie tylko w zainteresowaniu rezultatami poznawczymi innych badaczy zajmujących się tym samym zagadnieniem, ale też dopuszczaniu odmiennych od swojego punktów widzenia. Te odmienne punkty widzenia, to różne od przyjmowanego stanowiska w sprawie przedmiotowej, ale także posługiwanie się odmienną metodą w badaniu tej samej dziedziny. Wiedza, czy mówiąc ogólniej, rezultaty poznawcze badaczy powinny być ze sobą konfrontowane, w celu ich potwierdzenia i wzmocnienia albo w celu ich podważenia, obalenia, sfalsyfikowana. Za pośrednictwem zaś konfrontacji wyników winny być też konfrontowane metody badania. O ile konfrontacja wyników motywowana jest głównie niepełnością i nieukończeniem dotychczasowego poznania oraz możliwością popełnienia błędu i aprobaty dla fałszywych twierdzeń uważanych błędnie za prawdziwe, to konfrontacja metod ma na względzie także aspektywność ludzkiego poznania, w tym poznania naukowego, oraz niedostępność niektórych aspektów rzeczywistości dla poszczególnych metod badania.

Rezultaty badania naukowego winny być konfrontowane z pojmowaniem tych spraw przez wspólnotę badaczy, która może się cechować odmiennością punktów widzenia. Intersubiektywna sprawdzalność oznacza po pierwsze międzypodmiotowe sprawdzanie swojej i cudzej wiedzy. Aby takie sprawdzanie mogło mieć miejsce wymagane jest nie tylko wyrażenie owej wiedzy w odpowiednim

⁵⁰ „W filozofii zwanej nauką powinny rzecz jasna obowiązywać, podobnie jak w nauce, te rygory metodologiczne, które dotyczą z jednej strony języka, z drugiej zaś uzasadniania. Chodzi więc tutaj, ogólnie mówiąc, o te wymagania, które zostały później przez Kazimierza Ajdukiewicza określone mianem intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej weryfikowalności” (R. Kleszcz, *op. cit.*, s. 31-32).

języku, ale i posiadanie przez nią pewnej struktury logicznej, jej charakter dyskursywny i argumentatywny, co może i powinno mieć miejsce nawet wówczas jeżeli wiedza ta ma charakter opisowy. Choć różnicuje się to ze względu na dziedzinę przedmiotową, której dotyczy, to wiedza, ujęta w obiektywizującej ją formie językowej, to nie tyle lub nie wyłącznie stwierdzenie pewnego stanu rzeczy, ale owego stanu rzeczy rozumowe i rozumiejące ujęcie. Istotną, choć niewyłączną, rolę odgrywa rozumowanie w różnych jego dedukcyjnych i redukcyjnych postaciach, tak w uzyskiwaniu wiedzy, jak i jej zachowywaniu, modyfikowaniu lub odrzucaniu. Owo rozumowanie, wraz z uprawnieniem epistemicznym, bezpośrednim lub poprzez rozumowanie zapośredniczonym oraz wartością logiczną prawdy oraz odpowiednią precyzją ujęcia, stanowią o wartości poznawczej czy statusie poznawczym wiedzy wchodzącej w grę. Rozumowania generujące i uzasadniające wiedzę oraz świadomość statusu metodologicznego i uprawnienia epistemicznego powinny być takiego rodzaju, aby były dostępne dla dowolnego kompetentnego badacza z danej dziedziny. Tak winna być pojmowana intersubiektywna sprawdzalność rezultatów poznania. Niezgoda płynąca z nieporozumień oraz z nieidentycznej wiedzy badaczy winna być eliminowana w dyskusji naukowej. Eliminacja owej niezgody jest ważnym celem częściowym badania naukowego, zwłaszcza w filozofii, gdzie większą rolę odgrywa argumentacja rozumowa niż czynniki empiryczne. Jeżeli taka niezgoda ma charakter tymczasowy i zachodzi pomiędzy nierównymi poznawczo badaczami, to nie sprzeciwia się ona intersubiektywności i tym samym naukowości filozofii.⁵¹

Intersubiektywna wartość rezultatów badania, poprawność semiotyczna i logiczna oraz podatność na krytykę wypływają z jednej strony z postawy otwartości umysłowej badacza, a z drugiej strony z jego antydogmatyzmu, nieustannej świadomości, że może być w błędzie i że w błędzie mogą być inni badacze, prowadzącego do jego własnej krytyki swojego poznania i poszukiwania takiej krytyki wśród innych badaczy a także poddawania krytyce ich odmiennych rozwiązań. Oczywiście krytycyzm jest tylko jedną z postaw, które badacz naukowy winien zajmować, zaś dopuszczanie możliwości błędu czy fałszu w tym, co się uważa za wiedzę musi być dostosowane do owej wiedzy, świadomości możliwych i racjonalnie akceptowalnych rozwiązań oraz rozwiązań nieakceptowalnych z powodu braku ich racjonalności, co zawiera w sobie świadomość statusu epistemicznego danego poznania, w tym jego uprawnienia epistemicznego. Ostatnia sprawa wiąże się z obiektywizmem postawy badacza i jego wiedzy, który jest nieidentyczny z obiektywnością tejże wiedzy pojmowaną jako ufundowaną na realistycznie pojętej jej prawdziwości. Tę jednak sprawę warto omówić wspólnie z kwestią dlaczego

⁵¹ Większe zagrożenie dla naukowości filozofowania miałoby występowanie zjawiska tzw. głębokiej niezgody wśród równych poznawczo, czyli nieusuwalnej i zasadniczej rozbieżności poznania filozoficznego wśród identycznych badaczy w istotnych aspektach. Autor niniejszego artykułu wątpi czy istnienie takiej nieusuwalnej, prowadzącej do sceptycyzmu filozoficznego podważającego sensowność filozofowania głębokiej niezgody zostało wykazane. Omówienie tych spraw przekracza jednak ramy niniejszego artykułu skupiającego się na wyznacznikach naukowości podkreślanych przez K. Twardowskiego.

Twardowski uważał, że filozofia metafizyczna to filozofia światopoglądowa, której obiektywnej wartości nie da się naukowo rozstrzygnąć. Na razie jednak wystarczy zauważyć, że nic w przedmiocie czy szerzej rzecz ujmując, w metodzie metafizyki nie stoi na przeszkodzie uprawianiu jej w duchu krytycyzmu i intersubiektywnej współpracy. Jest wprost przeciwnie, złożoność i nieoczywistość rozwiązań domaga się wspólnotowej pracy, wzmacniającej wysiłki poszczególnych naukowców.

