

Czy zmierzch filozofii analitycznej?*

Tadeusz Szubka

Trudno raczej oczekiwać, by koniec stulecia lub nawet tysiąclecia przyniósł nagłą zmianę w prądach i nurtach minionego okresu. Odnosi się to również do filozofii i dlatego płonne były oczekiwania, że wraz z początkiem nowego stulecia i zarazem tysiąclecia pojawią się nagle nowe kierunki filozoficzne, a wielcy myśliciele czy animatorzy życia intelektualnego na miarę Edmunda Husserla, Bertranda Russella czy Kazimierza Twardowskiego dokonają rewolucji w filozofii. Okazuje się, że w tej dziedzinie tych kilka lat nowego wieku niczym szczególnym nie różniło się od końcowych lat minionego wieku. Z drugiej jednak strony wydaje się, że w filozofii, po kilku czy nawet kilkunastu dekadach kontynuowania i rozwijania przyjętych paradygmatów badawczych, potrzebne są daleko idące zmiany. Inaczej bowiem filozofia przerodzi się w mało inspirujące powtarzanie i stosowanie tych samych rozwiązań. Uważam, że tego rodzaju zmiany są również potrzebne na terenie filozofii analitycznej.

1. O rozumieniu i rozwoju filozofii analitycznej

Dobrze znane są trudności z odpowiednio zwięzłym i treściwym określeniem filozofii analitycznej, które oddawałyby sprawiedliwość rozmaitym sposobom użycia tej użytecznej i pojemnej kategorii. Trudności te sugerują, aby poprzestać na takich oto historyczno-geograficznych określeniach tej filozofii. Filozofia analityczna to kierunek filozofii współczesnej, obejmujący m.in. następujące formacje: „filozofię zdrowego rozsądku George’a E. Moore’a, atomizm logiczny (Bertrand Russell, pierwsza filozofia Wittgensteina), empiryzm logiczny, szkołę lwowsko-warszawską, drugą filozofię Wittgensteina, oksfordzką filozofię języka

* Artykuł ten (będący zestawieniem fragmentów przygotowywanej do druku książki *Filozofia analityczna: koncepcje, metody, ograniczenia*) stanowił wprowadzenie do debaty *Czy zmierzch filozofii analitycznej?*, która odbyła się na forum ICF *Diametros* w dniach 18 – 20 listopada 2005. Nawiązujące do niego głosy innych dyskutantów wraz z odpowiedzią prof. Szubki zamieszczamy w dziale *Dyskusje* (przyp. red.).

potocznego oraz filozofię formalną”². Według innego określenia filozofia analityczna „została zapoczątkowana dziełami Fregego, Russella, Moore’a i Wittgensteina, a obejmuje ponadto logiczny empiryzm Koła Wiedeńskiego, angielską filozofię języka potocznego okresu powojennego, główny nurt filozofii amerykańskiej ostatnich dekad, a także powiązane z nimi ruchy na świecie i to, co z nich wyrosło”³. Można też powiedzieć, chcąc bardziej wypełnić te ramy, że filozofia analityczna to zróżnicowany pod względem metodologicznym i treściowym nurt filozofii współczesnej, którego prekursorami byli m.in. G. Frege i – częściowo – F. Brentano, zapoczątkowany w Wielkiej Brytanii na początku XX w. (G. E. Moore, B. Russell, później L. Wittgenstein), mniej lub bardziej równolegle rozwijany na kontynencie europejskim przez Koło Wiedeńskie (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath) oraz polską szkołę lwowsko-warszawską (m.in. K. Twardowski, S. Leśniewski, J. Łukasiewicz, A. Tarski, K. Ajdukiewicz); w drugiej połowie XX w. twórczo uprawiany głównie w Stanach Zjednoczonych (W. V. Quine, W. Sellars, D. Davidson, S. A. Kripke, D. Lewis i H. Putnam), w Wielkiej Brytanii kontynuowany przez uczniów Wittgensteina, oksfordzką filozofię języka potocznego (G. Ryle, J. L. Austin, H. P. Grice, P. F. Strawson) oraz M. Dummetta i C. Wrighta; rozwijany także intensywnie w krajach skandynawskich (G. H. von Wright, J. Hintikka) oraz w Australii i Nowej Zelandii (J. Anderson, J. J. C. Smart, D. M. Armstrong, F. Jackson).

Z chronologicznego punktu widzenia w tak rozumianej filozofii analitycznej można wyróżnić trzy okresy rozwojowe, które są *explicite* wymieniane lub *implicite* sugerowane przez rozmaite nowsze opracowania dotyczące tego nurtu filozofii współczesnej. Pierwszy znany jest powszechnie jako *okres wczesnej filozofii analitycznej*. Obejmuje on w przybliżeniu pierwsze trzydziestolecie XX w., a dla tych, którzy do współczesnej filozofii analitycznej zaliczają również jej europejskie antycypacje z końca XIX w., będzie to w przybliżeniu okres 1880–1930⁴. Cieszy się

² Woleński [1989] s. 31.

