

Stanisław Judycki

Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*

Rozważania poniższe będą dotyczyły zagadnienia znajdującego się w obrębie dwóch dyscyplin: ogólnej metodologii nauk i metodologii filozofii. Rozstrzygnięcie pytania, czy istnieją specyficzne metody filozoficzne, wypadnie negatywnie. Sądzę, że faktycznie nie istnieją specyficzne, a więc właściwe tylko dla filozofii, metody myślenia i że nie jest to związane z jakimś brakiem w dotychczasowej filozofii, lecz sytuacja ta wynika z samej istoty problemów filozoficznych.

Jakich korzyści można oczekiwać od analizy kierowanej tego typu pytaniem? (1) Jeżeli negatywna odpowiedź na nie da się przekonywająco uzasadnić, to można oczekiwać, że z myślenia o filozofii zostanie wyeliminowane pojęcie, któremu faktycznie nic nie odpowiada. Ta korzyść terapeutyczna, choć sama w sobie niewielka, może mieć znaczenie szersze, gdyż (2) w ten sposób można będzie lepiej zrozumieć ideę filozofii. Myślę bowiem, że mówienie o specyficznych dla filozofii metodach zaciemnia to, czym faktycznie jest filozofia. (3) Największą jednak korzyścią byłoby to, że lepiej mogłyby być rozumiane poszczególne problemy filozoficzne, to znaczy okazałyby się bardziej samodzielne: nie mogłoby już powstawać przeświadczenie, że rozstrzygnięcie jakiegoś problemu filozoficznego wymaga uprzedniego zaangażowania się w którąś z rzekomych metod filozoficznych (np. w ten sposób, że rozstrzygnięcie pytania „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” mogłoby być inne, zależnie od tego, czy posługiwalibyśmy się metodą fenomenologiczną, transcendentalną, czy dialektyczną).

Wydaje się, że istnieją dwie drogi, na których można analizować tak scharakteryzowany problem: empiryczna i analizy pojęciowej (aprioryczna). Czysto analitycznie można byłaby próbować pokazywać, że treści pojęć ‘filozofia’ i ‘metoda’ są takie, iż nie da się z nich utworzyć pojęcia ‘metoda filozoficzna’. Jest jednak oczywiste, że ze względu na bogactwo treściowe tych pojęć tego rodzaju analiza jest niewykonalna. Podejście empiryczne musiałoby polegać na wykazaniu, że żadna z faktycznie podawanych za metody filozoficzne procedur nie zasługuje na miano metody. To jednak zakładałoby - jak każda konfrontacja empirii z normami - że wiemy, co należy do idei metody w ogóle, dopiero wtedy bowiem moglibyśmy oceniać, czy faktycznie wymieniane metody filozoficzne (np. w niektórych podręcznikach) są rzeczywiście metodami. Widać więc, że jakaś mieszanina podejścia empirycznego i apriorycznego jest tutaj nieunikniona. Trzeba najpierw sformułować normatywnie rozumiane postulaty, które musi

* Poniższy tekst został opublikowany w: „Kwartalnik Filozoficzny” 21 (1993), z.4, s.15-41.

spełnić każda procedura roszcząca sobie pretensje do miana metody, potem zaś badać, czy faktycznie wymieniane metody filozoficzne spełniają te postulaty.

Zamierzam tak właśnie postąpić. Najpierw, wychodząc od pojęcia wiedzy, sformułuję postulaty, które musiałby spełnić każdy sposób postępowania pretendujący do miana metody myślenia teoretycznego (nie będzie to oczywiście analiza czysto aprioryczna, gdyż materiał empiryczny będą stanowić metody myślenia teoretycznego funkcjonujące w dyscyplinach pozafilozoficznych), następnie zaś zbadam, czy faktycznie wymieniane jako metody filozoficzne sposoby postępowania spełniają te postulaty. Od razu należy jednak zastrzec, że to porównanie postulatów i faktów będzie tylko ilustracyjne. Wydaje mi się bowiem, że nie ma potrzeby (przynajmniej w ramach tego artykułu) szczegółowego brania pod uwagę wszystkich, faktycznie wymienianych jako metody filozoficzne, procedur. Takie ograniczenie może jednak oczywiście spotkać się z zarzutem, że istnieją procedury filozoficzne (czy ich elementy), których nie uwzględniłem, a które całkowicie spełniają sformułowane postulaty i tym samym zasługują na miano metody filozoficznej, jak też oczywiście z zarzutem, że przedstawione przeze mnie kryteria bycia metodą są błędne. Biorąc pod uwagę taką możliwość, należy widzieć rezultaty tego artykułu jako 'otwarte' na dalsze analizy.

Najogólniej rzecz biorąc, metoda to pewien sposób postępowania, dokonywany po to, aby osiągnąć jakiś cel. Filozoficzną doniosłość pojęcie metody uzyskuje dopiero u Platona¹. Już w tej wczesnej fazie namysłu nad pojęciem metody rozumie się ją jako 'rzecz' dwuskładnikową. Jest to: (1) skierowanie się do tego, co prawdziwe i (2) jednocześnie takie skierowanie się, które zawiera element krytycznego stawiania pytań. Te dwa elementy od razu eliminują bardzo luźne rozumienie metody, przy którym metodami byłyby np. metoda głaskania kota, czy metoda podlewania kwiatków. Nie byłyby to metody we właściwym sensie, gdyż za ich pomocą nie zmierza się do osiągnięcia prawdy poprzez krytyczne stawianie pytań.

Bardziej precyzyjne określenie mogłoby więc brzmieć następująco: metoda to dobór i układ czynności poznawczych (zasadniczo powtarzalny), zmierzający do zbadania danego przedmiotu w określonym aspekcie, ze względu na obrany cel². Najważniejsze w tym określeniu wydaje się być wyrażenie 'dobór i układ czynności poznawczych', chodzi bowiem o to, aby jakoś zrozumieć, co jest metodą poznawczą, metodą zdobywania informacji, a co jest tylko metodą głaskania kota, czy podlewania kwiatków. Dopiero analiza wyrażenia 'dobór i układ czynności poznawczych' może rozświetlić to ogólne określenie metody. Znając, choćby tylko częściowo, kryteria oddzielenia czynności poznawczych od niepoznawczych, będzie można próbować odpowiedzieć na pytanie, czy istnieją specyficznie filozoficzne metody jako procedury prowadzące do wiedzy.

Aby jeszcze bardziej sprecyzować to wstępne pojęcie metody,

¹ Por. hasło *Methode* w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1980, t. 5, kol. 1304.

² Określenie to biorę od A. B. Stępnia z jego pracy *O metodzie teorii poznania*, Lublin: TN KUL 1966, s. 35; por. też: A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 1976, s. 12.

przypomnę tutaj podział podany J. M. Bocheńskiego³. Według niego metodologia jest teorią metody (czy metod) i metodologię można sformułować dla każdej dziedziny: tak np. istnieją metodologie fizyki, dydaktyki, ascetyki itd. Te metodologie należy podzielić na dwie klasy: te, które omawiają techniki działania fizycznego i te, które dotyczą działań ‘umysłowych’. Taki podział wynika stąd, że w wielu dziedzinach badań naukowych, np. w archeologii, chemii, anatomii itd., potrzebne są instrukcje (wskazówki) dla dokonywania czynności fizycznych.

