

Waldemar CZAJKOWSKI

NIESTANDARDOWA KONCEPCJA METAFILOZOFII A ETHOS FILOZOFII

Z punktu widzenia idei meta-filozofii fakt, że żaden z filozoficznych problemów, jakie pojawiły się w dwudziestopięciowiecznej historii naszej dyscypliny, nie został w ciągu tak wielu stuleci rozwiązany, wynika z jej istoty (z jej aspiracji do ogarnięcia i zrozumienia całości), jest „naturalny” i powinien zostać zaakceptowany. Z przyjętego tu punktu widzenia rozwój filozofii to rozwój meta-filozofii: odkrywanie (konstruowanie) coraz to nowych obrazów całości i lokalizowanie ich w przestrzeni obrazów całości oraz badanie struktury tej przestrzeni.

Prezentowany tu tekst ma trzy cele. Po pierwsze, zamierzam w zwięzłej postaci przedstawić pewną koncepcję (program i metodologię) uprawiania filozofii, której sednem jest projekt niestandardowej metafilozofii¹. Po drugie, chcę przedstawić zarys pewnego ethosu filozofii, którego upowszechnienie uważam za wskazane (ze względu na pewne przeświadczenia o możliwości, a zarazem pożądanej roli filozofii w zglobalizowanym świecie dwudziestego pierwszego wieku). Po trzecie, pragnę uzasadnić twierdzenie (które można by zaliczyć do metafilozofii standardowej), że uprawianie filozofii w sposób proponowany w programie metafilozofii niestandardowej może sprzyjać urzeczywistnieniu tegoż ethosu. Cel drugi i trzeci będą realizowane łącznie, w ramach jednej części artykułu.

O STANDARDOWEJ I NIESTANDARDOWEJ METAFILOZOFII

Aby uniknąć nieporozumień, rozpocznijmy od trzech uwag językowych. Po pierwsze, oba przymiotniki („standardowy” i „niestandardowy”) miewają konotację wartościującą, w niniejszym tekście jednak są jej pozbawione. Po drugie, dla zachowania zwięzłości wypowiedzi i ze względu na oszczędność miejsca, pisząc o metafilozofii standardowej, będę się posługiwał terminem

¹ Koncepcję tę przedstawiłem obszernie w swojej książce *Philosophies of Man*. Zaprezentowałem w niej także zastosowanie tej koncepcji na obszarze antropologii filozoficznej. Ponieważ książka ukazała się w małym nakładzie, trudno mi zakładać, że jest ona szerzej znana – stąd konieczność omówienia głównych idei składających się na tę koncepcję (zob. W. C z a j k o w s k i, *Philosophies of Man (A Study On/In a Meta-anthropology)*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2001).

„metafilozofia” (bez dywizu), w odniesieniu do metafilozofii niestandardowej natomiast – terminem „meta-filozofia” (z dywizem). Po trzecie, deklaram brak szczególnego przywiązania do użytych tu słów-etykiety; jeśli znajdą się inne, lepsze – chętnie będę je stosował.

Przed przystąpieniem do obszerniejszej nieco charakterystyki obu pojęć pragnę podać ich szkicowe definicje. Przyjmuję, że zwrot „metafilozofia standardowa” (w skrócie „metafilozofia”) jest równoznaczny z (niewątpliwie mniej zgrabnym) zwrotem „filozofia filozofii”, natomiast zwrot „metafilozofia niestandardowa” (w skrócie „meta-filozofia”) oznaczać będzie „filozofię drugiego rzędu (logicznego)”.

Chciałbym jeszcze poświęcić kilka zdań analogii, którą można moim zdaniem dostrzec między relacją łączącą standardową i niestandardową metafilozofię a relacją łączącą filozofię matematyki i metamatematykę. Nie ulega wątpliwości, że metamatematyczne osiągnięcia Kurta Gödla czy Paula Cohena należą do matematyki. Natomiast ich rozważania o naturze matematyki są częścią filozofii (filozofii matematyki). Metafilozofia standardowa „odpowiada” filozofii matematyki, natomiast metafilozofia niestandardowa – metamatematyce.

METAFILOZOFIA STANDARDOWA

Pojęcie metafilozofii pojawiło się nie później niż w roku 1942, na łamach czasopisma „Mind”, w tekście recenzji książki Curta J. Ducassego *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*² autorstwa urodzonego w Łodzi amerykańskiego filozofa Morrisa Lazerowitza³. Szerszą popularność zyskało między innymi dzięki jego książce *Studies in Metaphilosophy*, której celem miało być „udoskonalenie rozumienia, czym jest teoria filozoficzna”⁴. W *The Cambridge Dictionary of Philosophy* zredagowanym przez Roberta Audięgo „metafilozofia” (ang. metaphilosophy) definiowana jest jako „teoria natury filozofii, a zwłaszcza jej celów, metod i podstawowych założeń”⁵. Natomiast, co ciekawe, w *Encyklopedii filozofii* pod redakcją Teda Hondenreicha brak

² Zob. C. J. D u c a s s e, *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*, Oskar Piest, New York 1941 (<http://www.ditext.com/ducasse/ducasse.html>).

³ Zob. M. L a z e r o w i t z, „New Books: *Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method*”, „Mind” 51(1942) nr 203, s. 284-287.

⁴ Zob. t e n ż e, *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan, London 1964, s. ix. (Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.Cz.).

⁵ Zob. P. K. M o s e r, hasło „Metaphilosophy”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 561n.

hasła „metafilozofia” (zamieszczono natomiast hasło „metaetyka”, a tuż za nim – „metafizyka, historia”)⁶.

Warto odnotować, że o ile raczej rzadko można napotkać takie terminy, jak „metaontologia” czy „metametafizyka” (częściej chyba „metaepistemologia”), o tyle szeroko rozpowszechniony jest termin „metaetyka”. Przypuszczam też, że duża część współczesnej etyki to w istocie metaetyka.

Słowo „metafilozofia” zostało utworzone przez analogię do słowa „metamatematyka” (czy też „metalogika”), upowszechnionego w latach dwudziestych ubiegłego wieku dzięki dacie nad tak zwanym programem Dawida Hilberta oraz jego ograniczeniem przez twierdzenie Gödla. Trzeba też odnotować, że pojęcie metamatematyki (metalogiki) pozostaje w bliskim związku z rozwiniętym między innymi przez Alfreda Tarskiego pojęciem metajęzyka.

