

## ANALIZA KRYTYCZNA BERNARDA WILLIAMSZA KONCEPCJI FILOZOFII

W kontekście uzasadnienia twierdzenia, konstrukcje i teorie filozoficzne są logicznie zależne nie tylko od racjonalnej argumentacji i struktury i treści fenomenów, do których się odnoszą, lecz są także konsekwencją przyjętego przez danego filozofa programu metafizycznego. Przez to pojęcie rozumiem zespół twierdzeń, przekonań i intuicji dotyczących tego, jaki jest przedmiot filozofii, jakie metody należy stosować na jej gruncie, jakie cele możemy osiągnąć za pomocą refleksji filozoficznej i jaka jest relacja filozofii do innych ludzkich aktywności intelektualnych i praktycznych. Rekonstrukcja programu metafizycznego przyjętego przez badanego autora pozwala osiągnąć dwa istotne cele. Po pierwsze, możemy dzięki niej przybliżyć się do adekwatnej interpretacji całości jego filozofii, to jest znaleźć schemat konceptualny i pojęciowy pozwalający scalić refleksję dotyczącą problematyki odrębnych dyscyplin filozoficznych oraz pochodzącą z różnych okresów życia autora. Po drugie, w ramach zrekonstruowanego schematu możemy ustalić relacje pomiędzy poszczególnymi twierdzeniami i wspierającą je argumentacją tak, aby umożliwić zrozumienie zasięgu i ograniczeń prezentowanego stanowiska<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Na temat pojęcia metafizyki zob. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin: RW KUL 1999, s. 252–255.

Niniejszy tekst jest pomyślany jako próba zrekonstruowania programu metafizycznego przyjętego przez Bernarda Williamsa. Szuścizna brytyjskiego autora, mimo ogromnego wpływu na filozofię przełomu XX i XXI wieku, w języku polskim nie doczekała się żadnego systematycznego opracowania. Do tekstów Williamsa polscy autorzy odnoszą się jedynie przy referowaniu określonych dyskusji przedmiotowych<sup>2</sup>, w których brał on udział. Podobnie w literaturze anglojęzycznej filozofia Williamsa doczekała się jedynie pięciu monografii, przy czym tylko jedna z nich jest monografią sensu stricto, podczas gdy pozostałe stanowią jedynie zbiór esejów autorstwa różnych autorów, które poświęcone są najważniejszym tematom podejmowanym przez Brytyjczyka<sup>3</sup>.

Na taki stan rzeczy składa się kilka przyczyn. Spośród możliwych form wypowiedzi filozoficznej autor *Ethics and the Limits of Philosophy* zdecydowanie preferował formę eseju filozoficznego, który niejako z założenia wymyka się systematycznej interpretacji. Co więcej, Williams był myślicielem sceptycyzującym, wrogo nastawionym do konstruktów teoretycznych w dziedzinie filozofii i unikał ich formułowania. Zamiast tego wolał zostawiać czytelnika z pytaniami zmuszającymi do refleksji. Dodatkowo, systematyczne ujęcie pozytywnych poglądów Williamsa napotyka poważne trudności, ponieważ interpretując filozofię danego autora, zazwyczaj należy wpisać jego stanowisko w szerszy kontekst historycznych i aktualnych sporów oraz spróbować je opisać za pomocą dostępnych nazw (pojęć). Tymczasem w przypadku Brytyjczyka wydaje się to trudne do wykonania. Albo dystansował się on od współczesnych sporów, uważając je za źle postawione, albo też prezentowane przez niego stanowisko wymyka się niemal każdej klasyfikacji bądź, gdy już opisuje własne stanowisko, Williams posługuje się pojęciami o trudnej

<sup>2</sup> Zob. B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków: Znak 2008; T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej 2009.

<sup>3</sup> Monografia: M. Jenkins, *Bernard Williams*, Trowbridge: Cromwell Press 2006. Prace zbiorowe: *Bernard Williams. Contemporary philosophy in Focus*, red. A. Thomas, New York: Cambridge University Press 2007; *Reading Bernard Williams*, red. D. Callcut, New York: Routledge 2009; *Luck, Value, and Commitment: Themes From the Ethics of Bernard Williams*, red. U. Heuer, G. Lang, Oksford: Oxford University Press 2012; *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, red. J.E.J. Altham, Cambridge: Cambridge University Press 1995.

do uchwycenia semantycy, takimi jak: „nadawanie sensu” (ang. *making sense*), „obraz”, „światopogląd” (ang. *outlook*) czy „ludzkie aktywności intelektualne i praktyczne” (ang. *our intellectual and practical activities*)<sup>4</sup>.

Wskazane powyżej trudności nie wydają się dostatecznym usprawiedliwieniem niepodjęmowania prób interpretacji filozofii Williama. Większość tych problemów można odwrócić i postawić pytanie, czy sceptycyzm, krytyczna argumentacja i antyteoretyzm są pozbawione założeń informujących interpretatora o programie metafizycznym Williama, który to program należy poddać krytycznej analizie. Ponadto filozoficzna pozycja Williama wydaje się dostatecznym powodem podjęcia próby systematycznego ujęcia jego stanowiska.

Niniejszy tekst jest pomyślany jako taka próba, może być też potraktowany jako wstęp do dalszych badań i punkt odniesienia dla obszerniejszych syntez filozofii brytyjskiego autora. Stanowisko metafizyczne Williama będę rekonstruował, posługując się klasycznym zestawem pojęciowym, starając się określić przedmiot, metodę i cel filozofii w jego ujęciu, a także relację filozofii do pozostałych dziedzin ludzkiej aktywności intelektualnej i praktycznej<sup>5</sup>.

