

MACIEJ RAJEWSKI	
Wpływ osiągnięć Williama Riversa na rozwój antropologii	
The Impact of William Rivers's Achievements on the Development	
of Anthropology	121
JACEK LEJMAN	
Filozofia, socjobiologia, przestrzeń	
Philosophy, Sociobiology, Space	155
JAROSŁAW JERZY SAK	
Zagadnienie porządkowania „przestrzeni myślenia” w historii idei medycznych	
The Issue of Organizing 'Thought-Space' in Research on the History	
of Medical Ideas	171
ANDRZEJ KAPUSTA	
Intelektualiści i władza	
Intellectuals and Power	187
ANDRZEJ NOWAKOWSKI	
Intencje i rozumowanie praktyczne	
Intentions and Practical Reasoning	205
WOJCIECH MISZTAŁ	
Pojęcie moralności w badaniach socjologicznych według Marii Ossowskiej	
The Concept of Morality in Sociological Studies as Interpreted	
by Maria Ossowska	225
TOMASZ KITLIŃSKI	
The Psyche and the Polis: a Comparative Foray into	
the Political Philosophy of Hannah Arendt and Julia Kristeva	
Psyche a Polis: rozpoznanie porównawcze filozofii polityki Hanny Arendt	
i Julii Kristevej	251
WYKŁADY HABILITACYJNE	
KRZYSZTOF KOSIOR	
Natura etyki buddyjskiej	
The Nature of Buddhist Ethics	263
JÓZEF DĘBOWSKI	
Główne sposoby formowania pojęcia poznawczej bezpośredniości	
The Main Modes of Forming the Concept of Cognitive Immediacy	269
ANNA DRABAREK	
Tolerancja i odpowiedzialność	
Tolerance and Responsibility	279

LESZEK GAWOR

- O modernistycznej „etyce stymulacji”
On Modernist ‘Stimulation Ethics’ 287

MAREK HETMAŃSKI

- Dlaczego postmodernizm odrzuca prawdę
Why Postmodernism Rejects Truth 295

ZBYSŁAW MUSZYŃSKI

- Granice metafory
The Limits of Metaphor 303

RECENZJE

- Koncepcja umysłu Gilberta Ryle’a (*Andrzej Kubić*) 311
Konflikt metod (*Artur Mordka*) 317
Czy zwierzęta są moralne? (*Jacek Lejman*) 318
Edukacyjny potencjał awangardy (*Barbara Jedlewska*) 320
Relatywizm jest prawdziwy (*Cezary Mordka*) 324
Między młodością i dorosłością (*Wojciech Misztal*) 327
Spór o źródła brytyjskiej antropologii społecznej (*Maciej Rajewski*) 331
Historyczna filozofia medycyny (*Jarosław Jerzy Sak*) 337
Podstawy etyki XXI wieku (*Halina Rarot*) 340

METAFILOZOFIA₁ JAKO POZAFILOZOFICZNE ROZUMIENIE FILOZOFII

W pierwszym pojęciu metafizologii zakłada się takie odczytanie słowa *metafizologia*, w którym przedrostek *meta* znaczy tyle co *poza*. Jak się jednak okazało, owo *poza* zawarte w metafizologii zinterpretowano na dwa odmienne sposoby, które dość gruntownie podzieliły metafizologów na niefizologów (pierwsze pojęcie metafizologii, które zapisywać będziemy jako metafizologia₁) oraz fizologów (w ramach drugiego pojęcia metafizologii₂). Rozróżnienie to jest bardzo istotne z naszego punktu widzenia, ponieważ, literalnie rzecz biorąc, każda metafizologia próbuje powiedzieć coś o fizologii; a ta zgodność formalna często skrywa zasadnicze różnice w pojmowaniu zadań stawianych metafizologii. Cóż to bowiem znaczy, że w metafizologii mówi się o fizologii?

Przyjmując ogólną formułę, że metafizologia mówi o fizologii, nie przesadzamy ani tego, czy punkt, z którego obserwuje się fizologię, jest wewnątrz, czy też na zewnątrz fizologii, ani też nie określamy jakiegoś jednego, ścisłego sposobu mówienia o fizologii. Jest rzeczą powszechnie znaną, że o fizologii mówi się z różnorodnych punktów widzenia, że jej wartość poznawczą ocenia się także z perspektywy pozafizologicznego myślenia. Ten zewnętrzny punkt widzenia nieraz bywał źródłem gwałtownych debat nad sensem uprawiania fizologii, prowadząc często do ostrych starć fizologów z niefizologami. Klasycznym przykładem takiego właśnie konfliktu jest jakże tragiczny w skutkach finał fizologicznej drogi Sokratesa, dla którego obrona autonomicznego, wewnątrzfizologicznego punktu odniesienia stała się jednym z przewodnich motywów jego działalności fizologicznej. Stojąc przed sądem, Sokrates zarzucił swym oskarżycielom, tym jawnym, bo znanym ze skargi sądowej, a także i tym ukrytym za niechętnym mu tłumem Ateńczyków, że nie rozumieją istoty jego pracy fizologicznej, gdyż myślą o fizologii w kategoriach pozafizologicznych, że przenoszą nawyki wyniesione ze swych praktyk zawodowych na nieadekwatny względem nich sposób myślenia fizologicznego. Powiadał, „że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach”.¹ Tymczasem ten rozpowszechniony brak świadomości specyfiki fizologii, połączony z błędem wygórowanego myślenia o sobie, powodował narastanie konfliktu między Sokratesem i współczesnymi mu Ateńczykami, jego zaś uporczywa obrona fizologii przed wpływem niefizologicznego myślenia w końcu doprowadziła go do celi śmierci.