Dziedzina działań umysłowych nie jest jednak jednolita. Należy tu odróżnić metody myślenia od innych działań umysłowych, które nie są myśleniem, np. od metod kojarzenia, czy zapamiętywania. Trzeba też pamiętać, że metody myślenia biorą pod uwagę tylko tzw. myślenie poważne, to znaczy nie myślenie sobie tylko (np. w wolnych chwilach), lecz myślenie zmierzające do celu, czyli do wiedzy. W pojęciu metody myślenia chodzi więc o ruch umysłowy od jednego przedmiotu do drugiego, w celu zdobycia wiedzy. Nie każdy taki ruch umysłowy musi być poważny, to znaczy zmierzający do wiedzy, może to bowiem być np. przypominanie sobie tylko. W końcu też metody myślenia poważnego należy podzielić na metody myślenia teoretycznego i praktycznego. Myślenie praktyczne odnosi się zawsze bezpośrednio do tego, co myślący może wykonać. Myśląc praktycznie, chcemy wprawdzie również osiągnąć wiedzę, ale tylko taką wiedzę, jak tę lub inną rzecz można byłoby wykonać. Myślenie teoretyczne nie posiada takich zamiarów, odnosi się wyłącznie do stanów rzeczy, które chciałoby uchwycić i pomija całkowicie to, czy te stany rzeczy dadzą się wykorzystać.

Dzięki tym odróżnieniom Bocheńskiego otrzymujemy zatem następujący wniosek: jeżeli istnieją specyficznie filozoficzne metody, to na pewno będzie w nich chodzić o metody myślenia teoretycznego, a więc o pewien ruch umysłowy poważny, dążący do zdobycia wiedzy i nie zmierzający bezpośrednio do żadnych działań praktycznych. Jednak i to określenie jest niewystarczające, mógłby bowiem ktoś po prostu powiedzieć w ten sposób: „Oczywiście, filozofia posiada specyficzne dla siebie metody, bo jest przecież myśleniem teoretycznym, zmierzającym do wiedzy”; albo inaczej: „Metody fenomenologiczna, transcendentálna, czy dialektyczna są na pewno - czymkolwiek byłyby poza tym - metodami myślenia, zmierzającymi do osiągnięcia jakiejś wiedzy”. Potrzebne jest zatem sformułowanie określeń bardziej dokładnych, pokazujących, jakie własności musi mieć myślenie teoretyczne, aby można było powiedzieć, że prowadzi ono do zdobycia wiedzy. Pamiętając o złożoności i zawłości zagadnień dotyczących pojęcia wiedzy⁴, chcę dla celów tych analiz zaproponować

³ J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań: ‘W drodze’ 1992, rozdz. I; por. też S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL 1981.

⁴ Formułując te postulaty nie zamierzam nawet próbować jakoś wchodzić w dyskusję nad pojęciem wiedzy, wywołaną w latach sześćdziesiątych w filozofii analitycznej tzw. paradoksem Gettier’a i trwającą do dzisiaj, por. na ten temat P. Bieri (red.) *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main: Athanum Verlag 1987. Również żadne zagadnienia związane z filozofią nauki nie będą tu rozważane. Postulaty poniższe traktuję jako intuicyjnie wynikające z pojęcia wiedzy, natomiast dalsza ich interpretacja wymagałaby oczywiście osobnych analiz. Nie widzę innej drogi postępowania, bo próbując podjąć analizę każdego prawie terminu użytego w tych postulatach, należałoby na jego

następujące określenia.

I. Metoda, jako metoda myślenia teoretycznego, prowadzącego do wiedzy, nie może być ESENCJALNE SOLIPSYSTYCZNA, to znaczy: (1) opanowanie jej nie może być zależne od posiadania szczególnych wrodzonych zdolności; (2) osiągane dzięki niej rezultaty muszą być: a) komunikowalne poza językiem prywatnym, b) ponadindywidualnie sprawdzalne.

II. Metoda, która ma prowadzić do wiedzy, powinna podawać - jako wynikające z jej natury - WARUNKI UZNAWANIA PRAWDZIWOŚCI uzyskiwanych dzięki niej rezultatów. Przykładami takich warunków uznawania prawdziwości mogą być: weryfikacja zmysłowa, koherencja z już uznanymi tezami, czy zgoda kompetentnych w danej dziedzinie.

III. Metoda, która ma prowadzić do wiedzy, powinna być INDYFERENTNA ONTOLOGICZNIE, to znaczy jej treść nie może kreować przedmiotów lub dziedzin przedmiotowych, do których ma się odnosić.

IV. Metoda powinna być INDYFERENTNA EPISTEMOLOGICZNIE, to znaczy jej treść nie może generować jednocześnie i problemów i rozwiązań tych problemów.

V. Metoda powinna być INDYFERENTNA LINGWISTYCZNIE, to znaczy nie może postulować, czy też zawierać języka przesadzającego o charakterze problemów, których dotyczy, i ich rozwiązań.

VI. Metoda, mająca prowadzić do wiedzy, powinna mieć NIETAUTOLOGICZNĄ SIŁĘ EKSPLANACYJNĄ, to znaczy tezy, do których prowadzi, powinny mieć taką własność.

VII. Metoda powinna być 'ALGORYTMICZNA', to znaczy. powtarzalna w odniesieniu do różnych zagadnień (przedmiotów, stanów rzeczy itd.) w dziedzinie, której dotyczy.

VIII. Metoda (tu trzeba dodać, że jest to postulat dotyczący wyłącznie kandydatek na metodę filozoficzną) powinna pozwalać generować i rozwiązywać ZAGADNIENIA O CHARAKTERZE NORMATYWNYM, nie zaś tylko opisowym, czy genetycznym.

Trzy ostatnie postulaty nie mają charakteru esencjalnego, to znaczy ich niespełnienie przez coś, co kandyduje do miana metody, nie musi równać się dyskwalifikacji tego czegoś jako procedury prowadzącej do wiedzy, ale może nasuwać podejrzenie o jego pewnej jałowości (czy pustości) poznawczej.

IX. Metoda powinna być EFEKTYWNA w tym sensie, że uzyskane dzięki niej informacje powinny dać się dalej przetwarzać, badać. Nie powinno być tak, że zastosowanie jakiejś metody jest jednorazowe i wyklucza możliwość wszelkiego dalszego badania.

X. Metoda powinna być SYSTEMEM REGUŁ wzajemnie się uzupełniających, to znaczy nie powinna być prostym 'chwytem myślowym' ('wytrychem'), rozwiązującym wszystkie problemy w danej dziedzinie.

XI. Dobrze jest, gdy metoda, mająca prowadzić do wiedzy, posiada SIŁĘ PRZEKONYWAJĄCĄ w tym sensie, że uzyskane za jej pomocą wyniki dadzą się zaprezentować jako związki o charakterze wynikania (najlepiej oczywiście wynikania dedukcyjnego).

Postulaty te rozumiem w ten sposób, że każda procedura, która nie

temat napisać przynajmniej jedną książkę.

spełnia wszystkich siedmiu wyżej wymienionych punktów, nie jest metodą myślenia teoretycznego, prowadzącego do wiedzy. Mówię tu o siedmiu postulatach, gdyż postulat VIII odnosi się wyłącznie do kandydatek na metodę filozoficzną, a więc nie musi być spełniany przez metody z innych dziedzin wiedzy. Wystarczy zatem, aby coś, co jest podawane za metodę filozoficzną, nie spełniało któregoś z ośmiu postulatów, aby to coś odrzucić jako metodę prowadzącą do wiedzy.

Wszystkie powyższe postulaty wynikają, jak sądzę, intuicyjnie z pojęcia wiedzy, chociaż oczywiście materiał dla tej intuicji stanowią procedury faktycznie zastane w dyscyplinach innych niż filozofia. Nie uważam, że w ten sposób niweluję specyfikę filozofii, gdyż jej odrębność nie polega na posiadaniu specyficznych metod, lecz na innym rodzaju problemów niż problemy tzw. nauk szczegółowych. Stąd też sądzę, że przynajmniej podstawowa część nauk formalnych i realnych spełnia wszystkie powyższe postulaty (z wyjątkiem VIII).