3. Kwestia zasadności stanowiska Kazimierza Twardowskiego, że zagadnienia metafizyczne należą do nienaukowej filozofii światopoglądowej, bowiem nie są naukowo rozstrzygalne

Kazimierz Twardowski za wyznaczniki naukowości filozofowania przyjmował antydogmatyzm i krytycyzm, przejawiające się w postawie otwartości filozofa, ścisłym, logicznym, intersubiektywnym sposobie formułowania i sprawdzania rezultatów filozofowania. Wiązał także naukowość filozofowania z jego analitycznością, która wypływa z otwartości filozofowania, umożliwiając z jednej strony krytyczność przyjmowania, utrzymywania i porzucania rezultatów dociekań, z drugiej zaś związana jest, nie tylko w przypadku analitycznej makrometody filozofowania, z dbałością o ścisłość języka. Analityczność filozofowania wiąże się także z metodologiczną cząstkowością rezultatów analiz i tymczasowością aktualnej wiedzy filozoficznej badacza, który przedkłada nad pochopną syntezę i nieuprawnioną generalizację systemu filozofii, drobną pracę analityczną przyczyniającą się stopniowo do rozbudowy wiedzy osobistej badacza i tym samym, po jej intersubiektywnej obiektywizacji za pomocą wypowiedzi językowych, do rozbudowy wiedzy całej wspólnoty zainteresowanych sprawą badaczy. Przy jednej z interpretacji, naukowości filozofowania miałyby sprzeciwiać się wykorzystywanie dorobku pojęć i pryncypiów metafizycznych/ontologicznych oraz brak wykorzystywania metod naukowych i rezultatów doświadczenia naukowego. Twardowski nie zajmował się metafizyką systematycznie, czynił wyłącznie mniej lub bardziej rozbudowane uwagi na temat metody filozofii, zwłaszcza w kontekście uwarunkowań i sytuacji socjologicznej filozofii akademickiej w czasach, w których kształtował się jako filozof, a następnie w czasach, w których kształtował filozoficzność swoich uczniów. Dużą rolę w jego refleksji odgrywało istotne na przełomie XIX i XX w. odwrócenie się od tego, co bywało przez fenomenologów określane mianem filozofii pojęciowej, a przez Twardowskiego było zwane *m e t a f i z y c y z m e m*, oraz przypisanie doświadczeniu zasadniczej roli w filozofowaniu, co można zaobserwować min. u Brentana, fenomenologów i właśnie u Twardowskiego. U tego ostatniego jak i u niektórych jego uczniów zwrot ku doświadczeniu w filozofii powiązany był z odwróceniem się od metafizyki jako nauki ogólnej fundującej filozofowanie, na rzecz w specjalny sposób pojętej psychologii. Powiązane to było również z dokonującym się powoli – choć później

proces ten przyspieszył w nurtach filozofii analitycznej – odejściem od pojmowania rezultatów filozofowania jako systemu filozofii wydedukowanego z apriorycznie ujętych zasad, jedynie prawdziwego i wykluczającego wszelkie inne systemy jako błędne. Zamiast tego zaczęto pojmować filozofię jako uzyskiwaną w wyniku w szerokim sensie indukcyjnego czy redukcyjnego rozumowania, otwartego na doświadczenie i na wiedzę czerpaną z nauk specjalnych. Oczywiście tak w XIX w., jak i w XX-wiecznej filozofii, w tym filozofii analitycznej żywe są również odmienne i niezgodne z opisaną zmianą sposoby pojmowania rezultatów filozofowania. Inaczej sprawa wygląda np. w przypadku niektórych postaci fenomenologii. Faktem, na który chcę zwrócić uwagę jest podkreślanie przez Twardowskiego roli indukcji i wymiaru empirycznego filozofowania.

Być może ze względu na częściowo okolicznościowy kontekst wypowiedzi metafizycznych Twardowskiego i związaną z tym ich niesystematyczność, nie znajdziemy w jego pismach rozbudowanych dociekań uzasadniających coraz bardziej krytyczne stanowisko, w końcu odmawiające zupełnie naukowości metafizyce, pojętej jako zajmującej się zagadnieniami, których rozstrzygnięcia mają wagę li tylko światopoglądową. Faktem jest, co starałem się wykazać w powyższych dociekaniach, że nie ma w metafizyce, pojętej jako badanie zagadnień tradycyjnie uznawanych za metafizyczne (czy będziemy mieli na myśli metafizykę ogólną, czy też zagadnienia metafizyki specjalnej, jak antropologia filozoficzna, filozofia umysłu, teologia filozoficzna itd.) niczego takiego, co wykluczałoby z istoty naukowość tak pojętą, jak czynił to Twardowski, uwzględniając odrzucenie metafizycyzmu we wszystkich jego nagannych postaciach. Oczywiście możliwe są nienaukowe, wedle pojęcia Twardowskiego, sposoby uprawiania metafizyki. Nie są one jednak konieczne metodologicznie, problemy metafizyczne można badać w sposób krytyczny, otwarty, logiczny, zasadny, poddający się intersubiektywnej kontroli, formułować je w jasnym, zrozumiałym języku, posługując się nie tylko rozumowaniami dedukcyjnymi, ale i redukcyjnymi, rozumowaniami uzasadniającymi, ale i rozumowaniami odkrywczymi. Można i powinno się do tego wykorzystywać nie tylko wiedzę potoczną, ale – w ograniczonym naturą problemów filozoficznych wymiarze – wiedzę i doświadczenie naukowe. Kwestia empiryczności dociekań metafizycznych budzić będzie największe kontrowersje. Na pewno nie może to być empiryczność, którą cechują się nauki szczegółowe. Filozofia musi zachować swoją specyfikę metodologiczną pod groźbą porzucenia tradycyjnych zagadnień filozoficznych. Jednak możliwa jest częściowa, umiarkowana naturalizacja niektórych zagadnień filozoficznych, w tym zagadnień przynależących do metafizyki szczegółowych, nie poprzez zastępowanie namysłu filozoficznego interpretacją wyników nauk szczegółowych, jak to nieraz ma miejsce, ale poprzez wykorzystywanie przy formułowaniu zagadnień filozoficznych i przy sprawdzaniu uzyskiwanych odpowiedzi także wiedzy empirycznej, dostarczanej nam przez nauki. Pomijam tu kwestię innych ważnych rodzajów doświadczenia i ich roli w filozofowaniu. Omawiam tu bowiem te sprawy wyłącznie w perspektywie nawiązującej do wy-

różnionych w myśli Twardowskiego wyznaczników naukowości filozofowania. Dlatego należy podkreślić, że Twardowski nie uzasadnił w przywoływanych do tej pory pracach, niemożliwości naukowo uprawianej metafizyki. Zaś jak to pokazują moje dociekania nad ustalaniem przezeń warunkami naukowości oraz znana historia metafizyki analitycznej XX w., naukowe uprawianie metafizyki charakteryzującej się wyróżnionymi cechami jest możliwe, bo miało miejsce.

