

DARIUSZ JAGIEŁŁO, TADEUSZ SZUBKA

(Szczecin)

METAFILOZOFIA FRIEDRICHA WAISMANNNA

Śledząc dzieje refleksji nad naturą filozofii w ramach dwudziestowiecznej tradycji analitycznej, nie sposób pominąć oryginalnych pomysłów zaproponowanych w tym zakresie przez Friedricha Waismanna, tragicznego myśliciela, który pracował wprawdzie w Austrii, a później w Wielkiej Brytanii. W części pierwszej tego historyczno-rekonstrukcyjnego artykułu przedstawimy sylwetkę i dorobek naukowy Waismanna. W części drugiej zarysujemy zasadnicze zręby wyłożonej przez niego koncepcji filozofii, a w części trzeciej zaprezentujemy niektóre z głosów krytyczno-interpretacyjnych jej dotyczących oraz zastanowimy się nad znaczeniem metafizyki Waismanna dla rozwoju filozofii analitycznej.

ŻYCIE I DZIEŁO

Friedrich Waismann urodził się 21 marca 1896 r. w Wiedniu. Był synem Rosjanina żydowskiego pochodzenia oraz matki Niemki. W Austrii miał status cudzoziemca, a w związku z tym częściowo kształcił się w domu, aby uniknąć wysokich opłat za naukę pobieranych od obcokrajowców. Po zdaniu matury rozpoczął w wieku 21 lat studia na Uniwersytecie Wiedeńskim z zakresu filozofii, matematyki i fizyki. Ukończył je w 1922 r. W tym czasie stanowisko profesora w Wiedniu objął Moritz Schlick, który w niedługim czasie doprowadził do powstania Koła Wiedeńskiego. Pod jego wpływem Waismann, obdarzony sporym talentem matematycznym, zdecydował zająć się fundamentalnymi problemami z zakresu logiki, teorii poznania i filozofii nauki, odsuwając na dalszy plan pracę nad rozprawą doktorską. Jednakże bez uzyska-

nia stopnia doktora nie był w stanie znaleźć odpowiedniej dla siebie pracy akademickiej. Przez wiele lat pełnił obowiązki asystenta Schlicka i prowadził niektóre z jego zajęć. Formalnie zatrudniony był na stanowisku bibliotekarza, lecz niewielkie uposażenie z tego tytułu płynące zmuszało Waismanna do udzielania prywatnych lekcji.

Schlick był przekonany o dużym znaczeniu dla doktryny Koła Wiedeńskiego filozofii Ludwiga Wittgensteina, wyłożonej w sposób nieco enigmatyczny w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. W drugiej połowie lat dwudziestych minionego wieku doprowadził on do nawiązania kontaktów naukowych między Wittgensteinem a niektórymi członkami Koła, z czego najbardziej owocne filozoficznie okazały się kameralne spotkania, w których obok niego i Wittgensteina brał udział tylko Waismann. Waismann był pod tak dużym wpływem idei Wittgensteina, że z czasem stał się w Wiedniu ich głównym interpretatorem i obrońcą, a samego Wittgensteina zaczął uważać za swego mistrza.

Za własne przyjmował każde stanowisko mistrza, a na spotkaniach Koła Schlicka bronił nawet tego, co – jak sądzono – obronić się nie dało. Prywatni uczniowie słyszeli nawet w jego głosie ton głosu Wittgensteina. Napisał i upowszechniał streszczenie filozofii *Traktatu* (tak jak została ona zmodyfikowana przed 1931 r.), znane jako *Thesen*, a na spotkaniach Koła wygłosił całą serię wystąpień o filozofii Wittgensteina (McGuinness 2011, s. 10).