## 1. NATURALIZM I „ABSOLUTNE POJĘCIE ŚWIATA”: CEL I PRZEDMIOT FILOZOFII

Posługując się przywołanymi pojęciami przedmiotu, celu i metody, można w różny sposób uporządkować stanowiska metafizyczne. Wydaje się jednak, że kluczowe jest kryterium przedmiotu. Pozwala

<sup>4</sup> Zob. B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. A.W. Moore, New Jersey: Princeton University Press 2008, s. 180–199. Na temat pojęcia „nadawania sensu” (ang. *making sense*) Williams wypowiada się obszerniej w: tenże, *Truth and Truthfulness, An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press 2002, s. 233–269.

<sup>5</sup> Kryteria przedmiotu, celu i metody szczegółowo omawia S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TNKUL 1998. Dodatkowo zob. S. Kamiński, *Metoda i język*, Lublin: TNKUL 1994, s. 449–454; A.B. Stępień, *Studia i szkice*, s. 20–21.

ono odróżnić rozumienie filozofii jako dziedziny autonomicznej, która posiada własny i specyficzny przedmiot badań, a co za tym idzie, odpowiednio dla tego przedmiotu metody badawcze, od rozumienia filozofii jako dziedziny nieautonomicznej, czyli zależnej w swych wynikach od rezultatów badawczych innych dziedzin<sup>6</sup>. Wróć do tego rozróżnienia w kończącej tekst części krytycznej. Tymczasem należy postawić pytanie, co jest przedmiotem filozofii według Williama? Czy zdaniem Brytyjczyka filozofia jest dziedziną autonomiczną?

W tytułowym eseju ze zbioru *Philosophy as a Humanistic Discipline* Williams rozpoczyna swoją refleksję następująco: „Pytanie brzmi: jakim modelem, ideałem lub analogiom powinniśmy się przyjrzeć, gdy myślimy o tym, w jaki sposób powinno się uprawiać filozofię? W ten sposób stawiamy w naszych współczesnych warunkach ogólne i tradycyjne pytanie, które jest w istocie pytaniem filozoficznym: w jaki sposób filozofia powinna rozumieć samą siebie?”<sup>7</sup>.

Jakiego rodzaju modele, ideały i analogie przywołuje Williams? Brytyjski filozof zastanawia się, czego możemy dowiedzieć się o filozofii, porównując ją z naukami przyrodniczymi i historycznymi. Według Williama celem tych pierwszych jest stworzenie obrazu rzeczywistości, który byłby w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od ludzkiej perspektywy poznawczej, który stanowiłby, by posłużyć się jego sformułowaniem, „absolutne pojęcie świata”<sup>8</sup>. Williams pisze: „powinniśmy sformułować koncepcję świata, który »już tam jest«, w zakresie niektórych, lecz nie wszystkich, naszych przekonań i teorii. [...] Możemy spośród naszych przekonań i elementów naszego obrazu świata wybrać te, w stosunku do których zdołamy sensownie stwierdzić, że reprezentują świat w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od naszej perspektywy

<sup>6</sup> Podział na autonomiczne i nieautonomiczne koncepcje filozofii wprowadzam za Stępnem: tamże, s. 9–26.

<sup>7</sup> „The question is: what models or ideals or analogies should we look to in thinking about the ways in which philosophy should be done? It is an application to our present circumstances of a more general and traditional question, which is notoriously itself a philosophical question: how should philosophy understand itself?” B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 180. Wszystkie przywołane w tekście tłumaczenia są moje (P.P.), w przypisach umieszczam tekst oryginalny.

<sup>8</sup> Pojęcie to występuje w wielu innych tekstach Williama, przede wszystkim w: tenże, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, New York: Routledge 2005; tenże, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (USA): Harvard University Press 1985.

i jej osobliwych własności. W rezultacie, jeżeli uda nam się zrealizować to zadanie, otrzymamy obraz rzeczywistości, który może być nazwany »absolutną koncepcją« świata. W świetle tej koncepcji możemy mieć nadzieję na wyjaśnienie samej możliwości jej sformułowania i możliwości sformułowania innych, perspektywicznych obrazów świata”<sup>9</sup>. „Absolutna koncepcja świata” zbliża stanowisko Williama do pozycji naukowego realizmu. Potrzebujemy tego rodzaju koncepcji, gdyż stanowi ona – w sensie konceptualnym – warunek możliwości nie tylko ludzkiej wiedzy, lecz również innych, pozapoznawczych sposobów konceptualizacji różnych form ludzkiego doświadczenia.

Jak należy zatem rozumieć sformułowania „perspektywiczny obraz świata” i „obraz rzeczywistości w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od naszej [ludzkiej] perspektywy”? Biorąc to sformułowanie w sensie dosłownym, nie dysponujemy przecież żadną nieludzką perspektywą poznawczą! Niemniej dzięki ludzkiej zdolności do konceptualizowania doświadczenia możemy ujmować je, akcentując różne jego jakości, to jest preferując różne aspekty fenomenów, których doświadczamy<sup>10</sup>.

Naturalnym i, z racji logicznego i temporalnego pierwszeństwa, uprzywilejowanym sposobem ujmowania doświadczenia jest perspektywa pierwszoosobowa. Jej podstawowe własności wyznaczone są biologicznym uposażeniem gatunku oraz budową ludzkich struktur kognitywnych i wolitywnych. W jej ramach dokonują się także rozmaite syntezy doświadczenia i wyłaniają się struktury je integrujące oraz tworzące różnorakie punkty odniesienia dla funkcjonowania jednostki: tożsamość indywidualną, tożsamość społeczną i kulturową, światopogląd. Te struktury i syntezy możemy podzielić na dwie grupy: do pierwszej należą struktury właściwe dla całego gatunku, a więc egzemplifikowane

<sup>9</sup> „[...] we should form a conception of the world that is ‘already there’ in terms of some but not all of our beliefs and theories. [...] We can select among our beliefs and features of our world picture some that we can reasonably claim to represent the world in a way to the maximum degree independent of our perspective and its peculiarities. The resultant picture of things, if we can carry through this task, can be called the ‘absolute conception’ of the world. In terms of that conception, we may hope to explain the possibility of our attaining the conception itself, and also the possibility of other, perspectival representations”. Tenże, *Ethics and the Limits*, s. 138–139.

