

Jerzy Kalinowski

Rozum, rozsądek i filozofia

Studia Philosophiae Christianae 9/1, 29-54

1973

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JERZY KAJMOWSKI

ROZUM, ROZSADEK I FILOZOFIA

Kilka uwag o filozofii i jej metodologii w związku z *Dialectique hégélienne et formalization* Dominika Dubarle'a¹

1. Rozum i rozsądek; 2. Filozofia (metafizyka) intelektu i filozofia (metafizyka) rozumu; 3. Ku metodologii filozofii; Zakończenie.

Świeża praca o. Dubarle'a o dialektyce heglowskiej jest zbyt bogata, by ją tu dyskutować w całości. Ograniczymy się więc do wybrania z niej jednej tylko tezy, tej mianowicie, która wiąże filozofię nowoczesną, a ściślej mówiąc pewne filozofie nowoczesne (powrócimy do tego tematu), z rozróżnieniem między rozumem a rozsądkiem, rozróżnieniem, które stopniowo, w XVI, XVII i XVIII w. wywarło rozróżnienie między intelektem a rozumem, znane już w starożytnej Grecji. Teza ta gra rolę zasadniczą w studium o. Dubarle'a mającym ostatecznie na celu formalizację — nie logiki heglowskiej (ta z natury swej umyka formalizacji²) lecz logiki terminów (nazw) inspirowanej myślą Hegla. Nie będziemy tu dyskutowali realizacji tego śmiałego projektu. Może przebadamy go później osobno. Celem naszym obecnym jest tylko zastanowić się nad poprawnością przedstawienia przez o. Dubarle'a rozróżnienia, o któ-

¹ D. DUBARLE, *Dialectique hégélienne et formalisation (Logique et dialectique* par D. Dubarle et A. Doz, Paris, Larousse, 1971, cz. 1-sza, 1—200).

² Na ten temat patrz id., *Logique formalisante et logique hégélienne*, 113 n. (*Séminaire sur Hegel*, Paris P.U.F., 1970)

rzym mowa, skonfrontować w związku z nim to, co można nazwać „filozofią rozumu” z tym, co można nazwać „filozofią rozsądku” i wskazać w następstwie drogę do wypracowania teorii filozofii: metafilozofii.

1. Rozum i rozsądek.

E. Dubarle powraca do tego tematu kilkakrotnie³, co nie ułatwia dokładnego ujęcia w całości jego myśli w tej sprawie. Co dla niej istotne, można by jednak uchwycić mimo to mniej więcej łatwo, gdyby nie nastęczała dodatkowych trudności terminologia niezupełnie ustalona, nieprecyzyjna a nawet niekiedy niewłaściwa, zacieraająca skutkiem tego wyrazistość konturów rzeczywistości oznaczanej odpowiednio przez terminy „rozum” i „rozsądek”. Podobnie jest z terminami „rozum” i „intelekt”. I tak autor pisze na przykład: „Myśl dawniejsza i związana z nią teoria wiedzy — epistemologia, jeśli kto chce — zna, jeszcze od czasów Platona, dwa reżymy i przyzwyczajenia systematyczne władzy intelektualnej, które oznacza słowami 'intelekt' i 'rozum'. Pierwszeństwo przysługuje intelektowi. Rozum jest mu w pewnym sensie podporządkowany. Intelekt jest władzą pewnej i niezmiennej apercpcji zasad ponadzmysłowych, pojęciowych jąder prawdy istotnej, asercji pierwszych przez się oczywistych i przez się koniecznych, leżących na początku wszelkiej wiedzy. Rozum zaś, który język grecki zestawia z intelektem jak *dianoia* z *nous*, jest władzą dyskursu wychodzącego z zasad”⁴.

Przytoczony ustęp wywołuje różne uwagi.

Przede wszystkim, według o. Dubarle'a wyrazy „intelekt” i „rozum” mają oznaczać reżymy lub przyzwyczajenia systematyczne. Odnosi się wrażenie, że Autor myśli o tym, co Arystoteles nazywa $\xi\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ a Tomasz z Akwinu „*habitus*”, a w takim razie wyraża się niewłaściwie. $\xi\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ (*habitus*) bowiem, o ja-

³ Patrz. D. DUBARLE, *Dialectique hégélienne et formalisation*, głównie roz. I: 1.3, 1.3.1, i 1.3.2, tj. 35—48 i cały roz. III, tj. 83—114.

⁴ Id., o. c., 83.

kie tu mogło chodzić, są nie reżymami czy przyzwyczajeniami systematycznymi, ale swoistymi dyspozycjami usposabiającymi duchową władzę poznawczą człowieka do wykonywania właściwych jej czynności poznawczych. Lecz pomijając już to, stwierdzić należy, że Tomasz z Akwinu, by do niego się ograniczyć, idąc śladami Arystotelesa, oznacza przy pomocy terminów „intelekt” i „rozum” (chodzi o wypadki, w których intelekt jest przeciwstawiany rozumowi — gdy odróżnia się intelekt od nauki i od mądrości, sprawa ma się inaczej, zaraz do tego powrócimy) nie to, co Autor nazywa niewłaściwie „reżymem” lub „przyzwyczajeniem systematycznym”, ale samą władzę intelektualną, innymi słowy wyższą władzę poznawczą człowieka, władzę poznawczą specyficznie ludzką. W następstwie tego Akwinata używa wyrażenia „*intellectus sive ratio*” na miejsce „*mens*” w znaczeniu węższym, którym to terminem posługuje się właśnie na oznaczenie wyższej władzy poznawczej człowieka w wypadkach, w których nie wchodzi w rozróżnienie podstawowych funkcji poznawczych tejże władzy: funkcji poznania intuicyjnego (bezpośredniego) i funkcji poznania dyskursywnego (pośredniego)⁵.

Z kolei zauważyć należy, że o. Dubarle określa intelekt jako „władzę apercpcji zasad”, a rozum — jako „władzę dyskursu wychodzącego z zasad”. Autor używa również terminu „władza”, gdy przypomina, czym są dla ludzi czasów nowożytnych rozum i rozsądek. „Lecz ona (sc. filozofia kantowska) czyni również z rozumu władzę ducha wyższą w zasadzie od roz-

⁵ Patrz Sancti THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputatae de veritate*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1970 (wydanie leonińskie), X, 5, ad 4 (309b). Sw. Tomasz często używa terminu „*mens*” w znaczeniu węższym, tym właśnie, które wzięte jest pod uwagę w tekście niniejszego artykułu; używa on go wówczas na oznaczenie samej wyższej władzy poznawczej człowieka; patrz np. o. c., X, 4, responsio lub X, 5, 3. Praeterea. Niekiedy jednak nadaje on temu terminowi znaczenie szersze; „*mens*” oznacza wówczas równocześnie obie wyższe władze człowieka: władzę poznawczą zwaną „intelektem” lub „rozumem” w zależności od pełnionej przez nią funkcji i władzę pożądkawczą, tj. wolę; patrz np. o. c. X, 1, ad 2 in fine.

sądku (...)” — czytamy na s. 35, a na stronie następnej o Dubarle notuje, że czysty i rozumowy rozsądek „jest władzą właściwą nauki” (nawiasem mówiąc według Hegla rozum jest władzą Pojęcia, a w następstwie tego władzą filozofii). Ten sposób wyrażania się jest zwodniczy, stawia nas bowiem wobec *czterech* (wyższych) władz poznawczych człowieka, co rozrywa jedność poznania istotnie ludzkiego, a tym samym i jedność samego człowieka⁶. Równocześnie zmusza nas do przyjęcia zmian istotnych — nie do pojęcia — w naturze ludzkiej. Licząc się bowiem z tym, że rozsądek i rozum w pewnej chwili zajmują miejsce intelektu i rozumu, należałoby uznać, że człowiek ulega istotnej zmianie albo w tym sensie, że traci pewne władze specyficzne początkowo posiadane na rzecz nowych swych władz specyficznych, albo w tym sensie, że w pewnym okresie przestaje posługiwać się jednymi władzami specyficznymi ludzkimi i zaczyna na ich miejsce posługiwać się innymi, z których przedtem nie czynił użytku. Nie sposób jednak przyjąć, iż ulega zmianie natura człowieka. Albowiem jedno z dwojga. Albo wszystko zmienia się tak, iż nie można odróżnić istotnego od nieistotnego: wówczas jednak nie ma w ogóle natury ludzkiej zdolnej ulegać zmianom, a istnieją tylko byty jednostkowe $C_1, C_2 \dots C_n$ podobne do siebie i mogące być skutkiem tego nazywane „ludźmi” dla wygody językowej. Albo natura ludzka istnieje rzeczywiście, w mocnym, metafizycznym znaczeniu słowa „natura”; w tym jednak wypadku siłą rzeczy nie ulega ona zmianie.