Jeśli zatem metafizologia mówi o fizologii, to w tym jej szerokim rozumieniu metafizologem staje się każdy, kto wypowiada jakikolwiek sąd o fizologii, a w gronie takich metafizologów musimy konsekwentnie dojrzeć także i tych, którzy prześladowali Sokratesa. Biorąc pod uwagę potrzeby metafizologii jako dyscypliny wiedzy, możemy uznać, iż osoba uprawiająca tak pojętą metafizologię może, i powin-

¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, 22 D, przekł. W. Witwicki.

na, czynić przedmiotem swych badań wszelkie funkcjonujące w kulturze sposoby rozumienia filozofii. Stąd też uprawnione staje się wówczas pytanie o to na przykład, jaką metafizologią kierował się Anytos, gdy podpisywał pozew przeciwko Sokratesowi? Taki metafizolog może oczywiście iść dalej i pytać: jakimi przesłankami metafizologicznymi kierował się cesarz Justynian, zamykając w 528 roku wszystkie szkoły filozofii w Atenach? Jakie tezy metafizologiczne założył w swym dziele *Zniszczenie filozofów* muzułmański teolog al-Gazali? Albo też: jaka metafizologia legła u podstaw dwudziestowiecznego neopozytywizmu? Te i tym podobne pytania mogą niewątpliwie stać się interesującym przedmiotem badań.

Spór filozofów z niefilozofami bardzo szybko stał się integralnym składnikiem rozwoju europejskiej kultury. Tylko w pierwszym okresie filozofii greckiej, w którym filozofia nie miała jeszcze dostatecznie silnej opozycji, rozwój filozofii był niezakłócony zewnętrznymi zagrożeniami. To raczej sami filozofowie postrzegani byli jako ci, którzy z zewnątrz (najczęściej z Egiptu i Babilonii) przywieźli potężną wiedzę (głównie matematykę i astronomię) i oparli na niej nowe dociekania nad naturą rzeczywistości. Bez wątpienia bardzo pomocne okazało się marniutkie wykształcenie ówczesnej kasty kapłańskiej, która nie posiadała wystarczających kompetencji intelektualnych, by podjąć dyskusję z Anaksymandrem, Talesem i innymi filozofami. Z czasem sytuacja ta uległa zmianie. Zauważmy, jak już bardzo rozległe pole krytyki zostało otwarte przez Sokratesa: polemizował wszak nie tylko z politykami, poetami, kupcami, rzemieślnikami, ale także z teologami, matematykami i fizykami (przyrodnikami).

Już to, co dotychczas napisaliśmy o filozofach i niefilozofach, może wystarczyć do tego, by uznać samą sensowność rozumienia metafizologii, jako niefilozoficznego myślenia o filozofii. Ale podkreślmy od razu: tak pojęta metafizologia nie jest filozofią! Metafizolog jest w tym wypadku niefilozofem, a jego tekst, mimo że dotyczy filozofii, nie jest tekstem filozoficznym! Jaki to będzie tekst? Oczywiście, jego tekst należy do zbioru tekstów pisanych w ramach przyjętej kompetencji wyjściowej, tzn. że tekst napisany przez teologa jest tekstem teologicznym, tekst psychologa jest tekstem psychologicznym, tekst socjologa musi być włączony w poczet tekstów socjologicznych itd. Ale, może ktoś zasadnie zapytać, czy warto w tę skądinąd powszechną praktykę mówienia o filozofii mieszać słowo *metafizologia*? Czy musimy o tym w ogóle mówić? Otóż nie możemy sobie pozwolić na pominięcie tego pojęcia metafizologii, ponieważ jest ono na trwałe zrośnięte z historią słowa *metafizologia*.

W literaturze metafizologicznej panuje dość rozpowszechnione przekonanie, iż tym, który jako pierwszy użył słowa *metafizologia*, był Morris Lazerowitz. Obrońcą tego przekonania, czy może lepiej – jego twórcą, jest sam zainteresowany, czyli Lazerowitz, który napisał, iż słowo *metafizologia* wymyślił w 1940 roku celem określenia pewnego rodzaju badań, w których Wittgenstein został opisany

przez jednego ze swych intelektualnych spadkobierców.² Otóż metoda ta miała polegać na przekładaniu twierdzeń wyrażanych w żargonie filozoficznym z powrotem na język zdrowego rozsądku, na język potoczny. Taka procedura mieściła się w ogólnym planie filozofii lingwistów, wedle których prawdziwym źródłem filozoficznych problemów, a następnie kłopotów z ich rozwiązaniem, jest cała sfera nadużyć językowych, na jakie pozwalają sobie tradycyjni filozofowie w odniesieniu do języka potocznego. Dotychczasowa filozofia została potraktowana przez lingwistów jako forma „patologii języka”. Taki odbiór filozofii wymusił podjęcie pewnych procedur mających na celu uleczenie filozofii, czy też raczej – uleczenie myślenia od naleciałości chorego, filozoficznego myślenia. Wymyślono też technikę odkłamywania języka, która polegała na tym, że tezy filozoficzne konfrontowano ze sferą przekonań pozafilozoficznych, potocznych, gdyż w tych ostatnich znajdować się miał pokład zdrowego myślenia, myślenia nie skażonego jeszcze teorią filozoficzną. Ten właśnie zamysł interpretatorski pozwalał Lazerowitzi dojrzeć w metafizologii coś na kształt lekarstwa na filozofię. Celem metafizologii nie było więc tworzenie teorii filozoficznej ani też jej odrzucanie: zadaniem metafizologii miało być ukazywanie zmian językowych, jakich dopuszczają się filozofowie na potrzeby przekonania innego filozofa. W tym wypadku filozof jest badany jako reformator języka, którego „działalność reformatorska” wymaga opisu pozafilozoficznego, czyli metafizologicznego. Tak pojęte zadanie metafizologiczne może, według Lazerowitza, podjąć na przykład psycholog, którego teoria w końcu wyjaśni powody, dla których filozof tak dalece ingeruje w język potoczny, że próbuje użyć go do niewłaściwego celu, czyli sformułowania w nim zagadnień ontologicznych.