<sup>10</sup> A.B. Stępień, *Studia i szkice*, s. 10.

u każdego jego przedstawiciela, takie jak samoświadomość czy też intencjonalność, do drugiej zaś struktury występujące u każdego przedstawiciela gatunku, lecz treściowo zindywidualizowane, przykładowo: światopogląd, tożsamość. Poszczególne ludzkie akty, takie jak myślenie, postrzeganie, poznawanie, podejmowanie decyzji czy wchodzenie w relacje z innymi osobami, są od nich dalece zależne, chociaż mogą być także impulsem ich zmiany. Jednocześnie konstrukty wyłaniające się z pierwszoosobowej perspektywy podlegają różnorodnym wpływom zewnętrznym i są w swoim kształcie i treści relatywne do takich czynników jak: temperament, wychowanie, edukacja, wpływy społeczne i kulturowe czy też historia zbiorowości, w której funkcjonuje jednostka (rodzina, naród, Kościół itd.). Celem i racją istnienia tych konstrukcji jest zaś umożliwienie jednostce rozwoju oraz zaspokojenia jej potrzeb, w tym zaspokojenia specyficznie ludzkiej potrzeby sensu, to jest celowości jej egzystencji (i składających się na nią aktów).

W ramach pierwszoosobowej perspektywy odbywają się także procesy generujące ludzkie poznanie. W swoim naturalnym przebiegu zachodzą one pod wpływem wymienionych powyżej czynników relatywizujących doświadczenie jednostki oraz są warunkowane przez struktury kognitywne właściwe dla całego gatunku ludzkiego. Jednak w ramach refleksji nad wynikami tych procesów jednostki ludzkie mogą abstrahować zarówno od indywidualnych uwarunkowań procesów poznawczych, jak i od uwarunkowań właściwych dla całego gatunku. Otrzymują w rezultacie treści w maksymalnie możliwym stopniu niezależne od czynników stanowiących różnorakie uwarunkowanie poznania, natomiast możliwie zbliżone do przedmiotu poznania, do obiektów w świecie zewnętrznym. O ile ten opis jest poprawny i adekwatnie rekonstruuje myśl Williamsa, w taki sposób powstaje perspektywa trzecioosobowa, na której bazuje poznanie naukowe prowadzące do sformułowania „absolutnej koncepcji świata”. Samo rozróżnienie perspektyw wydaje się filozoficznie neutralne. Pozwala ono zresztą na sformułowanie i wyjaśnienie tak kluczowych dla filozofii (a w szczególności dla teorii poznania) pojęć, jak obiektywizm i wiedza<sup>11</sup>. Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy następuje próba zin-

<sup>11</sup> Na temat pojęć obiektywizm i wiedza zob. S. Judycki, *Rozum i doświadczenie*, [http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Judycki\\_2009a.pdf](http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Judycki_2009a.pdf) (dostęp: 1.09.2012).

terpretowania relacji pomiędzy perspektywami w duchu określonego stanowiska metafizycznego<sup>12</sup>. W przypadku Williama, „absolutne pojęcie świata” prowadzi go do zaakceptowania stanowiska naturalistycznego. Związane są z tym poważne kontrowersje teoretyczne i jest to drugie zagadnienie, do którego chciałbym wrócić w części krytycznej. Teraz jednak postawmy pytanie – w jaki sposób Williams wyprowadza stanowisko naturalistyczne z „absolutnego pojęcia świata”?

Dane i struktury otrzymywane dzięki obydwu perspektywom możemy ze sobą konfrontować. Istotne dla rozumowania Williama są trzy kryteria takiego porównania, wyrażone następującymi pytaniami: co powstaje dzięki danej perspektywie, jaką wartość poznawczą ma ten twór oraz jaki cel realizuje. Syntezą danych perspektywy trzecioosobowej, syntezą nakierowaną na dotarcie do obiektywnych i rzetelnych przekonań na temat świata, „który już tam jest”, jest korpus nauk przyrodniczych. Z kolei filozofia, stanowiąca bogatą syntezę danych perspektywy pierwszoosobowej i wykorzystująca dane z różnych źródeł, w tym dane dostarczone przez naukę, nadaje sens i celowość całości ludzkiej egzystencji oraz składającym się na nią poszczególnym ludzkim aktom. W związku z czym – w konsekwencji – według Williama celem nauki jest dotarcie do prawdy na temat świata, natomiast celem filozofii będzie dostarczenie jednostkom ludzkim możliwie spójnego (samo)rozumienia ich pozycji, celów i sytuacji w świecie.

Z zaproponowanego przez Williama pojęcia filozofii wynika kilka twierdzeń. Po pierwsze, według projektu autora *Ethics and the Limits of Philosophy*, nauki przyrodnicze cechuje kognitywna supremacja. Po drugie, ze względu na ową supremację wiarygodnym stanowiskiem metafizycznym staje się naturalizm<sup>13</sup>, ponieważ nasze najlepsze narzędzia poznawcze (nauki przyrodnicze) dostarczają nam obrazu świata rozumianego jako zbiór przedmiotów, obiektów czasoprzestrzennych powiązanych relacjami przyczynowymi. Po trzecie, filozofia jest tutaj

<sup>12</sup> Kluczowy punkt stanowiska Williama starałem się zrekonstruować za pomocą narzędzi pojęciowych zapożyczonych z następujących tekstów: S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, Lublin: TNKUL 2004; Th. Nagel, *The View from Nowhere*, Cambridge: Cambridge University Press 1986; A.B. Stępień, *Studia i szkice*; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa: PWN 1982.