³ Sluga [1997] s. 17.

⁴ Zob. np. Reck [2002] s. IX i Lindberg [2001] s. 61–146. W podanych ramach czasowych mieszczą się początki Koła Wiedeńskiego i pozytywizmu logicznego, lecz nie lata największego wpływu tej

on obecnie dużym zainteresowaniem historyków filozofii współczesnej⁵. Powodem takiego stanu rzeczy jest nie tylko to, że kształtowały się wówczas idee i koncepcje, które miały zmienić charakter i bieg filozofii współczesnej. Jest tak również dlatego, jak wyjaśnia redaktor jednej z ważniejszych prac zbiorowych poświęconych wczesnej filozofii analitycznej, że dopiero na początku XXI wieku

uzyskaliśmy w końcu wystarczający dystans historyczny, aby na nowo spojrzeć na ten okres. W konsekwencji, nie traktujemy już jego wybitnych postaci – m.in. Fregego, Moore'a, Russella, Wittgensteina i Carnapa – dokładnie tak samo jak myślicieli nam współczesnych. Stajemy się natomiast coraz bardziej świadomi tego, że ich zainteresowania i koncepcje zostały ukształtowane przez ich czas, w sposób, który musimy jeszcze lepiej zrozumieć⁶.

Drugi etap rozwoju filozofii analitycznej obejmuje dekady największej doktrynalnej wyrazistości filozofii analitycznej i lata jej coraz bardziej rosnących wpływów. Można nazwać go *centralnym okresem filozofii analitycznej*⁷. Obejmuje on m.in. pozytywizm logiczny w dojrzałej postaci oraz filozofię języka potocznego, zarówno tę rodem z Cambridge (druga filozofia Wittgensteina, późniejsze publikacje Johna Wisdoma), jak i tę z Oxfordu (Ryle, Austin, a także – częściowo – Grice i Strawson). Dzieje tego okresu rozwoju filozofii analitycznej nie są jeszcze zbyt dobrze opracowane. Przywoływane są obecnie jedynie te koncepcje powstałe w tych latach, które z takich czy innych względów są kontynuowane lub krytykowane. W rezultacie dorobek niektórych filozofów, np. Ryle'a czy Wisdoma jest obecnie w dużej mierze ignorowany i zapomniany.

Gdzieś w połowie lub pod koniec lat sześćdziesiątych okres centralny filozofii analitycznej przechodzi w coś, co należałoby chyba określić mianem

odmiany filozofii analitycznej. Z tego powodu dzieje pozytywizmu logicznego zaliczane są często do drugiego okresu rozwojowego filozofii analitycznej.

⁵ O czym świadczy chociażby pojawienie się nowego towarzystwa filozoficznego o nazwie *History of Early Analytic Philosophy Society* (HEAPS).

⁶ Reck [2002] s. IX.

⁷ Proponuje tak Searle, który pisze, że można wyodrębnić w filozofii analitycznej jej centralny okres, „obejmujący w przybliżeniu fazę logicznego pozytywizmu, bezpośrednio poprzedzającą wojnę 1939–1945 i powojenną fazę analizy lingwistycznej” (Searle [1996] s. 2, w tłumaczeniu polskim – s. 177).

późnej filozofii analitycznej. Ruch analityczny, który nigdy nie stanowił monolitu, staje się w tym okresie jeszcze bardziej zróżnicowany. Natomiast działający w tym okresie filozofowie chętniej niż swoi poprzednicy nawiązują do osiągnięć lub niepowodzeń swoich poprzedników. Starają się też nadać filozofii analitycznej bardziej systematyczną postać niż to miało miejsce w poprzednich fazach rozwojowych tej filozofii. Rzecz jasna, określenie tego okresu jako *późnej filozofii analitycznej* będzie zasadne tylko przy założeniu, że dzieje filozofii analitycznej powoli dobiegają kresu i że wcześniej lub później w filozofii XXI wieku pojawią się kierunki, które zajmą miejsce nurtów filozoficznych poprzedniego stulecia.

2. O potrzebie transformacji filozofii analitycznej

Jednym z głównych motywów prowadzących do ukształtowania się dwudziestowiecznej filozofii analitycznej była kolejna próba uściślenia filozofii i zbliżenia jej do wiedzy typowo naukowej. Wiązało się to z dążeniem do znalezienia efektywnego i racjonalnego sposobu rozstrzygnięcia przynajmniej niektórych wielowiekowych dysput filozoficznych. Nie dziwi zatem, że filozofowie analityczni chętnie występowali pod sztandarem filozofii naukowej. W najbardziej wyrazisty sposób czynili to przedstawiciele pozytywizmu logicznego, lecz w tej retoryce daleko w tyle nie pozostawali za nimi np. reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej, szkoły analitycznej z Cambridge (w szczególności Russell) czy filozofowie analityczni z Australii. Ta analityczna próba uściślenia filozofii często prowadziła do scjentyzmu, z którym z kolei wiązał się ahistoryzm i naturalizm.

