

I wstęp

Na książkę tę składają się teksty, które powstały w ciągu z górą dwudziestu lat. Najstarsze z nich pochodzą z pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych, a więc z początkowego okresu mojej działalności naukowej, najnowsze napisałem w ciągu ostatnich dwóch lat. Ponad połowa była już wcześniej publikowana w czasopismach i pracach zbiorowych, pozostałe ukazują się tu drukiem po raz pierwszy.

Zebrane tu prace dotyczą dość niekiedy odległych od siebie zagadnień z zakresu historii filozofii oraz takich dziedzin filozofii jak epistemologia, metafizyka i filozofia umysłu. Ten ich znaczny rozrzut tematyczny rodzi pytanie, jakie racje poza osobą autora przemawiają za zebraniem ich w jednej książce. Spróbuję zatem racje te pokrótce wyłuszczyć. Chodziło mi o zaprezentowanie pewnego sposobu rozumienia filozofii, który, jak widzę z mojej obecnej perspektywy, przyświecał mi niemal od początku aktywności badawczej, choć oczywiście z biegiem lat stopniowo się krystalizował i dla mnie samego stawał się coraz jaśniejszy. Za główne jego wyznaczniki jestem dziś skłonny uważać następujące przekonania.

Po pierwsze, choć filozofia, jak żadna chyba inna dyscyplina naukowa, obrosła badaniami nad jej własną historią, do tego stopnia, że w niektórych krajach, m.in. w Polsce, historia filozofii stanowi trzon akademickiego wykształcenia filozoficznego, to jednak badania nad historią idei, pojęć i koncepcji filozoficznych należy traktować jako służebne w stosunku do podstawowych celów rozważań filozoficznych, które dotyczą problemów całkowicie niezależnych od tego, czy istnieje filozofia lub jakiś pokrewny

jej typ dociekań. Z punktu widzenia filozofa historia jego dyscypliny nie ma samoistnej wartości poznawczej, a jej znaczenie sprowadza się do wkładu, jaki może wnieść do problematyki będącej aktualnie przedmiotem dociekań w filozofii. Wkład ten powinien polegać na takim interpretowaniu dawnych doktryn filozoficznych, by – na ile to możliwe – mogły być one potraktowane jako głosy we współcześnie toczonych dyskusjach. Zabieg taki, świadomie zatrącający o anachronizm, ma daleko idące konsekwencje dla metodologii badań historycznofilozoficznych. Traktowanie współczesnych dyskusji filozoficznych jako najważniejszego układu odniesienia dla interpretacji dawnych koncepcji i sporów wymusza poszukiwanie dla tych ostatnich wyrazu w języku zdecydowanie różnym od tego, w którym zostały nam przekazane, a za to pozwalającym na ich włączenie w dyskurs współczesny. Najbardziej naturalnym sposobem osiągnięcia tego celu jest próba wystawienia zawartości dawnych koncepcji w języku wolnym od terminów technicznych, tak dawniejszych, jak i współczesnych. Rozwiązanie takie nie przesądza bowiem z góry pewnej kwestii o znaczeniu podstawowym, tego mianowicie, jakim specyficznym dla myśli współczesnej pojęciom i problemom odpowiadają pojęcia i problemy charakterystyczne dla dawniejszych epok w dziejach filozofii. Kwestia ta powinna zrazu pozostawać otwarta właśnie dlatego, że interpretacja ma tu służyć przede wszystkim konfrontacji dawnych sposobów myślenia ze współczesnymi, przy czym chodzi o to, by owe dawne sposoby myślenia włączały się we współczesne dyskusje bez pewnych z góry narzuconych etykiet, lecz – na ile to możliwe – jako żywa myśl, która swą tożsamość zyskuje dopiero w rozmowie z inną żywą myślą.

Po drugie, filozofia, jakkolwiek wielkie byłoby zróżnicowanie dziedzin i zagadnień, które się na nią składają, jest przede wszystkim metafizyką, tj. metafizyka jest jej dyscypliną podstawową, a inne należą do niej tylko w tej mierze, w jakiej z metafizyki wyrastają i stanowią jej rozwinięcie lub zastosowanie. Czym jednak jest metafizyka? Nie kusząc się o jej ściśle zdefiniowanie (nie sądzę zresztą, by ściśła definicja była w tym przypadku