<sup>13</sup> S. Judycki, *Zagadka naturalizmu*, <http://www.kul.pl/files/108/Zagadkanaturalizmu.pdf> (dostęp: 1.09.2012).

rozumiana jako dziedzina nieautonomiczna, niemająca swojego przedmiotu i pozbawiona możliwości poznawczych<sup>14</sup>. Wreszcie po czwarte, ponieważ filozofia nie jest nauką sensu stricto, gdyż nie dostarcza wiedzy, rozumiana jest jako dyscyplina humanistyczna, zależna w swych wynikach od kontyngencji gatunku ludzkiego oraz od czynników historycznych, a więc od racji pozaepistemicznych<sup>15</sup>. Powyższe cztery twierdzenia są kontrowersyjne. Jakże racje je wspierają?

Williams wspiera swoje twierdzenia dwoma argumentami: argumentem z konwergencji oraz argumentem z teorii błędu. Obydwa argumenty pojawiają się w historycznej perspektywie w kontekście pytania o poznawczy postęp w filozofii i w naukach przyrodniczych. W przypadku nauk przyrodniczych możemy jej historię przedstawić jako „historię odkryć” (bądź „historię eksplanacji”). Williams pisze: „Oczywiście, należy postawić istotne pytanie, co znaczy dla danej historii to, że jest historią odkryć. Jeden z warunków, jaki powinien być spełniony, odnosi się do znanej koncepcji, którą chciałbym przedstawić w następujący sposób: późniejsza teoria lub, ujmując to bardziej ogólnie, pogląd umożliwia wyjaśnienie siebie samego i wcześniejszego poglądu oraz przejścia z wcześniejszego poglądu do poglądu późniejszego w taki sposób, że obydwie strony (ci, którzy utrzymywali wcześniejszy pogląd, oraz ci, którzy utrzymują pogląd późniejszy) mają powody do uznania tego przejścia za postęp. Chciałbym nazwać wyjaśnienie, które spełnia ten warunek, epistemicznym. W omawianym przypadku nauk przyrodniczych późniejsza historycznie teoria zazwyczaj wyjaśnia za pomocą swoich własnych pojęć

<sup>14</sup> Williams rozumie autonomię filozofii inaczej, w związku z czym w trakcie dyskusji z H. Putnamem stwierdza, że z faktu kognitywnej supremacji nauki nie wynika, że nie istnieje autonomiczne przedsięwzięcie filozoficzne. Autonomię filozofii Williams definiuje w kategorii celu rozumianego jako nadawanie sensu ludzkim aktywnościom intelektualnym i praktycznym. W przyjętym tutaj znaczeniu Williamsa koncepcję filozofii należy jednak uznać za nieautonomiczną. Co więcej, Williams odrzuca scjentyistyczne i redukcjonistyczne rozumienie filozofii. Problematyczne jest jednak to, czy jego interpretacja relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi nie prowadzi wprost do scjentyzmu. To zagadnienie poruszę w części krytycznej. Zob. B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 183–190; tenże, *Truth and Truthfulness*, s. 22–27; A.W. Moore, *Realism and the Absolute Conception*, w: *Bernard Williams. Contemporary Philosophy*, s. 24–43.

<sup>15</sup> B. Williams, *Ethics and The Limits*, s. 132–155; tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 180–199.



pozorne racje, które wspierały teorię wcześniejszą, a ponadto wcześniejsza teoria może być pojęta jako szczególny albo ograniczony przypadek teorii późniejszej”<sup>16</sup>.

Przywołany powyżej argument określa się w literaturze jako argument z teorii błędu (ang. *error theory*). W jego świetle pretensje poznawcze danej dziedziny mogą być uzasadnione w przypadku możliwości skonstruowania dla niej wyjaśnienia w kategorii racji poznawczych (epistemicznych), które tłumaczyłoby, dlaczego nastąpiła zmiana teorii i na czym polega wyższość nowej teorii, co więcej, wyjaśnienia, które jest możliwe do zaakceptowania dla wszystkich zainteresowanych, to jest naukowców specjalistów w danej dziedzinie.

Argument z teorii błędu ma wyraźny charakter diachroniczny. Z kolei argument z konwergencji rozumie Williams w następujący sposób: „W badaniach naukowych – w idealnych warunkach – powinna być osiągnięta konwergencja odnośnie do odpowiedzi [na pytanie badawcze], konwergencja, której najlepsze możliwe wyjaśnienie połączone jest z wyobrażeniem, że ta odpowiedź odzwierciedla to, jaki jest stan rzeczy”<sup>17</sup>. Argument z konwergencji ma pokazać z kolei, jak wygląda racjonalne wyjaśnienie faktu wyboru określonej teorii naukowej spośród konkurencyjnych teorii. Argument ów ma charakter synchroniczny<sup>18</sup>.