Jest więc jasne, że mimo posługiwania się przez autora terminem „władza”, co jest tylko niezsześliwą metonimią, nazwy „intelekt”, „rozum” (w dawniejszym znaczeniu), „rozsądek i „rozum” (w znaczeniu nowoczesnym) oznaczają *tę samą* (wyższą) *władzę poznawczą* człowieka, każda z nich jednak oznacza ją jako spełniającą *inną funkcję poznawczą*. Jak to już zaznaczyliśmy ubocznie, „intelekt” oznacza wzmiankowaną władzę

⁶ Wobec tego, że władze poznawcze zmysłowe człowieka są „podporządkowane” jego władzy poznawczej wyższej, wielkość ich bynajmniej nie rozrywa jedności poznania ludzkiego i samego człowieka.

poznawczą człowieka jako spełniającą funkcję poznania bezpośredniego, intuicyjnego, oczywistego, „rozumu” (w znaczeniu dawniejszym) oznacza ją jako pełniącą funkcję poznania nie oczywistego, dyskursywnego, pośredniego, „rozsądek” — jako pełniącą funkcję naukotwórczą (w znaczeniu nowoczesnym wyrazu „nauka” — poniżej zajmiemy się różnicą między dawniejszym a nowszym znaczeniem tego wyrazu), a „rozum” (w znaczeniu nowożytnym, względnie właściwym pewnej ilości autorów nowożytnych) — jako wykonującą funkcję tworzenia filozofii, a ściślej mówiąc tworzenia filozofii pewnego typu. W tym świetle łatwo pojąć, że, stosownie do epok, środowisk i okoliczności, te lub inne funkcje pełnione przez wyższą władzę poznawczą człowieka ściągają na siebie szczególną uwagę.

Starożytność ograniczyła się do studiowania funkcji poznania bezpośredniego i funkcji poznania pośredniego, a nie rozwinęła badań nad funkcjami tworzenia nauki i filozofii (w znaczeniu nowożytnym tych terminów), gdyż nie doszła do wypracowania nauki i filozofii takich, jakimi je dziś pojmujemy, tj. jako dyscyplin odrębnych jedna od drugiej, wzajemnie niezależnych i tak jedna jak i druga dostatecznie ukonstytuowanych. Objęte wspólną nazwą „filozofii” obie dyscypliny długo współlistniały tworząc nierozdzielną wspólnotę, z tym jednak, że element filozoficzny (we właściwym, tj. nowożytnym słowa znaczeniu) przeważał nad elementem naukowym (w nowożytnym również znaczeniu). Nauka — jak ją dziś pojmujemy — znajdowała się u samego początku. Stała się ona świadomą siebie dopiero u schyłku średniowiecza i z początkiem czasów nowożytnych. Wtenczas to dopiero zaczyna się jej rozkwit. Temat ten nader jest znany, by doń powracać i kłaść nań nacisk. Jest więc w pełni zrozumiałe, że funkcje tworzenia nauki i filozofii stają się przedmiotem badań dopiero z początkiem czasów nowożytnych i że dopiero w tej epoce zostają przyjęte nazwy „rozsądek” (*entendement, understanding, Verstand*) i rozum, (*raison, reason, Vernunft*) na oznaczanie wyższej władzy poznawczej ludzkiej spełniającej odpowiednio wzmiankowane funkcje.

Jedno tylko dziwi, mianowicie fakt, który z pozoru uchodzi uwadze o. Dubarle'a, iż ludzie czasów nowożytnych, przynajmniej ci, o których mówi Autor, dokonawszy rozróżnienia między rozumem a rozsądkiem, nie zachowali i nie przystosowali do nowej sytuacji dawniejszego rozróżnienia między intelektem a rozumem. Zdaniem naszym da się wskazać na pewną okoliczność łagodzącą towarzyszącą temu porzuceniu, które jest samo w sobie nieuzasadnione, a w następstwach swych szkodliwe. Dawniejsi myśliciele, zwłaszcza Arystoteles i jego kontynuatorzy starożytni i średniowieczni, w szczególności Tomasz z Akwinu i jego uczniowie, wypracowali i zachowali teorię dyspozycji (ἕξις, *habitus*) usposabiających naszą istotnie ludzką władzę poznawczą do wykonywania głównych czynności poznawczych. Ponieważ odróżniali poznanie teoretyczne (spekulatywne) od poznania praktycznego, dzielili dyspozycje, o których mowa, na dwie grupy. Jedynie nas interesującymi tu są dyspozycje spekulatywne w liczbie trzech wedle nauki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu: intelekt (trafiamy tu na drugie, uprzednio zapowiedziane znaczenie tego wyrazu), nauka (w specyficznym arystotelesowskim znaczeniu słowa) i mądrość (również w znaczeniu właściwym teorii ἕξις Stagiryty). Pierwsza nazwa oznacza dyspozycję usposabiającą do wydawania sądów oczywistych i w tym znaczeniu pierwszych; druga — dyspozycję usposabiającą do wywnioskowania sądów pochodnych; trzecia — dyspozycję usposabiającą do dokonywania syntezy jednych i drugich sądów. Otóż dla autorów dawniejszych — i przez to być może dostarczyli pretekstu do wyeliminowania ich rozróżnienia między intelektem a rozumem (w znaczeniu obu tych terminów przypomnianym w pierwszej części niniejszego paragrafu) — sprawności oznaczone: pierwsza — nazwą „intelekt”, druga — nazwą „nauka”, usposabiają nas: ta — do wywnioskowywania dedukcyjnie sądów pochodnych, tamta — do wydawania sądów analitycznie oczywistych⁷, podczas gdy nauka i filozofia (jak je dziś poj-

⁷ Mamy na myśli sądy analityczne oczywiste, o których mówi Tomasz

mujemy) zawierają także sądy empiryczne oczywiste i sądy wywnioskowywane nie dedukcyjnie, mianowicie sądy otrzymanywane za pomocą wnioskowań analogicznych, indukcyjnych, redukcyjnych lub innych. Pełna teoria sprawności poznawczych powinna była brać to pod uwagę.⁸ Ponieważ teoria Arystotelesa, przynajmniej w swej części wyeksplicytowanej, zdawała się posiadać pod tym względem luki, została odsunięta i zapomniana, gdy tymczasem wymagała jedynie, by była podjęta, uwyraźniona i rozwinięta stosownie do wymagań nauki i filozofii, dyscyplin wyodrębnionych i pojmwanych tak, jak to ma miejsce dziś. Równocześnie zostało odrzucone rozróżnienie między rozumem a intelektem związane ściśle z rozróżnieniem między intelektem i nauką, sprawnościami spekulatywnymi, znanymi teorii dyspozycji.