Scjentyzm jest stanowiskiem, które można rozumieć na wiele sposobów. Na szczęście nie ma tu konieczności wymieniania i opisywania tych różnych interpretacji i odmian scjentyzmu, a także ich oceny. Przedmiotem mojego zainteresowania jest bowiem jedynie scjentyzm metafizyczny, czyli scjentyzm jako stanowisko w sprawie ogólnego charakteru i natury filozofii. Mówiąc najkrócej jest to pogląd, który „skłania się do upodobnienia filozofii pod względem celów, albo przynajmniej sposobów funkcjonowania, do nauk ścisłych”⁸. Wśród

⁸ Williams [2000] s. 479. Warto dodać, że Bernard Williams określa go nie tyle jako określony pogląd, lecz będąc przeświadczony o jego nietrafności, jako swoistego rodzaju „nieporozumienie”

dwudziestowiecznych filozofów analitycznych zdecydowanym zwolennikiem tak pojmowanego scjentyzmu był Quine. Określał on go jednak mianem naturalizmu, co z uwagi na wiele innych znaczeń tego terminu może być niekiedy mylące.

Upodobnianie czy zbliżanie filozofii do nauki może się dokonywać na co najmniej trzech płaszczyznach. Odpowiednio do tego można mówić o trzech przejawach czy nawet odmianach scjentyzmu metafizycznego.

Po pierwsze, jest to scjentyzm dotyczący sposobu prowadzenia dyskursu filozoficznego i pisania tekstów filozoficznych. Williams określa taki scjentyzm mianem *stylistycznego* i w dowcipny sposób, na przykładzie rozpowszechnionego manieryzmu w filozofii umysłu, argumentuje, że bynajmniej nie prowadzi on do wprowadzania wyższego stopnia ścisłości do dyskursu filozoficznego.

Jest wprost przeciwnie: ponieważ scjentyzyczna filozofia umysłu nie może wcielić w życie rygorów, które w pierwszym rzędzie właściwe są dla neurofizjologii, dla procedur eksperymentalnych, to prace filozofów w tym stylu faktycznie będą najprawdopodobniej przypominać inny dobrze znany fenomen kultury naukowej, jakim są dywagacje naukowców, kiedy nie pełnią swoich obowiązków, czyli niedbałe, ogólnikowe uwagi wygłaszane niekiedy przez naukowców w trakcie swobodnych pogadarek. Są one często bardzo interesujące, lecz jest tak dlatego, że są to uwagi naukowców, którzy nie zajmują się akurat tym, co zwykle robią. Nie ma specjalnego powodu, aby oczekiwać takiego samego zainteresowania uwagami filozofów, którzy bynajmniej nie zafundowali sobie urlopu od swojej normalnej pracy, lecz których jedynym zajęciem jest wygłaszanie takich uwag⁹.

Williams nie podaje konkretnych przykładów owych uwag, w które obfitują popularne pogadanki naukowców i które starają się naśladować przedstawiciele filozofii umysłu. Łatwo jednak domyślić się, że w pierwszym przypadku chodzi o ogólnikowe stwierdzenia, że np. podstawą świata jest energia lub że wszechświat ma naturę matematyczną. Natomiast w drugim przypadku będą to np. ogólne zasady dotyczące zamknięcia lub domknięcia przyczynowego dziedziny fizycznej,

(ibid., s. 479). W moich wywodach staram się unikać takiego przesądzania sprawy z góry, aczkolwiek pod wieloma względami w pełni zgadzam się z ustaleniami Williamsa.

⁹ Ibid., s. 479–480.

superwencji sfery mentalnej na sferze fizycznej itp. do których scjentyści filozofowie odwołują się niejednokrotnie jak do dobrze potwierdzonych praw naukowych.