Mimo analogii terminu „metafilozofia” do terminu „metamatematyka”, rzeczowe podobieństwo dyscyplin, które one oznaczają, jest raczej problematyczne (do kwestii tej powrócę w dalszej części artykułu). Uważam, że słowo „metafilozofia” (tak jak jest ono najczęściej używane) można byłoby zastąpić określeniem „filozofia filozofii”, analogicznym do spotykanego – choć raczej rzadko – zwrotu „socjologia socjologii”. Określenie to, chociaż wykazuje pewną językową niezgrabność, dobrze oddaje podobieństwo (skądinąd stosunkowo rzadko odnotowywane, może także ze względu na terminologię) między metafizologią a filozofią nauki, filozofią religii czy filozofią sztuki. Pozwala „ulożować” metafizologię (wraz z wymienionymi dyscyplinami) – moim zdaniem właściwie – wewnątrz odpowiednio szeroko rozumianej, na przykład w duchu koncepcji Ernsta Cassirera, filozofii kultury. (Nie chodzi tu wyłącznie o sprawy klasyfikacyjno-porządkowe; relacje między różnymi działami kultury: między filozofią a nauką, filozofią a sztuką czy nauką a religią, wymagają analizy wychodzącej „z obu stron” – na przykład i od metafizologii, i od filozofii religii). Pozwala ono też dostrzec różnorodność składającej się na metafizologię problematyki: antropologicznej (jest nią związek filozofii z naturą człowieka), historiozoficznej (dotyczącej „logiki” dziejów filozofii), aksjologicznej (rozwijanej wokół pytania o wartości uprawiania filozofii) i logicznej czy epistemologicznej (obejmującej specyfikę i wartość poznania filozoficznego – ta problematyka chyba najczęściej uprawiana jest pod nazwą metafizologii). Określenie „filozofia filozofii” ma jeszcze i tę zaletę, że zwraca uwagę na to, iż kwestii „istoty filozofii” czy sensu jej uprawiania nie można rozstrzygnąć w jakiś neutralny – naukowy czy przedfilozoficzny, zdroworozsądkowy – sposób. Każde stanowisko w tych kwestiach jest już stanowiskiem filozoficznym, czyli metafizycznym, epistemologicznym i ak-

⁶ Por. *Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 564.

sjologicznym zarazem (dobrej ilustracji dostarcza tu przeprowadzona przez Ingardena analiza neopozytywizmu, w szczególności jego metafizycznych założeń⁷). Proponowane tu określenie zwraca też uwagę na swego rodzaju niekompletność niektórych koncepcji metafizycznych – tych, w których brak rozwiniętych analiz dotyczących na przykład antropologii filozofii czy też jej historiozofii.

METAFILOZOFIA NIESTANDARDOWA

Przejdźmy teraz do metafizologii niestandardowej (czyli meta-filozofii, zgodnie z przyjętą konwencją graficzną). Wstępnie określiłbym ją jako „filozofię drugiego rzędu”. Od filozofii uprawianej tradycyjnie nie różni jej przedmiot, lecz metoda: przedmiotem jest – tak jak w klasycznie rozumianej filozofii – całość (byt czy świat), ewentualnie jakiś szczególnie doniosły fragment owej całości (Kosmos, Bóg, człowiek, historia czy dobro). Przedmiotem metafizologii standardowej jest zaś drobny fragment całości, a mianowicie sama filozofia.

Czymże w takim razie różni się meta-filozofia od tradycyjnie pojmowanej metafizyki, epistemologii czy etyki? Otóż różni się od nich tym, że nie zmierza do konstrukcji jednego obrazu (modelu) całości czy któregoś z jej elementów (na przykład Kosmosu), lecz do konstrukcji całej – nazwijmy to tak – przestrzeni wszystkich możliwych obrazów (modeli) całości (na przykład Kosmosu).

Posługując się tu sformułowaniem „wszystkie możliwe”, ryzykuję poważne kłopoty logiczne (metodologiczne). Ryzykowna jest kwantyfikacja za pomocą zaimka „wszystkie” – można wszak przypuszczać, że przestrzeń ta jest nieskończona, a wtedy jej kompletny opis nie byłby możliwy. Kłopoty niesie z sobą również przymiotnik „możliwe” – problematyka modalności jest niezwykle bogatą i trudną problematyką filozoficzną. Decyduję się na zachowanie sformułowania „wszystkie możliwe” z trzech powodów.

Po pierwsze, pozwala ono jasno zdefiniować zasadniczy cel filozofii, który nigdy w pełni nie zostanie zrealizowany, ale wyznacza pewien kierunek poszukiwań. Po drugie, znajomość przestrzeni nie musi oznaczać znajomości każdego z jej „punktów” z osobna. Można, mówiąc metaforycznie, z jednej strony tworzyć „siatki triangulacyjne”, z drugiej zaś poszukiwać „punktów ekstremalnych” (przykładowo: takim „punktem ekstremalnym” w metafizyce jest zapewne metafizyka Parmenidesa, a w epistemologii – radykalny sceptycyzm, na przykład Gorgiasza). Po trzecie, bez podejmowania (skądinąd

⁷ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 640-653.

potrzebnych) dociekań nad fenomenem możliwości, rozumiemy intuicyjnie, na podstawie dziejów filozofii, że możliwe są różne filozofie. I to intuicyjne rozumienie może (i powinno) nam w tym miejscu wystarczyć.

Po wstępnym określeniu sensu pojęcia meta-filozofii podejmę próbę jej bliższego, choć z konieczności szkicowego scharakteryzowania⁸. W pierwszym kroku tej charakterystyki chciałbym powiązać ideę meta-filozofii z pewnym dość popularnym w ostatnim stuleciu przekonaniem metafizologicznym. Zgodnie z tym przekonaniem (obecnym w szczególności w pracach Nicolaia Hartmanna i Hansa G. Gadamera) pytania, a także sama czynność zapytywania odgrywają w filozofii szczególnie doniosłą rolę – dużo bardziej doniosłą niż w nauce. W nauce pełnią one rolę ważną, ale względem rozwoju poznania naukowego (wiedzy o świecie) – pomocniczą.

Skłonny jestem zaakceptować ten punkt widzenia, ale z pewnymi zastrzeżeniami. Jedno z nich ma, jak sądzę, szczególne znaczenie. Dla jego sformułowania dogodnie jest odwołać się do logicznej teorii pytań, w której w rozmaity sposób próbuje się charakteryzować ich logiczną „istotę”. Takiej charakterystyki dostarcza między innymi koncepcja Gerry’ego Stahla⁹, zgodnie z którą pytanie można potraktować jako pewną klasę zdań oznajmujących, będących tak zwanymi bezpośrednimi odpowiedziami na zadane pytanie. Moim zdaniem nie trzeba posuwać się tak daleko jak Stahl – można odróżnić samo pytanie od zbioru odpowiedzi na nie, a jednocześnie zgodzić się, że znajomość ewentualnych (hipotetycznych) odpowiedzi na pytanie jest ważnym (najważniejszym?) warunkiem zrozumienia pytania (jego sensu).

Jeśli przyjąć (zgodnie z intuicjami Hartmanna czy Gadamera), że ważną (może nawet najważniejszą) funkcję filozofii stanowi pogłębianie naszego rozumienia sensu pytań filozoficznych (a także – rzecz jasna – stawianie nowych pytań), a zarazem uznać (w nawiązaniu do Stahla), że sens pytania wyznaczony jest przez zbiór możliwych odpowiedzi na to pytanie, to właściwą metodą filozofii będzie badanie zbiorów (wszystkich) możliwych odpowiedzi na poszczególne pytania filozoficzne.

Bardzo wątpliwe jest, by istniało tylko jedno fundamentalne pytanie filozoficzne (choćby znane są próby wskazania takiego pytania). Gdyby tak było, to zbiór systemów filozoficznych byłby (przynajmniej w pewnym sensie) identyczny ze zbiorem (bezpośrednich) odpowiedzi na to pytanie. Sądzę wszakże, że zbiór takich pytań nie jest jednoelementowy (nie będę rozstrzygać, czy jest on nieskończony, czy też skończony, ale wieloelementowy). Jeśli tak, to należy

⁸ Bardziej systematyczną prezentację idei meta-filozofii przedstawiłem w przywoływanej już książce. Zob. C z a j k o w s k i, dz. cyt. (por. zwł. s. 19-102).