Jak widzimy, metafizologia w znaczeniu pozafilozoficznego rozumienia filozofii jest już ugruntowana i propagowana przez osobę uznającą się za twórcę słowa *metafizologia*, uważającą przy tym, że bycie autorem słowa uprawnia go do nadania temu słowu właściwego, jedyne znaczenia.³ Okazało się jednak, że słowo *metafizologia* zostało już wcześniej użyte, że Lazerowicz nie ma prawa określać się mianem twórcy słowa, choć bez wątpienia jest twórcą jednego z jego znaczeń. Wcześniejsze użycie słowa *metafizologia* miało miejsce w zupełnie innym kontekście intelektualnym i doprowadziło do zainicjowania zupełnie niezależnego i oryginalnego pojęcia metafizologii.

METAFIZOLOGIA, JAKO FILOZOFICZNE PRZEKRACZANIE FILOZOFII

Na temat drugiego pojęcia metafizologii wiemy już dwie rzeczy: że przedrostek *meta* odczytywany jest jako *poza* oraz że metafizologię₂ uprawiają filozofo-

² M. Lazerowicz, *Note on 'metaphilosophy'*, „Metaphilosophy” 1970, vol. 1, nr 1, s. 91.

³ Por. W. L. Reese, *Morris Lazerowicz and 'metaphilosophy'*, „Metaphilosophy” 1990, vol. 2, nr 1–2.

wie. Prezentowany obecnie sposób rozumienia metafizologii umieszcza obszar badań metafizologicznych w polu dociekań filozoficznych, tzn. że w trakcie swej pracy metafizolog w zasadzie nie ma potrzeby wykraczać poza filozofię. Jak więc należy rozumieć owo *poza* w metafizologii₂. Mówiąc o czymś, że jest pozafilozoficzne, nie twierdzi się tutaj, iżby to coś miało być poza filozofią jako taką, lecz że znajduje się poza danym systemem filozofii. Filozof uprawia metafizologię₂ z punktu widzenia swej własnej filozofii, postrzegając pozostałe systemy filozofii jako pozafilozoficzne, bo nie będące składnikiem jego filozofii.

Od roku 1970 regularnie ukazuje się pismo *Metaphilosophy*, wokół którego skupiło się grono osób podejmujących problematykę metafizologiczną. Pierwsi redaktorzy pisma, Terrel W. Bynum oraz William L. Reese, w inauguracyjnym numerze wyrazili nadzieję, iż będzie ono promować rozwój wzajemnego zrozumienia wśród filozofów wywodzących się spośród różnych orientacji filozoficznych.⁴ Intencja ta mieści się, naszym zdaniem, w drugim pojęciu metafizologii, które określiliśmy jako *filozoficzne przekraczanie filozofii*. Ten ostatni zwrot pozwoliliśmy sobie przejąć z filozofii Jacquesa Maritaina, a dokładnie rzecz biorąc, z tekstu jego referatu z 1938 roku, który wygłosił w trakcie obrad kongresu psychologii religijnej w Avon-Fontaineblau (21–23. 09). W referacie zatytułowanym *L'expérience mystique naturelle at la vide*, mówiąc na temat mistyki Wschodu, Maritain użył kategorii „doświadczenie metafizologiczne” oraz „kontemplacja metafizologiczna”.⁵ Wiąza się one z podstawowym wątkiem jego wystąpienia, mianowicie z tezą mówiącą o tym, że możliwe jest uzupełnienie drogi arystotelesowsko-tomistycznej ontologii treściami znajdującymi się w tzw. naturalnym doświadczeniu mistycznym Wschodu. Treści te, jako znajdujące się poza tradycją wspomnianej ontologii, są względem niej metafizologiczne. Ale czy oznacza to, że nie mają one charakteru filozoficznego? Maritain w następujący sposób wypowiada się na temat naturalnej mistyki Wschodu:

„[...] mamy tu rzeczywiście doświadczenie mistyczne w najściślejszym znaczeniu tego słowa; z tego punktu widzenia wysiłek kontemplatyków Wschodu wydaje się być wysiłkiem zmierzającym do podążania właściwą linią rozumowania filozoficznego poza samą filozofią [...]”⁶

Użyty przez autora zwrot „poza samą filozofią” musimy rozumieć relatywnie, tj. w odniesieniu do tej zachodniej tradycji filozoficznej, w jaką wpisuje się Maritain. Uznanie wschodniej mistyki za „pozafilozoficzną w ogóle” jest nie do utrzymania na gruncie współczesnego rozumienia filozofii, które już w sposób zdecydowany podejmuje i łączy w siebie wschodnie metody myślenia.