Zwolennicy scjentyzmu stylistycznego, aczkolwiek nie tylko oni, w bardzo charakterystyczny sposób piszą swoje teksty naukowe. Pod hasłem hołdowania ideałom ścisłości i eliminacji nieporozumień w filozofii, a także uzasadniania głoszonych przez siebie twierdzeń, zaraz po ich przedstawieniu przystępują do rozpatrywania wszelkich możliwych zarzutów, jakie można przeciw nim wysunąć i ich odpięć. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że każdy rzetelny filozof musi wnikliwie rozpatrywać zarzuty, jakie można sformułować pod adresem jego poglądów i starać się je odeprzeć. Nie oznacza to jednak, że wszystkie one muszą być po kolei rozpatrywane w pisanych przez niego pracach. W ostatecznej ich redakcji mogą zostać usunięte, podobnie jak, by skorzystać z porównania Williamsa, usuwane jest rusztowanie, które było niezbędne do zbudowania budynku, lecz kiedy budynek jest już wykończony zostaje po prostu rozebrane¹⁰. Rzecz jasna jest sporo racji w tym, że źródłem takiego przesadnie argumentacyjnego stylu prac filozofów analitycznych jest nie tylko scjentyzm (styl taki propagowali np. Moore i Strawson, których przecież trudno uznać za zwolenników scjentyzmu). Z pewnością równie ważnym źródłem jest chęć uprzedzenia polemik, jakie mogą się pojawić ze strony innych filozofów i zwiększenia tym samym stopnia akceptacji propagowanych poglądów. Nie bez znaczenia jest także coraz mocniejsza presja regularnego i częstego publikowania, co zachęca do rozwijania w formę artykułu nawet najbardziej prostych i skromnych pomysłów. Wszelkie możliwe zarzuty (nawet najbardziej wydumane) i odpowiedzi służą wówczas po prostu za swoistą zasłonę dymną oraz za niezawodny sposób powiększania objętości przygotowywanego artykułu czy rozprawy. Nie kwestionując jednak tych bardziej i mniej szlachetnych powodów stosowania takiego wysoce argumentacyjnego stylu prac z filozofii analitycznej, nie można zapominać, że scjentyzm w szczególny sposób sprzyja jego propagowaniu, gdyż w tym kontekście może on uchodzić za próbę wcielenia do

¹⁰ Ibid., s. 480.

filozofii skrupulatnych procedur naukowych. Jak zauważa Williams, „ludzie mogą chyba przekonać samych siebie, że jeśli zajmują się w dostatecznym stopniu zastrzeżeniami i kontrprzykładami, to realizują filozoficzny odpowiednik protokołu biochemicznego”¹¹.

Scjentyzm stylistyczny jest zwykle mocno spleciony ze scjentyzmem *metodologicznym*. Jest tak dlatego, że ten pierwszy znajduje w tym drugim głębsze uzasadnienie. Zwolennicy scjentyzmu metodologicznego są zwykle świadomi tego, że filozofia jest pod wieloma względami odmienna od nauk szczegółowych, zarówno empirycznych, jak i formalnych. Są jednak przekonani, że wprowadzenie do filozofii najogólniejszych reguł postępowania badawczego stosowanych w tych naukach, jest jedyną nadzieją dokonania autentycznego postępu w filozofii. Jedną z tych reguł zaleca coraz dalej idącą specjalizację w celu osiągnięcia lepszych, dokładniejszych i lepiej uzasadnionych wyników. Z nieukrywanym entuzjazmem o coraz większej specjalizacji w ramach współczesnej filozofii analitycznej pisze np. Scott Soames w zakończeniu swojej dwutomowej historii tego kierunku:

Według mnie filozofia zmieniła się istotnie w ostatnich trzydziestu latach. Minęły czasy wielkich, centralnych postaci, których prace są przystępnie napisane i mają związek z tym, co robią prawie wszyscy filozofowie analityczni, a także są przez nich czytane. Filozofia stała się wysoce zorganizowaną dyscypliną, uprawianą przez specjalistów głównie dla innych specjalistów. Liczba filozofów się zwielokrotniła, ilość publikacji wzrosła, a podobszary poważnych badań filozoficznych uległy pomnożeniu. Już nie tylko cały obszar filozofii jest zbyt rozległy, aby mógł go ogarnąć jeden umysł, lecz coś podobnego dzieje się w wielu wysoce wyspecjalizowanych podobszarach¹²

Tak opisany stan rzeczy można byłoby uznać po prostu za nieuchronny skutek rozrostu instytucjonalnego filozofii. Soames uważa jednak, że jest to w pełni właściwy kierunek rozwoju tej dyscypliny, a nie sytuacja, która została niejako wymuszona przez ekspansję badań akademickich. W ostatnim zdaniu swojego dzieła stwierdza, że rozdrobnienie filozofii, z którym mamy obecnie do czynienia,

¹¹ Ibid., s. 481.

jest być może nie tyle wynikiem „instytucjonalnych imperatywów specjalizacji i profesjonalizacji”, ile raczej „tkwi w istocie samej tej dziedziny”¹³. W nieco podobnym tonie wypowiada się też Simon Blackburn, kiedy tłumacząc swoją niechęć do bezpośredniego podejmowania dużych tematów filozoficznych i wygłaszania dalekosiężnych oświadczeń, a tym samym do balansowania na skraju filozofii analitycznej, pisze: „duże tematy często okazują się zlepkiem małych tematów, a oświadczenia, bez względu na ich zasięg, zwykle rozbijają się o ziemię, jeśli ich skrzydła nie są powiązane najmocniejszymi analitycznymi nićmi”¹⁴. Jednakże Blackburn, w przeciwieństwie do Soamesa, zdaje sobie sprawę, że owa coraz dalej idąca specjalizacja w filozofii i podejmowanie coraz bardziej szczegółowych tematów nie chroni filozofii akademickiej przed wpływem na kierunek prowadzonych badań i kształt proponowanych rozwiązań czegoś, co można nazwać dominującym poglądem na świat, filozofią życia lub „duchem epoki”¹⁵. Zwolennicy scjentyzmu metodologicznego starają się zwykle ten wpływ ignorować lub minimalizować, uważając, że jest to jedyny sposób na zachowanie w filozofii obiektywizmu i uratowanie jej przed zgubnym relatywizmem. Nie wydaje się jednak, aby była to najlepsza strategia. Lepiej być może jest zająć postawę, którą tak charakteryzuje John Cottingham:

