

Dariusz Łukasiewicz

Analiza i egzystencja w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Mariana Przełęckiego

Analiza i Egzystencja 15, 11-25

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ*

ANALIZA I EGZYSTENCJA W UJĘCIU TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO I MARIANA PRZEŁĘCKIEGO

Słowa kluczowe: Czeżowski, Przełęcki, istnienie, sens, metafora, wartość
Keywords: Czeżowski, Przełęcki, existence, sense, metaphor, value

Wstęp

Istnieje powszechne przekonanie, że filozofa analityczna jest zorientowana na jasność (choć trudno o definicję tego pojęcia), która ma cechować zarówno myśl jak i język. Patronem tej idei jest w naszej tradycji analitycznej Kazimierz Twardowski, który powiada: „możemy spokojnie przyjąć, że autor nie umiejący myśli swych wyrazić jasno, nie umie też jasno myśleć,

* Dariusz Łukasiewicz – dr hab., studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim, od 1999 zatrudniony na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, od 2007 dyrektor Instytutu Filozofii UKW. Zainteresowania badawcze: filozofia polska (Szkoła Lwowsko-Warszawska), brentanizm i fenomenologia, filozofia religii, metaetyka. Najważniejsze publikacje: *Stany Rzeczy i prawda: szkice filozoficzne*; *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*; *Bóg, wszechwiedza, wolność*; *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*. Prace pod redakcją: *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy* (eds. A. Chrudzinski, D. Łukasiewicz), 2006; *Scientific Knowledge and Common Knowledge* (eds. D. Łukasiewicz, R. Pouivet), 2009. E-mail: dluкас@ukw.edu.pl.

że więc myśli jego nie zasługują na to, by silić się na ich odgadywanie” (Twardowski 1965, s. 347). Jest to filozofia (filozofia analityczna), by użyć pewnego klucza myślowego, badająca istnienie (fakty) lub poznanie (język), natomiast w niewielkim stopniu lub zgoła w ogóle niezainteresowana sensem lub wartościami. To zawężenie do faktów, z pominięciem wartości, a także sensu, ma być zgodne z przesłaniem metafizycznym Ludwiga Wittgensteina (a przynajmniej zgodne z pewną jego interpretacją), który powiada, że sens świata musi leżeć poza nim (Wittgenstein 2000, s. 80) oraz że „tezy i pytania, jakie sformułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, ale niedorzeczne”.

Po drugiej stronie filozoficznej barykady występuje zaś filozofia do jasności niezmierną, ani też jej niegwarantująca, jest to tzw. filozofia kontynentalna, która właśnie pochyla się nad istnieniem jako egzystencją, nad jego sensem i wartością.

Z postulatem jasności w filozofii analitycznej idzie w parze postulat użycia odpowiedniego języka: języka jednoznacznego, wolnego od metafor i wszelkich wyrażań semantycznie wieloznacznych i nieostrych. Z kolei właśnie stosowanie języka metafory ma być charakterystyczne dla filozofii kontynentalnej. Dość powszechna wśród analityków nieufność do metafory jako dopuszczalnego w filozofii rodzaju wypowiedzi ma swoje źródła zapewne w głoszonym przez neopozytywistów projekcie filozofii jako teorii języka naukowego. Jednakże w latach sześćdziesiątych XX wieku pojawiają się pierwsze prace analityków na temat metafory jako dopuszczalnego w dyskursie filozoficznym środka wyrażania myśli, a wśród nich są również dociekania kontynuatorów analitycznej tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej; chodzi tu zwłaszcza o prace Mariana Przełęckiego. Największe jednak zainteresowanie językiem metaforycznym wśród analityków pojawia się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych i trwa do dziś. Powstają wtedy ważne prace współczesnych klasyków filozofii analitycznej – Donalda Davidsona i Johna Searle’a¹. Antypozytywistyczny przełom w stosunku do metafor i wzrost zainteresowania tymi formami wyrażań językowych nie został wszelako podyktowany w anglosaskiej filozofii analitycznej jakimś odrodzeniem metafizyki, lecz głównie rozwojem nauk kognitywnych. Ce-

¹ Zwiżyły i przejrzysty przegląd stanowisk na temat metafory w filozofii współczesnej, w tym szeroko rozumianej filozofii analitycznej, znajduje się w pracy Reimer, Camp 2006.

chę dystynktywną natomiast zainteresowania metaforami jest w wypadku analityków polskich, przynajmniej Mariana Przełęckiego, w latach sześćdziesiątych i później, refleksja nad naturą i rolą poznania metafizycznego w filozofii i w ogóle rolą metafizyki.