Czy procedury faktycznie podawane za metody filozoficzne spełniają te postulaty? Nie będę mógł rozważyć tego wyczerpująco, gdyż nie ma uznanego za kanoniczny zestawu metod filozoficznych. Wymienia się takie, jak: metoda fenomenologiczna, analizy językowej, hermeneutyczna, dialektyczna, transcendentna, sceptyczna, generalizacji danych doświadczenia naukowego (scjentyistyczna), analityczna, spekulatywna, scholastyczna i wiele innych⁵. Dodatkowo, nawet w odniesieniu do najpowszechniej używanych nazw metod, nie ma zgody, co do ich treści czy sensu⁶. Biorąc zatem pod uwagę te dwa czynniki, pozostaje, jak mi się wydaje, tylko droga tzw. paradygmatycznych przykładów. Omówię więc szerzej każdy z wymienionych postulatów, pokazując na wybranych przykładach, czy są one spełniane przez najczęściej wymieniane metody filozoficzne. Takie postępowanie jest przede wszystkim niepełne, bo nie uwzględnia wszystkich wymienianych metod (wraz z ich składnikami), jak również zawsze narażone jest na zarzut takiego a nie innego interpretowania branych pod uwagę metod filozoficznych.

Ostatecznie będą zmierzał do stanowiska, że nie istnieją specyficznie filozoficzne metody. To, co się za nie podaje, są to albo określone tezy przedmiotowe (rozwiązania (problemów filozoficznych), albo stosowane do problemów filozoficznych metody myślenia teoretycznego w ogóle (takie np. jak metoda fenomenologiczna czy metoda analizy logicznej). Taki negatywny wynik mógłby wzbudzić wrażenie, że skoro nie ma metod specyficznie filozoficznych, to i samą filozofię należy uznać za dyscyplinę o wątpliwym statusie. Aby 'wykazać, że taki wniosek nie jest moją intencją, na zakończenie krótko przedstawię składniki idei filozofii.

⁵ Por. na ten temat A.B. Stępień, *Metody w filozofii*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 24 (1981), nr 1(93), s. 3-19; S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989 (tu również znajduje się bibliografia dotycząca metodologii filozofii za lata 1960-1986); J. Herbut, *Metoda transcendentna w metafizyce*, Opole 1987. Autorzy ci nie podejmują jednak zagadnienia statusu tzw. metod filozoficznych jako procedur mających prowadzić do wiedzy. Celem ich jest klasyfikacja (typologia) różnych faktycznie wymienianych w tradycji filozoficznej metod bądź opis poszczególnych i wypadków.

⁶ Na temat różnych interpretacji tych samych metod por. K. Wuchterl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1977.

Ad. I. Postulat ten dotyczy możliwej komunikacji między filozofami. Według W. Stegmüllera w filozofii współczesnej dokonuje się zmniejszanie się stopnia możliwego porozumienia między filozofami⁷. W pierwszej fazie chodzi tylko o naukową różnicę przekonań. Reprezentowane przez poszczególnych filozofów poglądy są rozbieżne, bo partnerzy dyskusji nie są np. przekonani co do poprawności argumentacji lub opisów dokonywanych przez oponentów. Nadzieja jednak na ostateczne porozumienie nadal istnieje, a opozycyjne przekonania - podobnie jak w naukach szczegółowych - stanowią raczej bodziec dla dalszej dyskusji. Pobudzają do precyzacji pojęć, dokładniejszego opisu, polepszenia argumentacji. Ilustracją mogłyby być tu różnice poglądów między np. neokantystami, fenomenologami i neoscholastykami.

Gorzej jest w drugiej fazie, w której wybrany punkt wyjścia i uznawane metody stają się całkowicie różne. Wtedy żadna dyskusja nie jest już możliwa. Reprezentanci poszczególnych ujęć mogą najwyżej każdorazowo stwierdzić, że ich argumenty i kontrargumenty trafiają w pustkę. Dochodzi tutaj do konieczności rezygnacji z dyskusji naukowej, ale zostaje utrzymana możliwość komunikacji. Zwolennicy poszczególnych poglądów mogą przedstawić swoje punkty widzenia i porozumieć się co do sensu swoich tez. Nie mogą jednak dojść do porozumienia co do sposobu uznawania tych tez. Przykładem mogłyby tu być stanowiska M. Heideggera i N. Hartmanna.

Ponowne zaostrożenie sytuacji ma miejsce wtedy, gdy między dwoma filozofami nie istnieje nawet związek wzajemnej komunikacji, gdyż jeden z nich nie potrafi przywiązać żadnego sensu do tego, co mówi drugi. Nawet wtedy jednak istnieje, chociaż bardzo luźna, pewna łącząca ich nić, którą można nazwać wspólną intencją. Jeden nie wie wprawdzie, co mówi drugi, ale wie przynajmniej tyle, że ten drugi również zmierza do poznania prawdy. Ilustracją tej sytuacji są różnice między poglądami R. Carnapa a poglądami przedstawicieli filozofii neoscholastycznej.

Największa przepaść powstaje wtedy, gdy między filozofami nie ma już nawet wspólnoty intencji. Wtedy nie tylko tezy i ich uzasadnienia są dla nich wzajemnie niezrozumiałe, lecz także niezrozumiałą jest rodzaj zajęcia podejmowany przez drugich. Nie tylko nie wiadomo, co drugi mówi, lecz także trudno jest stwierdzić, jaki rodzaj czynności on uprawia, czynności, której daje nazwę 'filozofia'. Sytuacja taka mogłaby mieć miejsce, gdyby filozof analityczny spotkał filozofa spod znaku Jaspersa czy Heideggera.

Postulat I dąży do wykluczenia tych procedur myślowych, które są istotnie prywatne (czy solipsystyczne). Malejący brak komunikacji między filozofami nie jest wyłącznie spowodowany różnicami poglądów dotyczącymi metod, ale różnice w tym względzie są chyba najważniejsze. Zasada intersubiektywności jest esencjalnym składnikiem każdej procedury, dążącej do zdobycia wiedzy. Coś nie dlatego jest prawdziwe, że jest intersubiektywne, ale, z drugiej strony, wydaje się, że istnieją poważne racje, aby sądzić, że niemożliwy jest język istotnie prywatny. Tych zagadnień, wiążących się z Wittgensteinem i tzw. *private language argument*, nie będę tutaj poruszał⁸. Trzeba od razu natomiast powiedzieć, że

⁷ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart: Kröner 1989, t. 1, s. XLI—XLII.

⁸ Jasne przedstawienie sensu tego argumentu (wraz z bibliografią) znajduje się u W. Stegm

ściśle rozumiana zasada intersubiektywności jest nierealizowalna. Nawet bowiem w obszarze tego, co fizyczne, obserwacja tego samego fenomenu nie jest możliwa: albo obserwujący spostrzegają go jeden po drugim, a wtedy w tym czasie zachodzą zmiany w fenomenie, albo spostrzegają go jednocześnie, a wtedy widzą go z różnych punktów, a więc widzą różne jego aspekty, każdy inny. W tym sensie każda procedura badawcza (i nie tylko) jest esencjalnie solipsystyczna. Ta sytuacja może być powodem dla stanowiska sceptycyzmu powszechnego. Nie odrzucono jednak zasady intersubiektywności, lecz potraktowano ją jako zasadę regulatywną⁹: należy zatem używać tylko takich zdań i wyrażeń w nauce, które dla innych są łatwo uchwytne, czy też łatwo weryfikowalne (łatwo to nie znaczy tu oczywiście 'bez przygotowania').

Przy pewnym rozumieniu metoda fenomenologiczna byłaby esencjalnie solipsystyczna nie w wymienionym wyżej znaczeniu (bo ono dotyczy wszystkich procedur), lecz w tym sensie, że byłaby złączona z koniecznością posiadania szczególnych wrodzonych zdolności do widzenia tzw. czystych fenomenów. Trzeba pamiętać, że brak komunikacji między filozofami egzystencjalnymi a, powiedzmy, analitycznymi, był w dużej mierze wywołany stosowaniem przez tych pierwszych, swoście rozumianej, metody fenomenologicznej. Jeżeli 'czyste fenomeny' miałyby być rozumiane jako fenomeny pozbawione jakichkolwiek elementów pochodzących z zastanych teorii naukowych, z tradycji, z 'uprzedzeń' indywidualnych, to nie istnieje żadna droga pozwalająca stwierdzić, czy ktoś, kto twierdzi, że ma dostęp do takich fenomenów, ma do nich dostęp rzeczywiście (pomijając to, czy tak rozumiane fenomeny w ogóle istnieją). Dostęp do nich musi być zatem związany ze szczególnymi wrodzonymi zdolnościami (podobnymi do zdolności potrzebnych do tzw. poznania mistycznego) i w tym sensie fenomeny te są esencjalnie solipsystyczne.