Być może światło wyjaśniające ocenę tych spraw przez Twardowskiego może rzucić rozróżnienie filozofii naukowej i filozoficznego, metafizycznego poglądu na świat, które znajdujemy w późniejszej znacznie wypowiedzi filozofa, mianowicie w przemówieniu wygłoszonym na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie.⁵²

Twardowski odpowiada w tym przemówieniu na możliwy zarzut, że „Towarzystwo” w zbyt nikłym stopniu zajmuje się zagadnieniami poglądu na świat i na życie ludzkie. Uznaje on zagadnienia filozoficznego światopoglądu za doniosłe, wiążąc je z myślącym sposobem ludzkiego życia i być może wyłącznie akcydentalnie przeciwstawiając je pogładowi religijnemu. Chyba miał tu na myśli dominujące w Rzeczypospolitej XIX i początku XX w. chrześcijaństwo, w odmianach ówczesnego katolicyzmu, być może również prawosławia, nie zaś wszelką religię i religijny modus kształtowania swego światopoglądu. Argumentuje następnie, że towarzystwo naukowe, poświęcone wyłącznie metodycznej pracy badawczej nie może zajmować się szerzeniem jakiegokolwiek „filozoficznego, to znaczy metafizycznego poglądu na świat i życie”. Można to zrozumieć neutralnie wobec kwestii naukowości metafizyki, to jest w duchu, który ujawnił Twardowski w przemówieniu na otwarciu PTF-u we Lwowie w 1904 r., mianowicie jako wyrazu otwartości na wszelki możliwe kierunki i doktryny filozoficzne, gdzie o duchu „Towarzystwa” mówił następująco:

Pragnie ono jednak mieć jeszcze cechę trzecią, dotyczącą samego ducha instytucji: pragnie skupiać w sobie nie tylko wszystkich naszych pracowników na polu filozofji, lecz także wszystkie kierunki ich pracy, wszystkie kierunki, reprezentowane w ich poglądach. Polskie Towarzystwo filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie, albowiem pragnie objąć sobą wszystkie kierunki. Chce być wolnym od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej.⁵³

Wydawać by się mogło, że chodzi tu zatem o charakterystyczny dla ducha instytucji antydogmatyzm pojmowany jako dopuszczenie pluralizmu poglądów filozoficznych, w tym pluralizmu poglądów metafizycznych. Dalszy jednak fragment wypowiedzi Twardowskiego świadczy za hipotezą, że chodzi jednak (także?) o coś innego.

⁵² K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (fragment)*, [w:] *idem*, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 379-384.

⁵³ K. Twardowski, *Przemówienie na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny”, R. VII, 1904, z. 2, s. 241.

Czyż krytycyzm naukowy nie wyklucza przyjęcia i szerzenia poglądów roszczących sobie pretensję, że zawierają ostateczną odpowiedź na najtrudniejsze zagadnienia, które się człowiekowi narzucają? Na zagadnienia sięgające istoty, początku i celu wszelakiego bytu oraz przeznaczenia człowieka? Czyż można jakakolwiek odpowiedź na takie zagadnienia metodami naukowymi uzasadnić, przy pomocy argumentacji logicznej uprawdopodobnić?⁵⁴

W tym fragmencie nie ma już mowy wprost o instytucji, co oczywiście nie wyklucza pojmowania krytycyzmu mającego charakteryzować ducha Towarzystwa Filozoficznego. Mowa jednak jest już nie tylko o szerzeniu czyli propagowaniu pewnego poglądu na świat, pewnego stanowiska metafizycznego przez towarzystwo naukowe, ale o sprawie bardziej zasadniczej, a mianowicie o niemożliwości naukowego przyjmowaniu czyli intelektualnej aprobaty albo uznania określonego, takiego czy innego rozwiązania metafizycznego.

Możliwe są różne sposoby zinterpretowania tej wypowiedzi, bardziej radykalne i trudniejsze do filozoficznej obrony albo bardziej umiarkowane. Zagadnienia, które Twardowski ma na myśli, zapewne nie wyłącznie, to poruszane przez Kanta w jego filozofii krytycznej sprawy istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli. Pyta on, retorycznie jak się zdaje i skłaniając się do odpowiedzi negatywnej, czy jakakolwiek z odpowiedzi na pytania dotyczące tych kwestii można uzasadnić metodami naukowymi, logicznie ją uprawdopodobnić. Stanowisko jego zatem, w pewnej mierze przypominające rozwiązanie Kanta, jest takie, że ani twierdzenie, że Bóg istnieje, ani jego negacja; ani twierdzenie, że wola człowieka jest wolna w pewnym sensie, np. libertariańskim lub kompatybilistycznym, ani że nie jest w takim sensie wolna; ani że dusza ludzka jest nieśmiertelna (niezniszczalna), ani że jest niszczalna nie da się uzasadnić, czy uprawdopodobnić metodami naukowymi, w sposób logicznie poprawny.

Dlaczego Twardowski tak sądził? Możliwa jest tu interpretacja najprostsza, mianowicie uzasadnić znaczyłoby tyle, co dowieść czyli dedukcyjnie wykazać prawdziwość jednej tezy i tym samym nie wprost fałszywość tezy z nią sprzecznej, opierając się wyłącznie na prawdziwych przesłankach zaczerpniętych z nauk empirycznych. To zaś wydaje się być niemożliwe, jeżeli bowiem przedmioty badania tychże nie mieszczą w sobie ani bezpośrednio, ani pośrednio, jako przyczyny zjawisk przez daną naukę badanych, duszy z jej ewentualną śmiertelnością lub nieśmiertelnością, niszczalnością lub niezniszczalnością, z wolnością, tak czy inaczej pojętą władzy duszy zwanej wolą, ani Boga jako przyczyny świata, to nie mogą one dostarczać jako swoich rezultatów przesłanek, które mogłyby być wykorzystywane do dedukcyjnego potwierdzenia czy sfalsyfikowania tego, czy innego stanowiska metafizycznego.