Samo zainteresowanie metafizyką wśród analityków polskich być może dałoby się wyjaśnić tym samym, co i istnienie różnych odmian filozofii kontynentalnej. Wyjaśnieniem może być tutaj dramatyczna historia pierwszej połowy XX wieku. Można wszelako widzieć w tym także dziedzictwo intelektualne Brentana, i zwłaszcza obudzenie przez niego zainteresowania klasyczną metafizyką przedkantowską, którego spadkobiercami są analitycy polscy, należy tu także wspomnieć neotomizm i fenomenologię polską, zwłaszcza Romana Ingardena (Łukasiewicz 2009a). W istocie można by tu jeszcze dodać, że filozofia analityczna, nie tylko polska, o orientacji metafizycznej, dziś dotyczy to zwłaszcza filozofii religii, jest współczesną kontynuacją klasycznej zachodniej filozofii (w tym np. Arystotelesa, Tomasza z Akwinu czy Leibniza – choć zapewne nie zgodzą się z takim postawieniem sprawy sympatycy Michaela Dummetta).

Celem mojego artykułu jest przypomnienie tego właśnie nurtu metafizycznego polskiej filozofii analitycznej, szczególnie poglądów Tadeusza Czeżowskiego i – w węższym zakresie – Mariana Przełęckiego, w ramach którego to nurtu poddano analizie istnienie. Była to analiza możliwie najpełniejsza filozoficznie, bo obejmowała nie tylko istnienie jako daną językowo-logiczną, ale też jej sens i wartość (tak ujęte, aksjologicznie, istnienie człowieka, można nazwać „egzystencją”). Wydaje się bowiem trafne stwierdzenie, że filozoficzne ujęcie świata dopiero wtedy staje się pełne, gdy obejmuje właśnie fakty i wartości, nie tylko istnienie jako pojęcie opisowe, lecz i egzystencję jako pojęcie w jakimś sensie wartościujące.

Zasadnicze tezy, bardziej szczegółowe, sygnalizowane w moim tekście, byłyby takie, że poznanie metafizyczne postulowane przez Czeżowskiego nie znajdowało w jego teorii odpowiednich językowych środków wyrazu, ale było zarazem już dobrze ufundowane w doświadczeniu aksjologicznym. Więcej nawet, doświadczenie aksjologiczne można i należy potraktować jako „wplecione” w poznanie metafizyczne, którego strukturę w ujęciu Czeżowskiego oraz Przełęckiego staram się przedstawić.

Tadeusz Czeżowski

Metafilozofia Czeżowskiego, wiernego ucznia Kazimierza Twardowskiego i wybitnego przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, była wyraźnie scjentyistyczna, według niej bowiem filozofia miała być nauką i to nie w sensie neopozytywizmu, czyli czymś w rodzaju metanauki, ale rzetelną nauką, która, by posłużyć się tropem Wittgensteina, stoi obok, a nie poza lub ponad innymi naukami. Naukowy charakter filozofii miał być zagwarantowany poprzez jej logiczną strukturę: filozofia ma być i, jak wierzył Czeżowski, faktycznie jest, zanurzona w logice. Ma być zbiorem zdań powiązanych ze sobą związkami logicznymi, czyli ma być strukturą uporządkowaną relacjami inferencji. Tego rodzaju koncepcja wymagała, aby zdania filozoficzne posiadały wartość logiczną, były intersubiektywnie sprawdzalne i co się z tym wiąże, komunikowalne (sensowne). Metafilozoficzny scjentyzm Czeżowskiego łączył się z klasycznym przedpozytywistycznym, a nawet przedkantowskim pojmowaniem filozofii jako nauki o całej rzeczywistości, o „całości bytu”.

Czeżowski dostrzegał w tak pojętej filozofii ważną rolę aksjologii, a w niej znaczenie poznania wartości. Nasz związek z bytem bowiem, rozumianym jako Bóg czy natura, staje się ścisły nie tylko przez poznanie opisowe, lecz także wartościujące, przez poznanie wartości bytu.

Niech ilustracją tej myśli będzie ta oto wypowiedź Czeżowskiego:

Leży w naturze umysłu ludzkiego to, że wybiega poza granice życia indywidualnego, sięgając myślą do najdalszych krańców istnienia. Jedni przeżywają ten związek swój z całością bytu silniej i wyraźniej, inni mniej silnie i bez uświadamiania go sobie, u jednych bardziej są podkreślone elementy intelektualne, u innych uczuciowe, ale w dziejach myśli ludzkiej jest on czynnikiem niezmiernie potężnym. Owa całość bytu – czy nazwiemy ją Bogiem czy Naturą, z którą czujemy się związani, od której czujemy się zależni, z której czerpiemy życie i siły [...] staje się nam tym bliższa, im dokładniejsze jest nasze poznanie jej przejawów w świecie dostępnym naszej wiedzy, lecz bardziej jeszcze zbliżamy się do niej, ujmując jej doskonałość w ocenach wartości i jej piękno w kontemplacji estetycznej (Czeżowski 1989, s. 45–46).

Poznanie wartości bytu jest tedy poznawaniem bytu.