Podobny charakter mają też niektóre momenty tzw. metody hermeneutycznej. W jednym z jej możliwych ujęć jest ona metodą analizy egzystencji ludzkiej (natury człowieka) z punktu widzenia uniwersalnie epistemologicznie zinterpretowanego pojęcia rozumienia. Niekomunikowalność wielu tez Heideggera wynika właśnie z zastosowania 'metody' fenomenologiczno-hermeneutycznej, gdyż rozumienie istoty człowieka zaprezentowane dzięki niej przez Heideggera nie musi być współspełnialne przez innych myślących na ten temat. Takie głęboko egzystencjalne rozumienie czegoś może być uznane za prywatne, czyli wynikające ze szczególnych zdolności do rozumienia, np. istoty człowieka.

Powyższemu podważeniu komunikowalności pewnych procedur filozoficznych można łatwo byłoby postawić zarzut, że z podobną sytuacją mamy do czynienia np. w naukach formalnych, uważanych za wzorzec jasności i komunikowalności. I tu potrzebne są wrodzone zdolności: istnieją bowiem ludzie faktycznie niezdolni do zrozumienia (uchwycenia) skomplikowanych związków dedukcyjnych. Zarzut ten jest słuszny, ale tylko częściowo, bo kompetentni badacze w ramach tej dziedziny (np. matematyki) dość łatwo mogą się porozumieć, co do wartości rezultatów

[1] Ilra w jego *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, rozdz. XI.

⁹ Por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, s. 67 n.

osiągniętych w niej za pomocą metody aksjomatyczno-dedukcyjnej, natomiast kompetentni w dziedzinie filozofii całkowicie nie mogą się porozumieć co do wartości wyników otrzymanych za pomocą metody fenomenologicznej czy hermeneutycznej. Jeżeli więc nawet uznamy, że istnieje solipsystyczno-grupowe zawężenie dostępu do pewnych dziedzin, to jednak w ramach tych dziedzin i wymaganych dla nich zdolności istnieje porozumienie, co do efektów osiąganych za pomocą metod właściwych tym dziedzinom. Natomiast w filozofii, dzielonej np. według metod fenomenologicznej czy hermeneutycznej, tak nie jest. W tym sensie niektóre 'metody' w filozofii byłyby esencjalnie solipsystyczne, a tym samym nie byłyby metodami mogącymi prowadzić do wiedzy.

Ad II. Jeżeli coś miałooby uchodzić za metodę myślenia teoretycznego, prowadzącego do wiedzy, powinno zawierać w sobie (jako w metodzie) zespół reguł pozwalających stwierdzić, czy osiągnięte dzięki temu rezultaty są prawdziwe, czy fałszywe. Przykładem wzorcowym takiego warunku uznawania prawdziwości informacji, osiąganych za pomocą metod nauk empirycznych, jest weryfikacja zmysłowa (jest to oczywiście wielkie uproszczenie, gdyż w grę wchodzi tu oczywiście koherencja z już uzyskanymi tezami, czy nawet zgoda kompetentnych w danej dziedzinie). Ogólnie można powiedzieć, że jakaś procedura, aby mogła być uznana za metodę prowadzącą do wiedzy, musi zawierać w sobie jakąś regułę weryfikacji jako kryterium rozstrzygania o prawdziwości bądź fałszywości uzyskiwanych tez.

Pytanie w odniesieniu do tzw. metod filozoficznych byłoby więc następujące: czy to, co się podaje za metody filozoficzne nie ma wbudowanych w siebie nie tyle warunków uznawania prawdziwości (bo te powinno mieć), lecz od razu rozstrzygnięć o prawdziwości tez, do których jakoby zmierza. Nie chodzi mi tu jednak o wielki problem statusu filozofii w ogóle, a więc o pytanie, czy istnieje specyficznie filozoficzne poznanie i jaki ono ma charakter. Inaczej mówiąc, nie podejmuję tu zagadnienia, czy możliwa jest esencjalna wiedza o świecie, a jeżeli tak, to jaki jest sposób weryfikacji zdań syntetycznych *a priori*. Problem dotyczący metod jest węższy: jeżeli nawet zaakceptujemy, że coś takiego, jak esencjalna wiedza o świecie jest możliwe, to czy w ramach tak pojętej filozofii istnieją metody, w których można oddzielić podanie warunków uznawania prawdziwości rezultatów uzyskiwanych za pomocą metody od prawdziwości samych tych rezultatów. Metoda nauk empirycznych, składająca się z procedur formułowania hipotez, dedukcji i weryfikacji zmysłowej, podaje kryteria prawdziwości swoich tez - takie jednak kryteria, które nie suponują od razu, że tezy te są prawdziwe. Natomiast tzw. metoda oglądu ejdetycznego od razu rozstrzyga o istnieniu tego, co z jej pomocą ma być odkryte, czyli o istnieniu esencjalnych stanów rzeczy. Metoda dialektyczna przesądza od razu, że świat jest sekwencją tez, antytez i syntez, metoda analizy językowej (rozumianej jako terapia dla problemów filozoficznych), że problemy filozoficzne są pozorne. Inaczej to formułując: żadna z tych procedur nie podaje warunków uznawania prawdziwości, które wykraczałyby poza treść tych procedur. Weryfikacja zmysłowa należy do treści metody hipotetyczno-dedukcyjnej, lecz sama nie jest złączona z konkretną tezą na temat natury przedmiotów, o których istnieniu bądź nieistnieniu ma

rozstrzygać. Natomiast procedury podawane za metody filozoficzne nie formułują takich niezależnych warunków uznawania prawdziwości, a są raczej zespołami tez przedmiotowych, dotyczącymi dziedziny, którą jakoby mają dopiero badać.

Ad III. Poprzednie zagadnienie doprowadza do problemu 'kreacji' przez tzw. metody filozoficzne dziedzin przedmiotowych, do których mają się one 'potem' odnosić. Ważne jest przy tym, że metody stosowane np. w naukach empirycznych mają założenia ontologiczne. W ten sposób założeniami ontologicznymi indukcy są: regularność świata, postulat determinizmu (każde zdarzenie ma przyczynę), postulat zamkniętego systemu (przyczyną danego zdarzenia może być tylko jedno z towarzyszących mu zdarzeń), to, że zdarzenia są nieodwracalne (jeżeli *A* jest przyczyną *B*, to *B* nie może być jednocześnie przyczyną *A*). Te założenia ontologiczne są jednak zasadniczo czymś innym niż np. to, że metoda badań konstytutywnych (jako składnik metody fenomenologicznej) 'stwarza' proces konstytucji świata w świadomości transcendentalnej. Metoda dialektyczna powołuje do istnienia coś takiego, jak dialektyczne przeplatanie się przeciwieństw, analizy lingwistyczno-terapeutyczne genezę problemów filozoficznych ze złe użytego języka, metoda hermeneutyczna fakt totalnego uwikłania człowieka w dziejowo rozgrywający się proces „rozumienia”.

Można byłoby tu bronić tych metod mówiąc, że to rzekome 'stwarzanie' są to motywacje merytoryczne, prowadzące do ich zastosowania. Motywacją dla podjęcia analizy konstytutywnej byłby dostrzeżony uprzednio proces konstytucji świata w świadomości, a motywacją dla metody hermeneutycznej faktycznie zauważone uwikłanie człowieka w dziejowy proces rozumienia. Metody te nie kreowałyby zatem dziedzin przedmiotowych, lecz tylko ze względu na widzenie tych motywacji musiałyby być stosowane. Byłyby więc regułami postępowania w dziedzinie odsłoniętej przez te motywacje. Jednak w ten sposób wracamy znowu do poprzednio omówionej sytuacji, że metody filozoficzne nie są zespołami reguł niezaangażowanych ontologicznie, lecz czymś, co jest istotnie związane z tezami przedmiotowymi na temat dziedzin, które miałyby być przez nie badane. To, co w nich wydaje się regułą, jest tylko ponownym przyjęciem tych uprzednich tez przedmiotowych.