Autonomicznie pojęta metafizyka i ontologia, której wykorzystywanie rezultatów nauk specjalnych jest obce i która chciałaby rozstrzygać wszelkie tego typu zagadnienia posługując się jedynie poznaniem apriorycznym, a także

⁵⁴ K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone...*, s. 379-380.

w szerokim sensie konceptualnym, jak w przypadku metod ideacji, oglądu ej-detycznego i analizy istotnościowej, albo jak w przypadku stosowania metody separacji w celu zbudowania systemu zawierającego konieczne, uniesprzeczniające i transcendentalne ujęcie bytu jako bytu nie jest zainteresowana użyciem rezultatów poznania naukowego. Jednak to, co twierdzi Twardowski, w powyższej interpretacji jego słów, wyklucza nawet konfrontację ewentualnych rezultatów obu rodzajów myślenia – filozoficznego i nauk szczegółowych. Nie mają one w sobie żadnych elementów wspólnych czy wiążących, są to całkowicie odrębne metodologicznie dziedziny, gdzie nauki specjalne nie mają nic do powiedzenia na wspomniane tematy. W takim wypadku nie tylko nie byłaby możliwa konfrontacja tradycyjnej autonomicznej filozofii z rezultatami nauk, ale też nie byłaby możliwa żadna metafizyka filozofująca „w kontekście nauki” i przy wykorzystaniu, choćby okazjonalnym rezultatów nauk szczegółowych.

Możliwe jest jednak inne ustalenie relacji między dociekaniem metafizycznymi a rezultatami nauk przyrodniczych. Mianowicie można i powinno się traktować metafizykę szczegółową redukcyjnie, jako nie należące do nauk szczegółowych wyjaśnienie fenomenów danych w doświadczeniu przednaukowym, pozanaukowym, potocznym, ale także fenomenów dostępnych nam w doświadczeniu naukowym i za pomocą naukowej interpretacji lub wyjaśnienia zawartych w rezultatach tychże nauk. Wówczas każda wiedza, w tym wiedza naukowa, która rzuca światło na hipotezę istnienia Boga, albo hipotezę wolności ludzkiej woli, albo przyczynia się do podparcia, albo podważenia rozumowań za prostotą i niezniszczalnością ludzkiej duszy odgrywa rolę w naukowym uprawdopodobnianiu i logicznym uzasadnianiu danej hipotezy lub jej negacji. Być może wszystkie tego rodzaju dotychczasowe rozumowania faktycznie nie czynią jednej z hipotez lepiej uzasadnioną lub bardziej uprawdopodobnioną od jej konkurentek. Tego jednak z góry nie wiemy, a przekonać się o takim wyniku możemy jedynie, gdy poddamy krytycznemu badaniu rozumowania przeprowadzane przez kognitywistów, neurologów i psychologów wypowiadających się na temat istnienia lub nieistnienia duszy, natury ludzkiej woli i jej wolności lub wyłącznie tej wolności pozorów, albo też dzięki badaniom fizyków i wykorzystujących fizykę w swych dociekaniach filozofów, dotyczących istnienia Boga, Jego opatrności, kierowania światem, działania lub niedziałania w świecie itd.⁵⁵ Należy także pamiętać, że nauka nieustannie rozwija się. Ma to miejsce zwłaszcza współcześnie. Stan wiedzy osiągnięty dziś przez danego filozofa, dobrze rozeznającego się w tematyce relacji zdobytej empirycznej wiedzy naukowej do spraw metafizyki, jutro może okazać się zdezaktualizowany z powodów rozwoju tak jednej, jak i drugiej dziedziny. Czy rozwiązania, takie czy inne, tych zagadnień da się potwierdzać czy

⁵⁵ Licznych przykładów takich dociekań dostarczają artykuły czasopisma *Zygon*, poświęconego w dużej mierze wykorzystywaniu wiedzy przyrodniczej z obszaru biologii i fizyki do rzucaenia światła na tradycyjne problemy filozofii religii, ale także teologii, a wydawanego od lat 60. poprzedniego wieku. <http://www.zygonjournal.org/>

też podważać lub falsyfikować w nawiązaniu do nauk empirycznych, samo jest kwestią empiryczną i nie da się tego zasadnie ostatecznie rozstrzygnąć wyłącznie apriorycznie, bez zbadania rozwiązań aspirujących do miana rzetelnej analitycznej filozofii podejmującej niektóre tradycyjne problemy metafizyczne w duchu współpracy z naukami. Nie ma dobrych filozoficznych powodów, aby unikać takiego filozofowania. Jeżeli tak, to zadanie to stoi przed społecznością filozoficzną jako permanentna „obligacja”, jej stałe obowiązywanie bierze się z ciągłych zmian zachodzących w obszarach nauk specjalnych i filozofii.

Widać zatem, że gdyby Twardowski pojmował przez logiczne i naukowe uzasadnienie hipotez metafizycznych mających światopoglądowy wydźwięk, uzasadnienie czy uprawdopodobnienie opierając je wyłącznie na dociekaniach naukowych czyli na pełnej radykalnej naturalizacji metafizyki, to miałyby rację, z powodów metodologicznych. Niefilozoficzne nauki specjalne nie są w stanie sięgnąć wystarczająco głęboko i wystarczająco dokładnie w obszary, w których światopogląd, religia i metafizyka krzyżują swoje zainteresowania. Nie jest też tak, że pewne postawy czy przekonania światopoglądowe, o ile są zajmowane czy wyrażane z subiektywną pewnością, mają swą genezę wyłącznie w rozumowaniach dedukcyjnych lub redukcyjnych opartych na racjach – rezultatach poznawczych nauk specjalnych. Jeżeli jednak chodzi o wykorzystanie niektórych rezultatów nauk przyrodniczych czy społecznych, jako dostarczających niektórych racji epistemicznych potwierdzających pewną hipotezę metafizyczną lub jej negację, to możliwości takiej sytuacji Twardowski nie wykluczył.⁵⁶ Nauki szczegółowe mają filozoficzne konsekwencje, nawet jeżeli wymagają do tego filozoficznej „obróbki”. Co więcej wydaje się owa możliwość być zgodna z tym, co zawarte jest w dalszej części jego przemówienia, gdzie sugeruje, że w nienaukowych poglądach na życie i świat tkwić może niejedna prawda, która oczekuje na naukowe ujęcie oraz, że filozoficzny pogląd na świat i życie ma się stopniowo zbliżać do naukowego poglądu na świat i życie. Choć jest to interpretacja odmienna od tej, jaką sam Twardowski wydawał się nadawać swoim słowom.