Ale nawet gdyby okoliczność, o której mowa, stanowiła rzeczywiście okoliczność łagodzącą, odrzucenie i zapomnienie teorii sprawności nie przyniosłoby zaszczytu ludziom czasów nowożytnych, choć ci zasługują skądinąd na podziw z uwagi na rozwój, w naszych czasach niebywały, szerokiego wachlarza tak nauk jak i teorii tychże. A w każdym razie jest chyba odpowiedzialne w dużej mierze za nieistnienie prawdziwej metodologii filozofii, której nie wypracowuje się tak długo, jak długo nie będzie się brało pod uwagę faktu, że w każdej filozofii (jest bowiem wiele filozofii, a nie jedna tylko — powrócimy jeszcze do tego), tak jak w każdej nauce, występują i sądy pierwsze i sądy wtórne. Teoria zaś sprawności, gdyby nie poszła w zapomnienie, byłaby prawdopodobnie pomogła w uświadomieniu sobie tego faktu i w wyciągnięciu zeń

z Akwinu w *In Analyticorum Posteriorum Expositio* (I.IX) komentując *Analytica Posteriora* I, 4 Arystotelesa.

⁸ Na ten temat G. KALINOWSKI, *La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), 248—260), wersja francuska, nieco zmieniona i poszerzona J. KALINOWSKI, *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych czyli o dwu pojęciach mądrości* (*Roczniki filozoficzne*, t. V, z. 4 (1955—57), 45—65).

właściwych wniosków. Pojawienie się rozróżnienia między rozumem a rozsądkiem jest czymś całkiem pozytywnym. Ale to, że wyeliminowało ono rozróżnienie między intelektem i rozumem, jest zupełnie niezrozumiałe i pożałowania godne.

Czymże bowiem są nauka i filozofia w czasach nowożytnych (z chwilą obecną włącznie)? Jedna i druga jest uporządkowanym zbiorem zdań, zawdzięczającym swą jedność i swą strukturę swemu przedmiotowi, swemu celowi i swym środkom (metodzie), a dzielącym się na dwa podzbiory, z których jeden jest złożony ze zdań pierwszych, a drugi — ze zdań wywnioskowanych. Że zdania pierwsze, czy to naukowe czy to filozoficzne, mogą być albo empirycznie oczywiste, albo analitycznie oczywiste, albo nawet jedynie umowne, jest zupełnie inną sprawą, podobnie jak inną sprawą jest fakt, że zdania pochodne, znów czy to naukowe czy to filozoficzne, mogą być zdaniem wywnioskowanymi, zależnie od wymagań właściwych dyscyplinie, do której należą, drogą takich czy innych wnioskowań zawodnych lub niezawodnych, dedukcyjnych, indukcyjnych, redukcyjnych, analogicznych czy innych. Rozróżnienie zatem między rozsądkiem a rozumem nie zamienia bynajmniej w bezprzedmiotowe rozróżnienia między intelektem a rozumem. Wyższa władza poznawcza człowieka zasługuje bowiem na to, by nosić, zależnie od funkcji, jaką spełnia, i nazwę „intelekt naukowy” lub „intelekt filozoficzny”, i nazwę „rozum naukowy” lub „rozum filozoficzny”, o ile decydujemy się na zachowanie terminów „intelekt” i „rozum” w znaczeniach, jakie dawali im odpowiednio autorowie dawniejsi. Ale ostatecznie mniejsza o terminy używane na tym odcinku. Rzeczą jedynie ważną jest fakt niezaprzeczalny pełnienia przez wyższą władzę poznawczą człowieka, tak na terenie filozofii jak na terenie nauki, i funkcji poznania bezpośredniego (intuicyjnego) i funkcji poznania pośredniego (dyskursywnego), funkcji, którym tak filozofia jak nauka zawdzięczają swe zdania pierwsze i swe zdania wtórne.

Dlatego dziwi nas, że o. Dubarle nie wyraża zdziwienia z powodu luki występującej w epistemologii filozoficznej, jeśli

można się tak wyrazić nie narażając się na zarzut posługiwania się wyrażeniem dotkniętym *contradictione in adiecto*. (Wydaje się nam to możliwe, gdyż znaczenie dawnego „ἐπιστήμη“ nie pokrywa się ze znaczeniem naszego „nauka” a rozciąga się również niekiedy i na to, co my uważamy dziś za filozofię).

2. Filozofia (metafizyka) intelektu i filozofia (metafizyka) rozumu.

Intelekt jako wyższa władza poznawcza człowieka usprawioną dyspozycją, noszącą tę samą nazwę, do wydawania sądów analitycznie oczywistych, jako zatem „władza pierwszych zasad” według wyrażenia Autora, które pozwoliliśmy sobie poddać krytyce, jest twórcą tej filozofii (metafizyki), stwierdza on, która w tej czy innej formie predominowała aż po czasy Hume'a i Kanta. Styl jej intelektualny pochodzi zdaniem dziekana paryskiego wydziału katolickiego filozofii właśnie od intelektu jako „władzy istotnych i wiecznych intelligibiliów, jak ją nazywa referując poglądy odnośnych autorów nowożytnych. Będziemy ją wobec tego nazywali „filozofią (metafizyką) intelektu”. Dla swych nowożytnych krytyków była ona jedynie „spekulatywnym uniesieniem się myśli” i za podstawę miała „zasady, które są wyrazem raczej przekonania niż prawdziwej, skontrolowanej i przekazywalnej oczywistości”. W chwili zatem, gdy „człowiek rozsądku doświadczył rozdarcia najwyższych przekonań i wie, że trzeba na długo, może na zawsze na tej ziemi, zrezygnować z jednomyślności tak co do pierwszych zasad sądu jak co do ostatecznych spełnień mądrości”,⁹ okazało się konieczne odrzucić ją.

Lecz cóż można było postawić na jej miejsce? Filozofię (metafizykę) rozsądku? To było wykluczone z uwagi na fakt, że rozsądek jest, jak widzieliśmy, „władzą nauki”, wedle wyrażenia Autora, a mówiąc dokładniej, władzą poznawczą wyższą

⁹ D. DUBARLE, A. DOZ, *Logique et dialectique*, 84.

człowieka wykonującą funkcję poznania naukowego. Rozsądek rodzi naukę (wiedzę), a nie filozofię (metafizykę). Wynikało z tego — i Kant z rozgłosem wniosek ten wyciągnął — że metafizyka nie jest wiedzą lecz przekonaniem. A jeśli w ogóle jest jeszcze możliwa, to jedynie jako dzieło rozumu w nowym tego terminu znaczeniu, przy którym oznaczał on: dla Kanta — „władzę” krytyki rozsądku i samej siebie, „władzę” zatem ustanawiającą rozsądek, czynnik tworzący naukę-wiedzę, i samą siebie, czynnik tworzący metafizykę-przekonanie; a dla Hegla — „władzę” Pojęcia, „władzę” więc myśli spekulatywnej, zdolnej wznieść się tym samym do autentycznej i pełnowartościowej metafizyki.

Wybitny znawca historii filozofii w ogóle, a filozofii Kanta i, w wyższym jeszcze stopniu, Hegla, w szczególności, o. Dubarle pokazuje z maestrią wysiłek heglowski zmierzający równocześnie do kontynuowania i wyjścia poza Kanta, do stworzenia na miejscu uważanym za opróżnione po usunięciu metafizyki intelektu (metafizyki, którą w oczach Hegla, tak jak przedtem w oczach Kanta, a następnie w oczach Nietzschego, reprezentowała, niestety, metafizyka Wolffa) czegoś więcej niż kantowska metafizyka-przekonanie, mianowicie metafizyki-wiedzy, lecz wiedzy typu nowego, wiedzy-dzieła tym razem już nie rozsądku i jego logiki formalnej (tego rodzaju wiedza z natury swej jest naukowa a nie metafizyczna) lecz rozumu spekulatywnego i jego logiki dialektycznej. Wysiłek ten wart tyle ile wart. Było by się niewątpliwie w błędzie, gdyby się go miało za nic, by użyć wyrażenia Autora, któremu ostatecznie można przyznać, że myśl Hegla otworzyła perspektywę na lepsze rozumienie rzeczy¹⁰ o ile ograniczyć zasięg tego twierdzenia do stawania się, na które w szczególny sposób uczulił nas właśnie Hegel).