⁹ Por. T. K u b i Ń s k i, *Wstęp do logicznej teorii pytań*, PWN, Warszawa 1970, s. 97-99. Kuubiński korzysta z pracy: G. S t a h l, *Fragenlogik. Logik und Logikkalkül*, Karl Alber, Freiburg am Breisgau-München 1962.

z badać, które kombinacje odpowiedzi na poszczególne pytania są logicznie (być może także z uwagi na jakieś inne, mocniejsze kryteria) dopuszczalne, a które nie. Uprawiając meta-filozofię, poszukujemy bowiem wszystkich możliwych kombinacji odpowiedzi na pytania filozoficzne. Jest to (być może podstawowa) metoda generowania „wszystkich możliwych” obrazów całości.

Tyle rozważań logiczno-metodologicznych o pojęciu meta-filozofii. Jego charakterystykę chciałbym uzupełnić kilkoma słowami o jego źródłach. Są one dość różnorodne¹⁰. Kluczowe znaczenie dla ukształtowania się idei meta-filozofii miał *Spór o istnienie świata*¹¹ Romana Ingardena. Podkreślając swój dług wobec wybitnego polskiego myśliciela, muszę jednocześnie wskazać na dwa punkty, w których oddaliłem się od jego koncepcji. Po pierwsze, Ingarden w innych swoich pracach nie próbował stosować swej „kombinatorycznej” (polegającej – mówiąc w skrócie – na analizowaniu wszystkich możliwych kombinacji założeń ontologicznych dotyczących relacji między czystą świadomością a światem realnym) metody; meta-filozofia natomiast pomyślana jest jako uniwersalna strategia badań filozoficznych. Po drugie, Ingarden akceptował wielość koncepcji w punkcie wyjścia, ale zmierzał do stopniowego ograniczania tej wielości. Niczego takiego w meta-filozofii się nie postuluje.

Jako ważne źródło wspomnieć chciałbym też *Ontologię sytuacji*¹² Bogusława Wolniewicza, a zwłaszcza zawartą w niej klasyfikację pewnego zbioru ontologii. Pragnę też wskazać na dwie książki (bardzo trudno dokonać ich klasyfikacji rodzajowej – nie są to ani powieści, ani eseje filozoficzne) Stanisława Lema: *Doskonała próżnia*¹³ i *Wielkość urojona*¹⁴. Ta pierwsza stanowi zbiór recenzji z książek wymyślonych przez Lema, a druga – zbiór wstępów do takich nieistniejących książek.

Przejdę teraz do racji, które moim zdaniem przemawiają za uprawianiem meta-filozofii (czyli: za uprawianiem filozofii – metafizyki, epistemologii, historiozofii, etyki – w pewien odmienny od dominującego w filozoficznej tradycji sposób). Wyróżniłem wśród nich następujące grupy (typy) racji: hermeneutyczne, historyczne, heurystyczne, prakseologiczne, etyczne, społeczne i krytyczne. O argumentach należących do trzech ostatnich grup mowa będzie osobno w dalszej części artykułu, wiążą się one bowiem bezpośrednio z jego tytułowym zagadnieniem. Tutaj natomiast w wielkim skrócie streszczę argumenty, które należą do pierwszych czterech grup. Uczynię to z dwóch

¹⁰ Szerzej na ten temat por. C z a j k o w s k i, dz. cyt., s. 92-102.

¹¹ Por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 1, *Ontologia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1987, s. 129-135.

¹² Por. B. W o l n i e w i c z, *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, PWN, Warszawa 1985, s. 77-93.

¹³ Zob. S. L e m, *Doskonała próżnia*, Czytelnik, Warszawa 1971.

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Wielkość urojona*, Czytelnik, Warszawa 1983.

powodów. Po pierwsze, sędzę, że racje przemawiające za uprawianiem metafizologii stanowią istotny składnik jej charakterystyki. Po drugie, także racje należące do czterech pierwszych grup pozostają w pewnym związku (mniej, co prawda, bezpośrednio niż pozostałe) z problemem ethosu filozofii.

Racje hermeneutyczne

W jaki sposób rozumieć poszczególne filozofie? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, zakładam, że pełny sens dowolnego zdania oznajmującego jest (współ)określony przez jego negację. W wielu przypadkach, przede wszystkim w języku codziennym, uwzględnianie tego założenia nie jest konieczne, ale im bardziej abstrakcyjny jest język, tym istotniejsze staje się stosowanie tej reguły. Jej zastosowanie w tej ogólnej (czy wręcz ogólnikowej) postaci nie jest jednak wystarczające. Poprzedzenie jakiejś tezy znakiem negacji to zabieg mechaniczny i trudno oczekiwać, by pogłębiał on nasze rozumienie tej tezy. Dopiero kiedy sformułujemy jakąś negację konkretną w przypadku danej tezy, uzyskamy pewien postęp w jej rozumieniu. Zilustruję to przykładem: negację abstrakcyjną tezy „człowiek jest wolny” stanowi teza „nieprawda, że człowiek jest wolny”, jedną z negacji konkretnych jest zaś teza „człowiek jest zdeterminowany przez geny”. Oczywiście w antropologii filozoficznej niezbędna jest większa precyzja. Uproszczone przykłady służą tylko swego rodzaju ostensywnej definicji pary pojęć: „negacja abstrakcyjna” i „negacja konkretna”.

Racje historyczne

Czy nieidiograficzna historia filozofii jest możliwa? Zakładam, że odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Co więcej, uważam, że warto próbować budować nie-idiograficzną historię filozofii (na przykład jako fragment ogólnej historiozofii, a więc jako historiozofię filozofii). Nie jest to moim zdaniem możliwe, jeśli nie dysponujemy językiem, na który można przełożyć różne koncepcje filozoficzne, a także – jeśli nie dysponujemy jakąś typologią (klastyfikacją) teorii filozoficznych.

Racje heurystyczne

Jak odkrywać (wymyślać) nowe filozofie? Podstawowa idea heurystyki filozoficznej jest niezwykle prosta (przynajmniej w sformułowaniu, bo w zasto-

sowaniu okazuje się bardziej skomplikowana). Po pierwsze, sformułuj pytanie filozoficzne i poszukuj możliwie radykalnych (krańcowo różnych) odpowiedzi, a następnie badaj, jakie stanowiska „pośrednie” są możliwe. Po drugie, mając pewną liczbę pytań filozoficznych oraz zbiory odpowiedzi, zbadaj, które zestawy odpowiedzi są (logicznie) dopuszczalne, a które nie. Mimo prostoty tych recept heurystycznych ich konsekwentne stosowanie pozwala uzyskać znacznie bogatszy obraz możliwych teorii (filozoficznych) niż w przypadku poszukiwań chaotycznych (ośmielam się twierdzić, że skuteczność tej metody w jakimś stopniu potwierdziłem, prowadząc badania nad przestrzenią antropologii filozoficznych). Dodajmy jeszcze, że oprócz strategii „w głąb” (pewnego obszaru) skuteczną strategią (stosowaną w szczególności przez Leszka Nowaka¹⁵ i jego uczniów) jest strategia polegająca na poszukiwaniu wspólnej przesłanki opozycyjnych twierdzeń, a następnie jej negowaniu. (Czy daje się zawsze zastosować – nie przesądzam).