⁵⁶ Dla przykładu, przywołajmy niektóre prace z ogromnej liczby zajmujących się wnioskami, które płyną w obu kierunkach, z nauk empirycznych do metafizyki i na odwrót. Książka Nicolasa Saundersa, *Divine Action and Modern Science* (Cambridge University Press, Cambridge 2002) porusza m.in. wpływ teorii chaosu czy generalnie mechaniki kwantowej na teorię działania Boga w świecie. Zagadnienia implikacji naukowych dla metafizycznych teorii działania Boga w świecie poruszają także autorzy artykułów zawartych w pracy pod red. Roberta J. Russella, Nancey C. Murphy, F. LeRona Shultsa, pt. *Philosophy, Science, and Divine Action* (Brill, Leiden 2009). Z kolei znaczenie biologii, a dokładniej darwinowskiej wersji ewolucjonizmu dla teologii naturalnej omawiają artykuły zawarte w pracy pod red. Andrew Robinsona pt. *Darwinism and Natural Theology: Evolving Perspectives* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2012). Antologia tekstów pod red. Thomasa M. Crispa, Stevena L. Portera i Gregga A. Ten Elshofa pt. *Neuroscience and the soul: the human person in philosophy, science, and theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2016) porusza zagadnienia znaczenia rezultatów neuronauk dla kwestii relacji umysłu i ciała, koncepcji duszy, osoby ludzkiej a także antropologii teologicznej. Wreszcie praca Helen De Cruz and Johana De Smedta pt. *A natural history of natural theology: the cognitive science of theology and philosophy of religion* (MIT Press, Cambridge – London 2018) podejmuje znaczenie nauk kognitywnych dla oceny rzetelności teologii naturalnej. Wszystko to są wybrane konkretne przykłady z olbrzymiego zbioru prac, których autorzy przekonani są o możliwości owocnego dialogu nauk specjalnych i filozofii, w tym metafizyki.

Dopuszczalna logicznie jest jednak inna interpretacja uwag Twardowskiego ograniczających możliwość naukowego, logicznie poprawnego uzasadnienia tej czy innej hipotezy metafizycznej. Nie chodziłoby tu już o wykorzystywanie rezultatów nauk szczegółowych oraz rezultatów naukowego doświadczenia, ale o brak ścisłości i logicznej argumentacji zwolenników pewnego stanowiska, których przekonania używane są do uzasadnienia pewnego stanowiska metafizycznego, albo nawet samo to stanowisko, nie mają jako własnego źródła rozumowania, ale muszą mieć wyłącznie charakter jakiegoś poznania intuicyjnego, jakiegoś „czucia”, „intelektualnego oglądania”, a ktoś kto nie dysponuje ową intuicją nie może być w żaden sposób przekonany. Innymi słowy, zdaniem Twardowskiego, źródła rozstrzygnięć metafizycznych zawsze ostatecznie okazują się nierozumowe, irracjonalne, czy w terminologii zaproponowanej przez R. Kleszcza „pozaracjonalne” i nie ma tu miejsca na żadną argumentację. Można jedynie wyjaśnić psychologicznie genezę owych pozarozumowych, czy pozaracjonalnych sądów o rzeczywistości. Jednak takie wyjaśnienie psychologiczne nie potwierdza waloru obiektywnego owych twierdzeń.⁵⁷

Co jest interesujące Twardowski zachęca nas, abyśmy nie popadali w sidła dogmatyzmu, ale też nie dali się popchnąć w przeciwstawne niebezpieczeństwo sceptycyzmu samemu jednak głosząc sceptycyzm, odnośnie możliwości osiągnięcia na drodze naukowo uprawianej filozofii wiedzy obiektywnej w obszarze tradycyjnych tematów metafizyki, mających wymiar światopoglądowy. Aby zachować spójność jego myśli, trzeba stanowisko to rozumieć w taki sposób, że nie unikamy sceptycyzmu w kwestiach metafizyki w obszarze filozofii naukowej, ale możemy uniknąć sceptycyzmu, skutkującego brakiem przekonania w obszarze filozofii światopoglądowej, czy też – jak nazywa to Twardowski – filozoficznego poglądu na świat i życie.

Każdy ma, zdaniem Twardowskiego, prawo przyjąć taki światopogląd, który mu „odpowiada”, byleby był on niesprzeczny wewnątrznie, zrozumiały oraz zgodny z nauką.⁵⁸ To ostatnie trzeba pojmować chyba w sensie niesprzeczności światopoglądu, zawierającego tezy metafizyczne, albo też w sensie zawierania jako swojej części poglądów naukowych na świat i życie. W przypadku bowiem, gdybyśmy mieli na myśli spójność czyli powiązanie logiczne wiedzy naukowej z wiedzą światopoglądową, dałoby się to zinterpretować jako argument, że wiedza naukowa może potwierdzać jedną z konkurencyjnych hipotez metafizycznych, co podważałoby wcześniej omawiany pogląd Twardowskiego, interpretowany tak, że nauki nie mogą dostarczać żadnego, ani nawet cząstkowego wsparcia rozstrzygnięciom metafizycznym.

⁵⁷ K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone...*, s. 380-381.

⁵⁸ *À propos* pojęcia światopoglądu i typów światopoglądów zob. J.W. Sire, *Naming the Elephant. Worldview As a Concept*, Dovners Grove: Intervarsity Press 2015.