⁴ T. W. Bynum, W. L. Reese, *Editors' Introduction*, „Metaphilosophy” 1970, vol. 1, nr 1.

⁵ J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1939.

⁶ Id., *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 121.

Francuski filozof, jak się można domyślić, użył słowa *metafilozofia* w celu stworzenia korzystniejszego klimatu wokół propozycji mistyków Wschodu: są one pozafilozoficzne z jednej strony, ale – z drugiej – mają charakter filozoficzny, gdyż stanowią owoc głębokich, sięgających egzystencjalnego *esse*, doświadczeń. Pojęcie metafilozofii pozwala mówić mu o wschodniej drodze poznania bez rezygnacji z tezy o filozoficznej słuszności tomizmu; otwiera tę filozofię na zewnątrz, ale nie zamierza podważać jej tożsamości teoretycznej. Taka intencja metafilozoficzna odkrywa i otwiera obrzeże intelektualne danej filozofii, w które filozof może wkroczyć, dokonując *owego filozoficznego przekroczenia filozofii*. W ten właśnie sposób Maritain określił doświadczenie metafilozoficzne wschodnich mistyków, powiadając, że ich kontemplacja metafilozoficzna (*contemplation métaphilosophique*) stanowi filozoficzne przekroczenie filozofii (*dépassement philosophique de la philosophie*).⁷

METAFILOZOFIA₃ JAKO BADANIE WSPÓLNEJ PRZESTRZENI MYŚLOWEJ FILOZOFII

Pierwsze pojęcie metafilozofii (metafilozofia₁) pozwala myśleć o filozofii jako o pewnej całości, dającej się objąć zewnętrznymi metodami badań. Atoli będąc przedmiotem badań metafilozofii₁, filozofia otrzymuje różnorodne charakterystyki, które z punktu widzenia użytych metod poznawczych nie zawsze są współmierne względem siebie. Wyniki osiągnięte w psychologii filozofii nie muszą odpowiadać socjologowi filozofii czy też badającemu filozofię lingwiście. Rzecz w tym bowiem, iż zewnętrzne względem filozofii punkty odniesienia metafilozofii₁ mają względem siebie niezależne położenie teoretyczne. Różnorodność tych punktów sprawia, iż żaden z nich nie może pretendować do roli nadrzędnej względem innych. Z tego też powodu można zasadnie bronić koncepcji metafilozofii₁, utrzymując, iż będzie ona pełnić rolę swego rodzaju zwornika, łączącego różne metody stosowane w pozafilozoficznej analizie filozofii. Rozwój metafilozofii₁ mógłby przynieść wiele interesujących rezultatów, o których bez wątpienia mówiłoby się w gronie filozofów. Ale czy znajdzie się taki metafilozof, któremu starczy sił na miarę Anytosa i uporu, jakim wykazał się al-Gazali? Zważmy też na zakres kompetencji, jakie będzie musiał posiadać kandydat na takiego metafilozofa, by móc następnie w odpowiedzialny sposób połączyć w jakąś dającą się pomyśleć całość doświadczenie wniesione przez tak różne nauki.

Drugie pojęcie metafilozofii (metafilozofia₂ jako *filozoficzne przekraczania filozofii*) w pierwszym rzędzie podważa tę naiwną wiarę w możliwość mówienia o jednej filozofii, jak się bowiem okazuje filozofowie nie mają jednego pojęcia filozofii, lecz operują wieloma modelami filozoficznego myślenia, bardzo często

⁷ Id., *Quatre essais sur...*, s. 139.

alternatywnymi względem siebie. Z tego też względu trzeba być bardzo ostrożnym przy wygłaszaniu jakichkolwiek sądów na temat filozofii, ponieważ często to, co jest prawdziwe w odniesieniu do jednej filozofii, okazuje się fałszem w przypadku innej szkoły filozoficznej. Sposób funkcjonowania metafizologii₂ sprawia, że posiada ona bardzo luźną strukturę; poszczególne metody badań metafizologicznych uzależnione są od bazowych koncepcji filozofii, które kierują wzrok metafizologa na określone tylko okółofizologiczne otoczenie tej właśnie szkoły filozofii. Mówiąc zatem o drugim pojęciu metafizologii, musimy mieć na uwadze ten stan rozbitcia badań metafizologicznych na poszczególne segmenty, które wywodzą się z określonych stanowisk filozoficznych i narzucają wizerunek metafizologii₂ jako zbioru różnych koncepcji metafizologicznych (metatomizmu, metamarksizmu, metaegzystencjalizmu, metafenomenologii itd.).