Jednakże wyniki osiągnięte tą drogą przez samego Hegla i przez jego licznych naśladowców, o których pisze A. Doz, rzadko kiedy przecież naprawdę wiernych Heglowi, jak to

¹⁰ D. DUBARLE, A. DOZ, o. c., 47.

podkreśla współpracownik o. Dubarle'a, w niczym nie umniejszają rzeczywistego i trwałego znaczenia prawdziwej filozofii (metafizyki) intelektu, metafizyki, na którą zwraca uwagę E. Gilson (szczególnie w *L'Être et l'essence*) a której historię znaczą Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Tomasz Sutton, Franciszek Silvestris z Ferrary, Banez ... Wobec tego, że o. Dubarle nie ujawnia przed czytelnikiem swego studium osobistej oceny tej filozofii (metafizyki), nie będziemy kusili się o jej odgadnięcie, tym mniej, że jej znajomość ma tu dla nas znaczenie podrzędne, choć skądinąd autor omawianej rozprawy jest dla nas cenionym autorytetem.

Stwierdzamy więc tylko, że sąd ujemny o filozofii (metafizyce), o której mowa, podtrzymywany przez wiele umysłów nowożytnych (a nie odparty przez o. Dubarle, gdyż praca jego tego bezwzględnie nie wymagała), jest rzeczywiście zdolny wytworzyć przeświadczenie, że filozofia (metafizyka) intelektu (oznaczając ją nadal tą nazwą) — i to zarówno w wersji Tomasza z Akwinu jak w wersji Christiana Wolffa — stanowi jedynie produkt nierozważnego i nieuzasadnionego uniesienia się ludzkiej myśli, produkt bezwartościowy, zasługujący w pełni na odrzucenie bez żalu. Kto by tak sądził, byłby w błędzie. Sama lektura wzmiankowanej wyżej książki E. Gilsona *L'Être et l'essence*, książki, w której filozofia (metafizyka) Hegla zestawiona jest z głównymi filozofiami (metafizykami) idącymi od Eleatów po dzisiejszych egzystencjalistów, pozwala uchwycić równocześnie całą wielkość i całą nędzę tej gigantycznej wizji umysłowej, rozwijającej się wedle reguł nie mniej hipotetycznych niż punkt wyjścia ich zastosowania, z jednej strony, a z drugiej, autentyczne i nieprzemijalne wartości metafizyki Tomasza z Akwinu, by ograniczyć się do niego. Czyż ktoś rzeczywiście dowiódł, że zasady tej metafizyki są „wyrazem raczej przekonania niż prawdziwej, skontrolowanej i przekazywalnej oczywistości”? Czyż nie są one przekazywalne? Czyż nie podlegają kontroli, naturalnie, w stopniu w jakim mogą być kontrolowane zasady, których się

nie dowodzi, lecz które się tylko wskazuje, dlatego właśnie, że są oczywiste? ¹¹ O. Dubarle, przemawiając w imieniu człowieka XVI w. — w żadnym wypadku nie chcemy stworzyć choćby pozoru przypisywania mu bezzasadnie poglądów tego człowieka — notuje fakt, że człowiek ten odrzucił filozofię (metafizykę) intelektu z tego powodu, że „doświadczył rozdarcia najwyższych przekonań i wie, że trzeba na długo, może nawet na zawsze na tej ziemi, zrezygnować z jednomyślności tak co do pierwszych zasad sądu jak co do ostatecznych spełnień mądrości”.

Stwierdzenie to wymaga przynajmniej dwu uwag.

Po pierwsze, jeśli człowiek XVI w. doświadczył rozdarcia najwyższych przekonań, co jest faktem historycznym, którego nikt nie będzie przeczył, nie był co do tego ni pierwszy ni ostatni. Ludzkości nie trzeba było czekać na wiek XVI, by zrozumieć, że jednomyślność w filozofii, choć teoretycznie, *de iure*, możliwa, *de facto*, w praktyce, jest nieosiągalna. Wielość rozbieżnych odpowiedzi na pytanie dotyczące $\alpha\beta\gamma\delta$ świata, odpowiedzi, które pierwsi filozofowie greccy zaproponowali w ciągu niespełna dwu stuleci, i kryzys filozofii w okresie sofistów, który był tej rozbieżności zdań następstwem, stanowiły pod tym względem doświadczenie całkiem wystarczające.

Po drugie, jedną z istotnych różnic zachodzących między nauką a filozofią jest różnica następująca. W nauce, kiedy się dowodzi, to się równocześnie tym samym przekonuje; by oświadczyć, że się nie jest przekonany, trzeba być albo niezdolnym do zrozumienia dowodu, albo człowiekiem złej woli.

¹¹ „Wskazanie” na nie znajduje co najwyżej uzupełnienie w dowodach apagogicznych; przykładem słynny dowód pośredni zasady sprzeczności u Arystotelesa (*Metafizyka*, 4, 1005 b 35 — 1009 a 5), z którym można zestawić ostrzeżenie skierowane, w 1948 r., przez K. Ajdukiewicza do niektórych marksistów przeciw mieszaniu zmiany ze sprzecznością (patrz K. AJDUKIEWICZ, *Zmiana i sprzeczność (Myśl Współczesna* nr 8/9 (1948), 35—52), przedrukowane w *Język i poznanie*, Warszawa, PWN, 1965, t. II, 90—106).

W filozofii natomiast, dowieść i przekonać, to bynajmniej nie jedno i to samo. Jest to następstwem natury dyskursu filozoficznego jako takiego. Wcale z tego nie wynika, że zdania filozoficzne nie podpadają pod kategorie prawdy i fałszu, lub że człowiek nie jest zdolny ustalić ich prawdziwości czy fałszywości, że nie jest w stanie pokazać lub wykazać (dowieść) ich wartości poznawczej w sposób obiektywny, tj. subiektywnie ważny, pozwalający odtworzyć odnośny proces pokazania czy też wykazania prawdy lub fałszu i tą drogą go skontrolować. Jedyne wnioski, jakie stąd płyną, jest tylko ten, iż podobano się naszemu Stwórcy wyposażać nas w naturę, która, w pewnych okolicznościach, pozwala nam oświadczyć, iż nie jesteśmy przekonani dowodami filozoficznymi skądinąd obiektywnie dowodliwymi, nie wystawiając się tym samym na zarzut niezdolności ich zrozumienia lub wprost złej woli. Skoro rzeczy mają się tak, jak się mają, należy widzieć w tym dobrodziejstwo, a nie ubolewać nad tym. Prawda filozoficzna jest wymagająca. Wymagania jej mogłyby niekiedy ciążyć na tym czy innym człowieku, z uwagi na jego osobiste właściwości lub z racji jednostkowych okoliczności jego życia, ciężarem nad siły. Słabość „wzroku” filozoficznego, godząca się z wybitnością umysłu, a nawet z prawdziwym geniuszem (nie mówiąc o erudycji), może zapobiec upadkowi pod ciężarem prawdy filozoficznej.¹² Ograniczamy się do tych kilku uwag, gdyż poruszyliśmy już ten temat gdzie indziej.¹³ Chcemy tylko

¹² Przytaczamy poniżej ustęp J. Guittona, u którego natrafiliśmy na myśl bardzo bliską naszej: „Otóż postępowanie Boga polega właśnie na zobowiązaniu się do pozostawienia nam wolności wierzenia weń lub nie wierzenia. Chcąc być dyskretnym, Bóg wprowadził do naszych wątpliwości co do jego istnienia pozór prawdopodobieństwa. Osłonił się mrokami, by uczynić wiarę naszą bardziej miłszą, a także, niewątpliwie, by przyznać sobie prawo wybaczenia nam naszej postawy kwestionującej. Rozwiązanie przeciwne wierze winno zachować prawdopodobieństwo, by pozostawić zupełnie wolną grę miłosierdziu” (J. GUITTON, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1971, 111).