Jeszcze wyraźniejszy stanie się związek metafizyki z aksjologią, gdy do metafizycznych rozważań nad całością bytu dodamy pojęcie sensu:

metafizyka zajmowałaby się wówczas nie tylko kwestią opisanego bytu, ale uchwycenia jego sensu związanego w różny sposób z wartościami. Chodziłoby tu zarówno o uchwycenie sensu kolektywnego, czyli sensu bytu jako całości, wszystkiego, co istnieje, ale też o ujęcie sensu dystrybutywnego, w szczególności sensu istnienia (czystego faktu istnienia) poszczególnych bytów świadomych, czyli po prostu sensu ludzkiego życia (egzystencji)².

Czeżowski podjął analityczne rozważania nad sensem egzystencji i były one ściśle związane z możliwością wydawania sądów o wartościach³. Powiada on bowiem: „Pojęcie sensu orzeka się przeto zawsze o jakiejś całości, wtedy mianowicie, gdy posiada ona właściwą formę, jest zwarta, przejrzysta, harmonijna, celowa” (Czeżowski 1989, s. 182). Już w tym określeniu sensu zawarta jest rola poznania aksjologicznego; czymże bowiem są „harmonijność” czy „przejrzystość” jeśli nie pewnymi wartościami (w języku Czeżowskiego „kryteriami wartości”). Poznanie tychże wartości odsyła nas do sądów aksjologicznych, w których stwierdzamy „harmonię” czy „przejrzystość”. Oczywiście można, jak sam Czeżowski to robił, twierdzić, że sens jest pojęciem czysto logicznym, dającym się zdefiniować za pomocą spójności elementów danej całości i że w związku z tym do jego uchwycenia wystarczy sprawność logiczna. Nawiasem mówiąc, przywiązanie do harmonii jako czynnika pozytywnie wartościującego jest zapewne dziedzictwem augustiańskiego estetyzmu, który przeniknął całą racjonalistyczną zachodnią metafizykę, i również Czeżowski był pod jej silnym wpływem, o czym świadczy też jego teoria transcendentaliów (Czeżowski 1977).

Zatem już samo pojęcie sensu (w jednym ze swoich znaczeń) ma charakter aksjologiczny, a nie tylko logiczny czy ontologiczny/opisowy⁴.

² Warto tu może przypomnieć, że w odniesieniu do jednostki ludzkiej Czeżowski posługiwał się czterema pojęciami sensu: indywidualnym, społecznym, filozoficznym (dotyczącym przynależności istnienia ludzkiego w znaczeniu czysto biologiczno-ontologicznym do harmonijnego wszechświata) oraz całościowym, złożonym z trzech pozostałych. Daje to możliwości do dalszej refleksji, np. dotyczącej hierarchizowania czy wyodrębniania jakichś cząstkowych sensów, zgodnych ze sobą.

³ Podobnie stawiał sprawę związku wartości z sensem egzystencji np. Tadeusz Kotarbiński.

⁴ W rozważaniach metafizycznych, w których stawia się kwestię sensu istnienia, sensu życia czy sensu świata, samo wyrażenie sens ma na ogół pewne znaczenie, którego źródłem są pewne przyjęte rozstrzygnięcia metafizyczne. Sens wtedy rozumiany jest jako racja, cel, źródło lub przyczyna istnienia. Można mówić w takich wypadkach o sensie

Uchwycenie istnienia (faktu istnienia) dokonuje się w przeżyciach egzystencjalnych, czyli aktach sądenia rozumianych jako uznawanie istnienia przedmiotu danego w odpowiednim przedstawieniu. Przeżycie egzystencjalne samo jest przedmiotem pewnego poznania (introspekcyjnego), wynikiem którego jest teza głosząca, że istnienie nie jest częścią reprezentacji przedmiotu (nie jest przedstawialne, zatem nie jest cechą). Językowym wyrazem owego przeżycia jest zdanie egzystencjalne (twierdzące).

Trafność i adekwatność takiej potocznej „analitiky istnienia” potwierdza możliwość logicznej parafrazy zdań egzystencjalnych i stojących za nimi przeżyć na język rachunku predykatów pierwszego rzędu (z identycznością). To byłaby właśnie tytułowa analiza i dotyczyłaby ona istnienia jako czystego faktu, bez rozważania jakiegokolwiek jego wartości (logicznej analizie poddaje się też inne pojęcia metafizyczne, np. konieczność i możliwość, zwłaszcza od początku lat sześćdziesiątych XX wieku, co odegrało ważną rolę dla dalszego rozwoju filozofii analitycznej). W tym, że możliwość takiej parafrazy daje się urzeczywistnić, Czeżowski dostrzega pewne kryterium trafności pojmowania doświadczenia istnienia (sądu), w którym istnienie przedmiotu leży poza granicami jego reprezentacji (przedstawienia) i jest traktowane niepredykatywnie.