możliwa), spróbuję w tym miejscu wyśłowić to, co dla mojego rozumienia metafizyki najistotniejsze i w czym, jak sądzę, odbiega ono od większości znanych mi jej ujęć. Uważam, że problematyki metafizycznej nie sposób uchwycić, wychodząc od jakichkolwiek rzeczy, zjawisk czy własności, zajmowanie się którymi byłoby równoważne z uprawianiem metafizyki. Nie zgadzam się zatem w szczególności z wszystkimi tymi jej określeniami, które nawiązują do Arystotelesowskiego projektu „nauki badającej byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne”. Nawet gdyby samo rozróżnienie własności istotnych i przygodnych było do utrzymania, nie sądzę, by przygodność czegoś sprawiała, że nie można zajmować się tym na sposób metafizyczny. Metafizyczność jakiegoś problemu czy dociekania tkwi nie w ich przedmiocie, lecz w rodzaju zainteresowania, jakie dochodzi w nich do głosu. Jest to zainteresowanie granicami dostępnych nam sposobów odnoszenia się do przedmiotów, w tym zwłaszcza granicami tego, co w takim odnoszeniu się do przedmiotów stanowi naszą ich projekcję, naszą konstrukcję. Wprawdzie w przypadku różnego rodzaju odniesień i różnego rodzaju przedmiotów granice te przebiegają inaczej, zawsze jednak istnieją. Zainteresowanie tak określonymi granicami nie da się sprowadzić ani do chęci dowiedzenia się, jak daleko może sięgać nasze poznanie, ani do próby wyjścia poza wszelką pojęciowość i uchwycenia rzeczy takimi, jakimi są one niezależnie od naszych każdorazowych konceptualizacji (jakimi są „same w sobie”). Dotyczy ono raczej tego, gdzie przebiega granica między tym, co w naszych ujęciach jest projekcją i konstrukcją, a tym, co jest w nich rzeczą. Granicy tej nigdy nie da się ściśle wytyczyć, można ją jednak aproksymować, zbliżać się do niej, przy czym proces ten wymaga każdorazowo wykraczania poza dostępne zasoby pojęciowe – te, których granicami jesteśmy zainteresowani. Właśnie to wykraczanie poza dostępne zasoby pojęć, które nie może się dokonywać inaczej niż poprzez poszukiwanie nowych pojęć, uważam za konstytutywne dla metafizyki.

Po trzecie, takie określenie metafizyki, wiążące ją z Kantowskim pojęciem refleksji i sądzenia refleksyjnego (w odróżnieniu od sądzenia

determinującego, opartego na z góry danych, gotowych pojęciach), wskazuje zarazem na istotny związek problematyki metafizycznej z kwestią wolności. Kwestia ta jest oczywiście sama jednym z ważnych zagadnień metafizycznych, dotyczy bowiem fundamentalnej struktury świata i tego, czy jest w niej miejsce na niezdeterminowanie, swobodę wyboru, innowację i twórczość. Zarazem jednak, o ile przyjąć zasygnalizowane przed chwilą rozumienie metafizyki, wolność wydaje się jej własnym koniecznym warunkiem. Sądzenie refleksyjne, poszukiwanie i tworzenie nowych pojęć są bowiem nieodłącznym aspektem wolności: wolny wybór, wolne działanie, to zawsze coś, co wyrasta z nowej konceptualizacji świata i naszego w nim miejsca. A zarazem wszelka innowacja pojęciowa, o ile rzeczywiście wykracza poza reorganizację zastanych elementów i wnosi coś istotnie nowego, wydaje się przejawem fundamentalnego niezdeterminowania w świecie, tego samego, z którego wyrasta wolność. Nie sądzę, by tego rodzaju niezdeterminowania, a wraz z nim wolności dało się w sposób w pełni konkluzywny dowieść. Można jednak bronić tezy o ścisłym powiązaniu dwóch spraw: innowacji pojęciowej, będącej koniecznym składnikiem metafizyki, oraz niezdeterminowania w świecie, będącego warunkiem możliwości takiej innowacji. Jeśli niezdeterminowanie to, a wraz z nim wolność, są złudzeniem, to istotne zmiany pojęciowe też nim są. Jeżeli jednak niezdeterminowanie jest faktem, to stwarza ono przynajmniej możliwość nowych pojęć, nowych sposobów myślenia, a tym samym – możliwość metafizyki, która polega na ich poszukiwaniu.

Po czwarte, istotnym składnikiem mojego pojmowania filozofii od dawna jest przekonanie, że podział na tzw. filozofię analityczną i kontynentalną, przenikający znaczną część filozofii XX wieku, a w Polsce wciąż przez wielu uważany za sprawę o znaczeniu zasadniczym, jest jedną z głównych przeszkód dla prawidłowego, tj. przede wszystkim nieskrępowanego żadnymi zastanymi schematami pojęciowymi, rozwoju. Filozofia nigdy nie była wolna od skłonności do narzucania sobie schematów, za pomocą których ludzie