¹³ W szczególności w *Le rationnel et l'argumentation. A propos du Traité de l'argumentation de Chaim Perelman et de Louise Olbrechts-*

dorzucić stwierdzenie, że prawdziwe powołanie filozofa jest być świadkiem prawdy, przede wszystkim na płaszczyźnie intelektualnej, a nie retorem, zadanie, do którego zdaje się go ograniczać Ch. Perelman, wyciągający z wielkości poglądów w dziedzinie m. in. filozofii, moralności i prawa wniosek o niemożliwości osiągnięcia prawdy poza nauką.¹⁴ Otóż rzeczywiście, istotna rola filozofa polega na tym, by patrzył na to, co jest, by pokazywał, co widzi lub przynajmniej co mu się zdaje, że widzi, i by wykazywał to (dowodził tego), co z tego wynika, a nie by starał się na wszelki sposób przekonać drugich, by doprowadzić przecież do jakiej takiej jednomyślności. Dla jego własnego dobra, dla jego ludzkiej doskonałości, by pycha — a któż z nas nie jest pyszny?! — nie starała się zrobić z niego intelektualnego tyrana ludzkości, nie jest mu dane zawsze przekonać. Poznać i jedynie świadczyć prawdzie, nie ciesząc się przywilejem możności przekonania każdego, to niewątpliwie mniej niż gdy do pierwszego przyłączyłoby się drugie. Jeśli jednak zadanie filozofa jest ostatecznie skromniejsze niż mogłoby być, okazuje się w końcowym rozrachunku korzystniejsze dla niego samego, gdyż zyskuje on na wielkości moralnej, i dla drugich, gdyż im nie grozi, by włożył na ich barki ciężar prawdy mogący być niekiedy ponad ich siły. A prawda, raz odkryta i wypowiedziana, staje się dobrem całej ludzkości i przez swą naturę zdolna jest oddziaływać sama na umysły tych, którzy ją napotykają.

-*Tyteca* (*Revue philosophique de Louvain* — w druku); i w *L'Existence de Dieu et l'expérience de la foi* (o. c. — w druku); jak też w *Philosophie: savoir ou croyance?* (Księga pamiątkowa ku czci ks. Kardynała-Prymasa Stefana Wyszyńskiego — w druku).

¹⁴ Patrz m. in. Ch. PERELMAN i L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Ed. de l'Institut de Sociologie, 1970, 2 wyd., głównie *Introduction* i *Conclusion*, i Ch. PERELMAN, *Droit, morale et philosophie*, Paris, L.G.D.J., 1968, seria „Bibliothèque de Philosophie du Droit”, vol. VIII, w szczególności *Scepticisme moral et philosophie morale* (73—77) i *Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit* (135—147). Budując swą teorię argumentacji, Ch. Perelman stara się zachować w sferze tego,

Historia filozofii, która w Europie rozciąga się na przeszło dwa tysiące pięćset lat, stawia nas przed faktem praktycznie nieuniknionej wielości filozofii, a nawet wielości koncepcji filozofii i samego sposobu filozofowania. Trzeba się z tym liczyć jako ze zjawiskiem *de facto* związanym z naturą refleksji filozoficznej i równie dawnym i trwałym jak ona. Zdaniem naszym, o. Dubarle, choć człowiek nowożytny wydaje mu się bardziej wrażliwy na wielość i różnorodność poglądów filozoficznych i metafizycznych (poglądów na filozofię) niż człowiek czasów dawniejszych, i choć patrzy, z pozoru nie reagując, jak ten człowiek wyciąga ze stwierdzonego stanu rzeczy wniosek odrzucający filozofię (metafizykę) intelektu na rzecz filozofii (metafizyki) rozumu, w stylu Kanta lub Hegla, wniosek, który pozwoliliśmy sobie poddać krytyce, sam nie wyciąga bynajmniej tego innego wniosku, który nam wydaje się narzucać nieodparcie, a który dotyczy orientacji dociekań nad metodą filozofii.

3. Ku metodologii filozofii.

Kilka już razy użyliśmy wyrazu „metafilozofia”. Obecnie wypada wyjaśnić sens nadawany temu wyrażeniu. Otóż posługujemy się nim w znaczeniu analogicznym do znaczenia, które otrzymały w XX w. terminy „metalogika” i „metama-

co racjonalne, to, co sceptycyzm i różnego rodzaju absolutyzm, jak się wyraża, opuszczają, każdy na swój sposób, na rzecz tego, co irracjonalne. Skoro nie możemy dotrzeć do prawdy — a nie możemy poza nauką, tj. w dziedzinie religii, filozofii, moralności, prawa, polityki itd. — zgódźmy się przynajmniej w sposób *racjonalny* na to, co będziemy uważali za prawdopodobne, możliwe, pożyteczne... na każdym z tych odcinków. Intencja znamienitego profesora brukselskiego jest bez wątpienia szlachetna bardzo, wzniosła i pozytywna. Tym niemniej prawdą jest, iż przyjmuje on, bez dostatecznej podstawy, że sądy religijne, filozoficzne, moralne itp. wymykają się bezwzględnie spod kategorii prawdy i fałszu w mocnym tych słów znaczeniu, będącym ich znaczeniem właściwym. Ten to właśnie pesymistyczny pogląd na sprawę nie wydaje się obiektywnie uzasadniony.

tematyka”, a które jest też znaczeniem nazwy „semiotyka”, oznaczającej naukę języka naukowego, innymi słowy naukę o nauce, jeśli zająć stanowisko Condillaca, dla którego nauka nie jest ostatecznie niczym innym jak dobrze zbudowanym językiem¹⁵. Przez nazwę „metodologia filozofii” rozumiemy z kolei przede wszystkim zespół czynności intelektualnych, których dokonania wymaga ukonstytuowanie filozofii, a w następstwie tego zespół reguł kierujących tymi czynnościami, innymi słowy reguł, które wskazują, w jakich okolicznościach można uznać, jedną po drugiej, tezy filozoficzne, tzn. sądy filozoficzne pierwsze i pochodne, stanowiące te tezy. Studium teoretyczne owych reguł tworzy metodologię filozofii, jawiącą się w ten sposób jako część metafizologii.

To, co zostało dopiero co powiedziane, wymaga pewnego uściślenia. Przyjęliśmy bowiem zwykły sposób wyrażania się i mówimy tak, jakby zarówno *de facto* jak *de iure* istniała tylko jedna filozofia, podczas gdy w rzeczywistości jest ich wiele. Z tego powodu jest wskazaniem zostawić, przynajmniej na razie, na boku filozofię i jej teorię (metafilozofię), a wziąć pod uwagę filozofie dawne i nowe i metafizologii im odpowiadające, a to tym bardziej, że pozwalamy sobie skierować przeciw o. Dubarle'owi i jego, skądinąd uczonym i głębokim *Réflexions sur la méthode de philosophie*¹⁶ zarzut nieczynienia właśnie tego.