Stan zbyt uproszczonego wizerunku filozofii w ramach metafizologii₁ oraz nadto rozproszkowanego charakteru badań filozoficznych w metafizologii₂ prowokuje do postawienia kilku pytań. Co łączy ze sobą różne sposoby filozofowania, że widziane z zewnątrz stanowią pewną całość? Jak możliwe jest kontaktowanie się ze sobą filozofów wywodzących się z różnych źródeł myślenia filozoficznego? Jaki pomost pozwala filozoficznie przekraczać filozofię? Czy ten nieco monadyczny sposób istnienia metafizologii₂ nie zakłada istnienia w filozofii jakiejś harmonii przedustawnej? Albo jeszcze inaczej: czy istnieje wspólna przestrzeń myślowa filozofii? Od odpowiedzi na to ostatnie pytanie uzależniony jest los trzeciego pojęcia metafizologii. W metafizologii₃ zakłada się, że istnieje pewien wspólny wszystkim filozofom obszar myślenia, w którym dokonują się owe przekroczenia filozoficzne, o jakich mówiliśmy w metafizologii₂. Podobnie też i pojęcie metafizologii₁ zakłada istnienie jakiejś wspólnoty poglądów między filozofami, skoro próbuje się mówić o charakterze filozofii jako takiej. Mówimy w tym miejscu o jakimś wspólnym obszarze myślenia filozoficznego, o jakiejś wspólnocie poglądów, zdając sobie sprawę z tego, że dwie pierwsze koncepcje metafizologii są wzajemnie nieprzekładalne. Zarówno metafizologia₁, jak i metafizologia₂ wskazują na właściwe tylko sobie rozumienie filozofii; ich języki, podobnie jak ich przedmioty badań, rozmijają się, ponieważ używając słowa *filozofia*, za każdym razem mają na uwadze coś innego. Zważmy przy tym na to, że teksty metafizologii₁ nie mają charakteru filozoficznego, że rozumienie filozofii w metafizologii₂ jest ściśle związane z określoną doktryną filozoficzną, wielość zaś tych ostatnich skazuje metafizologię₂ na stan pomieszania języków. Pytając zatem o to, czy istnieje wspólna przestrzeń myślowa filozofii, zastanawiamy się nad możliwością jeszcze innego podejścia do filozofii.

Na potrzebę powołania nowego sposobu rozumienia filozofii zwrócono uwagę już na początku dwudziestego wieku. Edmund Husserl w następujący sposób określił słabość znanej sobie filozofii:

„Filozofowie spotykają się, lecz, niestety, nie spotykają się filozofie. Filozofiom brakuje wspólnej przestrzeni myślowej, w której mogłyby istnieć dla siebie nawzajem i oddziaływać na siebie nawzajem”.⁸

Czy wyrażona przez twórcę fenomenologii opinia straciła coś ze swej aktualności? Czy stan znanej nam filozofii przełomu XX i XXI wieku różni się w sposób istotny od tego stanu, w jakim filozofia znajdowała się na początku XX wieku? Chyba nie; a przynajmniej nie różni się w takim stopniu, by podważać opinię Husserla. Być może tym, co najbardziej się zmieniło, jest to, że mamy jeszcze większą świadomość istnienia wspomnianego braku i związanej z nim słabości filozofii.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na wskazane przez autora *Medytacji kartezjańskich* dwa aspekty spotkania filozoficznego: pierwszy obejmuje filozofów, drugi – filozofie; fundamentem dla pierwszego jest wymiar fizycznej czasoprzestrzeni myślenia filozoficznego, wymiar reprezentowany przez miejsca spotkań filozofów (sale konferencyjne, kongresy, sympozja, seminaria, przechadzki itd.), natomiast podstawą drugiego, czy też miejscem jego zaistnienia, jest abstrakcyjna przestrzeń myśli filozoficznej, przestrzeń, której nie można ani zobaczyć, ani dotknąć, ale która posiada zdolność pobudzania przepływów treści filozoficznych pomiędzy poszczególnymi szkołami. Pytanie tylko, jak dotrzeć do owej wspólnej przestrzeni myślenia filozoficznego?

Przedstawione przez Husserla rozróżnienie może jednak zostać uznane przez kogoś za wtórne w stosunku do dobrze już znanego powiedzenia: *Amicus Plato sed magis amica Veritas*. I w tym przypadku mamy oto do czynienia z odróżnieniem od siebie sfery powierzchniowej, personalnej oraz sfery głębokiej, związanej z badaniem prawdy. Zgodnie z tą sugestią, właśnie dążenie do prawdy winno jednoczyć filozofów w ich wysiłkach i tworzyć tym samym wspólnotę poglądów filozoficznych. Inaczej mówiąc: tylko jedna prawda może zagwarantować jedność filozoficznego myślenia. A co zrobić w sytuacji, gdy filozofowie wyznają różne prawdy? Tradycyjna, przedmetafilozoficzna odpowiedź będzie prosta: stan uznawania wielości prawd w filozofii jest stanem przejściowym, tym zaś, co w tej fazie jest najistotniejsze, jest dążenie do prawdy; ono to uzasadnia jedność filozoficznego myślenia w ramach tej fazy przejściowej. A jeśli ktoś zbuntuje się przeciwko dyktatowi tego właśnie dążenia i powie, idąc na przykład śladem Petrarcki, że lepiej jest poznać dobro niż prawdę, to czy taki ktoś nie zburzy tej jedności? Te i tym podobne pytania stawiają przed metafilozofem zadanie przemyślenia już

⁸ Cytat ten podajemy za: B. Stanosz, *O potrzebie badań metafilozoficznych*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1 (278). Polski przekład *Medytacji kartezjańskich* przynosi nam następujące sformułowanie tej myśli: „Mamy jeszcze wprawdzie kongresy filozoficzne – spotykają się ze sobą filozofowie, ale niestety nie filozofie. Filozofie te pozbawione są jedności duchowej przestrzeni, w której mogłyby wzajemnie istnieć, w której mogłyby wzajemnie na siebie oddziaływać”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przekł. A. Wajs, Warszawa b.r.w., s. 7.

wstępnych warunków, jakie muszą towarzyszyć mówieniu o wspólnej przestrzeni myślowej.