Obydwa argumenty bronią przywołanych wcześniej tez i uzasadniają następujące przekonanie: pretensje poznawcze nauk przyrodniczych są uzasadnione i nauki przyrodnicze można wybronić przed argumenta-

<sup>16</sup> „There is of course a real question of what it is for a history to be a history of discovery. One condition of its being so lies in a familiar idea, which I would put like this: the later theory, or (more generally) outlook, makes sense of itself, and of the earlier outlook, and of the transition from the earlier to the later, in such terms that both parties (the holders of the earlier outlook, and the holders of the later) have reason to recognize the transition as an improvement. I shall call an explanation which satisfies this condition vindicatory. In the particular case of the natural sciences, the later theory typically explains in its own terms the appearances which supported the earlier theory, and, furthermore, the earlier theory can be understood as a special or limited case of the later”. Tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 189. Sprawiające trudności w tłumaczeniu określenie *vindicatory explanation* tłumaczę jako „wyjaśnienie epistemiczne”.

<sup>17</sup> „In a scientific inquiry there should ideally be convergence on an answer, where the best explanation of the convergence involves the idea that the answer represents how things are”. Tenże, *Ethics and the Limits*, s. 136.

<sup>18</sup> M. Jenkins, *Bernard Williams*, s. 121–148.

cją relatywistyczną. Zarówno argument z konwergencji, jak i argument z teorii błędu są odwróconymi wersjami typowych argumentów relatywistycznych: argumentu z niezgody oraz argumentu z historycznej zmienności przekonań<sup>19</sup>. Przywołuję tutaj złożone zagadnienie relatywizmu (w sensie synchronicznym oraz diachronicznym), ponieważ w jego kontekście Williams zadaje pytanie, czy podobną argumentacją można by wesprzeć przekonanie o poznawczych możliwościach filozofii? Według brytyjskiego filozofa nie można. Pisze on: „Filozofia [...] jest dobrze oswojona z koncepcjami, które w istocie, tak jak wszystkie koncepcje, mają swoją historię, lecz nie dają się przedstawić jako historia odkryć i uzasadnień. Chciałbym skoncentrować się [...] na koncepcjach etycznych i politycznych, jakkolwiek możemy tutaj wysnuć dalej idące wnioski. Jeżeli zapytamy, dlaczego używamy takich a nie innych koncepcji – innych, powiedzmy, od tych obecnych w przeszłości – odpowiemy, używając argumentów, które wykazują wyższość naszych koncepcji nad koncepcjami z przeszłości: powiemy, przykładowo, że idee równości i równych praw są lepsze od idei hierarchii. Możemy jednak pójść inną drogą i zastanowić się, w jaki sposób to właśnie takie a nie inne koncepcje stały się naszymi. [...] Lecz gdy zastanawiamy się nad relacją tej historii do argumentów, które sformułowaliśmy przeciwko wcześniejszym koncepcjom, okaże się, że jest ona historią właśnie tych argumentów”<sup>20</sup>.

Powyższy argument dowodzi, że koncepcje filozoficzne, w szczególności etyczne i polityczne, są owocem procesu historycznego. Racją tego twierdzenia jest to, że pojawienie się określonych koncepcji i teorii jest

<sup>19</sup> N. Lemos, *Epistemology and Ethics*, w: *The Oxford Handbook of Epistemology*, red. P.K. Moser, Oksford: Oxford University Press 2005, s. 479–512.

<sup>20</sup> „Philosophy, at any rate, is thoroughly familiar with ideas which indeed, like all other ideas, have a history, but have a history which is not notably vindictory. I shall concentrate [...] on ethical and political concepts, though many of the considerations go wider. If we ask why we use some concepts of this kind rather than others—rather than, say, those current in an earlier time—we may deploy arguments which claim to justify our ideas against those others: ideas of equality and equal rights, for instance, against ideas of hierarchy. Alternatively, we may reflect on an historical story, of how these concepts rather than the others came to be ours [...]. But then we reflect on the relation of this story to the arguments that we deploy against the earlier conceptions, and we realize that the story is the history of those forms of argument themselves: the forms of argument, call them liberal forms of argument, are a central part of the outlook that we accept”. B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 190.

nieodłącznie związane z historią ludzkości i form społecznych, w których funkcjonują jednostki ludzkie. W związku z czym najlepszą eksplanacją zmienności tych koncepcji jest wyjaśnienie historyczne. Tak rozumiana historia filozofii jest historią zjawiska podwójnie kontyngentnego. Filozofia rozumiana jest tutaj jako zależna zarówno od ludzkiej perspektywy poznawczej (perspektywa pierwszoosobowa), jak i jej uwarunkowań historycznych. Dlatego, według Williama, nie możemy uznać, że filozofia jest nauką, to jest działalnością mającą na celu dotarcie do prawdziwych twierdzeń na temat tego, jaka jest rzeczywistość niezależnie od naszych uwarunkowań epistemicznych. Zarazem kognitywna supremacja nauki nie oznacza jej supremacji na wszystkich polach. We właściwym sobie ironicznym stylu Williams pisze o filozofii: „jakkolwiek filozofia jest gorsza od nauk przyrodniczych w aspekcie realizacji niektórych celów, jak np. odkrywanie natury galaktyk (lub, jeżeli moja »absolutna koncepcja świata« jest słuszna, odwzorowywanie świata samego w sobie), jest lepsza od nauk przyrodniczych w realizacji innych celów, takich jak nadawanie sensu naszym intelektualnym aktywnościom”<sup>21</sup>.

A zatem, w świetle proponowanej tutaj rekonstrukcji, według Williama celem filozofii jest nadawanie sensu poszczególnym ludzkim działaniom (intelektualnym i praktycznym), które – wykonywane na podstawie danych dostarczonych przez pierwszoosobową perspektywę – służą samorozumieniu ludzkich jednostek i osiągnięcia przez nie poszczególnych istotnych dla nich dóbr<sup>22</sup>. Dla zaprezentowanego stanowiska brytyjski filozof proponuje określenie „filozofia postanalityczna”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> „[...] although philosophy is worse than natural science at some things, such as discovering the nature of the galaxies (or, if I was right about the absolute conception, representing the world as it is in itself), it is better than natural science at other things, for instance making sense of what we are trying to do in our intellectual activities”. Tamże, s. 186.