W tym kontekście należy właśnie przypomnieć, że w latach sześćdziesiątych XX wieku Czeżowski docenił poznawczą wartość innego typu doświadczenia egzystencjalnego, już nie doświadczenia istnienia w znaczeniu logiczno-ontologicznym, lecz właśnie jako doświadczenia egzystencji (istnienia w ujęciu wartościującym). Jest to „doświadczenie przeżyć szczególnego rodzaju, pełnych poczucia samotności i lęku, że człowiek jest rzucony w świat obcy sobie i wrogi a życie w tym świecie jest samo w sobie pozbawione sensu” (Czeżowski 1989, s. 183). O tego typu przeżyciach pisał: „Bardzo interesująca wydaje się postawa i intuicja egzystencjalistyczna, dążąca do ujęcia pomijanych w życiu codziennym aspektów rzeczywistości” (Czeżowski 1965, s. 17). Co więcej, filozof utrzymywał, że doświadczenia tego typu nie powinny być odrzucane jako nienaukowe, o ile są tylko intersubiektywnie sprawdzalne.

Czy możliwa jest wszelako parafraza logiczna tak rozumianego doświadczenia egzystencjalnego? Jak wyrazić lęk czy poczucie samotności

metafizycznym lub o jego braku. Obok metafizycznego pojęcia sensu występuje właśnie pojęcie aksjologiczne (sens jako wartość lub podstawa wartości) i logiczne.

w języku spełniającym elementarne kryteria poprawności logicznej? Wydaje się, że można byłoby utrzymać przekonanie Czeżowskiego, że doświadczenie egzystencjalne wyrażane nieraz językiem niespełniającym rygorów logicznych, zawierającym metafory, ma charakter poznawczy, a nawet naukowy. Należałoby tu być może przyjąć teorię metafory, głoszącą, że środki tego typu są dopuszczalne na gruncie analitycznego dyskursu pod warunkiem, że podlegają literalizacji, czyli jakiejś dosłownej parafrazie. Jest wszelako kwestią wysoce interesującą, jak skłonny byłby on parafrazować metaforyczne wypowiedzi egzystencjalistów. Pewnej tylko wskazówki może tu dostarczyć powołanie się Czeżowskiego na analizy Kazimierza Twardowskiego dotyczące nicości⁵. Żadnych takich prób nie spotykamy u Czeżowskiego w odniesieniu do intuicji egzystencjalistycznej. Niekiedy wszelako sam się metaforą posługiwał. Mówił np., że świat to nie jest góra piasku, składająca się z poszczególnych ziarenek, lecz jednolity strumień rzeki, a z kontekstu dość łatwo wyprowadzić sposób literalnej parafrazy tych wypowiedzi (Czeżowski 1969, s. 106)⁶.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o wyrażalność – w języku spełniającym rygory logiczne – przeżyć egzystencjalnych, trzeba tu również przypomnieć, że Czeżowski był zarazem przekonany, że zasadniczo wyrażalne jest doświadczenie aksjologiczne: moralne i estetyczne. Przeżycie wartości (dobra lub piękna) daje się wyrazić w języku potocznym za pomocą ocen, którymi są zwykle zdania oznajmujące. Zdania te można nawet sparafrazować za pomocą języka predykatów, podobnie jak zdania egzystencjalne, albo wyrazić je w logice modalnej⁷. Co ważne, nie tylko można oceny wyrazić w języku naukowo akceptowalnym, są więc one z tego powodu zasadniczo intersubiektywnie komunikowalne, ale sprawdza się je i uzasadnia w ciągach powtarzalnych przeżyć aksjologicznych. Jest tu oczywiście pewna wątpliwość związana z relacją uczuć (emocji) do oceny i ich wyrażalnością w języku. Nie da się bowiem wyrazić zachwyty lub estetycznej odrazy za pomocą funktorów, kwantyfikatorów lub innych

⁵ Twardowski wykazywał, że zdanie „Nic nie jest wieczne” mówi tyle, co zdanie: „Żaden przedmiot nie jest wieczny”.

⁶ Chodziło tu o substancje, własności oraz desygnaty nazw okazjonalnych i imion własnych.

⁷ Ocena „a jest dobry” jest równoważna i równoznaczna ze zdaniem „Dobrze, że dla pewnego x , $x = a$ ”, natomiast zdanie „a jest piękne” znaczyłoby tyle, co zdanie: „Pięknie, że dla pewnego x , $x = a$ ” (por. Łukasiewicz 2009b).

środków językowych mieszczących się w kanonie logicznej poprawności. Trudno sobie to wyobrazić, zwłaszcza że emocje cechują się intensywnością, czego nie da się powiedzieć np. o istnieniu (coś istnieje albo nie istnieje). Sam Czeżowski wszelako był przekonany, że emocje nie są składnikami ocen, i stąd językowe wyrażenie oceny nie zakłada wyrażania emocji. Emocje towarzyszą przeżyciom wartościującym, ale same o wartościach nic nie mówią. Zasadnicze pytanie, jakie się tu nasuwa, dotyczy tego, czy rzeczywiście tak jest, jak Czeżowski to przedstawiał. W szczególności, czy każda ocena jest aktem tylko intelektualnym z pewną nadwyżką emocjonalną, bez której mogłaby się obejść jako czynność poznawcza? Współczesna psychologia kognitywna zajmuje się tym zagadnieniem, ale nie dostarcza chyba żadnej ostatecznej teorii czy konkluzji, zatem możliwe są w debacie filozoficznej różne stanowiska, żadne bowiem nie jest przez naukę wykluczone⁸.