Zamiast pokrzepiać się złudzeniem, że jesteśmy *quasi*-naukowymi badaczami, dokonującymi postępu w filozofii za pomocą czystych narzędzi analizy racjonalnej, bądźmy gotowi uznać, że argument filozoficzny nie pojawia się znikąd. Jest on częścią tradycji kulturowej, za sprawą której znaleźliśmy się w dzisiejszym położeniu; jeśli zignorujemy tę tradycję, nie będziemy w pełni świadomi znaczenia tego, czego dokonujemy w filozofii, a to może mieć tragiczne skutki¹⁶.

Dla zwolenników i sympatyków scjentyzmu metodologicznego taka postawa nie jest jednak zachęcająca. Twierdzą oni bowiem, że tradycja kulturowa w niewiel-

¹² Soames [2003] vol. 2, s. 463.

¹³ Ibid., s. 476.

¹⁴ Blackburn [2005] s. 1.

¹⁵ Wpływ ten w bardzo przekonujący sposób pokazuje Edward Craig [1987].

¹⁶ Cottingham [2005] s. 39.

kim stopniu wpływa na racjonalny dyskurs filozoficzny, na rozważane w jego ramach problemy, proponowane rozwiązania i wspierające je argumenty. Jedną z konsekwencji takiego stanowiska jest wyraźne oddzielenie filozofii od historii filozofii i traktowanie tej drugiej w sposób pod wieloma względami podobny do tego, jak naukowcy, np. fizycy, chemicy, biolodzy, traktują dzieje swoich dyscyplin, czyli odpowiednio historię fizyki, historię chemii i historię biologii. To oddzielanie filozofii od historii filozofii – które można określać mianem ahistoryzmu metafizycznego – jest do dzisiaj szeroko rozpowszechnione wśród analityków, co świadczy o mocnym zakorzenieniu w tej tradycji scjentyzmu metodologicznego.

W filozofii analitycznej mówi się zwykle o dwóch rodzajach historii filozofii¹⁷. Pierwsza z nich jest racjonalną lub analityczną historią filozofii. Jej celem jest analiza krytyczna lub racjonalna rekonstrukcja dzieł i poglądów wielkich filozofów przeszłości. Ma ona pozwolić uniknąć błędów, które filozofowie popełniali w przeszłości oraz stanowić źródło inspiracji dla nowych koncepcji i argumentów filozoficznych. Analityczna historia filozofii bywa często niezmiernie użyteczna, lecz w zasadzie nie jest ona konieczna dla właściwego uprawiania filozofii. Na przykład, kiedy interesuje nas kwestia argumentów transcendentálnych i ich prawomocności, można sięgnąć do dzieła Immanuela Kanta lub opracowań na ich temat, lecz równie dobrze można je pominąć i od razu przejść do systematycznych rozważań na ten temat.

Istnieją racje, aby powątpiewać, czy analityczna historia filozofii ma cokolwiek wspólnego z uprawianiem historii. Wątpliwości te następująco przedstawia Williams:

Aktywność taką uważano za historię filozofii bardziej z uwagi na nazwiska, które się w niej pojawiały niż z uwagi na sposób jej realizacji. Paul Grice zwykł mówić, że „powinniśmy traktować wielkich zmarłych filozofów tak jak traktujemy wielkich żyjących filozofów, jako tych, którzy mają *nam* coś do powiedzenia”. Jest to jak najbardziej w porządku pod warunkiem, że się nie przyjmuje, iż to, co

¹⁷ Od ich charakterystyki rozpoczyna swoją rozprawę o modelach historii filozofii Richard Rorty (Rorty [1984]).

zmarli mają nam do powiedzenia jest mniej więcej tym samym, co mają nam do powiedzenia żyjący. Niestety, przypuszczalnie coś takiego przyjmowali ci, którzy u szczytu zaufania w to, co nazywano „analityczną historią filozofii” zachęcali nas, aby czytać tekst Platona „tak jak gdyby ukazał się on ostatnio w numerze *Mind*”. Jest to pomysł, który jeśli w ogóle ma jakikolwiek sens, niweczy główny filozoficzny motyw czytania Platona¹⁸.