<sup>22</sup> Tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 197–199; tenże, *Truth and Truthfulness*, s. 233–269. Zaproponowane przez Williama rozumienie filozofii koresponduje zresztą z jego rozumieniem etyki. To zagadnienie przekracza jednak ramy niniejszego tekstu. Na ten temat zobacz: tenże, *Ethics and the Limits*, s. 1–21.

<sup>23</sup> Tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 200–213.

## 2. METODY FILOZOFII

Zagadnienie metody filozoficznej nie było przez Williamsa traktowane jako szczególnie priorytetowe. Za podstawową metodę filozofii – zgodnie z tradycją, z której się wywodził – uznawał analizę konceptualną danych dostarczanych przez naukę i doświadczenie potoczne, to jest doświadczenie rzeczywistości zależne od indywidualnych, grupowych i gatunkowych uwarunkowań poznania (perspektywa pierwszoosobowa)<sup>24</sup>. Dodatkowo Williams stosuje także metodę podobną do fenomenologicznej oraz zaczerpniętą z filozofii Fryderyka Nietzschego metodę genealogiczną.

Williams nie nawiązywał świadomie do fenomenologii, w czym nie wyróżniał się specjalnie wśród innych filozofów analitycznych. Jednak w jego filozofii metoda opisu doświadczenia, w szczególności doświadczenia moralnego, odgrywa dużą rolę i dostarcza przesłanek do argumentów wymierzonych w teorie redukcjonistyczne, które można określić jako „argumenty z nieadekwatności przedmiotowej”<sup>25</sup>. Opis doświadczenia moralnego zestawiony z abstrakcyjną koncepcją podmiotu moralności obecną w teoriach moralnych (użytyzmie i kantyzmie) prowadzi Williamsa do wniosku, że teorie te są przedmiotowo nieadekwatne, to znaczy ignorują treść fenomenów, które mają wyjaśnić. Tak rozumiana metoda quasi-fenomenologiczna pozbawiona jest jednak szerszej, epistemologicznej podbudowy, którą możemy znaleźć u autorów wywodzących się z tradycji fenomenologicznej. Powstaje tutaj trudność polegająca na tym, że stosowanie takiej metody przy jednoczesnej akceptacji stanowiska naturalistycznego wydaje się niespójne. W jaki bowiem sposób możemy uzasadnić potrzebę krytyki stanowisk redukcjonistycznych na polu etyki zgodnie z postulatem adekwatności przedmiotowej, jeżeli zasadniczo przedmiotem – w ścisłym sensie – są tylko obiekty fizyczne odkrywane i badane przez nauki przyrodnicze?<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. V–VI.

<sup>25</sup> Idea argumentu oparta jest na zarzucie złamania jednej z podstawowych zasad metodologicznych. Zob. A.B. Stępień, *Studia i szkice*, s. 242.

<sup>26</sup> Na temat podobieństw między filozofią Williamsa a tradycją fenomenologiczną pisze Ch. Guignon: tenże, *Williams and the Phenomenological Tradition*, w: *Reading Bernard Williams*, red. D. Callcut, New York: Routledge 2009, p. 166–188.

Świadome natomiast jest nawiązywanie przez Williama do dorobku filozoficznego Nietzschego. Niemiecki filozof stosował skonstruowaną przez siebie metodę genealogiczną celem wskazania historycznych warunków, w jakich powstawały idee filozoficzne. Podobnie Williams stosuje metodę genealogiczną, aby osiągnąć zasadniczo dwa cele. Po pierwsze, metoda genealogiczna wskazuje na zależność koncepcji filozoficznych od uwarunkowań historycznych. Ma to szczególne znaczenie w przypadku teorii o pretensjach uniwersalistycznych (utilitaryzm, liberalizm). Po drugie, w przypadku teorii i koncepcji o szczególnym znaczeniu dla projektu Williama metoda genealogiczna odkrywa ich kontyngencje, a co za tym idzie, o ile są to projekty warte kontynuowania, potrzebę ich dalszej, autentycznej kultywacji. Przykładem zastosowania tej metody jest analiza zawarta w *Truth and Truthfulness*<sup>27</sup>.

### 3. GRANICE FILOZOFII?

Chciałbym niniejszy tekst zakończyć kilkoma uwagami krytycznymi dotyczącymi zrekonstruowanego tutaj programu metafizycznego Bernarda Williama. Mój komentarz będzie dotyczył zarówno argumentacji wspierającej poszczególne tezy, jak i – co ma szczególne znaczenie – sposobu, w jaki Williams stawia dyskutowane zagadnienia.

W świetle przywołanego już rozróżnienia na autonomiczne i nieautonomiczne koncepcje filozofii projekt Williama klasyfikuję jako koncepcję nieautonomiczną. Taką interpretację wspierają cztery racje. Po pierwsze, zdaniem Williama filozofia nie dysponuje swoistym przedmiotem badań. Po drugie, rozumienie filozofii jest – w myśl tej koncepcji – zależne od wyników refleksji metanaukowej, a więc od przyjętego rozumienia nauk przyrodniczych. Po trzecie, według brytyjskiego myśliciela filozofia nie generuje wiedzy, lecz może jedynie zaspokoić niektóre z ludzkich potrzeb intelektualnych i praktycznych (potrzeby samorozumienia, poczucia sensu, wiarygodności przekonań). Wreszcie

<sup>27</sup> B. Williams, *Truth and Truthfulness*, s. 20–40.

po czwarte, filozofia jest uwarunkowana i zrelatywizowana w stosunku do czynników historyczno-kulturowych.