Na podstawie omówionych wyżej składników filozofii Czeżowskiego oraz na podstawie jego rozważań o sensie egzystencji można się pokusić o opis poznania metafizycznego (przedmiotem którego byłby świat jako całość), a zadaniem tego poznania byłoby określenie sensu i wartości świata oraz sensu i wartości ludzkiego w nim istnienia. Opis ten wykraczałby jednakże poza to, co on sam twierdził, zasadniczo bowiem w swoich rozważaniach poruszał kwestię sensu i wartości życia, a nie sensu świata jako takiego.

W strukturę poznania metafizycznego winno tedy wejść przeżycie egzystencjalne (przekonanie o istnieniu świata: gdybyśmy z jakiegoś powodu nie byli przekonani o istnieniu świata, nie szukalibyśmy jego sensu czy wartości). Sądy aksjologiczne, w których ujmujemy pewne wartości, którymi świat jawi nam się nacechowany (mogą to być takie cechy, jak: okrutny, obojętny, niepojęty, tajemniczy, dziwny) i tu być może powinien się znaleźć sąd na temat spójności, harmonii świata (logicznym sensie świata w ujęciu Czeżowskiego). Sądy aksjologiczne tego rodzaju tworzyłyby podstawę do wydania sądów typu: świat jest wartościowy pozytywnie lub negatywnie, albo jest aksjologicznie nieokreślony. Na takiej aksjologicznej podstawie mogłyby powstać odpowiednie uczucia wartości (emocje), które domykałyby strukturę poznania metafizycznego, nie będąc jednakże jego składnikiem poznawczym, takie jak np. uczucie zachwyty, miłości, nienawiści, uczucia jedności z bytem, zdziwienia, lęku, przerażenia, trwogi, samotności, czy

⁸ Por. Klawiter 2008.

poczucie sensu lub bezsensu jako odrębny czyn psychiczny, swego rodzaju akt „asercji lub negacji egzystencjalnej”. Tak użyte pojęcie sensu nie miałyby specjalnej treści poznawczej i byłyby jedynie wyrazem aktu uznania lub odrzucenia bytu z uwagi na jego odsłonięte w sądach aksjologicznych wartości (egzystencjalne „tak” lub „nie” wobec rzeczywistości). Warto tu też wspomnieć, że wśród filozofów kontynentalnych o afirmacji bytu mówił Jean Nabert, ale miał ją za akt pierwotny wobec poszukiwania sensu. Innymi słowy, wydaje się – choć należy dodać, że sam Czeżowski tak tego nigdy nie stawiał – że wyrażenie „sens świata” jest beztreściowe i można je traktować jedynie jako wyraz emocjonalnego aktu afirmacji albo negacji bytu, a sam ten akt może być słuszny lub niesłuszny w zależności od tego, jaka jest treść jego aksjologicznej podstawy. Jedną z przesłanek takiego ujęcia sprawy jest dążenie do tego, żeby poznanie metafizyczne w stopniu możliwie jak najwyższym wolne było od metafizycznych założeń czy presupozycji, a poza tym pojęcie „sensu świata” jest niezwykle zagadkowe.

Koniecznymi składnikami warunkującymi poznanie metafizyczne byłyby odpowiednie postawy: postawa metafizyczna rozumiana jako gotowość do ujęcia wartości świata i doświadczenia jego sensu lub bezsensu, czyli afirmacji lub negacji świata. Poznanie metafizyczne wartości świata i doświadczenie jego sensu (poprzez uczucia) tworzyłyby podstawę do uchwycenia (akceptacji) sensu egzystencji ludzkiej. Poczucie sensu egzystencji własnej w świecie, którego poznanie metafizyczne rodzi w nas np. uczucie bezsensu tegoż świata, staje się samo problematyczne.

Każdemu przeżyciu poznawczemu dałoby się przyporządkować odpowiednie zdania je wyrażające, spełniające rygory logicznej poprawności. Sam Czeżowski mógłby wnieść do tego opisu szereg uwag, np. to, że sąd o spójności wszechświata jako całości nie jest sądem aksjologicznym, a jedynie założeniem dyktowanym przez metodologiczne postulaty nauki, aczkolwiek i to założenie nauki podlega pewnej weryfikacji poprzez bieżący stan badań. Natomiast wartość świata, według niego – dobro świata, polega na tym, że on istnieje. Na tle takich sądów może w nas powstać uczucie zadowolenia, akceptacji naszej własnej egzystencji, będącej częścią dobrego, racjonalnego i pięknego wszechświata. Zatem i tu sens egzystencji miałby podstawy w sensie świata.