Racje prakseologiczne

Nie ulega wątpliwości, że w ostatnim półwieczu filozofia doświadczyła dynamicznego rozwoju. Punktem zwrotnym był prawdopodobnie rok 1968, który zapoczątkował – w skali światowej – ekspansję szkolnictwa wyższego i w ogóle zinstytucjonalizowanej nauki. Rozwojowi temu towarzyszyło upowszechnianie się ideologii „publish or perish”, a w rezultacie wzrosła liczba czasopism filozoficznych (według pewnych oszacowań w samych tylko Stanach Zjednoczonych ukazuje się ich około pięciuset), książek, a także serii książkowych. Skutki tej eksplozji filozoficznego słowa drukowanego są – mówiąc ostrożnie – ambiwalentne (mówiąc mniej ostrożnie, powiedziałbym, że przeważają skutki negatywne). Filozofowie nie są w stanie na bieżąco śledzić piśmiennictwa ze swojej dyscypliny, a cóż dopiero (nawet dobrze wykształceni) niespecjaliści? Zwykle wysuwa się argument, że podobnie jest na przykład w przypadku matematyki czy medycyny, ale moim zdaniem nie jest on przekonujący, nie uwzględnia bowiem specyfiki kulturowej funkcji filozofii. Mówiąc krótko, obraz świata, miejsca w nim człowieka oraz wyzwań i możliwości przed człowiekiem stojących jest obecnie bardzo rozdrobniony. Rzeczą filozofii pozostaje – jak uważam – zmaganie się z tym globalnym intelektualnym chaosem, nie powinna ona zatem jeszcze go pogłębiać. Niestety jest bardzo mało prawdopodobne, by można było – w dającej się przewidzieć przyszłości – znacząco ograniczyć jego zakres. Trzeba więc poszukiwać metod pozwalających ograniczyć negatywne konsekwencje tej tendencji. Sądzę, że dobra

¹⁵ Por. L. Nowak, *U podstaw dialektyki Marksowskiej*, PWN, Warszawa 1977, s. 286-288.

klasyfikacja pytań (problemów) filozoficznych oraz tez (teorii) filozoficznych, pozwalająca „lokalizować” w pewnej „przestrzeni” treść każdej publikacji filozoficznej, mogłaby okazać się taką właśnie metodą. Jednym z zadań meta-filozofii jest właśnie tworzenie takiej klasyfikacji.

IDEA META-FILOZOFII JAKO WYRAZ PEWNEGO ETHOSU FILOZOFII

Jest dość oczywiste, że w dziejach filozofii odnaleźć można różne, często współwystępujące ethosy. Nie jest zapewne ani możliwe, ani pożądane, by sytuacja ta uległa zmianie – aby jeden tylko ethos regulował filozoficzną praktykę. Można natomiast podejmować próby dodania do istniejących ethosów jakiegoś nowego (zawsze względnie nowego) albo też poszukiwać „wspólnego mianownika” różnych ethosów.

Zamierzam teraz przedstawić obraz pewnego ethosu filozofii. Nie potrafię powiedzieć, czy (i ewentualnie w jakim stopniu) różni się on od innych; wymagałoby to badań historyczno-filozoficznych, których podjąć tu nie mogę. Nie potrafię też rozstrzygnąć, czy ethos ten mógłby zostać potraktowany jako „wspólny mianownik” innych ethosów. Są to bez wątpienia ciekawe kwestie, ale ich rozwiązanie nie jest niezbędne dla realizacji celów, które realizować ma ten tekst.

Chcę mianowicie wskazać na ethos uprawiania filozofii, który – ze względu na pewne wartości – zasługiwałby, moim zdaniem, na szersze niż dotąd upowszechnienie. Będę też próbował pokazać, że uprawianie filozofii jako meta-filozofii (w sposób przedstawiony w poprzednim rozdziale) służyłoby realizacji tego ethosu.

Przed przystąpieniem do jego prezentacji chciałbym jeszcze wyróżnić (umownie) w obrębie (dowolnego) ethosu filozofii dwa obszary. Jeden z nich zawiera przekonania dotyczące miejsca filozofii w kulturze (czy szerzej: w życiu społecznym, w dziejach), a w szczególności obowiązków, jakie filozofia ma wobec społeczeństwa (lub ich braku). Drugi natomiast obejmuje wartości regulujące „życie wewnętrzne” filozofii.

FILOZOFIA A SPOŁECZEŃSTWO

Zacznijmy od tej części projektowanego czy też rekonstruowanego tu ethosu filozofii, który określa stosunek filozofii do społeczeństwa. Po pierwsze, zgodnie z tym ethosem filozofia powinna współuczestniczyć w rozwiązywaniu problemów, które przynoszą ze sobą rozwój nauki i techniki oraz przemiany społeczne i ekonomiczne. Filozofia taka nie powinna być filozofią skon-

centrowaną wyłącznie na myślicielach, szkołach czy kierunkach, lecz przede wszystkim na problemach i pytaniach. Meta-filozofia (zorientowana na badanie zbiorów możliwych odpowiedzi na poszczególne pytania filozoficzne) spełnia ten warunek. Po drugie, podejście meta-filozoficzne skłania do badania związków między pytaniami; skłania więc także do poszukiwania tych pytań filozoficznych, które niejako „wynikają” z ważnych pytań prefilozoficznych – pytań wytwarzanych w indywidualnych i zbiorowych obszarach życia codziennego, czy – szerzej – „praktycznego” życia. Po trzecie, zmierza ono do tego, by tak zwane wielkie problemy ludzkości (na przykład ekologiczne, związane z różnymi rodzajami przemocy czy sprawiedliwości) były traktowane jako problemy filozoficzne. Takie podejście nie oznacza w żadnym wypadku propozycji rugowania z obszaru filozofii pytań, których rozstrzygnięcie wydaje się (nigdy bowiem nie ma tu pewności) nie mieć żadnego praktycznego znaczenia. Nie chodzi tu zatem o „przesunięcie” tradycyjnego pola problemowego filozofii, lecz o jego radykalne „poszerzenie”. Są takie filozofie, w których centrum znajdują się tego rodzaju kwestie. Podejście meta-filozoficzne skłania do potraktowania ich jako pytań, na które można byłoby próbować udzielać odpowiedzi także w ramach tych doktryn filozoficznych, w których obrębie pytania te się pojawiają.

Przejdźmy teraz do problemów związanych z nauczaniem (czy też popularyzacją) filozofii. Dyskusję tych problemów dobrze będzie rozpocząć od zwrócenia uwagi na pewne osobliwości filozofii (czy to mające charakter zasadniczych, „istotowych” różnic w stosunku do innych dziedzin kultury, a zwłaszcza tak zwanych nauk szczegółowych, czy też różnic tylko „ilościowych” – tego nie mogę tu rozważać). Po pierwsze, filozofia jest związana z wartościami w znacznie większym stopniu (znacznie silniej) niż wiele innych dziedzin szeroko rozumianej kultury (na przykład gramatyka, entomologia czy nawet muzykologia); co więcej, są to wartości fundamentalne i właśnie dlatego będące (często) przedmiotem sporów. Po drugie, filozofia, zmierzając do stworzenia obrazu całości, musi nieuchronnie zawierać (znacznie) więcej elementów hipotetycznych (czy – jak kto woli – spekulatywnych) niż inne dyscypliny. Jeśli teraz uzupełnimy te dwie (mało, jak mi się wydaje, kontrowersyjne) obserwacje o postulat moralny szacunku dla wolności jednostki, dla jej moralnej i intelektualnej autonomii, to dojdziemy do przekonania (współkonstytuującego dyskutowany tu *ethos* filozofii), że nauczanie filozofii (czy jej popularyzowanie) musi mieć swoją specyfikę. Mówiąc krótko, chodzi o to, by nauczanie (upowszechnianie) filozofii nie było indoktrynacją światopoglądową (ideologiczną, polityczną czy jeszcze inną). By uniknąć ewentualnych nieporozumień, chcę podkreślić, że moim zdaniem ludzie mają prawo upowszechniać swoje przekonania światopoglądowe, nie powinni jednak tego czynić jako (akademicy czy szkolni) nauczyciele filozofii. Rozwińmy nieco ten wątek.