Ad IV. W powyższej formule ważne jest słowo 'jednocześnie', gdyż metody stosowane w naukach pozafilozoficznych na pewno generują problemy właściwe dla tych nauk. Przyjmując reguły dedukcji i jakieś aksjomaty, otrzymujemy problem, co da się z tych aksjomatów (na podstawie przyjętych reguł) wyprowadzić. Nie jest jednak tak, że metoda aksjomatyczno-dedukcyjna od razu rozstrzyga, jakie twierdzenia dadzą się za jej pomocą wyprowadzić i czy będą one prawami np. logiki. Podobnie jest w naukach empirycznych. Przyjmując metodę hipotetyczno-dedukcyjną nie rozstrzyga się, jakie prawa fizyczne dadzą się za jej pomocą sformułować, chociaż sam problem istnienia jakichś praw w przyrodzie jest przez tę metodę postawiony.

Inaczej wydaje się rzecz przedstawiać w odniesieniu do metod filozoficznych. Tzw. redukcja transcendentalna (uważana za składnik metody fenomenologicznej) nie tylko formułuje problem relacji świadomość - świat, lecz także od razu rozstrzyga ten problem

(przynajmniej częściowo) na korzyść idealizmu. Jeżeli przyjmiemy, że ogólne określenie metody transcendentalnej brzmiałoby, że jest to szukanie apriorycznych warunków możliwości wiedzy, to od razu samo nawet to określenie przesądza problem, gdyż metoda ta byłaby zupełnie bezużyteczna, gdyby na początku nie założyło się, że takie aprioryczne warunki istnieją. Jeżeli przyjmiemy, że jedną z głównych procedur metafizyki tradycyjnej była maksymalistycznie pojęta zasada racji dostatecznej, to i tu mamy podobną sytuację. Rozumiana maksymalistycznie (a nie tylko jako empiryczna hipoteza) zasada ta brzmi: „każdy byt posiada rację swojego istnienia i uposażenia treściowego”. Jednak posługując się tą zasadą nie tylko formułujemy pytanie pod adresem świata jako całości, ale od razu je rozwiązujemy, bo z góry wiemy, że skoro każdy byt, to również i świat, jako całość, musi mieć rację.

Ad V. Niewątpliwie sformułowanie treści jakiejś ‘metody’ filozoficznej musi się posługiwać jakimś językiem. Jest to najczęściej mieszanina terminów języka potocznego z technicznymi terminami filozoficznymi. Nie chodzi więc o to, że sformułowanie treści metody wymaga użycia takich terminów, jak: *a priori*, racja, świadomość, rozumienie itd. Jeżeli jednak do repertuaru lingwistycznego metody należy np. taki zestaw terminów, jak: teza, antyteza, synteza, to mamy już siatkę pojęć przesadzających nie tylko o charakterze problemów, którymi się będzie ta metoda zajmować, lecz też zasugerowane są już wyraźnie ich rozwiązania. Podobnie jest z pojęciem ‘konstytucji’. Jeżeli mówi się, że do składników metody fenomenologicznej należy tzw. badanie konstytutywne relacji świadomość - świat, to samo użycie takiego terminu, jako esencjalnego składnika przedstawienia metody fenomenologicznej, jakoś już rozstrzyga o tej relacji (rozstrzyga oczywiście na korzyść idealizmu). Można byłoby się bronić wskazując, że ten termin należy wprowadzić do treści metody, lecz że został utworzony na podstawie uprzedniej analizy pokazującej, iż coś takiego jak ‘konstytucja’ rzeczywiście ma miejsce. Wtedy jednak pojęcie metody staje się zbędne, bo nie mamy już do czynienia tylko z metodą, a raczej z wyraźnie określoną tezą: ‘świat konstytuuje się w świadomości’ - cokolwiek by to miało znaczyć.

Nauki pozafilozoficzne, to znaczy. ich metody, posługują się oczywiście jakimś językiem, zawierającym np. takie terminy, jak: ‘przyczyna’, czy ‘wynikanie dedukcyjne’. W odniesieniu do konkretnych problemów nie przesądza to jednak, czy jakieś zdarzenie jest przyczyną drugiego zdarzenia lub też, czy w danym przypadku mamy do czynienia z wynikaniem dedukcyjnym, czy nie.

Ad VI. Przykładem tautologicznego wyjaśniania, wziętym z dawnej psychologii filozoficznej, jest wyjaśnianie za pomocą pojęcia ‘władzy’. W ten sposób wyjaśnia się np. faktycznie zachodzące procesy poznawcze, stosując do nich pojęcie ‘władzy’: „ktoś poznaje dlatego, że posiada władzę do poznawania”. Aby móc przekroczyć tę tautologiczną metodę wyjaśniania, potrzebne jest sformułowanie praw, które treściowo-strukturalnie różnią się od tego, co mają wyjaśnić. Prawa są wprowadzane ustalane na podstawie konkretnych przypadków, które potem są wyjaśniane przez te prawa, lecz od tych przypadków różnią się właśnie treściowo-strukturalnie (dodatkowo może też dochodzić matematyczne ujęcie praw). Pytanie jest

więc teraz takie, czy tzw. metody filozoficzne dopuszczają w ogóle sformułowanie tego typu wyjaśnień?

Jeżeli weźmiemy pod uwagę metodę hipotetyczno-dedukcyjną nauk przyrodniczych, to widać, że ma ona wbudowaną zasadę wyjaśniającą, lecz jest to zasada czysto formalna. Mogłaby ona brzmieć: „obserwujemy, uogólniamy i tworzymy hipotezy treściowo i strukturalnie różniące się od obserwowanych, konkretnych przypadków”. Natomiast procedury podawane za metody filozoficzne mają wbudowaną zasadę wyjaśniania, ale nie formalną, lecz treściową. Elementem treściowym i od razu wyjaśniającym w metodzie hermeneutycznej jest np. pojęcie rozumienia. Podobnie jest z tzw. metodą dialektyczną, gdzie tę rolę elementu treściowego i wyjaśniającego pełnią pojęcia tezy, antytezy i syntezy. Operowanie maksymalistycznie pojętą zasadą racji dostatecznej ma również tego typu charakter.

Składnikiem nietautologicznej metody wyjaśniania w naukach przyrodniczych jest również i to, że otrzymywane tam wyjaśnienia zawsze są otwarte na dalsze możliwe wyjaśnienia. W tym sensie w filozofii nie tworzy się wyjaśnień, lecz raczej formułuje się granice możliwego wyjaśniania w ogóle. Jeżeli parę pojęć tradycyjnej metafizyki ‘akt’ i ‘możliwość’ potraktuje się w sensie wyjaśniania naukowego, to nie jest ona niczym innym niż tautologicznym powtórzeniem (innym nazwaniem) tego, co ma wyjaśniać, a mianowicie faktu zmian zachodzących w świecie. Być może lepiej się ta sytuacja będzie przedstawiać, gdy potraktujemy te dwa pojęcia jako pokazujące granice wszelkiego możliwego wyjaśniania zjawiska zmian.