Ponieważ Wittgenstein nie zamierzał w tym czasie publikować wyników swoich dociekań filozoficznych, Waismann zdecydował się dokonać ich systematycznej prezentacji w postaci książki, która pod tytułem *Logik, Sprache, Philosophie*, miała ukazać się w 1929 r. Jednakże praca nad nią przedłużała się, gdyż Wittgenstein nieustannie modyfikował i zmieniał swoje poglądy, a w związku z tym nie był skłonny do akceptacji ich systematycznego wykładu zaproponowanego przez Waismanna. W tej niezwykle trudnej i okresami bardzo intensywnej współpracy Waismanna z Wittgensteinem można wyróżnić trzy fazy (Baker 2003b, s. XIX–XX). W pierwszej fazie Wittgenstein skupiał się na rozwinięciu niektórych idei z *Traktatu* i zaznajomił Waismanna z jego nowymi pomysłami dotyczącymi systemu zdań i hipotez. Waismann miał zadbać o właściwy i zrozumiały wykład tego wszystkiego, a następnie opublikować pod własnym nazwiskiem. W drugiej fazie Wittgenstein uznał, że jego udział w tym wspólnym projekcie powinien być o wiele bardziej aktywny. Zakładał wówczas, że będzie współautorem planowanej książki i w związku z tym dostarczył Waismannowi sporo nowego materiału, który został w dużej mierze wykorzystany

w kompozycji całości. Ostatnią fazą było rozluźnienie tej współpracy i wycofanie się Wittgensteina z całego projektu, przy jednoczesnym udzieleniu Waismannowi zgody na jego samodzielne dokończenie.

Zanim jednak do tego doszło Waismann opublikował książkę *Einführung in das mathematische Denken* (1936), stanowiącą zarys filozofii matematyki w duchu konwencjonalistycznym, z wykorzystaniem niektórych idei Wittgensteina, a także kilka artykułów dotyczących między innymi pojęcia prawdopodobieństwa oraz kategorii tożsamości¹. Na tej podstawie Waismann uzyskał stopień naukowy doktora. Stało się to już po śmierci Moritza Schlicka, który 22 czerwca 1936 r. został zamordowany przez swego byłego studenta. Ta szokująca strata mentora akademickiego, połączona z brakiem perspektyw na zatrudnienie w Austrii i pogarszającą się sytuacją polityczną w tym kraju, skłoniła Waismanna do wyjazdu w 1937 r. do Anglii w celu wygłoszenia cyklu wykładów na Uniwersytecie Cambridge. Włączenie Austrii do hitlerowskich Niemiec zmusiło Waismanna do przedłużenia pobytu i podjęcia próby osiedlenia się w Wielkiej Brytanii.

W dalszym ciągu kontynuował on swoje wykłady w Cambridge i starał się o wsparcie finansowe, udzielane uczonym, którzy z powodów politycznych zmuszeni byli do opuszczenia Austrii i Niemiec. W tym czasie do Cambridge powrócił Wittgenstein. Stworzyło to nieco dziwną sytuację, w której Waismann, posiłkując się przełożonymi fragmentami książki *Logik, Sprache, Philosophie*, wykladał wcześniejsze koncepcje Wittgensteina, natomiast sam Wittgenstein rozwijał swoje nowe pomysły filozoficzne, które złożyły się na to, co określa się mianem jego drugiej filozofii. Chociaż Waismann i Wittgenstein spotykali się w tym czasie, to jednak Waismanna wprawiło w rozgoryczenie to, że Wittgenstein „rzekomo zniechęcał swoich studentów do uczestniczenia w wykładach Waismanna, a wręcz im to zakazywał” (Baker 2003b, s. XXI)².

¹ Książka Waismanna cieszyła się sporą popularnością, o czym świadczą jej wznowienia oraz przekłady na inne języki (angielski i włoski). W obszernej recenzji z angielskiego przekładu Michael Dummett tak przedstawia jej centralną ideę: „Dr Waismann ujmuje arytmetykę jako rachunek formalny oparty na arbitralnych konwencjach, ale ściśle powiązany z naszą faktyczną metodą używania w mowie potocznej słów oznaczających liczby – użycia, które jest także oparte na arbitralnych konwencjach i które mogłoby być inne” (Dummett 1953, s. 536).

² P. F. Strawson pisze, że udziałem Waismann stała się szczególnie dotkliwa gorycz odrzucenia ucznia przez mistrza, „raniąca do głębi i niewybaczalna w swym kształcie” (Strawson 1977, s. 808). Nieco bardziej umiarkowaną oceną tych wydarzeń, uwzględniającą trudne okoliczności historyczne i względy osobowościowe przedstawia McGuinness 2011, s. 12–16.