We współczesnych, wysoce złożonych społeczeństwach ludzie odgrywają mniej czy bardziej liczne, mniej czy bardziej różniące się role społeczne. I mają do tego pełne – nie tylko formalne, ale i moralne – prawo. Mają więc prawo, aby odgrywać zarówno rolę filozofa, jak i na przykład ideologa. Rzecz jedynie w tym, że rola społeczna filozofa jest zdecydowanie odmienna od roli ideologa. Ważne zatem pozostaje, by dla wszystkich było jasne, w jakiej roli – w danym czasie i w danym miejscu – ktoś występuje. W szczególności dobrze jest, gdy różne role realizowane są we właściwych dla nich miejscach; inaczej mówiąc, chodzi o zachowanie specyfiki różnych miejsc, a więc także o zachowanie specyfiki uniwersytetu. Sądzę, że nauczanie filozofii w sposób sugerowany przez ideę meta-filozofii mogłoby sprzyjać realizacji sformułowanego przed chwilą postulatu etycznego, rozpoczynanie od pytań, a nie od tez, oraz poszukiwanie możliwie różnorodnych odpowiedzi na te pytania z pewnością bowiem w znaczący stopniu ogranicza możliwość indoktrynacji. Powyższe uwagi chciałbym uzupełnić cytatem, który doskonale wyraża niektóre z intuicji etycznych leżących u podstaw idei meta-filozofii. W odpowiedzi na ankietę miesięcznika „Znak” Wojciech Chudy pisał: „Naczelną rolę filozofii widzę w odpowiedzialności za podmiotowość osoby ludzkiej oraz społeczeństwa osób jako funkcję odpowiedzialności filozofii za prawdę [...]. Trzeba tu wyraźnie zaakcentować, że tę pierwszorzędną funkcję f i l o z o f i c z n ą działalności intelektualnej (filozoficzną, nie teologiczną czy duszpasterską) uświadomił bardzo silnie Jan Paweł II w przemówieniach wygłoszonych w KUL-u 9 czerwca 1987 roku. [...] Praca nad podmiotowością człowieka należy do owej «solidarnej troski», która jest również naczelnym powołaniem filozofii. Według słów Jana Pawła II: «Podmiotowej ‘universitas’ odpowiada przedmiotowe ‘universum’». Od charakteru p r a w d y, jaką w odniesieniu do tego «wszystkiego», które stanowi poznawalny świat, ustala i głosi nauka, zależy świadoma podmiotowość człowieka i wszelkich jego struktur wspólnotowych”¹⁶.

Kolejne zagadnienie, w którym splatają się wątki logiczne i etyczne, to problem etycznego aspektu systemowego charakteru filozofii. Podkreślmy: będzie nas tu interesował tylko aspekt etyczny, rozważanie różnorodnych problemów wiążących się z pojęciem „systemu filozoficznego” dalece wykracza bowiem poza ramy tego artykułu. Pragnę zająć się dwiema komplementarnymi kwestiami. Pierwsza z nich jest dość oczywista i wymaga tylko zwięzłego zasygnalizowania i przypomnienia. Otóż „minimalnie” rozumiana systemowość filozofii nie jest cechą specyficzną jedynie dla niej – wynika z postulatu logicznej konsekwencji (rozumianej tu jako pewna postawa intelektualna) domagającego się, by asercji dowolnego twierdzenia (naukowego, etycznego czy ideologicznego) towarzy-

¹⁶ W. Chudy, *W obronie ludzkiej podmiotowości i powszechności*, w: *Język i metafizyka. Dziś i jutro filozofii polskiej*, red. J. Gowin, H. Woźniakowski, Znak, Kraków 1990, s. 81.

szyla asercja wszystkich wyprowadzonych z niego tez, a także gotowość uznania jego jeszcze nieznanymi konsekwencji logicznych. Postulat ten jest w pewien sposób (silnie) związany z moralnym postulatem odpowiedzialności za (także nieprzewidziane czy mało prawdopodobne) skutki własnych decyzji i działań: Jeśli powodujesz, że ktoś akceptuje pewną tezę, to jesteś (w zasadzie) odpowiedzialny za to, że ten ktoś zaakceptuje wnioski logicznie z niej wypływające.

Szerszego komentarza wymaga natomiast drugie zagadnienie, a mianowicie kwestia nadużywania idei systemowości. Polega ono na stwierdzaniu (czy choćby tylko sugerowaniu) zachodzenia związków logicznych między twierdzeniami, między którymi związki takie faktycznie nie zachodzą (lub zachodzenie ich jest problematyczne). Takie działanie jest moralnie naganne z przyjętego tu punktu widzenia, domagającego się respektowania przynajmniej tak zwanych elementarnych norm moralnych, w tym zasady prawdomówności. Jak bardzo naganne, zależy zaś od tego, na ile miało charakter świadomy: czy było zamierzoną, świadomą manipulacją, czy też – powiedzmy – wynikało ze swego rodzaju samooszukiwania się. Ta niewątpliwie interesująca kwestia należy jednak raczej do psychologii filozofii niż do etyki filozofii, nie zamierzam więc jej rozwijać. Pragnę natomiast rozważyć pokrótce pytanie, dlaczego działanie takie jest (jak twierdzę) moralnie naganne (także w sensie „konsekwencjalistycznym”, a nie tylko „deontologicznym”). Odpowiedź można sprowadzić do dwóch punktów. Po pierwsze, „odbiorców” filozofii wprowadza ono w błąd co do stopnia uzasadnienia prezentowanych im twierdzeń (zakładam tu, że wnioskowanie logiczne zachowuje stopień uzasadnienia twierdzeń), kształtując błędne przekonanie, że twierdzenia, którym brak w danym kontekście uzasadnienia (w innym kontekście teoretycznym mogą je mieć), uzasadnienie takie posiadają. Po drugie, postępowanie takie prowadzi do wytworzenia fałszywego obrazu przestrzeni doktryn filozoficznych: obrazu, który zawiera tylko część istniejących doktryn filozoficznych (lub możliwych – wybór terminu zależy od tego, czy przyjmuje się raczej obiektywistyczne, platonizujące, czy też konstruktywistyczne rozumienie doktryny filozoficznej). Niezależnie od intencji, skutkuje to ograniczeniem wolności filozoficznego samookreślenia jednostki, a więc jej intelektualnej – a może i moralnej – autonomii. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną analogię zachodzącą między pseudosystemowością jakiegoś upowszechnianego zespołu tez a uprawianą przez różne, najczęściej wielkie przedsiębiorstwa, takie jak Microsoft, tak zwaną sprzedażą wiążaną. Mówiąc metaforycznie, sprzedaż wiążaną idei filozoficznych można uznać za rodzaj ideologicznej manipulacji.