Proponowany opis przeżycia metafizycznego rodzi szereg pytań, np. nie tylko nie jest jasne, że emocje są wtórne wobec ocen (czy np. uczucie lęku nie odsłania nam pewnej cechy świata, powiedzmy tego, że jest prze-

rażający), ale też czy każdą ocenę da się wyrazić w języku wolnym od wieloznaczności, nieostrości i po prostu niejasności (ostrość takich predykatów jak „dobry”, „piękny, okrutny” może być kwestionowana)? I czy gdyby się okazało, że nie zawsze jest to możliwe (owa jednoznaczność oceny), to oceny te straciłyby jakikolwiek walor poznawczy?

Marian Przełęcki

Wątpliwości wyżej zasygnalizowane zostają podjęte w rozważaniach Mariana Przełęckiego – ucznia Janiny Kotarbińskiej. Porzuca on scjentystyczną koncepcję filozofii typową dla Czeżowskiego, twierdząc, że filozofia nie posiada języka, który dałby się pod względem ścisłości porównać z językiem naukowym teorii empirycznych, nie wspominając o teoriach formalnych. Odrzuca jednakże też radykalizm neopozytywistyczny, przypisując filozofii pewną ważną rolę poznawczą. Filozofia jest tu pojmowana bardzo podobnie jak u Czeżowskiego, jako namysł nad całością bytu, nad egzystencją ludzką, jako dociekania nad sensem świata. Filozofia w tym ujęciu jest tworzeniem wartościującej wizji świata, lecz nie teorii. Dociekania te są możliwe dzięki istnieniu specjalnego typu poznania, czyli poznania metafizycznego, w którym zjawiać się nam może sens lub bezsens czy to egzystencji ludzkiej, czy świata jako całości. Poznanie metafizyczne może być teoretyczne i pośrednie, zawarte w systemach filozoficznych lub intuitywne i bezpośrednie w formie metafizycznych przeżyć. W tego rodzaju przeżyciach dane są „fakty wartościujące”. Najlepszym zaś sposobem dotarcia do tego rodzaju faktów są doświadczenia egzystencjalne pojawiające się w „sytuacjach granicznych” albo iluminacje mistyczne (świeckie). Doświadczenie sensu świata, w ujęciu Przełęckiego, jest ściśle związane z doświadczeniem aksjologicznym, w którym dane są nam wartości. Doświadczenie aksjologiczne jest pewnego rodzaju intuicją wartości, która ma charakter uczuciowy, emocjonalny (pod tym względem Przełęcki nawiązuje do Alexiusa Meinonga teorii emocjonalnej prezentacji, Henryka Elzenberga teorii jakości uczuciowych, ale też podobne poglądy głosił Kazimierz Ajdukiewicz, a wcześniej Franz Brentano

– teoria słusznej miłości lub nienawiści). Emocje mają charakter kognitywny, a zdania je wyrażające posiadają wartość logiczną⁹.

Tego rodzaju koncepcja pociąga jednakże za sobą pewien koszt filozoficzny. Język, którego używamy do mówienia o wartościach, nie jest językiem jasnym, jednoznacznym, przeciwnie – jest on nieostry i wieloznaczny, jak jest w wypadku języka mówiącego o uczuciach.

Gdy przechodzi się od poznania aksjologicznego prezentującego wartości poszczególnych bytów jednostkowych do poznania metafizycznego (inaczej: „metafizycznego wartościowania”), które ma odkryć przed nami sens lub bezsens ocenianych całości (Przełęcki mówi o wartościach sensotwórczych¹⁰: o „cudowności”, ale też i „straszliwości” świata), powstają jeszcze większe problemy jasnego wyrażenia płynących w tym doświadczeniu treści¹⁰. Pochodzą one ze szczególnej nieuchwytności owych intuicji, niezmiernie trudnych – zaznacza Przełęcki – do bezpośredniego ujęcia w słowa (Przełęcki 1996, s. 54). Język filozoficzny literalny okazuje się zbyt ubogi, aby wyrazić w nim wartościującą wizję rzeczywistości. Stąd niektórzy filozofowie próbują wzbogacić zastane zasoby języka filozoficznego o bardziej odpowiednie środki wyrazu, zwłaszcza o metafory (przede wszystkim metafizycy i filozofowie kontynentalni). Na ogół analitycy też są skłonni dopuścić metafory do języka filozofii, ale pod warunkiem, że daje się je przełożyć na język niemetaforyczny, dosłowny. Twierdzą oni, że jeśli coś daje się powiedzieć metaforycznie, musi dać się powiedzieć i dosłownie. O czym można mówić tylko metaforycznie, o tym w ogóle mówić nie należy. Wypowiedź metaforyczna pełni jedynie funkcję zastępczą w stosunku do sformułowania literalnego (por. Przełęcki 1996, s. 182). Takie poglądy na naturę metafor w latach sześćdziesiątych wieku ubiegłego głosił

⁹ Przełęcki pisze: „Jeżeli nawet nasza reakcja aksjologiczna na pewien – zły lub dobry moralnie czyn – jest rodzajem reakcji emocjonalnej, jest to reakcja, która – wedle proponowanej interpretacji – «odkrywa» przed nami tkwiącą w owym czynie moralną wartość; w naszym przeżyciu czyn ten jawi się nam jako okrutny lub miłosierny, niegodziwy lub szlachetny. Jest to więc poza wszelkim innym – pewne przeżycie natury poznawczej” (Przełęcki 1996, s. 37).