Nie doszło też w tym okresie do publikacji wspomnianej książki, nad którą Waismann przez tyle lat pracował. Na przeszkodzie wydania jej oryginalnej wersji stanęły wydarzenia polityczne i zawierucha wojenna na kontynencie europejskim, zaś projekt publikacji jej wersji angielskiej został z nieznanых powodów zaniechany przez londyńskie wydawnictwo Routledge and Kegan Paul³.

Z czasem Waismann doszedł do wniosku, że być może znacznie przychylniej zostanie przyjęty w Oksfordzie, gdzie nie będzie musiał rywalizować z samym Wittgensteinem i narażać się na jego niechęć. Skorzystał z zaproszenia wygłoszenia wykładów na Uniwersytecie Oksfordzkim w trymestrze jesiennym 1939 r. i zdecydował się tam pozostać z nadzieją uzyskania etatu. Zrealizowanie tego zamiaru okazało się trudne, gdyż wraz z wybuchem drugiej wojny światowej i przystąpieniem do niej Wielkiej Brytanii, zaczął być traktowany jak obywatel wrogiego państwa i był nawet przez jakiś czas internowany. Zyskał jednak akceptację oksfordzkiego środowiska filozoficznego i w 1945 r. uzyskał posadę wykładowcy z filozofii matematyki. Pięć lat później awansował na docenta, a w 1955 r. został wybrany na członka Akademii Brytyjskiej. Strawson pisze, że w pamięci tych, którzy go wówczas znali zachował się obraz

[...] przysadzistej postaci w okularach, prowadzącej cieszące się popularnością semina-
ria, niezwykle poważnej, niekiedy nieco zagubionej w meandrach języka angielskiego,
czasami nieco absurdalnej, lecz nawet wówczas i zawsze imponującej swym zaangażo-
waniem, przenikliwością i człowieczeństwem (Strawson 1977, s. 808).

Waismann zmarł w Oksfordzie 4 listopada 1959 r.

Wydaje się, że ten ostatni okres w życiu Waismanna był najbardziej owocny pod względem naukowym. Opublikował on wówczas swoje najbardziej oryginalne prace, a jego pośmiertna spuścizna z tych lat kryje sporo interesującego materiału, który jest sukcesywnie opracowywany i wydawany⁴. Najbardziej znanym pomysłem Waismanna jest koncepcja otwartości semantycznej, czyli otwartej struktury (*open*

³ Obie wersje ukazały się dopiero po śmierci Waismanna. Wpierw pod nieco mylnym tytułem *The Principles of Linguistic Philosophy* opublikowano przekład angielski (Waismann 1965), a później oryginalną wersję niemiecką, z przedmową M. Schlicka (Waismann 1976).

⁴ Prace Waismanna z okresu oksfordzkiego opublikowane za jego życia przedrukowane są w tomie: Waismann 1968, natomiast artykuły pozostawione w rękopisie wraz z wczesnymi pracami zostały zebrane w tomie: Waismann 1977. Na uwagę zasługują również: studium z filozofii działania (Waismann 1994) oraz wykłady o przyczynowości (Waismann 2011).

texture) pojęć, w świetle której niewiarygodna staje się weryfikacyjna teoria znaczenia oraz wizja doskonale precyzyjnego języka, gdzie wszystkie wyrażenia mają jasno określony zestaw koniecznych i wystarczających warunków ich użycia. Co więcej, język nie stanowi monolitycznej całości, lecz jest układem rozmaitych warstw językowych (*language strata*), rządzących się własnymi zasadami i logiką. Koncepcję otwartości semantycznej upowszechnił i zastosował do filozofii prawa H. L. A. Hart, który uczestniczył w oksfordzkich wykładach i seminariach Waismanna.

Rozwój poglądów filozoficznych Waismanna powiązany jest ściśle z ewolucją myśli Ludwiga Wittgensteina. Istnieją jednak podstawy, by jego wczesne idee uważać za wyraz stanowiska Koła Wiedeńskiego i pozytywizmu logicznego, natomiast idee późniejsze włączać w nurt oksfordzkiej filozofii języka potocznego. Z uwagi jednak na ich indywidualne piętno, byłoby dużym uproszczeniem przedstawianie Waismanna wyłącznie jako interpretatora filozofii Wittgensteina, przedstawiciela pozytywizmu logicznego i typowego reprezentanta filozofii języka potocznego.