Omawiany bowiem przez nas autor zdaje się być mniej wrażliwy niż my na wielość i rozbieżność filozofii i to tak dalece, że nie mówi o półfilozofiach lecz o filozofii. Naszym zdaniem, w obecnym stanie rzeczy filozofia istnieje jedynie w formie specyficznej problematyki zwanej „podstawową problematyką filozoficzną”, tzn. w postaci pewnych pytań sformułowanych wyraźnie lub w sposób jedynie dorozumiany, a które są istotnymi pytaniami filozoficznymi. Tym się tłumaczy nazwa „filo-

¹⁵ CONDILLAC, *La langue des calculs*, I, XVI, p. 469a 14—17 (*Oeuvres philosophiques de Condillac*, t. II, Paris, P.U.F., 1948, 417—529).

¹⁶ *Archives de Philosophie* 34 (1971), 529—537.

zof” dawana tym, którzy *ex professo* starają się na te pytania odpowiedzieć. Z chwilą jednak, gdy przechodzi się do koncepcji dociekań, mających na celu znalezienie tu odpowiedzi, ich przedmiotu, celu, środków, metod i technik, a zwłaszcza do samych dociekań tych wyników, stwierdza się rozbieżności tak wielkie, że okazują się niemożliwe sprowadzić analizowaną refleksję, filozoficzną z uwagi na pytania, z którymi jest związana, do jakiegoś wspólnego mianownika. Weźmy dla przykładu problem istnienia Boga. W ten lub inny sposób, każdy filozof mierzy się z nim. Ale cóż za radykalne różnice między tymi, którzy, jak neopozytywiści, odmawiają mu po prostu sensu, a tymi, którzy go przecież rozwiązują, z tym znów, że podtrzymywane rozwiązania są najzupełniej przeciwstawne: jedne teistyczne, drugie deistyczne, trzecie panteistyczne, a inne jeszcze ateistyczne, sceptyczne lub agnostyczne?! Jak tu mówić o metodzie filozofii, o metodologii filozoficznej, o metafizologii, o filozofii przede wszystkim?!

Tymczasem o. Dubarle pozostaje przy liczbie pojedynczej, gdyż prawdopodobnie patrzy na ludzi, którzy filozofują, z tak wysoka i pod takim kątem, że w oczach jego tworzą zwartą całość, praktycznie jednorodną; daje się w tym porównać do astronauty, który w pewnej chwili traci z oczu oceany i kontynenty naszej ziemi, by widzieć w niej tylko jej jedność planety. Bezsprzecznie, Autor nasz dostrzega w grupie filozofów pewien ruch wahadłowy, znamiennej oscylację od dogmatyzmu do krytycyzmu, nieokreślone kołysanie się między awanturnicznymi próbami spekulacji i rozkładczymi krytykami unieczystwiającymi pozory zdobytych osiągnięć, by posłużyć się jego własnymi słowami. Wszystko to jednak nie odbiera mu wrażenia głębokiej jedności grupy, jedności, której nadają teźże umysły wybijające się ponad przeciętność i stanowiące w sumie szczyt tej góry, którą jest filozofia, mianowicie Parmenides, Platon, Plotyn, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel...

Jeśli się w ten sposób schematyzuje i upraszcza widok rzeczywistości, redukując ród filozoficzny do jednej tylko gałęzi

filozofów,' to można ostatecznie posługiwać się liczbą pojedynczą i mówić o metodzie filozofii. Lecz nawet wówczas, cóż można na ten temat powiedzieć, jeśli się trzyma wyłącznie ogólników? Otóż studium o. Dubarle'a, jakkolwiek byłoby uczone i interesujące, nie jest ani zarysem metodologii filozofii ani nawet szkicem tylko, metody używanej przez filozofów, na których skupia się uwaga autora. W badanej przez siebie refleksji filozoficznej dostrzega on tylko, zarówno gdy bada tę refleksję u poszczególnych filozofów, jak gdy zajmuje się nią globalnie, w jej rozwoju historycznym, trzy momenty następujące jeden po drugim: fazę zdążania ku zrozumieniu, moment samego zrozumienia i wreszcie organizacji filozoficznej, i krótko je analizuje i opisuje. Wykonuje w ten sposób zadanie niewątpliwie podstawowe, stanowiące nieunikniony początek usiłowań zmierzających do wypracowania metodologii filozofii. Nie przekracza ono jednak stadium wstępnych robót przygotowawczych. Przed przystąpieniem do wyróżnienia poszczególnych czynności intelektualnych, którym zawdzięczamy uznanie zdań stanowiących razem zespół przyjętych tez filozoficznych, i przed próbą sformułowania reguł, według których dokonywane są w rzeczywistości wspomniane czynności, nie jest rzeczą bezużyteczną uchwycić refleksję filozoficzną w całości jej i w jej rozczłonkowaniu podstawowym. Jeśli się jednak pragnie wypracować metodologię filozofii, choćby tylko tej, do której redukuje się filozofie zarejestrowane przez historię, pozostawiając na boku te z nich, które prawdopodobnie uważa się dorozumianie, z tego czy innego punktu widzenia, za mniej ważne, wypada posunąć się w głąb rzeczy. Praktycznie sprawę traktując, ma się jeszcze właściwie wszystko do zrobienia, mimo że stoimy na progu ostatniego ćwierćwiecza naszego stulecia. Metanauka, reprezentowana głównie przez metalogikę i metamatematykę, dostarczyła nam co prawda przykładów badań metateoretycznych. Nie znalazł się jednak dotąd wśród teoretyków filozofii dawniejszych i nowszych nikt,

kto by spróbował był wypracować z kolei metafilozofię choćby jednej tylko z tak licznych filozofii¹⁷.

W tym kontekście artykuł o. Dubarle'a zasługuje na powitanie i przyjęcie należne ważnej i aktualnej inicjatywie. Wymaga jednak, by zawarte w nim myśli podjąć, rozwinąć i uzupełnić w sposób zupełnie istotny. Zasługuje on na to również z tego powodu, że to, co pozwoliliśmy sobie uważać za jego brak, mianowicie pominięcie filozofii nie należących do wziętej przez autora pod uwagę tradycji filozoficznej, stanowi równocześnie jego dodatnią stronę. Chcieć z miejsca odkryć metodę właściwą w s z y s t k i m filozofiom to beznadziejnie gonić za nieosiągalnym celem. Dopiero po wypracowaniu metafilozofii w odniesieniu do pewnej liczby filozofii można będzie pytać się rzeczowo o to, co mają ewentualnie wspólnego i starać się, jeśli się to okaże możliwe, o zbudowanie metafilozofii ogólnej. Sprawa więc metafilozofii nie ma się inaczej niż sprawa semiotyki: stworzenie semiotyki ogólnej, w granicach rzeczowo dostępnych, jest możliwe dopiero po wypracowaniu semiotyk poszczególnych języków. Wymowną tego ilustracją jest działalność A. Tarskiego na terenie semantyki¹⁸.

Tymczasem J. Piaget proponujący w swej książce *Sagesse*

¹⁷ Należy jednak przypomnieć pracę pionierską wielkiej wartości, choć nie wolną od pewnych usterek, mianowicie książkę St. KAMIŃSKIEGO i M. A. KRĄPCA, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1962. Autorzy jej nie urzeczywistniają jeszcze projektu stworzenia metafilozofii w stosunku do określonej filozofii. Kierują się jednak w tę stronę, wykonując bardzo pożyteczne prace przygotowawcze. W wyniku ich usiłowań teren pod zabudowanie metodologii filozofii św. Tomasza został w dużym stopniu przygotowany.

¹⁸ Patrz głównie A. TARSKI, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa, Nakładem T.N.W., 1933 wraz z *Post-scriptum* z wersji niemieckiej (*Studia Philosophica* I (1935) 393—405 i id. *The semantic conception of truth and the foundations of semantics (Philosophy and phenomenological research* 4(1943/1944), 341—375), przedrukowane w *Readings in philosophical analysis*, New York, 1949 i w *Semantics and philosophy of language*, The University of Illinois, 1952.