Krótko mówiąc, w analitycznej filozofii historii zakłada się, że problemy, z którymi od wieków borykają się filozofowie są w przybliżeniu takie same, podobnie jak i podstawowy zestaw ich możliwych rozwiązań. Obecnie problemy te potrafimy precyzyjniej sformułować i dysponujemy o wiele większą wiedzą szczegółową, pozwalającą nam na lepszy wybór właściwych rozwiązań.

Drugim rodzajem historii filozofii są typowo historyczne badania nad genezą i dziejami idei filozoficznych, ich kulturowymi i społecznymi uwarunkowaniami, ewolucją pojmowania filozofii, stopniowego wyłaniania się z niej nauk szczegółowych itp. Taka historia filozofii jest częścią historii idei lub historii kultury i zdaniem większości myślicieli analitycznych jej znajomość na niewiele się zdaje, kiedy przystępujemy do prowadzenia badań filozoficznych. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż podobnie jest z historią nauki. Jest to sama w sobie interesująca dyscyplina i warto ją uprawiać, lecz komuś prowadzącemu eksperymentalne i teoretyczne badania fizyczne, chemiczne lub biologiczne jest ona mało przydatna. Inaczej mówiąc, można być znakomitym fizykiem, chemikiem lub biologiem nie znając w ogóle historii tych nauk. Podsumowując, zdaniem filozofów analitycznych przyjmujących mniej lub bardziej świadomie zasady scjentyzmu metodologicznego, tak jak historia jakiegokolwiek nauki szczegółowej (fizyki, chemii, biologii, ekonomii itd.) nie jest częścią właściwą tej nauki, tak też czysto historyczna historia filozofii nie jest częścią historii filozofii.

Czy taka koncepcja relacji między filozofią a jej dziejami jest do utrzymania? Istnieje wiele powodów przemawiających za tym, że nie. Przede wszystkim, wydaje się, że nie można dopatrywać się analogii między rolą historii nauki w nauce, a rolą historii filozofii w filozofii. Nawet bowiem jeśli w najogólniejszych

¹⁸ Williams [2000] s. 478.

zarysach zgadzamy się z wizją rozwoju nauki zaproponowaną przez Thomasa Kuhna, to najprawdopodobniej uznamy, że w dużej mierze dzieje nauki przebiegają w taki sposób, że raz na zawsze eliminuje się w nich pewne stanowiska lub teorie. Jest tak za sprawą ich windykacyjnego charakteru. Williams twierdzi, że polega to na tym, iż

teoria lub (bardziej ogólnie) pogląd późniejszy w taki sposób staje się sam zrozumiały oraz czyni zrozumiałym pogląd wcześniejszy i przejście od poglądu wcześniejszego do późniejszego, że obie strony (zwolennicy poglądu wcześniejszego i zwolennicy poglądu późniejszego) mają powód, aby uznać owo przejście za postęp¹⁹.

Jeśli coś takiego ma miejsce, to nie dziwi, że pogląd wcześniejszy raz na zawsze przestaje być interesujący z obecnego punktu widzenia i z punktu widzenia dalszego postępu. I to wyjaśnia dlaczego fizycy, chemicy czy biologowie mogą bez żadnego większego uszczerbku ignorować historię swoich dyscyplin. Jednakże nie mogą sobie na to pozwolić filozofowie, wbrew licznym głosom z obozu analitycznego, gdyż historia ich dyscypliny w żadnym stopniu nie ma charakteru windykacyjnego. Nawet bowiem jeśli jakiś nowy pogląd filozoficzny jest w oczach jego entuzjastycznych zwolenników lepszy od wcześniejszego, to jego zalet najprawdopodobniej nigdy nie będzie można przedstawić w taki sposób, aby za jego wyższością opowiedzieli się również obrońcy poglądu wcześniejszego. Co więcej, owe zalety będą się w pełni ujawniały z punktu widzenia nowego poglądu, a nie z jakiejś neutralnej perspektywy. W tej sytuacji nie pozostaje nic innego jak przyjąć, że filozofia nie może wyzwolić się od swojej historii, tak jak to czynią nauki szczegółowe, chyba że za cenę dogmatycznego zamknięcia się we własnej, mniej lub bardziej przygodnie uwarunkowanej, perspektywie badawczej.