ją uprawiający próbowali zdefiniować jakoś własną tożsamość, umieścić się w jakimś określonym punkcie lub na określonym obszarze przestrzeni dostępnych sposobów myślenia. Trudno wszak na dłuższą metę trwać w poczuciu nieokreśloności, w niewiedzy, gdzie właściwie się jest, wszystko jedno, czy owo „gdzie” odnosi się do przestrzeni fizycznej czy do przestrzeni myśli. W przypadku pierwszej z nich usunięcie tego niedookreślenia wymaga różnych punktów orientacyjnych i układów współrzędnych, w przypadku drugiej – przede wszystkim pewnych schematów pojęciowych i faktów uchodzących za bezspornie ustalone. Jeżeli jednak właściwa dynamika myślenia filozoficznego polega na odgadywaniu tego, co mieści się między zastanymi pojęciami i czego one nie chwytają, i jeśli odgadywanie to jest możliwe jedynie pod postacią refleksji, tj. niejako szkicowania konturów nowych, jeszcze nieistniejących pojęć, to między tą dążnością do pojęciowej innowacji a potrzebą samookreślenia za pomocą pojęć zastanych istnieje w najlepszym razie trwałe napięcie, a z reguły dochodzi między nimi do głębokiego konfliktu, w wyniku którego otwarte na nowe horyzonty, innowacyjne myślenie często doznaje trwałego uszczerbku. W roli schematów pojęciowych służących samookreśleniu filozofów dawniej występowały m.in. takie opozycje jak dogmatyzm i akademizm, nominalizm i realizm, realizm i idealizm, idealizm i materializm, w XX wieku rolę tę przejęła głównie opozycja filozofii analitycznej i kontynentalnej. Sądzę, że najskuteczniejszym sposobem uchronienia się przed krępującym swobodę myśli działaniem takich schematów jest – na ile to możliwe – po prostu ich ignorowanie, niestawianie sobie pytania, po której stronie takiej czy innej barykady się znajdujemy, nieodczuwanie potrzeby znalezienia dla siebie jakiegoś określonego miejsca w przestrzeni myśli. Zdaję sobie aż nadto dobrze sprawę z tego, że podobnych zaleceń nie sposób od ręki wprowadzić w życie i że wymaga to raczej długotrwałego i tylko w pewnym stopniu dającego się kontrolować procesu, swego rodzaju ćwiczenia duchowego, by użyć określenia, którego filozoficzny sens mistrzowsko

wydobył na jaw Pierre Hadot¹. Teksty, które zamieszczam w tej książce, można czytać jako dokumentację, z konieczności fragmentaryczną, tego, jak ów proces w moim przypadku przebiegał (i wciąż przebiega, nie sądzę bowiem, by kiedykolwiek osiągał on naturalny kres).

W różnych pracach zebranych w tej książce wskazane właśnie składniki mojego filozoficznego samorozumienia dochodzą do głosu w różnym stopniu, we wszystkich są jednak jakoś obecne. Najbardziej chyba zauważalna jest w nich próba wypracowania języka filozoficznego, który byłby, na ile to możliwe, niezależny od jakichkolwiek orientacji czy szkół filozoficznych. Próba ta jest podyktowana, po pierwsze, wspomnianym już dążeniem do filozofowania ponad podziałami, po drugie jednak, wynika z przekonania, że filozofię powinno się uprawiać w jak najprostszym języku – ideałem byłby jakiś niewielki fragment języka potocznego. Choć bowiem filozofia traktuje o sprawach bardzo złożonych, to – w odróżnieniu np. od matematyki – ich złożoność nie ma przejrzystej struktury, która pozwalałaby złożone obiekty i własności definiować w kategoriach prostych, intuicyjnie uchwytnych składników, a następnie tak zdefiniowane obiekty oznaczać za pomocą terminów technicznych, niemających odpowiedników w języku potocznym. Zabieg ten, w przypadku matematyki dający ogromny wzrost mocy ekspresyjnej języka, w filozofii prowadzi z reguły na manowce. Choć podstawowe terminy używane w filozofii, takie jak np. „byt”, „istnienie”, „świat”, „czas”, „przestrzeń”, „język”, „umysł”, „osoba”, „przyczyna”, „możliwość”, „konieczność”, „wolność”, „dobro” itp., mają z reguły intuicyjnie uchwytne znaczenie na gruncie języka potocznego, to jednak znaczenie to nie jest – by użyć klasycznej terminologii – wyraźne, tj. nie widać jasno sposobu, w jaki znaczenie to wywodzi się ze znaczeń innych terminów. W szczególności zatem nie sposób tego, do czego pojęcia filozoficzne się odnoszą, zdefiniować w niebudzący wątpliwości sposób za pomocą

¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

pojęć prostszych, tj. pojęć odnoszących się do łatwiej uchwytanych obiektów i własności, konkretnych lub abstrakcyjnych, tak jak np. pojęcie liczby naturalnej można zdefiniować za pomocą pojęć zera i następnika. Niejednokrotnie próbowano oczywiście zadanie filozofii określać jako analizę owych złożonych pojęć, przeciwstawiając ją konstrukcji takich pojęć z pojęć prostszych, z którą mamy do czynienia w matematyce. Tak właśnie zapatrywał się na tę kwestię Kant, a w nawiązaniu m.in. do niego – spora część filozofii analitycznej, której oddziaływanie w znacznej mierze określiło oblicze myśli współczesnej. Należy jednak pamiętać, że tego rodzaju analiza pojęciowa, choć wygląda na zabieg metafizycznie neutralny i będący jedynie przygotowaniem do właściwych rozstrzygnięć kwestii filozoficznych, w gruncie rzeczy rozstrzygnięcia takie *implicite* zawiera, i właśnie dlatego typowym przedmiotem kontrowersji filozoficznych nie są wcale tezy w jawny sposób dotyczące świata, poznania czy umysłu, lecz właśnie definicje terminów, za pomocą których tezy takie zwykło się formułować. Co więcej, pojęcia, z użyciem których próbuje się w filozofii definiować właściwe przedmioty rozważań, nie mają zazwyczaj odpowiedników na gruncie języka i myślenia potocznego, a ich znaczenie jest dalekie od intuicyjnej uchwytności. Widać to nie tylko we współczesnej filozofii analitycznej czy fenomenologii, lecz także u klasyków w rodzaju Kanta. To przecież on właśnie zaproponował, by myślenie definiować w takich kategoriach jak funkcje sądenia, synteza, transcendentalna jedność apercepcji itp. Abstrahując od kwestii intuicyjnej zrozumiałości tych ostatnich, jasne jest, że w Kantowskiej definicji myślenia jest już zawarty pokaźny ładunek rozstrzygnięć filozoficznych, rzutujących m.in. na jego stanowisko w takich sprawach, jak granice poznania, relacja umysł–ciało czy możliwość wolnego samookreślenia człowieka jako podmiotu działania. Nie wydaje się, by takiego analitycznego podejścia do pojęć i problemów filozoficznych można było uniknąć, należy jednak zdawać sobie sprawę ze znacznej dozy arbitralności w nim tkwiącej, jak również z tego, że ostatecznie w naszych analizach musimy polegać na intuicyjnym rozumieniu analizowanych słów i pojęć. Dlatego właśnie dociekania

wstęp

filozoficzne nigdy nie powinny tracić kontaktu ze sferą potocznych intuicji, i to zwłaszcza wtedy, gdy ich właściwym żywiołem jest daleko posunięta abstrakcja. Jedynym sposobem osiągnięcia tego celu wydaje mi się jak najdalej posunięte zbliżenie języka filozofii do języka potocznego (czego jednak nie należy mylić z tzw. filozofią języka potocznego, w której jest on po prostu właściwym przedmiotem dociekań, a nie jedynie ich narzędziem) i ograniczenie terminologii technicznej do minimum – używanie jej, że tak powiem, jedynie od święta.

W przypadku prac już wcześniej publikowanych czas ich powstania można uznać za zbliżony do czasu ich publikacji. Natomiast w przypadku prac ukazujących się tu po raz pierwszy rok ich powstania został podany w wykazie tekstów na końcu książki. Gwoli większej przejrzystości zrezygnowałem z czysto chronologicznego uporządkowania tekstów na rzecz ich połączenia we względnie spójne grupy tematyczne. Ma to jednak taki skutek, że niekiedy sąsiadują tu ze sobą prace, które dzieli znaczny, nawet kilkunastoletni odstęp czasu. Gdy zaczynałem myśleć o tej książce i wyobrażać sobie jej kształt, wydawało mi się, że takie skoki w czasie pozwolą Czytelnikowi lepiej dojrzeć to, jak bardzo zmienia się myślenie, nawet jeśli pozostaje przywiązane do pewnych fundamentalnych przekonań czy założeń metodologicznych. Oczekiwanie to z pewnością wiązało się z bliską mi, Peirce'owską z ducha wizją myślenia jako nieustannego procesu zmiany przekonań, w którym nic, nawet reguły tych zmian i ich kierunek, nie pozostaje stałe i nienaruszone. Po przeczytaniu jednak raz jeszcze wszystkich tekstów jestem zmuszony z niejakim zakłopotaniem przyznać, że w co najmniej równym stopniu dowodzi ona tego, że choć przez te wszystkie lata w moim sposobie myślenia o filozofii prawie nic nie pozostało niezmienione, to przecież bardzo niewiele, jeśli w ogóle cokolwiek, zmieniło się w nim na lepsze.

Na koniec chciałbym serdecznie podziękować panu doktorowi Bartoszowi Działożyńskiemu za staranną redakcję całości, jak również za uwagi, które pomogły mi w sposób bardziej przemyślany ułożyć kolejność tekstów składających się na tę książkę.