*et illusions de la philosophie*¹⁹ bynajmniej z tym się nie liczy. Poruszmy tu sprawę krótko, gdyż przedyskutowaliśmy ją bardziej szczegółowo gdzie indziej²⁰. Przypomnimy zatem tylko co istotne. Znamienity epistemolog, zachęcony powodzeniem metody, której zawdzięcza wspaniałe wyniki w badaniach, dziś głośnych, nad wszelkiego rodzaju naukami²¹, wysuwa myśl zastosowania jej w celu stworzenia epistemologii filozofii (ponownie ryzykujemy to wyrażenie). W następstwie tego autor *Introduction à l'épistémologie génétique* układa zestaw pytań do odpowiedzenia na które to pytania byliby zaproszeni najwybitniejsi filozofowie różnych tendencji. Oto kwestionariusz J. Piageta:

„a) Niechaj każdy sformułuje w sposób możliwie najwyraźniejszy (w postaci swego rodzaju listy hipotez lub aksjomatów) od trzech do dziesięciu tez, które uważa za najbardziej centralne dla swej metafizyki.

b) Niechaj w stosunku do każdej z nich uczciwie wskaże, czy uważa ją za dającą się dowieść, za dostarczoną przez intuicję czy też odzwierciedlającą przekonania intymne spoza dziedziny wiedzy.

c) W tym ostatnim wypadku należy wskazać naturę — moralną, społeczną, religijną itp. — tych przekonań.

d) W odniesieniu do intuicji, wypada sprecyzować jej poziom: bezpośrednia, transcendentálna itd.

e) Jeśli zaś teza jakaś okazuje się dowodliwa, wskazać schemat dowodu wyróżniając jasno: 1) odwoływanie się do faktów; 2) odniesienie się do norm rozumowych ze wskazaniem ich natury; 3) procedurę dedukcji logicznej (...).

f) Puścić następnie w obieg uzyskane w ten sposób wypowiedzi i niechaj każdy zaznaczy, w odniesieniu do każdego

¹⁹ Paris, P.U.F., 1965, seria „A la pensée”.

²⁰ G. KALINOWSKI, *Philosophie, théologie et métathéorie (Recherches de philosophie VIII. La recherche en philosophie et en théologie*, Paris, Les Editions du Cerf, 1970, 157—205).

²¹ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, P.U.F., 1950, t. I, II et III.

z powyższych punktów też drugich, swoją zgodę lub też brak zgody z krótkim umotywowaniem odpowiedzi i z ustąpieniem jej według wieloszczeblowej skali jakościowej: uznane, mniej lub więcej prawdopodobne, nierozstrzygalne i nie do przyjęcia”²². Nie mamy zamiaru podkreślać zamiaru daremności tego rodzaju inicjatywy jako inicjatywy zmierzającej do odkrycia metodologii filozofii, choć pytania sformułowane przez J. Piageta wychodzą daleko poza nader ogólnikową analizę o. Dubarle’a i kierują się w stronę, którą pozwalamy sobie doradzać. Przed podjęciem próby stworzenia syntezy, należy przeprowadzić o wiele dogłębniejszą analizę metod (w znaczeniu wskazanym na początku niniejszego paragrafu) poszczególnych filozofii. Przedwczesna próba syntezy nie może dać żadnego pozytywnego wyniku. Czymże bowiem mogłaby być średnia odpowiedzi tak odmiennych, jak odpowiedzi, których można by się spodziewać na przykład od Althussera, Ayera, Gilsona, Finka, Foucaulda, Heideggera, Marcuse’a, Naessa i Poppera, gdyby J. Piaget postawił im równocześnie swe pytania?

Z tego to powodu, jedyna droga zdolna przybliżyć nas do stworzenia metodologii filozofii i metafizologii (używamy z kolei sami liczby pojedynczej myśląc już teraz o ewentualnej syntezie końcowej uprzednich analiz szczegółowych, o ile synteza taka okazałaby się możliwa) prowadzi przez uzyskanie ze strony przedstawicieli, a w ich braku, przez znawców ważniejszych filozofii przedstawienia metod właściwych ich filozofiom i sformułowania reguł kierujących czynnościami intelektualnymi, dzięki którym uznawane są tezy odnośnych filozofii, a w ostatniej fazie rozbudowania wypracowanych w ten sposób metodologii poszczególnych filozofii w odpowiednie metafizologii, biorąc tu za wzór — *mutatis mutandis* — metalogikę i metamatematykę. W wzmiankowanym już wyżej studium *Philosophie, théologie et métathéorie* staraliśmy się omówić tę sprawę dokładniej i bardziej szczegółowo. Nie chcemy więc powracać tu do niej i powtarzać, na czym polega przykład

²² J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, 91 n.

dany przez metalogikę i metamatematykę i w jaki sposób należy zeń korzystać przy budowaniu metafizologii, by nie zapoznawać kolosalnych różnic istniejących między filozofią z jednej a logiką z drugiej strony.

Rzucamy natomiast myśl seminarium pojętego nie jako seria referatów do wygłoszenia przez specjalistów dostatecznie wybitnych, by organizacja i kierownictwo badań stało się praktycznie niemożliwe, lecz jako grupa pracy zespołowej świetnie opisanej przez J. de Ghellincka²³. W niejednym środowisku uniwersyteckim można by je zorganizować, skupiając wokół kwestionariusza w rodzaju kwestionariusza J. Piageta, uzupełnionego i rozwiniętego na wzór zespołu pytań stanowiących tło rozprawy semantycznej A. Tarskiego, mającej za przedmiot algebrę klas, przedstawicieli lub znawców różnego typu filozofii: fenomenologicznej, egzystencjalistycznej, marksistowskiej, strukturalistycznej, neopozytywistycznej, tomistycznej, heglańskiej, nietscheańskiej i innych. Każdy uczestnik lub każda grupa uczestników miał(a)by za zadanie sprecyzować reguły uznawania tez pierwszych i tez pochodnych swej filozofii, a w następstwie tego zdefiniować, odnośnie do tej filozofii, tezę filozoficzną, zdanie filozoficzne prawdziwe i, w ostatecznym wyniku, samą daną filozofię. Jesteśmy przekonani, że tego rodzaju dociekania przeprowadzone nad szeregiem poszczególnych filozofii i następna, ewentualna konfrontacja ich wyników byłyby czymś wyjątkowo pouczającym i wzbogacającym. Nie należy jednak ukrywać przed sobą niezmiernych trudności tego rodzaju przedsięwzięcia. Ujawnić, w sposób wyczerpujący, ścisły i dokładny, reguły kierujące uznaniem tez filozofii takiego Hegla, Marksa, Nietzsche'go, Heideggera, Sartre'a czy choćby Husserla, jakkolwiek autor *Philosophie als strenge*

²³ J. de GHELLINCK, *Les exercices pratiques de „séminaire” en théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934. Autor tej książki omawia realizację idei seminarium, zrodzoną w Niemczech na terenie historii, w dziedzinie teologii. Jasne jest jednak, że rozważane przezeń zasady organizacji z łatwością dają się przenieść na każdy inny odcinek badań, a więc w naszym wypadku w sferę dociekań metafizologicznych.

Wissenschaft robi wrażenie ściślejszego od innych, nie jest bynajmniej pracą bez wielkiego trudu. Ale gra warta świeczki!

Zakończenie.