Zwolennicy scjentyzmu stylistycznego i metodologicznego poszukują zwykle głębszego uzasadnienia dla swojego stanowiska w ogólnym obrazie świata, który najczęściej bywa określany mianem naturalizmu. Niestety, termin „naturalizm” ma jeszcze więcej znaczeń niż termin „scjentyzm”. Bardzo często

¹⁹ Ibid., s. 486.

publikacje filozoficzne rozpoczynają się lub kończą zapewnieniem, że broniony w nich pogląd jest zgodny z naturalizmem, lecz dzieje się to zwykle bez bliższego określenia, czym ów naturalizm miałby być. Zdaniem Putnama zapewnienia te przypominają nieco oświadczenia, jakimi były opatrywane teksty filozoficzne publikowane w Związku Radzieckim za czasów J. W. Stalina, a mianowicie, że przedstawiane w nich poglądy są jak najbardziej zgodne z myślą pierwszego filozofa tego kraju i największego kontynuatora marksizmu-leninizmu. W obu przypadkach jedno miało być jasne: „każdy pogląd, który nie jest «naturalistyczny» (nie zgadza się ze stanowiskiem towarzysza Stalina) jest wyklęty i w żadnym razie nie może być poprawny”²⁰. Z kolei Barry Stroud uważa, że kategoria naturalizmu funkcjonuje nieco podobnie jak idea światowego pokoju. Jak dobrze wiadomo, przywódcy wszystkich państw zapewniają, że utrzymanie pokoju na świecie jest dla nich najważniejsze. Jednakże kiedy dochodzi do konkretów, czyli do ustalania, jakie działania należy podjąć, aby ów pokój zagwarantować, pojawiają się różnice. W przypadku kategorii naturalizmu różnice te biorą się przede wszystkim z opozycyjnych nacisków, jakim ona podlega:

Z jednej strony istnieje nacisk, aby do naszej koncepcji „natury” włączać coraz więcej elementów, tak że traci ona swój definitywny i restryktywny charakter. Jeśli zaś trzymamy się z góry ustalonej i restryktywnej koncepcji „natury”, pojawia się z kolei nacisk, aby zniekształcać, a nawet kwestionować te fenomeny, które mają zostać rzekomo wyjaśnione przez studium naturalistyczne, a w szczególności studium naturalistyczne istot ludzkich²¹.

Zasygnalizowane przez Strouda opozycyjne naciski prowadzą do dylematu, przed którym staje w końcu każdy zwolennik naturalizmu. Albo będzie on bronił wyraźnie określonego naturalizmu, w myśl którego tak naprawdę istnieje tylko to (obiekty, własności, zdarzenia, procesy itp.), co jest badane i uznawane w naukach przyrodniczych w ich dzisiejszym kształcie lub w zupełnych i w pełni doskonałych naukach przyrodniczych będących ich przedłużeniem, albo będzie

²⁰ Putnam [2004] s. 59.

²¹ Stroud [1996/2004] s. 22.

on poszerzał pojęcie natury (traktując np. całą sferę kultury jako przedłużenie świata natury, jako tzw. drugą naturę). Jeśli obierze pierwszą drogę, dostarczy on z pewnością uzasadnienia scjentyzmowi, lecz z pewnością będzie miał kłopoty z wytłumaczeniem wielu fenomenów, których istnienia nie chcemy odrzucać, takich jak np. świadomość, intencjonalność, normatywność, wartości moralne i estetyczne. Jeśli natomiast zgodzi się na stopniowe poszerzanie kategorii naturalizmu, to zapewne sprowadzi to stanowisko do jakiegoś trywialnego zalecenia w rodzaju: „musimy przyjąć za prawdziwe wszystko to, co uważamy, że musimy przyjąć, aby nadać sens wszystkiemu temu, co według nas jest częścią świata”²². Podsumowując, naturalizm jest albo pustym hasłem, albo stanowi trudne do obrony stanowisko ontologiczne, wspierające scjentyzm metafizyczny.

W jaki sposób filozofia analityczna mogłaby się pozbyć tych krępujących ją ograniczeń? Proponuję odwołać się raz jeszcze do wnikliwej diagnozy Williamsa i powiedzieć, że powinna ona przede wszystkim pozbyć się scjentyistycznych złudzeń i przestać imitować nauki przyrodnicze lub wręcz zachowywać się jak ich przedłużenie (chyba, że jest to *faktycznie* ich przedłużenie, takie jak filozofia mechaniki kwantowej czy filozofia biologii). Filozofia „powinna traktować siebie jako część szerszego przedsięwzięcia humanistycznego, polegającego na rozumieniu nas samych i naszych aktywności”, i aby odpowiedzieć na wiele kwestii rodzących się w trakcie tego rozumienia powinna „zajmować się innymi częściami tego przedsięwzięcia, a w szczególności historią”²³.

Czy jednak taka humanistyczna filozofia, pozbawiona scjentyistycznych złudzeń będzie w dalszym ciągu filozofią analityczną? Czy nie będzie to już jakiś rodzaj filozofii postanalitycznej, równie daleki od koncepcji Moore’a, Russella, Wittgensteina i Kripkego, co od, powiedzmy, dekonstrukcjonizmu? Być może jednak odpowiedź na to pytanie nie ma większego znaczenia. Może po prostu, jak utrzymuje Hilary Putnam, powinniśmy przestać troszczyć się o to, aby być filozofami analitycznymi. Oto jego uzasadnienie:

²² Ibid., s. 35.

²³ Williams [2000] s. 494.