Ad VII. Metodę hipotetyczno-dedukcyjną i metodę aksjomatyczno-dedukcyjną można stosować do różnych problemów w dziedzinach, do których się one odnoszą. Czy tak się rzeczy mają z tzw. metodami filozoficznymi w dziedzinie filozofii? Czysto formalnie patrząc, wydaje się, że tak właśnie jest, bo, powiedzmy, klasyczny problem umysł-ciało można byłoby potraktować za pomocą zasady racji dostatecznej, metody opisu fenomenologicznego, metody hermeneutycznej, dialektycznej czy transcendentalnej. Podobnie można byłoby powiedzieć o problemach przyczynowości, czasu, przestrzeni, czy obiektywności wartości. Ta formalna algorytmiczność metod filozoficznych jest jednak złudna. Jeżeli bowiem metody te mają wbudowane w swoją treść rozwiązania problemów, to całe przedsięwzięcie związane z ich algorytmicznym stosowaniem ograniczy się do powtórzenia zawartych w nich wyników. Jeżeli chodzi o problem umysł-ciało, to redukcja transcendentalna (jako składnik metody fenomenologicznej) przesądza już na korzyść pewnej formy dualizmu, dlatego ewentualne jej zastosowanie do tego zagadnienia jest bezużyteczne. Zastosowana do tego samego zagadnienia zasada racji dostatecznej, wraz z koniecznym w tym przypadku dodatkiem: *omne agens agit sibi simile*, już od razu wyjaśnia fenomeny mentalne za pomocą podobnego do nich bytowo *agensa*, czyli na podstawie substancji duchowej, wywołującej obserwowalne wewnętrznie zjawiska umysłowe.

Czy jednak rzeczywiście da się traktować różnymi metodami te same problemy filozoficzne? Czy sensowne jest powiedzenie, że wtedy otrzymujemy różne aspekty tego samego zagadnienia, czy też raczej, że

dostajemy różne jego rozwiązania? Jeżeli jeszcze miałyby to być różne aspekty, to dobrze, ale są to raczej różne rozwiązania. Cóż to jednak za metody, które w odniesieniu do tej samej dziedziny problemów dają istotnie różne rozwiązania? A w końcu również: cóż ma do powiedzenia na temat np. zagadnienia natury związku przyczynowego hermeneutyka czy dialektyka?

Ad VIII. Postulat ten zmierza do ustanowienia kryterium odróżniającego metody filozoficzne od innych metod naukowych. Zgodnie z nim, jeżeli metoda fenomenologiczna miałaby się ograniczać tylko do opisu różnych danych przedmiotowych, to nie mogłaby być uznana za metodę filozoficzną, a co najwyżej za składnik każdego myślenia teoretycznego w ogóle (przyjawszy uprzednio, że spełniałaby inne postulaty, jak np. to, że nie sugerowałaby możliwości całkowicie ateoretycznego opisu danych i wynikającego stąd zarzutu esencjalnej solipsystyczności). W tym sensie metoda transcendentna byłaby na pewno metodą filozoficzną, o ile oczywiście spełniałaby inne wymienione postulaty. Jej celem było bowiem sformułowanie zagadnień normatywnych w odniesieniu do problemu poznania (wiedzy). Chodziło więc np. nie o to, jak uczymy się treści pojęcia przyczyny w toku ewolucji filogenetycznej czy ontogenetycznej, lecz o to, czy pojęcie przyczynowości, jako związku koniecznego, jest pojęciem *a priori*, czy *a posteriori*. Postulat ten wyklucza od razu z repertuaru możliwych metod filozoficznych zarówno te procedury, które polegają na syntezie wyników nauk szczegółowych, jak również i te, które naturalizują problematykę filozoficzną. Za pomocą tego rodzaju procedur nie dadzą się ani postawić, ani rzetelnie rozważyć jakiegokolwiek problemy filozoficzne. Mają one bowiem charakter normatywny i - jak można tu na razie bez wyjaśnienia dodać - esencjalny.

Ad IX., X. i XI. Metoda powinna być efektywna w tym sensie, że informacje dzięki niej uzyskane muszą się dać dalej przetwarzać, badać. Wzięte samo w sobie dojście do końca badań (w wyniku zastosowania jakiejś metody) nie jest złe, to znaczy. nie wydaje się przeczyć intuicyjnemu pojęciu wiedzy. Dzisiaj wprowadzić trudno jest nam się zgodzić, że coś, co pretenduje do miana wiedzy, może być uważane za coś ostatecznego. Jeżeli jednak w końcu zgodzilibyśmy się na to, to już na pewno nie zgodzilibyśmy się, że coś, co prowadzi do takiej ostateczności, jest metodą badania naukowego. Uznalibyśmy to raczej za pewien zbiór tez, które, jeżeli byłyby dostatecznie 'głębokie', należałoby potraktować jako kraniec możliwej analizy. Ale jeżeli ktoś twierdziłby, że zastosowanie jakiejś metody wyjaśnia wszystko i jest to do tego metoda algorytmiczna (w powyżej przedstawionym sensie), to należałoby to uznać za nieporozumienie (przynajmniej z punktu widzenia dzisiejszego rozumienia pojęcia 'wiedzy'). Takie pretensje do jednoczesnej ostateczności i algorytmiczności ma m.in. metoda dialektyczna, ale też do pewnego stopnia transcendentna, hermeneutyczna i fenomenologiczna (szczególnie w swoim składniku nazywanym 'analizą konstytutywną').

Podobnie ma się rzecz z postulatem, że metoda powinna być systemem reguł, a nie czymś w rodzaju 'wytrycha' otwierającego wszystkie problemy od razu. Zastosowanie tych reguł ma dopiero dawać rezultaty badawcze i, dodatkowo, rezultaty te muszą być krytykowane za pomocą tych reguł.

Czy można jednak krytykować dialektykę (uzyskane dzięki niej tezy) poprzez samą dialektykę?; albo redukcję transcendentálną (jako składnik metody fenomenologicznej) za pomocą niej samej?; albo rezultaty metody transcendentálnej poprzez poszukiwania apriorycznych warunków możliwości wiedzy itd.? Wyniki metody hipotetyczno-dedukcyjnej dają się jednak krytykować za pomocą samej tej metody; podobnie jest z metodą aksjomatyczno-dedukcyjną.

Wreszcie zaś siła przekonywająca metody musi polegać na tym, że informacje dzięki niej uzyskane powinny się dać przedstawić jako związki o charakterze wynikania (najlepiej oczywiście dedukcyjnego). Jeżeli jednak bardzo luźno potraktujemy wynikanie i przyjmimy, że zachodzi ono w kontekstach silnie intensjonalnych dla kogoś, kto posiada dostatecznie silną intuicję, aby przejrzeć te konteksty i dojrzeć zachodzące w nich wynikanie, to każda (w miarę uporządkowana) prezentacja jakichś tez będzie wynikiem i będzie przekonywać (oczywiście tylko tych, którzy są obdarzeni równie silną intuicją). Najlepszym przykładem jest w tym wypadku metoda dialektyczna, ale też prawie równie dobrym hermeneutyczna. W sensie pozytywnym na przeciwnym krańcu znajduje się tu metoda aksjomatyczno-dedukcyjna, natomiast siła przekonywająca poglądów niektórych fenomenologów nie jest związana z naturą wykorzystywanej przez nich 'metody', lecz z indywidualnymi zdolnościami, to znaczy. z umiejętnością przedstawienia i uzasadnienia ciekawych i nowych tez, umiejętnością niezależną od samej metody fenomenologicznej. Podobnie jest z innymi metodami: transcendentálną, hermeneutyczną, analizy językowej.

Wnioski z tych rozważań są następujące. (1) Żadna z metod podawanych za metody specyficznie filozoficzne nie spełnia wszystkich wymienionych wyżej postulatów. (2) Stąd też można twierdzić, że przynajmniej faktycznie nie istnieją metody właściwe tylko dla filozofii. (3) Metody myślenia stosowane do zagadnień filozoficznych nie różnią się od ogólnych metod myślenia teoretycznego. Tak np. metoda fenomenologiczna w sensie umiarkowanym, to znaczy. bez postulatu widzenia 'czystych' fenomenów (lecz jako opis przygotowujący analizę), należeć będzie do tych ogólnych metod, właściwych nie tylko filozofii. Podobnie też metoda analizy logicznej, analizy semiotycznej, różne odmiany myślenia redukcyjnego itd. (4) Taki wynik nie oznacza, iż nie ma sensu metodologia filozofii. Jej zadaniem nie jest jednak zajmowanie się specyficznymi metodami filozoficznymi, lecz np. strukturą logiczną systemów filozoficznych, typami stanowisk filozoficznych, czy też powtarzającymi się strategiami argumentacji. (5) Nie tylko więc faktycznie nie istnieją metody specyficznie filozoficzne, lecz wydaje mi się, że również nie mogą istnieć, a to ze względu na specyfikę samej filozofii (jej problemów). Aby uzasadnić to ostatnie twierdzenie, przedstawię na zakończenie elementy składające się na ideę filozofii.