FILOZOFIA JAKO ROZJAŚNIANIE I JAKO METAFIZYCZNA WIZJA

Najpełniejszy wykład Waismannowskiej koncepcji filozofii zawiera jego rozprawa z ostatniego okresu twórczości, *How I See Philosophy* (1956)⁵, napisana na zamówienie redaktora cyklicznego wydawnictwa *Contemporary British Philosophy*⁶. W rozprawie tej Waismann podkreśla, że filozofia różni się od nauk przyrodniczych i matematycznych pod trzema istotnymi względami. Po pierwsze, nie ma w niej dowodów; po drugie, nie zawiera też twierdzeń i teorematów; a po trzecie, na próżno byłoby szukać w filozofii zagadnień jednoznacznie rozstrzygalnych. Rzecz jasna, owych tez nie należy traktować jako udowodnionych twierdzeń, ponieważ gdyby tak uczynić, to przy założeniu, że teoria filozofii, czyli metafizyka, jest integralną częścią szeroko poj-

⁵ Gordon Baker określa ją jako tekst, który kiedyś był sławny, lecz dzisiaj nie należy już do kanonu filozofii analitycznej (Baker 2003a, s. 163). Na początku drugiej połowy XX wieku Stuart Hampshire pisał, że „jest to prawdopodobnie najbardziej wnikliwe i krytyczne wprowadzenie do współczesnej filozofii napisane po angielsku w ostatnich pięćdziesięciu latach” (Hampshire 1960, s. 314).

⁶ Ukazały się cztery tomy tego znanego i często cytowanego wydawnictwa: dwa w okresie międzywojennym, a dwa w drugiej połowie XX wieku.

mowanej filozofii, należałoby przyjąć, iż są w niej mimo wszystko dowody i udowodnione twierdzenia. Tezy te są raczej wnioskami, do których prowadzi prześledzenie dziejów filozofii jako niekończących się sporów i ciągle ponawianych prób stworzenia szeroko akceptowanych systemów filozoficznych, które nieodmiennie kończą się fiaskiem.

Nad takim stanem rzeczy nie należy ubolewać i utrzymywać, że wszystko to jest wynikiem złego uprawiania filozofii przez tyle wieków. Trzeba raczej przyjąć, pisze Waismann, że „w filozofii idzie o coś zupełnie innego – bynajmniej nie o odkrywanie nowych twierdzeń, o obalanie twierdzeń fałszywych, czy też o ich sprawdzanie i ponowne sprawdzanie, jak to czynią naukowcy” (1956, s. 448; 1968, s. 2). Filozof nie jest odkrywcą nowych prawd, lecz raczej kimś, kto dostrzega problematyczność pewnych pojęć i koncepcji, które innym wydają się w pełni zrozumiałe, a nawet banalnie proste.

Waismann przedstawia ową filozoficzną problematyzację pojęć na kilku przykładach. Pierwszym z nich jest refleksja nad czasem w ogóle, którą tak dramatycznie przedstawiał Augustyn z Hippony. Na pierwszy rzut samo pojęcie czasu nie nasuwa żadnych trudności i wydaje się w pełni zrozumiałe. Jest to pojęcie czegoś obejmującego to, co minione (przeszłość), to, co się obecnie dzieje (teraźniejszość) oraz to, co dopiero będzie (przyszłość). Mówimy też często, że czas jest miarą upływających zdarzeń. Co to jednak wszystko dokładnie znaczy? Czy tego, co odeszło w przeszłość już nie ma, a jeśli tak, to jak można to porównywać z tym, co jest i twierdzić, że jest to teraźniejszość, która jest już za nami, podobnie jak przyszłość jest teraźniejszością, która jest dopiero przed nami? Czy czas płynie, czy też jest jak w miarę stabilne koryto rzeki, w którym w jakimś sensie płyną zdarzenia, docierają do punktu oznaczonego jako teraźniejszość i znikają za zakrętem przeszłości? Czy my sami tkwimy w owym punkcie teraźniejszości, czy też porwani przez wartki nurt zdarzeń przenosimy się w przeszłość, czy też płyniemy do przodu w przyszłość? Za tymi niepokojami i trudnościami związanymi z filozoficzną konceptualizacją czasu kryje się, być może, niepokój egzystencjalny związany z nieuchronnością przemijania i zbliżania się do śmierci. Zdaniem Waismanna, borykając się z naturą czasu nie powinniśmy ulegać presji tych pytań, lecz raczej bliżej przyjrzeć się rzeczownikowi „czas” oraz formom pokrewnym, badając ich funkcjonowanie w języku, i to nie tylko w naszej mowie ojczystej, lecz również w innych językach. Być może okaże się wówczas, iż owe rzeczownikowe słowa i zwroty dotyczące czasu prowadzą nas na manowce i zmuszają do poszukiwania czegoś, czego nie ma

i co można zupełnie inaczej ujmować. Być może jest tak, że w filozoficznej refleksji o czasie