Tak pojęty światopogląd pełni funkcje praktyczne, ale nie ma charakteru wiedzy naukowej, ani nie sposób wykazać jego waloru obiektywnego. Twardowski jest niezdecydowany co, do tego, czy tak pojęty światopogląd w ogóle ma charakter wiedzy, raz nazywając go wiedzą, kiedy indziej mu tej nazwy odmawiając. Nawet jednak, gdyby zwolennik danego poglądu metafizycznego uznawał bezwzględna prawdziwość stanowiska wchodzącego w grę, to nie ma możliwości „logicznego dowiedzenia owej prawdziwości, a tym samym zniewolenia innych do przyjęcia tego poglądu”. W dalszym ciągu swojego wystąpienia Twardowski określa krytycyzm jako sceptyczne z natury dążenie do zwalczania negacji powyższego stanowiska, czyli do zwalczania stanowiska, że da się dowieść pewien pogląd metafizyczny, a zatem naukowo go uzasadnić, a tym samym wykazać niewątpliwie jego walor obiektywny.⁵⁹

Wydaje się, że przywołane właśnie twierdzenia Twardowskiego stanowią klucz do poprawnej interpretacji jego poglądów odmawiających naukowości wszelkiej możliwej metafizyce, której rezultaty miałyby posiadać walor zarazem obiektywny i światopoglądowo doniosły. Zgodnie z tą interpretacją Twardowski okazuje się sceptykiem, co do możliwości naukowego uzasadnienia jakiegos stanowiska metafizycznego, bowiem nie występuje, jego zdaniem sytuacja, która pozwoliłaby dedukcyjnie wykazać prawdziwość jednego i tylko jednego stanowiska w obrębie zbioru konkurencyjnych hipotez metafizycznych. Że tak się rzeczy mają, tego w swoim wystąpieniu, ani w innych swoich pismach Twardowski nie uzasadnia, ani tym bardziej nie dowodzi. Jest to jego założeniem, które zapewne było częściowo potwierdzone, indukcyjnie poprzez jego lektury i namysł nad argumentacjami znanych mu systemów czy stanowisk metafizycznych. Jednak teza Twardowskiego wydaje się być znacznie mocniejsza i przekraczająca dostępne mu poznanie, o ile wykluczymy, że dysponował apriorycznym wglądem w istotę metafizyki jako takiej. Albo twierdzi on bowiem, że żadne metafizyczne stanowisko dotychczasowe nie zostało dedukcyjnie uzasadnione, albo jeszcze mocniej, że takowe udowodnienie prawdziwości jednego stanowiska w ogóle nie jest możliwe. Obojętnie, która sytuacja wchodziła w grę, ocena taka nie była przez Twardowskiego odpowiednio uzasadniona, a w świetle rozwoju dociekań z obszaru nazwijmy to ogólnie, metafizyki i ontologii, w tym metafizyki i ontologii uprawianej w duchu analitycznym, bliskim wymogom Twardowskiego, mówiąc delikatnie czyni sceptyczne stanowisko Twardowskiego zasadnie wątpliwym.

Chcę jednak podkreślić jeszcze inny punkt w związku z Twardowskiego negatywną oceną metafizyki. Twardowski jest świadkiem, ale także w dużej mierze aktorem, twórcą przemiany jaka zaszła w pojmowaniu filozofii jako pewnego rodzaju wiedzy czy nauki. Za jego czasów dominowało wciąż, także i później popularne pojmowanie nauki filozoficznej, jako wykończonego, pełnego systemu wiedzy, jedynego prawdziwego we wszystkich swoich elementach składowych oraz

⁵⁹ K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone...*, s. 392.

obiektywnego nie tylko w sensie prawdziwości w absolutnym, klasycznym sensie, ale także w sensie bycia pozapodmiotowym systemem logicznie uporządkowanych zdań i pojęć. Nauka czyli inaczej system naukowy to logicznie uporządkowane zestawienie wszystkich ściśle określonych pojęć i praw uzasadnionych, dotyczących się przedmiotów, które tworzą większą klasę naturalną. W przypadku filozofii, taki system o fundamentalistycznej strukturze uzasadnienia epistemicznego miałby opierać się na pierwszych zasadach, z których dedukcyjnie wyprowadza się poprzez wnioski i dowody kolejne twierdzenia systemu, aż do najbardziej szczegółowych twierdzeń, zgodnie z dewizą dawnego pojmowania dedukcji, nie tyle jako rozumowania niezawodnego, co rozumowania od ogółu do szczegółu. Z kolei pierwsze zasady owego systemu – przesłanki rozumowań w danym systemie naukowym są apriorycznie przyjęte na mocy jakiej oczywistości tego, czy innego rodzaju i charakteryzują się pewnością. Pewność ta, zgodnie z naturą dedukcji jako rozumowania niezawodnego transmitowana jest na konkluzje.

Twardowski jak się zdaje, już jako młody filozof, odchodził od takiego pojmowania filozofii, zwłaszcza tam gdzie wskazuje na indukcję i doświadczenie jako źródło wiedzy filozoficznej, czy szerzej rzecz ujmując w umiarkowanym sejentyzmie, polegającym na wskazywaniu na nauki indukcyjne, jako na wzorzec metody filozoficznej. Z drugiej jednak strony, wydaje się ciągle powielać charakterystyczny dla dawnego (a także w przypadku niektórych szkół filozofii klasycznej – aktualnego) sposobu pojmowania skuteczności dociekania filozoficznego. Zgodnie z tym sposobem rozumienia wyniku filozoficznego, filozofia osiąga sukces poznawczy wyłącznie wówczas, gdy filozof dowiedzie w sposób niezawodny prawdziwości pewnego stanowiska operując takimi przesłankami, które nie będą wzbudzały kontrowersji innych filozofów, czyli będą przez nich podzielane oraz odrzuci niezawodnie wszelkie inne stanowiska konkurencyjne i w sposób niewątpliwy wykaże obiektywną wartość swojego poglądu na daną sprawę. Efektem psychologicznym takiego sukcesu dedukcyjnego rozumowania filozoficznego jest przekonanie wszelkich wchodzących w danej sytuacji w grę kompetentnych podmiotów, których umysły, mówiąc słowami Twardowskiego zostaną zniewolone do pewnego stanowiska poprzez tak pojęte naukowe uzasadnienie. Interpretacja taka dobrze tłumaczy dlaczego Twardowski odmawia metafizyce prawa do posiadania naukowego uzasadnienia. Dlaczego jednak Twardowski, który przecież już we wczesnym okresie swojego filozofowania (daje temu np. wyraz w *Wykładzie wstępnym*) doskonale zdaje sobie sprawę, że tak w naukach filozoficznych, jak i w naukach szczegółowych występują zarówno rozumowania redukcyjne (posługuje się terminem indukcja) jak i dedukcyjne, nie bierze pod uwagę, że gmach filozofii może być inaczej zbudowany, w sposób upodabniający metafizyczną naukę filozoficzną pod względem struktury, przynajmniej w niektórych jej partiach do nauk szczegółowych. Zgodnie z tym drugim modelem filozofowania, przynajmniej niektóre najważniejsze lub najogólniejsze pryncypia metafizyczne nie są uzyskiwane w apriorycznym oglądzie zawartości idei lecz są