Williams twierdzi, że jego stanowisko, chociaż niewątpliwie jest naturalistyczne i akcentuje wagę poznania naukowego, nie popada w radykalizm polegający na akceptacji scjentyzmu i wynikającego ze scjentyzmu redukcjonizmu (monizmu)<sup>28</sup>. W tym miejscu natrafiamy na kilka kontrowersji. Mimo ogromnej doniosłości fenomenu współczesnej nauki, doniosłości, która w poważnym stopniu zależna jest od jej osiągnięć technicznych, nie należy zapominać, że wszelkie ludzkie poznanie jest aspektywne, a w przypadku nauk przyrodniczych wyróżniony jest aspekt ilościowy badanych zjawisk<sup>29</sup>. Jednak sfera dostępnych poznawczo dla człowieka fenomenów może być konceptualizowana także podług innych niż ilościowy aspektów. W związku z tym naturalizm Williamsa, który oparty jest na zaproponowanej przez niego „absolutnej koncepcji świata”, wydaje się zawierać błąd *pars pro toto*. Jeżeli bowiem nauki przyrodnicze dostarczają jedynie wiedzy aspektywnej (tak jak i każda dostępna człowiekowi dziedzina poznania), a ponadto zrelatywizowanej zarówno w stosunku do struktury ludzkiego aparatu epistemicznego, jak i do jednego z możliwych sposobów ujęcia dostarczanego przez ów aparat informacji, to w jaki sposób miałyby one prowadzić do sformułowania obrazu świata, który byłby w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od ludzkiego aparatu epistemicznego? Co więcej, skoro prezentowany przez Williamsa naturalizm wydaje się konsekwencją błędu *pars pro toto*, a zarazem jest tezą o centralnym znaczeniu dla jego projektu filozoficznego, czy projekt ów pozostaje wiarygodny? To pytanie w szczególności dotyczy wpływu stanowiska naturalistycznego na uznanie przez brytyjskiego filozofa, że filozofia nie może generować wiedzy. W jaki sposób mogłaby, skoro pojęcia wiedzy i filozofii formułowane są tutaj na podstawie refleksji metanaukowej<sup>30</sup>?

<sup>28</sup> Tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, s. 182–184.

<sup>29</sup> A.B. Stępień, *Studia i szkice*, s. 10.

<sup>30</sup> Problemy stanowiska Williamsa w kontekście dyskusji z Hilarym Putnamem omawia: M. Jenkins, *Bernard Williams*, s. 125–133. Zob. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge (USA): Harvard University Press 2004, s. 109–132; B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, p. 184–188.

Powyższe pytania dotyczą poważnych trudności projektu Williamsa. Założmy jednak na potrzeby argumentu, że „absolutną koncepcję świata” można wybronić, i przyjrzyjmy się dalszym krokom argumentacyjnym brytyjskiego filozofa. Jego przekonanie, że filozofia nie może dostarczyć wiedzy, wsparte jest argumentem z tzw. teorii błędu, według którego nie możemy dla filozofii sformułować kryteriów postępu i akumulacji wiedzy. W stosunku do tego argumentu można podnieść dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, można zadać pytanie, czy nie da się tutaj sformułować kontrprzykładów. Gdy porównamy kartezjanizm z fenomenologią, to zarówno stopień zaawansowania i świadomości teoretycznej, jak i zasięg eksplanacyjny tej drugiej teorii jest znacznie większy. Po drugie, trzymając się przykładu fenomenologii i jej osiągnięć oraz faktu, jak bardzo ta tradycja jest niedoceniana w ramach dominującego nurtu filozofii analitycznej, można pokusić się o myśl, że postawienie wymogu sformułowania dla filozofii teorii błędu – rozumianej jako teoria wyjaśniająca postęp poznawczy w kategorii linearnego postępu – jest nieadekwatne dla tej dziedziny, gdyż na gruncie filozofii możliwe jest tzw. zapoznanie wyników badań. Przykłady tego typu zaniedbań we współczesnej filozofii analitycznej są aż zanedbto liczne, posłużę się tylko jednym. Max Scheler na początku XX stulecia sformułował ambitną i zachwycającą rozmachem filozoficzną teorię moralności, w której akcentował m.in. rolę emocji moralnych, fundamentalną rolę doświadczenia moralnego dla etyki, materialne rozumienie wartości przeciwstawione formalizmowi kantowskiemu, antyrelatywizm, wrażliwość wobec historycznych form przejawiania się moralności czy znaczenie edukacji dla rozwoju moralnego<sup>31</sup>. W tej czy innej postaci większość tych twierdzeń pojawia się w myśli Williamsa, lecz nie ma tutaj żadnego bezpośredniego nawiązania. Wreszcie po trzecie, idea postępu poznawczego zawarta w teorii błędu pochodzi z nauk empirycznych, gdzie akumulacja wiedzy zależy wprost od możliwości aplikowania metody empirycznej do nowych klas zjawisk. Tymczasem, jak się wydaje, poznanie filozoficzne posługuje się danymi empirycznymi jedynie jako jednym z wielu możliwych źródeł poznania

<sup>31</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1980; tenże, *Resentyment i moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2008; i pozostałe pisma Schelera.

i stosowanie na gruncie filozofii pojęć modelowanych na naukach empirycznych jest co najmniej kontrowersyjne.