[...] usiłujemy uchwycić cienie rzucane przez mroki mowy, zaś mylna analogia zawarta w formach naszego języka wytwarza dyskomfort mentalny (a odczucie dyskomfortu związane z językiem jest głębokie) (Waismann 1956, s. 453; 1968, s. 6).

Drugim przykładem jest słynny paradoks biegnącego Achillesa, który próbuje doścignąć żółwia. Wydaje się, że nigdy do tego nie dojdzie, a to z następującego powodu. Achilles będzie w nieskończoność skracał dystans dzielący go od żółwia, wpierw o połowę, następnie o jedną czwartą, później o jedną ósmą, i tak dalej, natomiast żółw w tym czasie będzie powoli posuwał się do przodu. Nigdy zatem nie dojdzie do sytuacji, kiedy dystans ten będzie wynosił zero. Waismann twierdzi, iż jest to sugestywny, lecz zwodniczy wywód, co można zauważyć, kiedy w podobny sposób będziemy dowodzić, że nie może nigdy coś trwać całą minutę, gdyż wpierw musi upłynąć jej połowa, następnie jedna czwarta, później jedna ósma, i tak dalej w nieskończoność. Wywód ten, podobnie jak paradoks Achillesa (i inne paradoksy ruchu, wymyślone w starożytności), jest zwodniczy, gdyż miesza się tu matematyczny, nieczasowy sens słowa „nigdy” z jego sensem czasowym.

Gdyby w naszym języku były dwa różne słowa, oznaczające te sensy, nigdy nie doszłoby do ich pomieszania i świat byłby uboższy o jeden z najbardziej frapujących paradoksów. Tymczasem jest tak, że to samo słowo jest używane w różnych znaczeniach. W rezultacie mamy do czynienia z czymś w rodzaju prestidigitatorskiej sztuczki (Waismann 1956, s. 455; 1968, s. 8).

Jeszcze innym przykładem jest filozoficzny problem zdań o przyszłości i ich prawdziwości, który jednych skłonił do głoszenia fatalizmu oraz swoistej predestynacji, a innych do konstruowania logiki trójwartościowej, gdzie obok zdań prawdziwych i fałszywych są także zdania o trzeciej wartości, w danym momencie ani prawdziwe, ani fałszywe. Waismann uważa, że aby ten problem rozwikłać należy zwrócić uwagę na to, że zwroty „jest prawdą, że” poprzedzające zdania nie mają treści opisowej i są eliminowalne, np. zamiast mówić „jest prawdą, że byłem w Ameryce” wystarczy powiedzieć „byłem w Ameryce”. Jeśli zastosujemy to spostrzeżenie do typowych wypowiedzi fatalisty w rodzaju „teraz jest prawdą, że jutro pokłócę się ze swoim przyjacielem”, to otrzymamy wówczas nonsensowne zdanie „teraz jutro pokłócę się ze swoim przyjacielem”. Okazuje się zatem, że zagadkowe i pobudzające wyobraźnię pytanie o to, czy teraz jest prawdziwe lub fałszywe,

że coś określonego zdarzy się w przyszłości nie ma prostej i właściwej odpowiedzi, lecz wymaga skrupulatnej analizy i podważenia jego ukrytych założeń.

Te rozważania dotyczące typowych, uświęconych tradycją problemów filozoficznych prowadzą Waismann do następującego wniosku ogólnego:

Zagadnienia filozoficzne się nie rozwiązują, ono po prostu *znika*. A na czym polega owo „znikanie”? Na tym, że znaczenie słów użytych do sformułowania zagadnienia staje się dla nas tak jasne, że uwalniamy się od jego uroku. Usuwa się zamęt przez zwrócenie uwagi na użycie języka albo też na reguły, o ile użycie *można* ująć w postaci reguł. *Był to zatem zamęt dotyczący użycia języka lub reguł. W tym właśnie miejscu spotykają się ze sobą filozofia i gramatyka*” (Waismann 1956, s. 458; 1968, s. 10).