Meta-filozofia jest narzędziem, które może chronić przed pseudosystemowością. Ujmując rzecz w pewnym uproszczeniu: mając pewien zbiór pytań (filozoficznych), mamy zarazem pewną rodzinę zbiorów odpowiedzi na te pytania. Mamy też zbiór formalnych kombinacji odpowiedzi na poszczególne py-

tania. Wyjściowa hipoteza meta-filozoficzna mówi, że wszystkie te kombinacje są niesprzeczne, a więc każda z nich generuje pewien system filozoficzny. Czy jednak w istocie tak jest? Odpowiedź na to pytanie wymaga szczegółowych badań meta-filozoficznych. Można przypuszczać, że niektóre kombinacje zostaną odrzucone, ale i tak liczba wygenerowanych systemów będzie większa niż liczba systemów znanych z historii filozofii. A przede wszystkim – o ile tylko badania meta-filozoficzne przeprowadzone zostaną rzetelne – będą to autentyczne systemy, a nie pseudosystemy.

Na zakończenie tej części rozważań poświęćmy nieco uwagi zagadnieniu, na które można spojrzeć zarówno z perspektywy relacji zewnętrznych, czyli zachodzących między filozofami a społeczeństwem, a także z perspektywy relacji wewnętrznych – istniejących wewnątrz środowiska filozoficznego. Rozwijanie filozofii, podobnie jak aktywność poety i fizyka, historyka i biologa, a także stolarza, rolnika czy sędziego można uznać (z różnych skądinąd powodów) za pewien – niewątpliwie nader specyficzny – rodzaj pracy. Nie ulega wątpliwości, że jednym z ważnych kryteriów moralnej oceny ludzi jest to, jak wykonują swój zawód, a ocena ta zależy w dużym stopniu od oceny wytworów ich pracy. O ile w niektórych przypadkach ocena wytworów pracy (na przykład stolarza czy też – choć przecież nie zawsze – lekarza) nie narzuca szczególnych kłopotów, o tyle ocena wytworów pracy filozofów jest trudna i stanowi źródło wielu kontrowersji. Koncepcja meta-filozofii dostarcza pewnego – śmiem twierdzić: niezłego – narzędzia oceny wytworów pracy filozofów. Jego główną, jak sądzę, zaletą jest to, że nie preferuje żadnego nurtu filozofii (rozumianego jako takie lub inne stanowisko wobec jej merytorycznych problemów). Nie faworyzuje zatem ani doktryn teistycznych, ani ateistycznych; ani realistycznych, ani idealistycznych; ani empirystycznych, ani też racjonalistycznych; ani aksjologicznego obiektywizmu, ani aksjologicznego subiektywizmu. Preferuje jednak – przyznać trzeba – pewien styl uprawiania filozofii. Ograniczmy się tu do odnotowania tej kwestii. Zauważmy natomiast, że inną – mniemam, iż ważną – zaletą tego kryterium jest jego, by tak rzec, zgodność z historią filozofii. Z punktu widzenia idei meta-filozofii fakt (załóżmy, że jest to fakt, choć w grę mogłyby wchodzić pewne niuanse, które tutaj pomijam), iż żaden z filozoficznych problemów, jakie pojawiły się w dwudziestopięciowiecznej historii naszej dyscypliny, nie został w ciągu tak wielu stuleci rozwiązany, wynika z jej istoty (z jej aspiracji do ogarnięcia i zrozumienia całości), jest „naturalny” i powinien zostać zaakceptowany. Z przyjętego tu punktu widzenia rozwój filozofii to rozwój meta-filozofii: odkrywanie (konstruowanie) coraz to nowych obrazów całości i lokalizowanie ich w przestrzeni obrazów całości oraz badanie struktury tej przestrzeni.

Szczegółowa argumentacja na rzecz tezy o użyteczności (idei) meta-filozofii jako narzędzia oceny wytworów pracy filozofów została przedstawiona

w cytowanej już książce mojego autorstwa. Nawet przedstawienie streszczenia tej argumentacji wykracza poza ramy tego tekstu. Chciałbym jednak wskazać na jej główne kroki. Składają się na nią argumenty hermeneutyczne (wielość doktryn filozoficznych pozwala lepiej zrozumieć każdą z nich z osobna), argumenty prakseologiczne (meta-filozofia pozwala odróżnić oryginalność rzeczywistą od pozornej, a także uporządkować wielość – dokonać rozbudowanej klasyfikacji doktryn filozoficznych), argumenty dotyczące kryteriów krytyki filozoficznej (oparte na rozróżnieniu treści i formy doktryn filozoficznych) oraz argumenty dotyczące teoretycznej historii filozofii (dostarczającej dodatkowych narzędzi krytyki filozoficznej).

WSPÓLNOTA FILOZOFÓW

Przejdźmy teraz do tej części (re)konstruowanego tu ethosu filozofii, która dotyczy „spraw wewnętrznych” środowiska filozoficznego. Zauważmy od razu, ów ethos „wewnętrzny” jest – z przyjętego tu punktu widzenia – w pewien sposób podporządkowany ethosowi „zewnątrznemu”, przestrzeganie ethosu „wewnętrznego” powinno bowiem sprzyjać wypełnianiu ethosu „zewnątrznego”. Główną ideą moralną, od której chciałbym rozpocząć tę część swoich rozważań, jest idea wspólnoty – wspólnoty filozofów. (Być może idea ta jest nieco utopijna; określenia tego nie musimy jednak uznać za pejoratywne: możemy traktować utopię jako obraz pewnej „rzeczywistości”, która nigdy nie może być zaktualizowana w pełni, ale do jej urzeczywistnienia możemy się przybliżać). Z kilku powodów uważam tę ideę za ważną. Po pierwsze, idea wspólnoty (tak jak chciałbym ją w tym miejscu rozumieć) zakłada jeśli nie całkowitą eliminację konkurencji (czy rywalizacji) między ludźmi (co jest raczej niemożliwe, a zapewne także niepożądane), to wyraźną dominację kooperacji, a więc (odpowiednio szeroko rozumianej) przyjaźni, nad konkurencją, a więc wrogością. Tylko kooperacja zaś (ewentualnie uzupełniona „sportową” konkurencją) pozwala na traktowanie drugiego człowieka jako Drugiego. Chyba nie trzeba w tym miejscu wyjaśniać, dlaczego jest to ważne i cenne. Ideę wspólnoty uważam za ważną także z tego powodu, że – po drugie – tylko w ramach wspólnoty mogą się urzeczywistniać wielkie wartości, choćby takie, jak prawda, dobro i piękno. Można byłoby też rozważać, dlaczego idea wspólnoty jest (staje się czy powinna być) szczególnie ważna dzisiaj – w zglobalizowanym świecie początków dwudziestego wieku. Wątku tego nie zamierzam tu rozwijać, ale warto o nim pamiętać.

Jeśli więc uznajemy tworzenie ludzkiej wspólnoty za ważne, a zarazem niezwykle trudne, to tym bardziej powinniśmy uznawać za pożądane tworzenie „mikrowspólnot” (jako i załączków, i „laboratoriów” wspólnoty), na przykład

zawodowych, a zatem także wspólnoty filozoficznej. Jej szczególnie – przecież sensem istnienia tej wspólnoty, jak żadnej innej, są właśnie prawda, dobro i piękno.