wpracowywane jako hipotezy tłumaczące zjawiska wyjaśniane metafizycznie, czyli pragmatycznie rzecz biorąc – funkcjonują jako hipotezy. Nie muszą one tym samym być pewne, aby posiadać wartość poznawczą. Nie wyklucza to oczywiście takiej obiektywnej pewności, gdyby możliwa była tylko jedna hipoteza albo podobnej do niej, lecz słabszej pewności, jako usunięcia racjonalnych wątpliwości, o ile wszystkie hipotezy konkurencyjne udało się wyeliminować, podważyć albo wykazać ich poważną słabość. Tym, co świadczy o wartości danej hipotezy jest jej zdolność tłumaczenia faktów, które ma tłumaczyć lepiej niż czynią to hipotezy konkurencyjne oraz zgodność a najlepiej spójność z pozostałą wiedzą. Nie należy tu wykluczać zgodności i spójności z wiedzą naukową, np. metafizyki z teoriami fizycznymi, w takich sytuacjach, gdzie odpowiednie współrozumienie danego zjawiska wchodziłoby w grę. Wartość tak pojętej, ściśle wyrażonej i logicznie uporządkowanej wiedzy metafizycznej, byłaby bardzo duża, nawet jeżeli byłaby wiedzą cząstkową i ograniczoną, nie zaś wykończonym systemem transcendentnej metafizyki. Miałyby to miejsce nawet wtedy, gdy wartość owa nie mogłaby się mierzyć z wartością pewnego, adekwatnego i wykończonego systemu metafizycznego całości tego, co istnieje. Miałyby to miejsce także wówczas, gdyby była ona tymczasowa i podatna na modyfikacje w świetle nowej wiedzy naukowej, filozoficznej, logicznej *etc.* Posiadanie takiej wartości przez wiedzę filozoficzną nie wymaga przymuszenia kogoś do jej przyjęcia, chociażby z tego powodu, że istnieje logiczna możliwość, że efekt rozumowania redukcyjnego jest błędny. Wiedza metafizyczna wyjaśniająca jednak najlepiej zjawisko, nawet jeżeli dopuszcza możliwość błędu i w tym sensie nie jest pewna, ma wymiar obiektywny i walor obiektywny, podobnie jak mają taki walor hipotezy naukowe w naukach szczegółowych, nie zmuszając swoją treścią i strukturą logiczną ani nawet wysoką mocą ekspanacyjną nikogo do ich przyjęcia. Akceptować je jednak, o ile spełniają one odpowiednie kryteria, ze względu na ich częściowe nieniezawodne potwierdzenie, jest rzeczą racjonalną. Tak samo ma się rzecz z rezultatami dociekań metafizycznych. To, jak jest w konkretnym przypadku, musi być zawsze szczegółowo przebadane. Ponieważ jednak Twardowski tego sposobu rozumienia metafizyki nie uwzględnił, zaś odnośnie modelu dedukcyjnego po prostu założył, że nie jest on realizowalny, to można przyjąć że ocena Twardowskiego, że naukowo uprawniona wiedza metafizyczna o walorze światopoglądowym jest niemożliwa i wszelkie tego rodzaju przekonania mają charakter pozaracjonalny (irracjonalny) nie została przez niego naukowo i odpowiednio uzasadniona.

4. Podsumowanie

Być może trzeba zatem podsumować poglądy Twardowskiego w tej sprawie za pomocą uwagi, którą czyni w tym kontekście znawca filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Jan Woleński. Jest to interpretacja nieco bardziej zyczliwa niż

ta, która wyłania się z zaprezentowanych wcześniej rozważań. Woleński uważa bowiem, że Twardowski nie wykluczał możliwości krytycznej refleksji nad „wyborami światopoglądowymi” oraz ich oceny. Natomiast „n i e w y d a w a ł o [wyróżnienie – M.P.] mu się możliwe, aby kiedykolwiek dało się uzasadnić, iż jakaś wizja światopoglądowa jest, w porównaniu z innymi, jedyną z punktu widzenia nauki słuszną”⁶⁰.

Czy powinniśmy kierować się propozycją Twardowskiego pozostawienia spraw metafizyki światopoglądowym wyborom i przyjąć *de facto* sceptycyzm w sprawach metafizyki, nie aspirować do jej uprawiania spełniającego warunki naukowości, o których była wcześniej mowa, lub podobne do nich? Wydaje się to być drogą prowadzącą w niewłaściwym kierunku.⁶¹ Dlaczego mielibyśmy to robić, skoro możliwe jest, jak zauważa Woleński, krytyczne ujmowanie spraw światopoglądowych? Krytyczne to nie znaczy krytykanckie, ale starające się dostrzec mocne i słabe strony danego stanowiska. Powinniśmy zatem przygotowywać narzędzia do takiej krytyki starając się rozwijać jak najrzetelniej uprawianą metafizykę i ontologię, czy to będzie metafizyka i ontologia ogólna, czy też metafizyka specjalna i ontologie regionalne. Taka filozofia metafizyczna powinna być nastawiona na jasno wyrażoną i logicznie uporządkowaną wiedzę intersubiektywnie sprawdzalną, jako na cel dociekań filozofa. Na początku XXI w. – w czasie rozpowszechnionej ignorancji w sprawach nauk szczegółowych, filozofii i religii, w czasie, gdy myśl jednostki nieraz nie tyle winna być, ale jest ograniczona do 288 znaków, a rozmowa o rzeczach ostatecznych i tematach egzystencjalnych zamiast mieć charakter naukowej dyskusji wypełniona jest kpiną i manipulacją, a nie rzetelnymi argumentami⁶² – potrzeba solidnego filozofowania, które zajmowałoby się przesuwaniem przez Twardowskiego do filozofii życiowej obszarem metafizyki i filozofii religii. Jest to ważne z jednej strony ze względu na naturę filozofowania, które jest przyjazne mądrości, znajomości ostatecznych przyczyn i ze względu na doniosłość zagadnień egzystencjalnych dla filozofii jako takiej, a z drugiej strony ze względu na rozpowszechnienie się w poprzednim i obecnym wieku subiektywizmu, relatywizmu, irracjonalnego mistycyzmu, dogmatyzmu, sekt religijnych dostarczających ludziom pozorów wiedzy filozoficznej i pozorów mądrości. Potrzebne jest to filozofii jako takiej, w tym akademickiej. Potrzebne jest to również filozofom, jako tej grupie ludzi, którzy okazują się zazwyczaj uzdolnionymi do krytycznego dociekania spraw światopoglądowych, może bardziej niż inni uczeni i którzy są

⁶⁰ J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 39. Kontekst wypowiedzi Woleńskiego nie determinuje, czy ma on na myśli pewne stanowiska czy hipotezy metafizyczne, jak np. pogląd o wolności woli czy o istnieniu tak czy inaczej pojętego Boga, czy też ma na myśli bardziej złożone struktury jak np. światopogląd religijny czy jakąś rozbudowaną filozofię życiową.