Owo usuwanie problemów filozoficznych, które jest wynikiem splotu dociekań filozoficznych i gramatycznych ma bardzo szczególny charakter. W dociekaniach tych formułujemy argumenty, lecz nie są one dowodami. Nie dowodzimy jakiegoś stanowiska filozoficznego, lecz ukazujemy mechanizmy naszego języka. Bynajmniej ich jednak nie wyjaśniamy, lecz jedynie opisujemy, umożliwiając naszym oponentom i dyskutantom zmianę postawy i nowe spojrzenie na świat za pomocą języka, którym zaczynamy się posługiwać w sposób odpowiednio zreflektowany, a nie bezwiedny.

Czy owo usuwanie problemów filozoficznych nie sprawia, że filozofia zaczyna mieć wyłącznie wymiar negatywny, terapeutyczny i dekonstrukcyjny? Jeśli bowiem dokonuje się postęp w filozofii, to – jak stwierdza Waismann – nie polega on na

[...] na dodawaniu nowych sądów do jej korpusu, lecz raczej na przekształcaniu całej sceny intelektualnej, a w rezultacie tego na redukowaniu liczby zagadnień, które nas zaćmiewają i nękają. Tak pojęta filozofia jest jedną z wielkich wyzwoleńczych sił (Waismann 1956, s. 461; 1968, s. 13).

Nie należy jednak zapominać, że w wyniku tego wyzwolenia dokonuje się coś pozytywnego. Intelektualna mgła się rozprasza i problemy zasłaniające nam pole widzenia znikają, co pozwala nam ujrzeć wiele spraw w nowym świetle. Tak więc pozytywny wymiar filozofii sprowadza się do tego, że jednym z jej celów jest „otwarcie naszych oczu, spowodowanie ujrzenia rzeczy w nowy sposób – z szerszego punktu widzenia, niezakłóconego nieporozumieniami” (Waismann 1956, s. 470; 1968, s. 21).

Dzięki pytaniom filozoficznym, związanym na przykład ze sceptycznymi wątpliwościami w sprawie istnienia przedmiotów material-

nych i innych umysłów, możemy w nowy sposób spojrzeć na nasz język i założenia, na których się on opiera. Kłopot sceptyków i rzekoma nonsensowność ich wątpliwości polega na tym, że próbują je wyrazić w używanym przez nas powszechnie języku, który zakłada istnienie tego, co oni kwestionują i podważają. Jeśli jednak pod wpływem ich pytań nabierzemy odpowiedniego dystansu do naszego doświadczenia i języka, to ujrzymy to, co jest w nich ukryte i co w codziennym ich wykorzystaniu nie wychodzi na jaw. Oznacza to, iż nie możemy po prostu powiedzieć, że filozoficzne zagadnienia sceptyczne są całkowicie zbędne i należy je całkowicie usunąć z naszej mapy intelektualnej. Z kolei inne zagadnienia filozoficzne są nie tyle usuwane, co ulegają przekształceniu w kwestie czysto naukowe. Tak się stało z filozoficznymi pytaniami o status epistemologiczny logiki i matematyki, czyli z pytaniami o to, czy mają one charakter aprioryczny, czy też aposterioryczny, a także z kwestiami dotyczącymi odmian i miary nieskończoności. Metafilozoficzną tezę, iż we właściwie uprawianej filozofii chodzi o usuwanie tradycyjnych problemów filozoficznych należy zatem opatrzyć odpowiednimi zastrzeżeniami, aby nie wywołać wrażenia, iż filozof jest kimś, kto zajmuje się wyłącznie rozprasaniem intelektualnej mgły.