Niepokoją mnie pewne tendencje w filozofii analitycznej – tendencja do scjentyzmu, tendencja do protekcyjnego traktowania historii filozofii, odmowa *uwzględniania* innych rodzajów filozofii – lecz zwalczanie tych tendencji nie jest tym samym co zwalczanie filozofii analitycznej. Jako filozof, którego pisma obfitują w odniesienia do Fregego, Russella, Wittgensteina, Quine’a, Davidsona, Kripkego, Davida Lewisa i innych, uważam siebie za filozofa analitycznego [...]. Jednak, by wymienić jeszcze jedną tendencję, której nie aprobuję, uważam za coś złego tendencję do traktowania filozofii analitycznej jako swoistego „ruchu” (tendencja ta doprowadziła do stworzenia nowych, ekskluzjonistycznych, towarzystw w kilku krajach europejskich). Według mnie jedyną uprawnioną funkcją „ruchów” w filozofii jest ukierunkowanie uwagi i doprowadzenie do uznania idei, które nie mają jeszcze żadnego wpływu, są pomijane lub marginalizowane. Filozofia analityczna istnieje już sporo czasu i jest z pewnością jednym z dominujących nurtów filozofii światowej. Czynienie z niej „ruchu” nie jest konieczne i jedynie zachowuje te jej cechy, nad którymi boleję. Tak jak możemy uczyć się od Kanta nie nazywając siebie kantystami, a od Jamesa i Deweya nie nazywając siebie pragmatystami, a od Wittgensteina nie nazywając siebie wittgensteinistami, tak też możemy uczyć się od Fregego, Russella, Carnapa, Quine’a i Davidsona nie nazywając siebie „filozofami analitycznymi”. Dlaczego nie możemy być po prostu „filozofami” bez jakiegokolwiek przymiotnika?²⁴

W dramatycznym pytaniu zadany przez Putnama pobrzmiewa z pewnością nuta zwykłego, niefilozoficznego idealizmu i tęsknota na utraconymi czasami, kiedy filozofia nie była podzielona tak jak dzisiaj. Można je więc odczytać jako kolejną próbę odwrócenia biegu historii filozofii. Można je jednak potraktować inaczej: jako zachętę do uprawiania filozofii bez żadnych ograniczeń i obciążeń, bez niewolniczego oglądania się na założenia kierunków filozofii minionego stulecia. Jeżeli zaś do czegoś takiego dojdzie, to należy się spodziewać, że pierwsze dekady tego wieku będą równie filozoficznie interesujące i dynamiczne jak pierwsze dekady XX wieku. Będzie się to jednak wiązało ze zmierzchem i radykalną transformacją filozofii analitycznej, którą znamy i której jesteśmy bądź gorącymi orędownikami, bądź przeciwnikami.

²⁴ Putnam [1997] s. 202–203.

Bibliografia

- Blackburn [2005] – S. Blackburn, *Paradise Regained*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, Suppl. (79) 2005, s. 1-14.
- Cottingham [2005] – J. Cottingham, *Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy?*, w: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, red. T. Sorell, G. A. J. Rogers, Clarendon Press, Oxford 2005, s. 25-41.
- Craig [1987] – E. Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- De Caro, Macarthur [2004] – *Naturalism in Question*, red. M. De Caro, D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.
- Lindberg [2001] – *Analytic Philosophy. Beginnings to the Present*, red. J. J. Lindberg, Mayfield, Mountain View, CA 2001.
- Putnam [1997] – H. Putnam, *A Half Century Philosophy, Viewed From Within*, „Daedalus” (126) 1997, s. 175-208.
- Putnam [2004] – H. Putnam, *The Content and Appeal of „Naturalism”*, w: De Caro, Macarthur [2004] s. 59-70.
- Reck [2002] – *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, red. E. H. Reck, Oxford University Press, New York 2002.
- Rorty [1984] – R. Rorty *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, w: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, red. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 49-75.
- Searle [1996] – J. R. Searle, *Contemporary Philosophy in the United States*, w: *The Blackwell Companion to Philosophy*, red. N. Bunnin, E. P. Tsui-James, Blackwell, Oxford 1996, s. 1-24 [*Współczesna filozofia w Stanach Zjednoczonych*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, „Przegląd Filozoficzny”, (10) 2001, nr 1, s. 175-201].
- Sluga [1997] – H. Sluga, *Frege on Meaning*, w: *The Rise of Analytic Philosophy*, red. H.-J. Glock, Blackwell, Oxford 1997, s. 17-34.
- Soames [2003] – S. Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 1: *The Dawn of Analysis*, vol. 2: *The Age of Meaning*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Stroud [1996/2004] – B. Stroud, *The Charm of Naturalism*, w: De Caro, Macarthur [2004] s. 21-35.
- Williams [2000] – B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, „Philosophy” (75) 2000, s. 477-496.
- Woleński [1989] – J. Woleński, *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 30-77.