Ostatnia teza Williamsa, do której chcę się tutaj odnieść, mówi o tym, że wyniki filozofii podlegają historyczno-kulturowej relatywizacji, stąd nie mogą aspirować do miana wiedzy ze względu na swoją zależność od racji pozaepistemicznych. Dyskusja na temat problematyki relatywizmu jest oczywiście ogromna i zbyt złożona, aby ją tutaj przywoływać choćby w zarysie. Niemniej także i w tym aspekcie naturalizm wynikający z akceptacji „absolutnej koncepcji świata” wydaje się nieprzekonujący. Jeżeli bowiem Williams uznaje, że w ramach nauki jesteśmy w stanie zbliżyć się do sformułowania obrazu rzeczywistości, który byłby w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od różnorodnych ludzkich uwarunkowań, to jest – w myśl tej koncepcji – nauka miałaby możliwość transcendencji tych uwarunkowań, dlaczego w podobny sposób nie można zinterpretować poznania filozoficznego? Przykładowo – w świetle stanowiska Williamsa – przywoływane już tutaj osiągnięcia fenomenologii nie mogłyby rościć sobie pretensji do miana wiedzy, ponieważ badane w ramach fenomenologii obiekty zależą w swym istnieniu i własnościach od struktury i istnienia ludzkiego aparatu kognitywnego. Jednak to, że „absolutna koncepcja świata” a priori wyklucza tego typu wiedzę, wydaje się oparte na rozumowaniu zawierającym błąd *pars pro toto*. Jakkolwiek próba sformułowania teorii wyjaśniającej, na czym miałyby polegać idea wiedzy filozoficznej, przekracza ramy tego tekstu, chciałbym zaznaczyć, że o ile przedstawione tutaj uwagi krytyczne są konkluzywne, argumentacja Williamsa nie wyklucza istnienia takiego rodzaju wiedzy.

Powyższe uwagi krytyczne, odnoszące się w większości do obecności w filozofii Williamsa różnych aporii właściwych dla paradygmatu filozofii analitycznej, nie powinny przesłonić faktu znacznie istotniejszego: wybitnych zasług autora *Ethics and the Limits of Philosophy* dla współczesnej filozofii i pozytywnego wkładu w wiele prowadzonych w jej ramach dyskusji. Mimo poważnych kontrowersji wokół jego stanowiska metafizycznego i akceptacji przez niego problematycznego naturalizmu na gruncie metafizyki, Williams miał wiele zasług w zwalczaniu na różnych polach (epistemologia, antropologia, etyka, filozofia polityki) stanowisk redukcjonistycznych podważających sensowność ludzkich aktywności intelektualnych i praktycznych. Pytanie – do jakiego stop-



nia ów antyredukcjonizm jest do pogodzenia z rekonstruowanym tutaj stanowiskiem metafizycznym? – pozostaje kłopotliwe.

## BIBLIOGRAFIA

### TEKSTY BERNARDA WILLIAMSZA

Descartes. *The Project of Pure Enquiry*, New York: Routledge 2005.  
*Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (USA): Harvard University Press 1985.

*Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. A.W. Moore, New Jersey: Princeton University Press 2008.

*Truth and Truthfulness, An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press 2002.

### POZOSTAŁA LITERATURA

Bernard Williams. *Contemporary philosophy in Focus*, red. A. Thomas, New York: Cambridge University Press 2007.

Chyrowicz B., *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków: Znak 2008.

Guignon Ch., *Williams and the Phenomenological Tradition*, w: *Reading Bernard Williams*, red. D. Callcut, New York: Routledge 2009.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa: PWN 1982.

Jenkins M., *Bernard Williams*, Trowbridge: Cromwell Press 2006.

Judycki S., *Rozum i doświadczenie*, [http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Judycki\\_2009a.pdf](http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Judycki_2009a.pdf) (dostęp: 1.09.2012).

Judycki S., *Świadomość i pamięć*, Lublin: TNKUL 2004.

Judycki S., *Zagadka naturalizmu*, <http://www.kul.pl/files/108/Zagadka-naturalizmu.pdf> (dostęp: 1.09.2012).

Kamiński S., *Metoda i język*, Lublin: TNKUL 1994.

- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TNKUL 1998.
- Lemos N., *Epistemology and Ethics*, w: *The Oxford Handbook of Epistemology*, red. P.K. Moser, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Luck, *Value, and Commitment: Themes From the Ethics of Bernard Williams*, red. U. Heuer, G. Lang, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Moore A.W., *Realism and the Absolute Conception*, w: *Bernard Williams. Contemporary philosophy in Focus*, red. A. Thomas, New York: Cambridge University Press 2007.
- Nagel Th., *The View from Nowhere*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Putnam H., *Ethics without Ontology*, Cambridge (USA): Harvard University Press 2004.
- Reading Bernard Williams*, red. D. Callcut, New York: Routledge 2009.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1980.
- Scheler M., *Resentyment i moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2008.
- Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin: RW KUL 1999.
- Szubka T., *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej 2009.
- World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, red. J.E.J. Altham, Cambridge: Cambridge University Press 1995.

## SUMMARY

### **Critical Analysis of Bernard Williams' Idea of Philosophy**

The aim of this text is to reconstruct metaphilosophical standpoint of Bernard Williams. According to presented interpretation his standpoint consists of following theses: (1) Science has privileged cognitive

access to the reality. Two arguments are given to support that claim: (1a) the argument from convergence, and (1b) the 'error theory' argument. (2) From (1) follows that Williams' basic standpoint in metaphysics is naturalism. (3) From (1) and (2) together follows that Williams' concept of philosophy is non-autonomous one. (4) The aim of the philosophy according to that concept is to make sense out of human intellectual and practical activities. (5) Williams accepts and uses three philosophical methods in his programme: the method of a conceptual analysis, the method of genealogy, so-called quasi-phenomenological method. At the end of the text there are critical remarks on Williams' naturalism and on arguments that are supporting this standpoint.

Keywords: Williams, metaphilosophy, philosophy, science