⁶¹ Zob. ostatnią część artykułu M. Pepliński, Epistemologiczne uwarunkowania problematyki racjonalności sądów o Bogu, w: *Filozofia Boga. Cz. 1: Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: Dydaktyka Filozofii, t. 7], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 563-586.

⁶² Zobacz argumentację Daniela Dennett’a w książce: D. Dennett, A. Plantinga, *Science and Religion. Are they compatible?*, Oxford University Press, New York – Oxford 2011.

winni dostarczenia rezultatów takiej refleksji społeczności ludzkiej, której część stanowią. Rzetelne, naukowe filozofowanie, w tym naukowe rzetelne uprawianie metafizyki podejmującej najważniejsze zagadnienia filozoficzne ludzkości, a jednocześnie zgodne z postulatami formułowanymi przez Twardowskiego, jest możliwe jako program filozoficzny. Jest to jednocześnie program o wielkiej wartości. Jakże zaś będą jego konkretne wyniki zależy od wspólnoty filozofów, którzy realizacji tak pojętej filozofii podejmują się. W urzeczywistnieniu takiej filozofii potrzeba obiektywizmu i uczciwości, ale nie neutralności filozoficznej. Potrzeba „regulowania” stosunku do stanowisk filozoficznych argumentacją i wiedzą, w tym choć nie wyłącznie, to także wiedzą naukową. Niezbędne jest zsynchronizowanie myślenia analitycznego z postulatem przynajmniej kierowania się ku syntezie filozoficznej, ogarniającej coraz pełniej wszelkie sprawy ważne z ludzkiej perspektywy. Uczciwość i obiektywizm filozofującego przejawiają się tu w wyraźnym odróżnianiu swojego poglądu na świat, którego źródła mogą być pozaracjonalne i przypadkowe, od zrozumianego i uzasadnionego metodami filozofii statusu metodologicznego i epistemologicznego danego twierdzenia metafizycznego, teoriopoznawczego, etycznego itd., bez względu na to, o jakie twierdzenie by chodziło i jaki byłby ten status. Filozofia, która byłaby racjonalizowaniem i obroną swojego światopoglądu jest jedynie pozorem filozofii, brakuje jej bowiem fundamentalnej dla wszelkiej postawy naukowej postawy miłości prawdy i wiedzy oraz płynącej z tego postawy antydogmatycznej – otwartości i krytycyzmu. Jednocześnie trzeba też mieć w pamięci fakt, że złożoność naszej sytuacji jako osób filozofujących przejawia się w tym, że debata filozoficzna toczy się naraz na kilku poziomach. Ma ona miejsce w obszarze przedmiotowym jak metafizyka, etyka czy teologia filozoficzna, ale realizuje się jednocześnie na poziomie oceny epistemologiczno-metodologicznej uzyskanych rezultatów oraz głębszego sporu o samą makrometodę filozofowania. Samoświadomość metodologiczna filozofa musi uwzględniać nie tylko dobrze przemyślaną odpowiedź na pytanie o cel filozofowania, którym w wymiarze teoretycznym jest wiedza filozoficzna, ale musi także brać pod uwagę wymiar społeczny wspólnoty filozofujących, jako cnotliwych przyjaciół zgromadzonych wokół dobra wspólnego. O ile faktycznie taką wspólnotę da się w danym czasie utworzyć. Tylko w ten sposób, biorąc pod uwagę wszystkie wymienione czynniki, rzetelnie uprawiana filozofia, w tym filozofia metafizyczna, jest w stanie – przeciwstawiając się błędnym opiniom, wciąż żywym starym, a także rodzącym się nowym ideologiom – wypełnić swoje powołanie miłości mądrości. Niech zatem na zakończenie o owym wymiarze społecznym filozofowania przypomną nam słowa Kazimierza Twardowskiego:

Gdy wszyscy, co uprawiają filozofię, głęboko się przejmą jej posłannictwem naukowym, wtedy już nie będą się dzielić na kierunki i kierunczki, na zwolenników rozmaitych systemów i systemacików, lecz dążąc wspólnymi środkami do wspólnego celu, zgodnie będą kroczyć drogą sumiennego i li tylko rzeczowym argumentem przystępnego badania ku prawdzie – nie wynosząc się jedni nad drugich, a pomni

na słowo, że „kogo prawda sobie podbiła, tego i świat cały w dumę nie wbije”
(Tomasz à Kempis, *De imitatione Christi*, L. III, XIV, 4).⁶³

Marek Pepliński

**Neither the Rationalization of the Worldview nor the Resignation from
Wisdom. Can Kazimierz Twardowski's Meta-philosophy be the Determinant
of the Reliably Practiced Classical Philosophy?**

Abstract

The article aims to determine whether it is possible to build the reliably practiced classical philosophy, understood as a metaphysical research, directed towards the nature of objective reality. The purpose of this kind of philosophizing is knowledge and truth. Moreover, the practice of such philosophizing and its results should meet some of the characteristics of science. The paper establishes a set of conditions that have been imposed on the science of metaphysics by Kazimierz Twardowski. Among the conditions of such philosophizing are anti-dogmatism, criticism, inter-subjectivity of philosophizing and its results, proper epistemic justification of philosophical beliefs, application of the analysis method, rigorous language and reasoning, the use of experience and scientific knowledge. The paper considers these conditions to be correct in most cases and argues that metaphysics can meet them. The existing cases of analytical metaphysics show that metaphysics is possible as a science. Next, the article argues that the late Twardowski failed to substantiate his claim that metaphysical positions which he classified as a world-view philosophy could not be scientifically justified, which could have been possibly done with differentiating ways of understanding what such a scientific justification should be. The article argues that he did not take into account a reductive conception of the metaphysical philosophy, which even though it allows the plurality of metaphysical explanations and does not force anyone to accept one position as the only possible and correct explanation, would have an objective value, if such metaphysics were elaborated indeed.

Keywords: Kazimierz Twardowski, Lvov-Warsaw School, metaphysics as a science, worldview, classical conception of philosophy, philosophical knowledge, inductive metaphysics, anti-dogmatism, philosophical criticism, abduction in philosophy.

⁶³ K. Twardowski, *Wykład wstępny...*, s. 467.