Problem prawdy, problem dążenia do niej, niewątpliwie musi zostać rozstrzygnięty już na wstępnym etapie poszukiwań wspomnianej przestrzeni. Tradycyjna odpowiedź, która odnajduje źródło jedności filozofii w zaakceptowanej przez wszystkich filozofów prawdzie, nie może usatysfakcjonować filozofa uprawiającego metafizologię₃. Nie oznacza to oczywiście deprecjacji prawdy, w niczym też nie lekceważy się potęgi ambicji, z jaką filozofowie dążą do prawdy. Uważamy jednak, iż zbyt silnie eksponowany zamiysł odkrycia prawdy może ograniczać pole dostępu do wspomnianej wspólnej przestrzeni myślowej filozofii. Podkreślmy jednak od razu: intencja odkrywania prawdy nie musi popadać w konflikt z intencją poznania metafizologicznego, możemy nawet powiedzieć więcej: źle by się działo, gdyby metafizologia rodziła ten konflikt! Atoli pewien typ dążenia do prawdy, a raczej typ realizacji tegoż dążenia, stwarza poważne problemy w uprawianiu metafizologii₃. We współczesnej filozofii, przez którą rozumiemy filozofię drugiej połowy XX wieku, możemy już odnaleźć pewne ślady walki o prawo dostępu do ogólnofilozoficznej przestrzeni myślenia. W związku z tym znajdujemy też pewne sugestie, podpowiedzi, które mogą okazać się pomocne w badaniu tej przestrzeni. Spójrzmy na trzy takie podpowiedzi.

PODPowiedź z kręgu filozofii dialogu

Zauważyliśmy już wyżej, iż pewien typ dążenia do prawdy stwarza zasadnicze przeszkody w docieraniu do poziomu ogólnofilozoficznego myślenia. Ten typ został przez filozofów dialogu określony mianem monologicznego. Na czym polega słabość monologicznego stylu uprawiania filozofii? Otóż idąc po linii krytyk przeprowadzonych przez filozofów dialogu, możemy powiedzieć, iż myśl monologiczna kieruje się takim pojęciem prawdy, w którym relacja podmiotowo-przedmiotowa z miejsca uzyskuje charakterystykę totalną: wszystko, czego dotyczy teoria, z założenia podlega uniwersalizacji zgodnej z przesłankami filozofa. Mamy tutaj do czynienia przynajmniej z dwiema sferami ujednociającego myślenia: raz, jest to sfera przedmiotowa, którą godnie reprezentować może tylko to, co najogólniejsze; dwa – sfera podmiotowa, w której definiuje się wszystko to, co ma kształtować potrzebę poznawczą. W takim wszechzwiązku gnoseologicznym nie ma miejsca na żadną inność, tak inność w zakresie wyboru przedmiotu poznania, jak inność potrzeb poznawczych drugiego filozofa, który z definicji ma rozumować dokładnie tak, jak zostało to założone w teorii. Zanim więc spotka się jakiegoś filozofa, już wie się o nim w zasadzie wszystko. Niemożliwe są jakiegokolwiek niespodzianki: każdy filozof zostaje wciśnięty w to wszechobecne dążenie do prawdy, które staje się w ten sposób miarą wszelkiego myślenia.

Ta jednomyślność monologicznego myślenia miałaby jednak otwierać dostęp do uniwersalnej perspektywy filozofowania, zamyka go, a metafizologię uprawianą

w takim nastawieniu można jedynie określić mianem narcyzmu metafizycznego. Dlaczego? Ponieważ w takiej metafizyce odgórnie zakłada się to, do czego metafizyk musi dopiero dojść! Filozofowie dialogu podkreślają różnicę w podejściu do prawdy między stanowiskiem filozofii monologicznej i dialogicznej. Według nich, prawda nie może być osiągnięta na drodze jednostronnej decyzji. Prawda funkcjonuje w filozofii jako wynik spotkania, jako wynik dialogu z kimś innym, kogo inność zagwarantowana jest jego prawem do wolności. To właśnie wolność otwiera możliwość myślenia, bez tej wolności żadna prawda nie może mieć charakteru filozoficznego. Dążenie do tak pojętej prawdy i wszelkie próby jej wypowiedzenia skazane są na współpracę. Współfilozofowanie pozwala dotknąć natury owej wspólnej przestrzeni myślowej filozofii, o której mówimy w metafizyce₃. To ta właśnie przestrzeń okaże się miarą filozofii, której prawda nie leży w tym bądź innym stanowisku filozoficznym, zamkniętym i partykularnym w swych odniesieniach. Leży ona bowiem w dynamicznej przestrzeni międzyfizycznej, której zawartość wskazuje każdorazowo na to, co może się stać własnością wspólną filozofów, a nie wyłącznie własnością wybranej grupy osób. Jeżeli metafizyka ma za swój przedmiot wspólną przestrzeń myślową filozofii, musi zaakceptować prymat myślenia dialogicznego nad monologicznym; używając terminów Tischnera, powiemy, że otwarcie intencjonalne, przedmiotowe i monologiczne w swym charakterze jest wtórne wobec otwarcia dialogicznego, w którym myślenie zyskuje wymiar współmyślenia.