Rozróżnienie między filozofią a nauką jest jedną z wielkich zdobyczy intelektualnych czasów nowożytnych i nie powinno być zarzucone. Jeden Nietzsche starał się, w pewnej mierze, obalić je, mianowicie jako rozróżnienie między metafizyką idealistyczną a nauką. Ale i on nie podjął się tego w innym celu niż zamiar podstawienia w miejsce krytykowanego rozróżnienia, rozróżnienia zdaniem jego najbardziej zasadniczego, między koncepcją tragiczną a koncepcją teoretyczną świata i w następstwie tego między mądrością tragiczną a racjonalizmem naukowym²⁴. Rozróżnienie między filozofią a nauką wiązane bywa z różnymi innymi rozróżnieniami uzasadniającymi i uzupełniającymi równocześnie to pierwsze rozróżnienie Husserl przeciwstawia intuicję istot rzeczy formułowaniu praw pozwalających zachowywać się odpowiednio w świecie²⁵, Bergson odróżnia intuicję od inteligencji, Perelman tworzy nową retorykę, by uzupełnić w ten sposób niewystarczalność logiki formalnej... Rozróżnienie między rozumem a rozsądkiem, o którym mówi o. Dubarle w swym studium na temat dialektyki heglowskiej przypominając w kilku słowach jego historię osiagającą swój szczyt, po Spinozie m. in. i Kancie, u Hegla, nie jest więc bynajmniej jedynym rozróżnieniem, na którym starano się oprzeć rozróżnienie między filozofią i nauką.

O ile jednak jest uzasadnione i konieczne rozróżniać między filozofią a nauką, nie jest ani konieczne ani uzasadnione posuwać się aż do dawania temu rozróżnieniu za podstawę dwoistość władz poznawczych (wyższych) u człowieka, dwoi-

²⁴ Patrz J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, aux Editions du Seuil, 1966, seria „L'Ordre philosophique”, t. I, ch. I, § II, w szczególności 73 n. i 82.

²⁵ Patrz np. *Logische Untersuchungen*, Halle z.d.s., M. Niemeyer, 1913, I B., 254.

stość, którą z góry wyklucza jedność człowieka. Sądźmy zatem, że na tym odcinku mamy do czynienia ze strony o. Dubarle'a jedynie z nietrafnym wyborem terminu „władza”, tak by mówić o rozróżnieniu między rozumem i rozsądkiem jak i o rozróżnieniu między intelektem a rozumem.

Wydaje się nam natomiast rzeczywistym brakiem milczenie Autora na temat roli intelektu i rozumu zarówno w filozofii jak w nauce. Nie ma bowiem ani nauki ani filozofii bez tych dwu kategorii sądów: bez sądów pierwszych i bez sądów pochodnych, innymi słowy bez podwójnej roli intelektualnej (intuicyjnej) i rozumowej (dyskursywnej) władzy poznawczej istotnie ludzkiej. Z tego to powodu epistemologia dzisiejsza zyskałaby naszym zdaniem, gdyby ponownie przemyślała dawną teorię sprawności intelektualnych rozwijając ją wedle potrzeb współczesnej nauki i filozofii. Teoria ta bowiem zmusiłaby do liczenia się z ową podwójną rolą, o której mowa, a jedynie pod tym warunkiem mogą się otworzyć przed teoretykami filozofii pragnącymi stworzyć metodologię filozofii, co więcej metafizologii, perspektywy pełne nadziei. Czyż nie jest jednak rzeczą konieczną wypracować w tym celu uprzednio metafizologię każdej z głównych filozofii wzorując się — *mutatis mutandis* — na metateoriach, które metalogika i metamatematyka budują odpowiednio dla swych własnych teorii?

RAISON, ENTENDEMENT ET PHILOSOPHIE

Résumé ²⁶.

En 1972, D. Dubarle a publié, entre autres, deux études: *Dialectique hégélienne et formalisation et Réflexions sur la méthode de la philosophie*. L'article résumé en discute quelques idées.

Dans la première, D. Dubarle évoque, en marge de son sujet principal: la logique de Hegel, la distinction entre la raison et l'entendement

²⁶ L'article résumé constituant la discussion avec un auteur français qui vit et publie en France, il paraîtra, en 1973, *in extenso*, en version française dans la revue parisienne *Archives de Philosophie*.

qui a supplanté, aux temps modernes, l'ancienne distinction entre l'intellect et la raison. Cette partie de l'étude en question a provoqué de notre part une double remarque.

Il n'est pas exact, d'abord, d'appeler l'intellect, la raison (des anciens), la raison (des modernes) et l'entendement des „puissances” au sens propre du terme. Car cette manière de s'exprimer pourrait laisser croire que l'homme possède *quatre* puissances cognitives supérieures alors qu'en réalité il n'en a qu'*une*. Les termes en question désignent tous cette unique puissance, mais chacun d'eux se réfère à une autre fonction de celle-ci: dans le premier cas — à la fonction de la connaissance immédiate (intuitive), dans le deuxième cas — à la fonction de la connaissance médiata (discursive), dans le troisième cas — à la fonction d'élaboration de la philosophie et dans le quatrième cas — à la fonction d'élaboration de la science.

Nous nous étonnons ensuite de voir notre auteur ne point s'étonner de ce que les modernes, en adoptant la distinction entre la raison et l'entendement, ont cru devoir rejeter la distinction entre l'intellect et la raison alors que les deux distinctions sont essentiellement complémentaires. Car la philosophie comme la science est un ensemble de jugements, se subdivisant en un ensemble de jugements premiers (admis par notre puissance cognitive supérieure grâce à sa fonction de connaissance immédiate) et en un ensemble de jugements seconds (admis par la même puissance grâce à sa fonction de connaissance médiata). La distinction ancienne, liée à la théorie aristotélicienne des $\xi\zeta\epsilon\iota\varsigma$ s'est trouvée rejetée — au lieu d'être retenue, développée et adaptée — parce qu'on la tenait pour responsable de cette véritable caricature de la philosophie authentique de l'être que fut la philosophie de style wolfien. Or, si on ne l'avait pas éliminée, elle aurait vraisemblablement aidé à concevoir la méthode — et partant la méthodologie — de la philosophie d'une manière plus adéquate et plus détaillée que ne le fait o. Dubarle dans ses *Réflexions sur la méthode de la philosophie*.

En effet, notre auteur appelle ici „méthode” l'articulation la plus générale de la réflexion philosophique laquelle comporte selon lui les trois moments suivants: l'approche de la compréhension, la compréhension et l'organisation de la compréhension. Le questionnaire proposé par J. Piaget (*Sagesse et illusions de la philosophie*) va bien plus au fond des choses, mais il a l'inconvénient de ne pas tenir compte suffisamment de la pluralité des philosophies. A notre avis, si l'on veut vraiment avancer dans l'élaboration de la méthodologie, philosophique, voire de la métaphilosophie, il convient en un premier temps d'arriver à formuler les règles d'admission des jugements premiers et des jugements seconds des philosophies particulières, du moins principales, telles que les philosophies respectives de Hegel, de Marx, de Nietzsche, de

Husserl, de Heidegger, de Sartre..., pour citer quelques philosophes particulièrement connus et discutés de nos jours. C'est seulement en un second temps, si la chose se révélait possible, qu'on pourrait essayer de dégager une méthodologie philosophique, voire une métaphilosophie générale. Car la philosophie n'est une qu'en théorie: elle l'est *de iure* seulement, *de facto* elle est multiple. D. Dubarle s'en tenant à des généralités, J. Piaget méconnaissant la variété des philosophies et l'impossibilité de leur réduction à un dénominateur commun, nous nous sommes trouvé amené à proposer des recherches à la fois particulières et détaillées.

Chemin faisant, nous avons eu l'occasion de discuter la conception perelmanienne de la philosophie et de souligner à son propos qu'à notre avis le rôle du philosophe n'est pas, essentiellement, celui de rhéteur mais celui d'un témoin spécifique de la vérité.