(1) Tym, co w pierwszym rzędzie odróżnia filozofię od innych dziedzin wiedzy nie są ani metody filozoficzne, ani rozwiązania filozoficzne (np. w postaci tzw. systemów), lecz problemy filozoficzne. Oprócz np. problemu zawartego w pytaniu „Co było przyczyną powstania życia na Ziemi?”, istnieje też problem „Co należy do (koniecznych składników pojęcia

przyczyny?". Oprócz problemu „Jakie były faktyczne typy moralności na przestrzeni dziejów?", istnieje również problem „Czym są wartości moralne i czy są czymś obiektywnym?" itd. Problemy filozoficzne wyrażają się w pytaniach dotyczących istoty czegoś. Są więc tzw. problemami esencjalnymi, w odróżnieniu od problemów opisowo-typologicznych, genetycznych, aksjomatyczno-dedukcyjnych, czy hipotetyczno-nomologicznych. Nie trzeba przy tym zakładać, że poznanie istoty danego typu przedmiotów jest możliwe do osiągnięcia. Nawet gdy nie jest możliwe, to takie problemy istnieją i można je tylko sformułować, a nie rozwiązać.

W każdym razie filozofowie próbują dawać choćby częściowe rozwiązania problemów esencjalnych. Trzeba też dodać że nie chodzi tu o istotę dowolnego typu przedmiotów, lecz o istotę podstawowych kategorii przedmiotów, a więc o istotę czasu, przestrzeni, przyczynowości, materii, ducha, wartości, dzieła sztuki itd. Oddzielenie problemów esencjalnych od nieesencjalnych i wyróżnienie tych kategorii jest także zadaniem filozofii. Wydaje mi się, że właśnie w kwestii definiowania filozofii za pomocą problemów filozoficznych panuje największa zgoda wśród kompetentnych ludzi zajmujących się tą dziedziną.

Problemy filozoficzne są ze sobą bardzo ściśle powiązane tak, że rozwiązania w jednej dziedzinie filozofii rzutują na rozwiązania w innej. Każdy z problemów filozoficznych posiada przynajmniej cztery aspekty: czysto przedmiotowy (zwany metafizycznym czy też ontologicznym), epistemologiczny, lingwistyczny i logiczny. Można byłoby te aspekty uzupełniać, dodając do nich np.: fenomenologiczny, hermeneutyczny, dialektyczny, transcendentalny. Jest to już jednak o wiele bardziej dyskusyjne, gdyż zależy od tego, czy uznamy, że istnieje coś takiego jak fenomenologia, hermeneutyka, dialektyka, filozofia transcendentalna.

Problemy filozoficzne (jak też ich rozwiązania) mają, ostatecznie patrząc, charakter spekulatywny. Znaczy to, że: a) żaden skończony ciąg doświadczeń nie jest w stanie rozstrzygnąć na korzyść któregoś z ich możliwych rozwiązań. (Chodzi tu o rozstrzygnięcie ze względu na aktualny stan wiedzy filozoficznej. To uzupełnienie jest potrzebne, gdyż hipotetyczny charakter praw w naukach empirycznych mógłby zasugerować, że i one są spekulatywne w tym sensie. Tak jednak nie jest, gdyż biorąc pod uwagę dzisiejszy stan wiedzy empirycznej są one rozstrzygalne.); b) problemy filozoficzne (i ich rozwiązania) są również spekulatywne w tym sensie, że nie dadzą się tak rozstrzygnąć, jak zagadnienia w naukach formalnych, to znaczy za pomocą niezawodnych reguł wnioskowania, na podstawie przyjętych aksjomatów. Ten stan rzeczy nie musi prowadzić do konkluzji, iż nie istnieją żadne argumenty przeważające na stronę któregoś z możliwych rozstrzygnięć. Jest to już jednak sprawa konkretnej dyskusji filozoficznej.

Jeżeli należy już mówić o metodzie używanej w odniesieniu do problemów filozoficznych, to nie mamy tu do czynienia z żadną specyficzną metodą (czy metodami), lecz z jedną z ogólnych metod myślenia teoretycznego w ogóle, to znaczy z metodą analizy. Analizę należy tu rozumieć w najszerszym sensie, to znaczy takim, który został podany np. przez Kartezjusza w *Rozprawie o metodzie*. Analiza jest więc: a) rozcłunkowaniem zagadnienia, b) dążeniem do znalezienia oczywistych i

dalej nierozkładalnych elementów tego zagadnienia, c) uporządkowaniem tak otrzymanych elementów, d) sprawdzeniem, czy te elementy razem tworzą całość analizowanego zagadnienia. Stosując to rozumienie analizy do problemów filozoficznych otrzymamy następujący obraz zadań filozofii. W filozofii należy wykryć ostateczne (na danym etapie analizy) składniki podstawowych kategorii (czy pojęć) i wzajemne relacje między nimi (przy-
pominam, że chodzi tu o takie kategorie jak: czas, przestrzeń, przyczynowość, substancjalność itd.).

Analiza filozoficzna musi mieć m. in. następujące własności. (a) Powinna to być analiza logiczna w tym sensie, że trzeba w niej postępować konsekwentnie i w sposób uzasadniony danymi różnego typu (zarówno pochodzącymi z nauk, jak też z doświadczenia potocznego). Nie ma to być natomiast analiza logiczna jako procedura zmierzająca do dedukcyjnej przejrzystości. Taki cel jest niemożliwy do osiągnięcia, gdyż zagadnienia filozoficzne, jako zagadnienia esencjalne, są bardzo bogate treściowo (intensjonalne), a więc dedukcyjna przejrzystość jest nierealizowalna. (b) Filozof posługujący się analizą nie obserwuje i nie eksperymentuje (ani też oczywiście nie dedukuje na podstawie przyjętych aksjomatów), a więc jako filozof nie zdobywa nowych informacji. Może tylko używać przykładów, które do pewnego stopnia potwierdzają (lub falsyfikują) preferowane przez niego rozwiązania. Sam jednak tych przykładów obserwacyjnie czy eksperymentalnie nie wytwarza. Jedyną metodą analogiczną do eksperymentu jest uźmiennianie przykładów, np. w postaci wyszukiwania kontrprzykładów. (c) W trakcie analizy nie tylko dokonuje on rozkładania fundamentalnych kategorii na ich elementy bardziej podstawowe, lecz również robi to, kierując się sformułowaną wstępnie hipotezą (np. taką hipotezą w odniesieniu do zagadnienia natury ludzkiego umysłu może być jakaś forma naturalizmu, czy też odwrotnie, jakaś forma dualizmu). (d) Filozof zatem nie bada rzeczywistości, lecz analizuje, kierowany pytaniami esencjalnymi, fundamentalne kategorie (pojęcia) jej dotyczące. Nie chodzi przy tym o to, że celem filozofii miałyby być ostatecznie 'przedarcie' się przez tę zasłonę kategorii (pojęć) do świata, czy do bytu samego w sobie. Sens tego stwierdzenia jest bardzo prosty: filozof nie bada rzeczywistości, bo jej (jako filozof) nie obserwuje, nie eksperymentuje, czyli nie zdobywa o niej nowych informacji.