¹⁰ Przełęcki odróżnia wprawdzie oba te rodzaje poznania, ale zarazem sens świata (przedmiot poznania metafizycznego) oraz wartość (przedmiot poznania aksjologicznego) są u niego ściśle ze sobą powiązane: sens świata (egzystencji) polega na tym, że posiada on pewną wartość.

w Polsce np. Stanisław Ossowski, a obecnie wyznaje je m.in. Jan Woleński (Woleński 1996)¹¹.

Mariana Przełęckiego stosunek do literalizacji metafor jest inny¹². Jego zdaniem literalizacja metafor jest nie tyle logicznie niemożliwa (problemem jest wyznaczenie klasy dopuszczalnych interpretacji literalnego sensu metafory), co praktycznie niewykonalna. Sednem poglądów Przełęckiego jest wszelako przekonanie, że mimo to posiadają one nadal wartość poznawczą. Najwyraźniej bliskie mu jest, co zresztą sam sygnalizuje, znane powiedzenie Przybosa „Zła to metafora, której sens da się wyrazić inaczej niż metaforą”. Czynnikiem odpowiedzialnym za semantyczną niedookreśloność literalnych parafraz jest wspomniany wyżej emocjonalny składnik metafor. To on wyposaża filozoficzną wizję świata w sens, którego poszukuje filozofia. Ów składnik emocjonalny metafory czyni jej zawartość znaczeniową trudno uchwytną nie tylko dla odbiorców, ale nawet może i samego autora. W tym kontekście pisał Stanisław Ossowski: „Zarzuca się nierządkiem filozofom, iż ich sformułowania przeznaczone do porozumień intuicyjnych, nie doprowadzone do ścisłej formy pojęciowej, nie zmuszają nawet, aby sam autor dokładnie wiedział, co chce wyrazić” (Ossowski 1967, s. 45). I ma rację zdaniem Przełęckiego w tym sensie, że filozof często sam nie wie, co chce wyrazić, gdyż intuicje budujące metafizyczne doświadczenie same są nie dość określone. W tej nieokreśloności treści metafizycznych przeżyć

¹¹ Jan Woleński mówi zdecydowanie, przytaczając Schlicka, że nie ma żadnego poznania metafizycznego, gdyż jest to sprzeczność sama w sobie i że jedynym kryterium dopuszczającym metaforę do analitycznego filozofowania jest możliwość jej literalizacji, dosłownej parafrazy. Za dopuszczalne uznaje różne sposoby literalizacji: przez wskazywanie na ich związek z rezultatami nauki, przez konfrontację ze zdrowym rozsądkiem (Moore), przez konkretyzację, zawsze wszelako chodzi o to, podkreśla, że literalizacja odwołuje się do elementów zewnętrznych wobec współczynnika hermeneutycznego danego systemu filozoficznego, jest czymś zewnątrzsystemowym (Woleński 1996, s. 350).

¹² Zwraca on uwagę na to przede wszystkim, że w dążeniu do możliwie adekwatnego przekładu należy zrezygnować z literalnej parafrazy jednozdaniowej, ponieważ nie jest ona w stanie wyczerpać bogactwa semantycznego metafory. Jako przekład danej wypowiedzi metaforycznej należy przyjąć określoną klasę zdań, z których każde reprezentuje jedną z dopuszczalnych interpretacji owej wypowiedzi. Sens wypowiedzi metaforycznej nie pozwala – zdaniem Przełęckiego – na rozstrzygnięcie, która z nich jest wypowiedzią właściwą; każda z nich może do tej roli pretendować. Ale jest jeszcze jeden problem z dosłowną parafrazą metafor: nie ma żadnych kryteriów, wedle których ustalić można by, które z parafraz są dopuszczalne, a które nie ze względu na treść metafory.

manifestuje się niepojętość świata. Taki stan rzeczy Lechoń, na którego Przełęcki się nieraz powołuje, kwituje stwierdzeniem: „I wszystko tu coś znaczy, tylko brak nam słowa”. Uciekanie się do języka metaforycznego jest próbą wysłowienia owej niepojętości świata.