Będąc świadkiem prawdy, a nie jej zdobywcą, filozof musi pozostać w obszarze wspólnego myślenia, tylko wówczas bowiem jego prawda może mieć wymiar uniwersalny. W myśleniu monologicznym tę uniwersalność gwarantuje ogólny charakter przedmiotu filozofii, jest to uniwersalność zadekretowana punktem wyjścia filozofii tego typu. Tymczasem w metafizyce uniwersalność stoi dopiero w polu zadań; nie jest czymś danym, lecz właśnie zadaniem. Posiadając więc „kilka niewzruszonych przekonań”, filozof musi nauczyć się żyć na ich obrzeżach, by dzięki temu móc usłyszeć to, co ma do powiedzenia filozof myślący inaczej i uczestniczyć tym samym w tworzeniu wspólnej przestrzeni myślowej, bez której jest po prostu ślepy. Odkrycie braku tej przestrzeni w filozofii XX wieku możemy uznać za ważne osiągnięcie Husserla. Możemy też zapytać, czy on sam przyczynił się do eliminacji tego braku. Pozostawmy tę sprawę otwartą. Zapewne jego zwolennicy będą dowodzić, że fenomenologia stanowi wielki krok w zapełnianiu tej przestrzeni, a przeciwnicy uzasadnią przeciwny pogląd. Zauważmy tylko jedną rzecz: otóż w trakcie opracowywania rękopisu swego dzieła, które, jak wiemy, ukazało się najpierw w języku francuskim, Husserl zdecydował się wykreślić cytowany przez nas fragment *Medytacji kartezjańskich*. Dlaczego? Tego nie wiemy. Być może rację mają filozofowie dialogiczni, twierdząc, iż myśl filozoficzna Husserla posiada silne piętno myślenia monologicznego; wówczas skreślenie to byłoby nie tylko wynikiem refleksji twórcy fenomenologii nad ewentualną niemożli-

wością konstruktywnego określenia fenomenologicznej istoty wspólnej przestrzeni myślowej filozofii, lecz także wyrazem porażki, ponieważ fenomenologia nie jest w stanie ufundować takiej przestrzeni.

PODPOWIEDŹ Z KRĘGU FILOZOFII POSTMODERNISTYCZNEJ

Richard Rorty, bo to jego odpowiedź będzie nas tutaj interesować, daje nam następną wskazówkę: ustalając wspólną przestrzeń myślową filozofii, czy raczej budując ją, należy unikać takiego nastawienia poznawczego, w którym metafizyk jawi się sobie jako odkrywca raz na zawsze ustalonej prawdy o filozofii.⁹ Takich prawd o filozofii, które stanowią odpowiedź na pytania, „jaka jest istota filozofii?” albo „czym jest filozofia?”, nie należy mylić z przestrzenią myślową filozofii, gdyż ta ostatnia dopiero staje się efektem ścierania się różnych odpowiedzi na powyższe pytania. Nie możemy założyć odgórnie, czym jest filozofia, ponieważ ograniczymy własne pole dostępu do tych szkół filozoficznych, które posługują się odmiennymi definicjami i których myślenie przekracza granice naszego pojęcia filozofii. Wspólna przestrzeń myślowa zakłada stan pluralizmu filozoficznego, w którym poszczególne szkoły myślenia różnią się między sobą nie tylko w warstwie przedmiotowej, ale też i w warstwie metapredmiotowej; filozofie te nie tylko twierdzą coś swoistego, np. o naturze rzeczywistości, mają one także własne rozumienie zadań stawianych filozofii. Z tego też powodu należy pamiętać, iż dbałość o uchwycenie inności czy odrębności danej szkoły filozoficznej musi zakładać tę dwuinstancyjność refleksji filozoficznej; zbyt wczesne przesądzenie też o charakterze metapredmiotowym najprawdopodobniej spowoduje zniknięcie niezwykle ważnej sfery badań filozoficznych.

Powyższe rozróżnienie poziomów refleksji filozoficznej na warstwę przedmiotową i metapredmiotową (metawarstwę) każe nam oczekiwać, że także i przestrzeń filozoficznego myślenia nie będzie mieć charakteru jednorodnego i jednopłaszczyznowego. Sposób zaś wejścia w tę przestrzeń, czyli sposób uwzględniający przesłanki myślenia dialogicznego, uniemożliwia wkroczenie z jednego punktu widzenia, z uwzględnieniem tylko jednych „drzwi”. Przestrzeń ta ujawnia się w ramach nastawienia symultanicznego, wielokierunkowego, w którym myślenie ma charakter naprzemienny, uwzględniający odmienne języki filozofii. Zdaniem Rorty’ego, dialog pozwala filozofowi osiągnąć większą świadomość własnej tożsamości filozoficznej, a umiejętność myślenia dialogicznego okazuje się ważniejszą sztuką od sztuki myślenia teoretycznego. Dialog filozoficzny, jako fundament wspólnej przestrzeni myślowej, nie może być oparty na sposobie mówienia tylko jednej ze stron: owa przestrzeń ujawnia się nie tylko jako zamiar wysłowienia własnej prawdy, ale także jako wsłuchanie się w prawdę partnera, w jego sposób mówienia. Z tego też powodu poszukiwaną przez nas przestrzeń możemy określić

⁹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przekł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 329.

mianem przestrzeni dialektycznej. I dopiero w ramach tak pojętej przestrzeni możemy doszukiwać się wspólnoty między ludźmi myślącymi inaczej.