Stąd też wydaje się nieprawdopodobne, aby mogły istnieć specyficzne metody filozoficzne. Skoro bowiem filozof nie bada rzeczywistości, a tylko analizuje (kierowany pytaniami esencjalnymi) fundamentalne pojęcia jej dotyczące, to nic poza szeroko pojętą analizą nie może wchodzić dla niego w grę. Metoda fenomenologiczna jako, umiarkowanie rozumiany, wstępny opis należy do ogólnych metod myślenia teoretycznego i jako taka nie generuje i nie rozwiązuje problemów esencjalnych i normatywnych. Inne składniki szeroko rozumianej analizy, takie jak: metoda przykładów i kontrprzykładów, sprowadzanie do sprzeczności, różne formy myślenia redukcyjnego, także należą do ogólnych metod myślenia. Jedynie coś w rodzaju wglądu ejdetycznego (czyli czegoś, co mogłoby uprawniać do formułowania zdań syntetycznych *a priori*) trzeba byłoby przyznać filozofii jako jej względną specyfikę. Byłaby to jednak tylko względna specyfika, bo tego rodzaju 'władza' musi być założona także w innych dziedzinach, np. w

dziedzinie formalnej, chociaż w nieco odmiennym sensie.

Mimo że filozof nie bada rzeczywistości, filozofia jest badaniem, a nie tylko np. podawaniem raz na zawsze ustalonych rozwiązań, mających kończyć wszelką dalszą dyskusję. Wprawdzie to badanie polega tylko na analizie fundamentalnych pojęć dotyczących świata, nie jest to jednak tylko tautologiczne rozważanie treści tych pojęć, ponieważ pojęcia empiryczne (ale też pojęcia leżące u podstaw nauk formalnych) ciągle się bogacą. Coraz to nowe informacje wchodzą w skład takich pojęć jak czas, przestrzeń, przyczynowość. Rozwój systemów formalnych także daje ciągle nowe oświetlenie używanych w nich podstawowych pojęć. Rozwój życia społeczno-kulturowego również wytwarza nowe dane na temat człowieka i jego wytworów. Dla filozofa, analizującego podstawowe pojęcia dotyczące kultury, matematyki, czy dociekającego esencjalnych składników pojęcia przyczynowości, stają do dyspozycji coraz to nowe informacje, dostarczające materiału do badania.

Z drugiej strony, wiemy, że istnieje kilka podstawowych rozwiązań dla każdego z zasadniczych problemów filozoficznych. Często rozwiązania te zostały sformułowane już dość dawno i przetrwały do dzisiaj. Rozwiązania te mają charakter konkurencyjnych hipotez wyjaśniających (czy też raczej hipotez będących analitycznymi krańcami możliwego wyjaśniania). Nie oznacza to jednak jakiejś stagnacji w filozofii, gdyż powstają nowe problemy filozoficzne, dawniej nieznane (np. zagadnienie statusu nauk humanistycznych, które jest problemem dopiero XX-wiecznym), ale przede wszystkim nowe informacje ukazują stare problemy w nowym świetle, ukazują ich nieznane aspekty oraz, być może, sugerują nowe rozwiązania starych problemów. Nawet stare rozwiązania, lecz widziane w świetle nowych informacji, stanowią więc ciągle wyzwanie dla nowych pokoleń zastanawiających się nad naturą świata. Nie ma w tym nic zniechęcającego, bo równie dobrze można byłoby powiedzieć, że ciągle nowe problemy stające przed naukami empirycznymi czy formalnymi też działają zniechęcająco, a przecież tak nie powie nikt, kto jest nastawiony czysto badawczo do świata. Ten podstawowy repertuar hipotez filozoficznych posiada wprawdzie inny charakter niż to ma miejsce w tzw. naukach szczegółowych, gdyż nie jest możliwe ich jednoznaczne potwierdzenie czy obalenie (są one spekulatywne w tym właśnie sensie), lecz wspólne dla filozofii i nauk jest wymaganie poszukiwania i nastawienia badawczego.

Filozofia tak widziana jest na pewno antysystematyczna w tym sensie, że jest antysystemowa. Nie jest natomiast antysystematyczna w tym znaczeniu, żeby zabraniała jakiejś tymczasowej syntezy, dla potrzeb indywidualnych czy grupowych, tego, co się aktualnie dzieje w filozofii, bądź syntezy przedstawiającej podstawowy repertuar rozwiązań problemów filozoficznych i ich motywacji. W ten sposób fragmenty filozofii mogą stać się składnikiem czyjś światopoglądu (to znaczy gdy ktoś przejrzy dziedzinę rozwiązań filozoficznych i wybierze z niej najbardziej przekonujące go argumentacje i rozwiązania). Filozofia współczesna jest jednak antysystemowa. (a) Jest ona antysystemowa, ponieważ nie ma żadnej racji, aby przyjmować, żeby ktoś odpowiedzialny i nastawiony badawczo mógł wydedukować świat z jakiejś jednej, przez siebie odkrytej, zasady (jest to najbardziej ekstremalna możliwość rozumienia wyrażenia 'system

filozoficzny'). (b) Nie ma też powodów, żeby uznać, iż ktoś mógłby znaleźć 'klucz' do sformułowania wyjaśnień dla wszystkich problemów filozoficznych ('klucz' w sensie kilku pojęć podstawowych). (c) Nie widać również racji dla twierdzenia, że ten ktoś mógłby być w posiadaniu systemu filozoficznego, bo przemyślał wszystkie problemy filozoficzne i ma dla nich jedynie poprawne rozwiązania. To ostatnia możliwość wykluczona jest przez charakter problemów filozoficznych (są one w powyżej przedstawionym sensie spekulatywne) i przez specjalizację dyscyplin filozoficznych. Opanowanie każdej z nich wymaga wzięcia pod uwagę ogromnej ilości informacji, a nowe informacje ciągle napływają.

Stąd też można twierdzić, że filozofia współczesna jest nie tylko antysystemowa, lecz także antyszkolna. Panujący dzisiaj duch obiektywizmu jest tak restryktywny, iż nie dopuszcza powiedzenia, że ktoś (w sensie rzeczowym) filozofuje w ramach jakiejś szkoły filozoficznej. Albo ma on motywacje rzeczowe, które go skłaniają do przyjęcia tez preferowanych przez daną 'szkołę', a więc są to motywacje dotyczące rozwiązań konkretnych problemów filozoficznych i wtedy dyskusja przenosi się ma te problemy, czyniąc pojęcie szkoły zbędnym; albo takich motywacji rzeczowych nie ma, a więc jego przynależność do szkoły filozoficznej jest przypadkowa, uzasadniona pobudkami pozamerytorycznymi. W przypadku jednak gdyby wszyscy zwolennicy danej 'szkoły' mieli tak umotywowaną do niej przynależność, to dyskusja problemów filozoficznych między 'szkołami' byłaby niemożliwa. Jeżeliby potraktować poważnie obraz filozofii jako 'łączki', na której siedzą grupami wyznawcy poszczególnych szkół, to byłoby to fatalne dla idei filozofii jako analitycznego i racjonalnego, to znaczy rzeczowo umotywowanego, dyskursu na temat wspólnych problemów.

Szkoły filozoficzne są możliwe, lecz tylko *ex post*, a więc filozofowie mogą odczuwać łączność między sobą ze względu na preferowane rozwiązania pewnych zagadnień. Jest to jednak pojęcie szkoły nie metodologiczne, lecz towarzysko-psychologiczne. Szkoły filozoficzne są też możliwe w rozumieniu całkowicie przypadkowym: (a) ktoś zaczyna preferować pewne poglądy, gdyż trafił do ludzi również preferujących takie właśnie poglądy; (b) w sensie geograficzno-kulturowym: pewne kręgi kulturowe nawiązują do określonej tradycji, rozwiązań, myślicieli. Ta ostatnia sytuacja nie uniemożliwia jednak wyjścia poza tak rozumianą 'szkołę', jeżeli oczywiście przyjmujemy, że istnieje ponadszkolny (ponadkulturowy), racjonalny dyskurs filozoficzny w ogóle.