Twierdę, że program meta-filozoficznego uprawiania filozofii jest programem sprzyjającym rozwojowi wspólnoty filozofów, czyli umacnianiu się i pogłębianiu łączących ich wspólnotowych więzów. Dodałbym: wszystkich filozofów. Sądę bowiem, że akceptacja tego programu przeciwdziałałaby dającej się zaobserwować „trybalizacji” środowiska filozoficznego – podziału na najrozmaitsze filozoficzne miniwspólnoty skupiające zwolenników tego czy innego nurtu filozoficznego, tej czy innej problematyki. Jeśli bowiem celem filozofów nie jest stworzenie jednej, „jedynie prawdziwej” filozofii i upowszechnienie jej w społeczeństwie, lecz – po pierwsze – tworzenie różnorodnych propozycji filozoficznych i upowszechnianie w społeczeństwie wiedzy o tej różnorodności, a także – po drugie – (i tu ujawnia się specyfika idei meta-filozofii, której nie można zredukować do skądinąd ważnego postulatu tolerancji wobec różnorodnych koncepcji filozoficznych) dostarczanie narzędzi intelektualnych pozwalających laikowi (niefilozofowi) nie zagubić się w gąszczu różnych koncepcji filozoficznych, to tworzenie możliwie przejrzystego, zwięzłego, a także – przynajmniej w głównych zarysach – zrozumiałego dla laików obrazu tej różnorodności można uznać za zadanie, w którego urzeczywistnieniu mogą (powinni) współdziałać wszyscy filozofowie.

Wspólnotowość – jak już była o tym mowa – choć oparta jest głównie na współpracy, nie wyklucza rywalizacji (i zapewne wykluczać jej nie powinna). Jednakże istnieje cała gama rywalizacji: na jednym biegunie sytuuje się nieograniczona żadnymi regułami walka na śmierć i życie, na drugim zaś na przykład rywalizacja sportowa zgodna z ethosem propagowanym przez Pierre’a de Coubertina. Jest dla mnie niemal oczywiste, że jeśli w filozofii jest (powinno być) miejsce na rywalizację, to wyłącznie w duchu coubertinowskim – z powodów etycznych, ale także poznawczych. W tym miejscu chciałbym nawiązać do słów niedawno zmarłego Petera Geacha, jednego z czołowych reprezentantów tomizmu analitycznego (nawiasem mówiąc, sam fakt pojawienia się tego nurtu jest – moim zdaniem – argumentem na rzecz programu meta-filozofii), który nawiązując do konkretnych wydarzeń z dziejów filozofii, jasno przedstawia ważny problem metafizologii (etyki filozofii): „Miałem swego czasu kilka pogawędek z Wittgensteinem na temat jego kontaktów osobistych z Fregem. Wittgenstein powiedział mi raz, że stanowczo potępia Fregowską krytykę idealizmu (zwłaszcza zawartą w artykule *Das Gedanke*), ponieważ Frege stale krytykuje idealistów od ich słabej strony, a przecież powinien by krytykować ich od strony silnej. Niestety, stanowisko Wittgensteina było dla Fregego zupełnie niezrozumiałe: wroga trzeba naturalnie atakować od tej strony, która jest najsłabsza! Jak się zdaje, zdania filozofów marksistowskich są

w tej sprawie podzielone. Wiem jednak, że niektórzy z nich zgadzają się z Wittgensteinem i są przeświadczeni, że głębokie korzenie złudzeń idealistycznych dadzą się wyrwać jedynie poprzez wnikliwe badanie idealizmu w jego postaci najbardziej konsekwentnej. Dlatego sędzę, że ekspozycja filozofii McTaggarta mogłaby zainteresować polskiego czytelnika. McTaggart był bowiem jednym z najbardziej konsekwentnych myślicieli idealistycznych i bez porównania największym [...] twórczym autorem angielskim w dziedzinie filozofii. (Uważam [...] Wittgensteina za większego filozofa, ale [...] nie był [...] Anglikiem)¹⁷. Sędzę, że stanowisko Ludwiga Wittgensteina bliskie jest intuicjom, które legły u podstaw idei meta-filozofii. Jeśli bowiem w rywalizacji filozoficznej chodzi o prawdę (czy ewentualnie o jakieś inne wartości epistemologiczne), a nie o dominację (władzę) duchową, to wysoka liczba różnorodnych poważnych, konkurencyjnych doktryn filozoficznych, z konfrontacji poznawczej z którymi jakaś doktryna wychodzi zwycięsko, zwiększa wiarygodność tej doktryny (warto tu odnotować występowanie pewnej analogii z falsyfikacjonizmem Karla Poppera). Skądinąd podobnie jest w (prawdziwym, czyli nieskomercjalizowanym i nieupolitycznionym, o ile taki jeszcze istnieje) sporcie: zwycięstwo walkowerem może być atrakcyjne wyłącznie z powodów pozasportowych.

Środowisko filozoficzne, będąc obecnie (nawet w skali pojedynczego kraju, na przykład Polski, a tym bardziej w skali światowej) środowiskiem relatywnie dużym – na tyle dużym, by wolno było myśleć o nim (także – bynajmniej nie wyłącznie) w kategoriach socjologiczno-statystycznych – podlega w pewnym stopniu (nigdy jednak – jak uważam – nie w pełni; zastrzeżenie to jest ważne z uwagi na kwestię sensowności tej części moich rozważań, która ma charakter postulatywny) różnym socjologicznym prawidłowościom. I w naszym środowisku pojawiają się i zanikają rozmaite mody, a także – co moim zdaniem jest dużo gorsze – antymody (jakaś problematyka, jakaś tradycja, jakimś myślicielem zajmować się „nie wypada”). Środowisko filozoficzne podlega nie tylko modom i antymodom typowo wewnątrzśrodowiskowym, ale także naciskom zewnętrznym – różnorodnym (zależnym między innymi od miejsca i czasu) odmianom politycznej poprawności. Nietrudno zauważyć, że idea meta-filozofii, jeśli jest (byłaby) konsekwentnie praktykowana, stanowi (stanowiłaby) czynnik poważnie ograniczający wpływ mód, antymód i politycznych poprawności. Meta-filozofia nie tylko bowiem nie sugeruje odrzucania koncepcji „zwarowanych”, „niezgodnych ze zdrowym rozsądkiem”, „prowadzących do niemoralnych konsekwencji”, ale przeciwnie – przyznaje im miejsce wśród rozmaitych metafizyk, epistemologii czy etyk, i to miejsce

¹⁷ P.T. G e a c h, *Konsekwentny idealizm?*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4(59), s. 93n. Fakt, że tekst ten został opublikowany na łamach „Studiów Filozoficznych” w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku ma istotne znaczenie dla czytelności cytatu.

w pewien sposób wyróżnione, uznając je za swego rodzaju punkty orientacyjne organizujące topografię przestrzeni doktryn filozoficznych. Jest to ważny (a niejedyny) argument za tym, by i takie koncepcje filozoficzne dopuszczać do publicznej dyskusji.