PODPOWIEDŹ Z KRĘGU FILOZOFII EKOLOGICZNEJ

Pojawienie się i rozwój badań o charakterze metafizycznym rządzi się pewną, socjologicznie potwierdzoną regułą. Zwrócił na nią uwagę Rorty, pisząc, że szkoły filozoficzne wchodzące na scenę filozoficzną o wiele chętniej operują w warstwie metafizycznej od szkół o ustabilizowanym już statusie. Młode filozofie, poszukując dla siebie miejsca w przestrzeni ogólnofilozoficznego myślenia, odważniej rozglądają się wokół siebie i nie przerażają się istniejącą różnorodnością szkół, z większą swobodą podchodzą też do rozwoju samoświadomości metodologicznej. Ich rozbudzona potrzeba autoidentyfikacji wspomaga refleksję krytyczną. Jednak wraz z postępującym procesem wrastania w tę dialektyczną przestrzeń myślenia filozoficznego – co wyraża się m.in. liczbą objętych katedr filozoficznych – wcześniejszy zapal metafizyczny gdzieś ulata, a młodej dotąd filozofii wyrasta długa broda, zza której już niewiele można zobaczyć. Jeśli ta reguła jest słuszna, a wedle Rorty’ego sprawdziła się na przykładzie filozofii analitycznej¹⁰, to możemy chyba stwierdzić, iż rozwój badań metafizycznych stanowi wyznacznik jakiegoś twórczego zawirowania w filozofii, ich zanik świadczy zaś o stagnacji myśli filozoficznej.

Powyższą regułą potwierdzają narodziny filozofii ekologicznej, włącznie z jej najbardziej głośnym nurtem, czyli tzw. głęboką ekologią (*deep ecology*). Jest to bardzo młoda filozofia¹¹, dlatego możemy mówić wyłącznie o połowicznym potwierdzeniu wspomnianej zasady. Jak będzie za kilkadziesiąt lat, to się dopiero okaże.

Jednak już tych kilkanaście lat, które zdążyły upłynąć od narodzin tej filozofii, wystarczy nam, by dostrzec metafizyczny zapal wśród jej przedstawicieli. Arne Naess, twórca głębokiej ekologii, stawia przed filozofami ekologicznymi zadanie przeprowadzenia badań nad istniejącą różnorodnością stanowisk teoretycznych. Zadanie to nie ogranicza się wyłącznie do dziedziny filozofii. Atoli intencja tych badań nie może być zatruta chęcią doprowadzenia do redukcji istniejącej już różnorodności. Ale jak uratować różnorodność myślenia i znaleźć jednocześnie wspólną płaszczyznę odniesienia? Naess zakłada, że istnieje jakaś zgodność metateoretyczna (*metatheoretical compatibilism*), której podstawą jest różnorodność istniejących form życia na Ziemi. Powiada on: „Bogactwo i różnorodność filozoficznych i religijnych podstawowych przesłanek [...] mogą być same

¹⁰ *Ibid.*, s. 155.

¹¹ Sam termin „głęboka ekologia” został do literatury anglojęzycznej wprowadzony w 1973 roku. Podaję za: H. Glasser, *Naess’s Deep Ecology Approach and Environmental Thought*, „Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, June 1996, vol. 39, nr 2, s. 157.

w sobie uważane jako część bogactwa i różnorodności form życia na Ziemi.¹² W swym podejściu metateoretycznym filozofowie ekologiczni próbują więc naśladować wizerunek różnorodnej Ziemi.

Jeżeli uda się potwierdzić tezę o istnieniu tej zgodności metateoretycznej, będzie to ważny krok naprzód w badaniu wspólnej przestrzeni myślowej filozofii. Jednak najpierw interesować nas będzie nie tyle sama teza o istnieniu tej zgodności, ile sposób myślenia, który wiedzie do jej postawienia. Dokładniej rzecz biorąc, chodzi nam o to, że myślenie filozoficzne zostało odwzorowane w realnie istniejącej rzeczywistości, że forma tej rzeczywistości narzuca kształt myśleniu. Rzeczywistość narzuca pewien zbiór uniwersalnych problemów, które są metafizologiczne względem filozofii, gdyż są przedfizologiczne, ale problemy te wymagają dopełnienia w postaci rozstrzygnięć filozoficznych. Metafizolog może więc spojrzeć na istniejące filozofie, jako na wielość w sprawach na przykład ekologii, sensu życia lub innych uniwersalnych problemów człowieka.

* * *

Przedstawione przez nas rozważania pozwalają wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, żadne z wyznaczonych przez nas pojęć nie da się zredukować do innego. Są to odmienne pojęcia i dlatego stosując słowo *metafizologia*, powinno się wyraźnie deklarować, o jakie znaczenie nam chodzi. A musimy mieć na uwadze także i to, że w filozofii funkcjonują jeszcze inne pojęcia metafizologii. Po drugie, powinniśmy się zastanowić nad możliwością takiego uprawiania metafizologii, w którym pomieszczą się doświadczenia wniesione przez wspomniane koncepcje uprawiania metafizologii. Byłby to zapewne zły znak dla innych, gdyby metafizologowie nie mogli się dogadać między sobą i gdyby nie potrafili korzystać z wyników swych prac. Po trzecie, warto zastanowić się nad czynnikami kształtującymi przestrzeń myślową filozofii.

SUMMARY

The paper discusses three selected meanings of the word 'metaphilosophy': a) metaphilosophy as the extra-philosophical understanding of philosophy, b) metaphilosophy as the philosophical transcending of philosophy, and c) metaphilosophy as constructing the common thought space of philosophy. The third mode of understanding metaphilosophy has been broadened with suggestions offered by the philosophy of dialogue, postmodernism and ecological philosophy.

¹² A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Ethics Defended*, „The Trumpton” 9:2 (1992), s. 60; cyt. za: A. Light, *Callicott and Naess on Pluralism*, „Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, June 1996, vol. 39, nr 2, s. 285.