Podsumowanie

W tym pobieżnym zestawieniu wyłoniły się tedy dwie koncepcje poznania metafizycznego: pierwsza Czeżowskiego, choć nieco zmodyfikowana i rozbudowana przeze mnie, w której składnik intelektualny (ocena) jest wyrażalny w języku analitycznym (dosłownym), a budują się na nim uczucia (można by je nazwać metafizycznymi), i koncepcja druga – Mariana Przełęckiego – w której czynnik emocjonalny jest podstawowy, a zarazem trudno uchwytny w języku akceptowalnym przez filozofię analityczną. Koncepcja Przełęckiego poznania metafizycznego postuluje wręcz potrzebę wzbogacenia repertuaru środków poznawczych i językowych filozofii przez środki stosowane w sztuce, zwłaszcza przez metafory. Przez to zbliża się ta koncepcja do kontynentalnego sposobu uprawiania filozofii. Pożytek z filozofii Przełęckiego dla ujęcia sensu u Czeżowskiego polega na tym, jak można, nie rezygnując z idei poznania metafizycznego, radzić sobie z niedookreśleniem i nieostrością semantyczną wyrażen aksjologicznych.

Oczywiście można tutaj powiedzieć tak: jeśli ktoś sięga w swoim filozofowaniu po język metafory, porównania i inne tego typu środki, po to np., by wyrazić swoje doświadczenie niepojętości świata, przestaje uprawiać analityczną filozofię i oddaje się poezji lub ogólniej sztuce (Przełęcki pisze wiele o metafizycznych walorach muzyki). I ma do tego prawo. Nie ma jedynie podstaw do tego, by uznawać tego rodzaju filozofię za analityczną. Filozofia analityczna natomiast zorientowana antyrealistycznie (przynajmniej w dyskursie aksjologicznym), eliminatywistycznie, fizykalistycznie, logicystycznie i fantologicznie nie jest zainteresowana sensem, tym, co niepojęte czy trudno uchwytnie (por. Łukasiewicz 2009c). Przedstawione tutaj próby przewycięzania ograniczeń metodologicznych filozofii analitycznej nie zyskują raczej zrozumienia wśród większości analityków. Ale też analityczny punkt wyjścia i styl rozważań zwolenników poznania metafizycznego, takich jak Czeżowski i Przełęcki, nie przysparza im zainteresowania wśród „kontynentalistów”. Szanse na dialog są tedy znikome.

Literatura

- Czeżowski T. (1965), *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa: PWN.
- Czeżowski T. (1969), *Pojęcie prawdziwości w odniesieniu do utworów literackich*, [w:] *Odczyty Filozoficzne*, Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, s. 224–226.
- Czeżowski T. (1977), *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny” 1–2, s. 54–56. Repr. [w:] Czeżowski 2004, s. 188–192.
- Czeżowski T. (1989), *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław–Warszawa: Ossolineum.
- Czeżowski T. (2004), *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Klawiter A. (red.) (2008), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne. Emocje, percepcja, świadomość*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lepore E., Smith C.B. (eds.) (2006), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Clarendon Press: Oxford.
- Łukasiewicz D. (2009a), *Polish Metaphysics and the Brentanian Tradition*, [w:] S. Lapointe, J. Woleński, M. Marion, W. Miśkiewicz (eds.), *The Golden Age of Polish Philosophy*, Dordrecht–London–New York–Heidelberg: Springer, s. 19–31.
- Łukasiewicz D. (2009b), *Źródła, zasady i perspektywy realizmu moralnego Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXVI, nr 4, s. 663–673.
- Łukasiewicz D. (2009c), *Between Common Sense and Fantology*, [w:] D. Łukasiewicz & R. Pouivet Roger (eds.), *Scientific Knowledge and Common Knowledge*, Bydgoszcz: Epigram Publishing House/Kazimierz Wielki University Press, s. 155–171.
- Ossowski S. (1967), *O osobliwościach nauk społecznych*, [w:] tenże, *Dziela*, t. IV, Warszawa: PWN.
- Przełęcki M. (1996), *Poza granicami nauki*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Reimer M., Camp E. (2006), *Metaphor*, [w:] E. Lepore, C.B. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Clarendon Press, s. 845–863.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.

Wittgenstein L. (2000), *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Woleński J. (1996), *Sens i nonsens w filozofii*, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, s. 342–353.

ANALYSIS AND EXISTENCE ACCORDING TO TADEUSZ CZEŻOWSKI AND MARIAN PRZEŁĘCKI

Summary

The article presents Tadeusz Czeżowski's and Marian Przełęcki's conception of the role of metaphysics in philosophy. In particular, the stress is laid on the concept of existence which is considered from the ontological as well as axiological point of view. These two approaches to existence are essential constituents of the metaphysical understanding of the world. In such a context, there appears the problem of the meaning of the human existence and of the world itself. It seems that human experience of existence and of the sense of the world cannot be expressed in an adequate way in a language acceptable to the analytic philosophy, whose eminent representative was Czeżowski. In order to express the metaphysical content it is necessary to introduce to the philosophical language some new forms of expression, in particular, metaphors. Czeżowski, however, was not clear about the role of metaphors in philosophical discourse. It was Marian Przełęcki, another eminent Polish analytic philosopher and logician, who accepted metaphors as an important tool of metaphysical cognition and whose doctrine of metaphors is briefly discussed as a completion of Czeżowski's conception of metaphysics.