Wróćmy teraz na chwilę do pojęcia wspólnoty. Przedstawioną wyżej charakterystykę tego pojęcia chciałbym pokrótce uzupełnić komentarzem ontologicznym: Można bez większych trudności uznać, że żadna wspólnota nie „jest”, lecz „staje się”: różnorodne działania ludzkie tworzą wspólnotę wciąż na nowo. Jak się wydaje, jednym z typów działań ludzkich odgrywających kluczową rolę w procesach konstytuowania czy reprodukowania się różnorodnych wspólnot jest komunikacja. Oczywiście występuje bardzo wiele rodzajów komunikacji: od rozmowy kochanków po wymianę not dyplomatycznych między mocarstwami, od „odpytywania” ucznia przez nauczyciela po debatę na przykład między Albertem Einsteinem a Nielsem Bohrem. Zakładam, że w konstytuowaniu się wspólnoty istotną rolę odgrywa szczególny rodzaj komunikacji, jakim jest dyskusja. Ponieważ nie mogę tu wchodzić ani w rozważania przynależne do teorii komunikacji, ani – do socjologii czy też filozofii (na przykład w postaci filozofii dialogu), przyjmę roboczo, że dyskusję charakteryzują równość jej uczestników i wspólne im nastawienie kooperacyjne (poszukiwanie odpowiedzi na pewien zespół pytań), a także powaga (warunek ten ma wyłączać takie formy rozmowy, które mają charakter rozrywkowo-rekreacyjny). Postawić teraz można pytanie o warunki, jakie powinna spełniać rzetelna dyskusja, a więc także jej uczestnicy. W poszukiwaniu odpowiedzi warto sięgnąć do tekstu, który mimo upływu wielu już lat od jego powstania ciągle, jak sądzę, zachowuje aktualność (a może nawet ostatnio na aktualności zyskuje) – do krótkiego artykułu Romana Ingardena *O dyskusji owocnej słów kilka*¹⁸. Traktując wymóg formalnej (zewewnętrznej) swobody dyskusji jako w pewnym sensie oczywisty, Ingarden skupia się na wymogu, który nazywa wewnętrzną swobodą uczestników dyskusji. Tak oto ową swobodę wewnętrzną charakteryzuje: „Jeżeli jesteśmy istotnie swobodni wewnętrznie, gotowi jesteśmy zawsze [...] zawiesić nasze własne przeświadczenia [...] by móc przystąpić do dyskusji z całą gotowością do uznania c u d z e g o poglądu, a nie tylko w tendencji do przeforsowania własnej opinii. Gdzie brak tej gotowości do odstąpienia od własnych twierdzeń i do przyjęcia stanowiska naszego oponenta – dyskusja jest od pierwszej chwili skrepowana i przeprowadzana raczej dla pozorów czy dla zaspokojenia własnych ambicji, a nie w tendencji dojścia w s p ó l n i e z przeciwnikiem teoretycznym do prawdy”¹⁹. Twierdząc,

¹⁸ Zob. R. I n g a r d e n, *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 171-176.

¹⁹ Tamże, s. 174.

że uprawianie filozofii jako meta-filozofii sprzyja kształtowaniu tej (zarazem intelektualnej, moralnej i emocjonalnej) postawy, którą charakteryzuje Ingarden. Idźmy dalej tropem jego analizy: „Trafne i wierne zrozumienie cudzej myśli, zanim [sic! – W.Cz.] dojdzie się do ewentualnego jej odrzucenia lub uznania, jest pierwszym warunkiem dyskusji rzetelnej i naprawdę wolnej”²⁰. (Nie są to jedynie „idealistyczne” postulaty – dowiódł tego sam Ingarden w swym opus magnum *Spór o istnienie świata*²¹). Jednym z postulatów meta-filozofii jest odróżnienie badania sensu (a nie „sensowności” – w rozumieniu Koła Wiedeńskiego) twierdzeń filozoficznych od badania (oceny) ich logicznej (epistemologicznej) wartości. Mówiąc w skrócie, badanie sensu wypowiedzi (filozoficznej) polega na jej „lokalizacji” w pewnej „przestrzeni” (filozoficznej), czyli na badaniu jej przesłanek i konsekwencji, ustalaniu, na jakie pytanie (pytania) dana teza odpowiada, a także na charakterystyce jej „tła kontrastowego” (czyli zbioru bądź zbiorów alternatywnych odpowiedzi na dane pytanie bądź pytania). Racje hermeneutyczne przemawiające na rzecz meta-filozofii mają więc także wymiar etyczny.

Pozostańmy jeszcze przy Ingardenie. Twierdził on, że „[w]ielość języków tzw. narodowych, a zwłaszcza wielość wyspecjalizowanych języków naukowych poszczególnych grup i szkół filozoficznych i siła nawyknienia do posługiwania się tylko językiem własnym, niechęć do myślenia w dowolnym języku [...] sprawia, iż wytworzyły się dziś prawdziwe mury między ludźmi i społecznościami różnych typów (naukowych, artystycznych, kulturalnych, religijnych), mury utrudniające, jeżeli zgoła nie uniemożliwiające, porozumienie się w wielu sprawach teoretycznych, a – co gorsza – praktycznych”²² (słowa te zapisał przed półwieczem, ale wątpię, by od tego czasu coś się zmieniło na lepsze). Oczywiście nie sposób podejmować dziś na nowo idei Gottfrieda Wilhelma Leibniza czy – sięgając jeszcze dalej w przeszłość – Ramóna Llulla, zapominając o tym, co o języku mieli do powiedzenia Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf czy choćby Paul Feyerabend (podejmujący problem niewspółmierności). Uważam, że powinniśmy jednak próbować tworzyć wspólny język filozoficzny – język, dzięki któremu dyskusje filozoficzne byłyby rzeczywistymi teoretycznymi dyskusjami, a nie – jak to się niestety nierzadko zdarza – usuwaniem językowych nieporozumień. Możliwie jednolity język filozoficzny mógłby też odegrać trudną do przecenienia rolę w upowszechnianiu (nauczaniu) filozofii – mnogość filozoficznych żargonów jest z pewnością jednym ze źródeł niechęci znacznej części społeczeństwa wobec filozofii. Zapewne stworzenie jednego języka, w którym dałoby się wypowiedzieć wszystkie dotąd

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. T e n ż e, *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, PWN, Warszawa 1987.

²² T e n ż e, *O dyskusji owocnej słów kilka*, s. 174n.

sformułowane tezy filozoficzne, a ponadto wypowiedzieć nowe idee, byłoby bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe. Nie sądzę jednak, by wynikało stąd, że prób takich nie warto podejmować – każdy, nawet cząstkowy sukces w walce z filozoficzną wieżą Babel byłby bardzo cenny. A o tym, że takie cząstkowe sukcesy są możliwe, świadczy na przykład *Spór o istnienie świata* Ingardena (w jednolitym języku zrekonstruował on w tym dziele kluczowe idee nader różnych doktryn metafizycznych) albo przywoływane już analizy Bogusława Wolniewicza.

Na koniec tych filozoficznych przemyśleń zadajmy retoryczne chyba pytanie: Jeśli nie my – filozofowie – to kto upowszechni w społeczeństwie kulturę dialogu? Politycy? Dziennikarze? Poeci? Ideolodzy? To do nas należy promowanie wzorców (standardów) racjonalnej i swobodnej dyskusji. Aby móc to czynić, powinniśmy w naszych własnych zawodowych dyskusjach standardów tych przestrzegać.

Tu przerwijmy nasze rozważania. Należałby jeszcze podjąć zagadnienie „polityki filozofii”, bez namysłu nad nią (choćby nad jej potrzebą) rozważania o ethosie filozofii są bowiem niepełne. To zadanie wymaga jednak realizacji w osobnym tekście.