Zadaniem filozofa nie jest wyłącznie rozjaśnianie naszych myśli i dbanie o poprawne użycie języka (niezależnie od tego, na czym miałyby ono polegać). Nie jest nim jedynie to, co obrazowo przedstawiał w swojej negatywistycznej metafilozofii Wittgenstein jako wskazywanie musze wyjścia ze szklanej muchołapki, lecz przede wszystkim to, co można określić jako ukazywanie nam czegoś w nowym świetle, co jest wynikiem dostrzeżenia ukrytych i niezauważonych dotąd podobieństw. Waismann podkreśla, że najkrócej można to ująć twierdząc, że celem filozofii jest zarysowanie pewnej wizji. Wiąże się to z zerwaniem z dotychczasową tradycją i konwencjami, z krępującymi nas prekoncepcjami, a następnie z ukazaniem nam czegoś, co dotychczas było dla nas ukryte (wbrew temu, co twierdził Wittgenstein, że w filozofii nic nie jest ukryte, a wobec tego wystarczy tylko uważnie patrzeć i opisywać to, co widzimy). Tak więc „filozofia jest próbą zerwania z nawykami myślowymi i zastąpienia ich czymś, co jest mniej sztywne i ograniczające” (Waismann 1956, s. 485; 1968, s. 34). Owemu intelektualnemu wyzwoleniu musi towarzyszyć umiejętność wglądu oraz odwaga tworzenia całościowych koncepcji rzeczywistości, cechująca na ogół metafizyków. Nie należy zatem przykładać zbyt dużej wagi do neopozytywistycznej krytyki metafizyki jako zbioru zdań wykraczają-

cych poza granice doświadczenia, a zatem nonsensownych. Jeśli coś w tej kwestii jest nonsensowne, to raczej „powiedzenie, że metafizyka jest nonsensowna” (Waismann 1956, s. 489; 1968, s. 38).

Niewiele można powiedzieć o mechanizmach wglądu, o nagłym ujęciu czegoś, prowadzącym do wizji filozoficznej. Można jedynie stwierdzić, że jest to rezultat zajęcia odpowiedniej postawy i że sam wgląd nie ma charakteru dyskursywnego. Taki charakter ma jednak rozwijanie uzyskanej wizji i przekonywanie do niej innych. W procesie tym filozof posługuje się argumentami, lecz nie są to dowody, w których z uznanych przesłanek wynikają logicznie wnioski, traktowane tak jak twierdzenia udowodnione w matematyce. Stanowisko Waismanna w tym względzie, stanowiące jeden z najbardziej rozpoznawalnych i najszerzej dyskutowanych elementów jego metafizologii, jest następujące: „Argumenty filozoficzne nie są dedukcyjne; dlatego nie są one ścisłe; dlatego też niczego nie dowodzą. Mimo to mają swoją siłę” (Waismann 1956, s. 471; 1968, s. 22).

Na poparcie tego nieco zagadkowego stanowiska można przytoczyć przede wszystkim fakt chronicznej niezgody filozofów. To, że taka niezgoda jest czymś powszechnym w filozofii i że nawet wybitni przedstawiciele tej dyscypliny różnią się skrajnie w ocenie podawanych argumentów świadczy o tym, iż nie posiadają one „logicznego rygoru, który mają w matematyce i naukach ścisłych” (Waismann 1956, s. 471; 1968, s. 22). Ponadto, sednem argumentów są wnioski, a te muszą wychodzić od określonych przesłanek. Nie bardzo zaś wiadomo skąd filozofowie mają czerpać przesłanki dla swoich wnioskowań. Jeżeli będą brali je z nauk szczegółowych, to ich argumenty będą w istocie rzeczy należały do tych nauk, a nie do filozofii. Jeżeli zaś przesłanki te będą czerpane z wiedzy potocznej, to z uwagi na doraźny i konkretny charakter tej wiedzy, będą musiały zostać wzmocnione i uogólnione, a jak dobrze wiadomo są to zabiegi bardzo ryzykowne, które często prowadzą do błędu lub do banalnych twierdzeń analitycznych, z których nie można zbyt wiele wywnioskować. Co więcej, należy pamiętać, iż język potoczny nie posiada sztywnej, mocnej struktury logicznej, pozwalającej na wyodrębnianie stałych przesłanek i dedukcyjne wyprowadzanie z nich wniosków. Bardzo często, zauważa Waismann, argumentacje filozoficzne polegają na podawaniu racji, że coś można, a czegoś nie można, powiedzieć, że określona metafora jest naturalna, a inna dziwna i nienaturalna, że dane powiedzenie jest w danym kontekście trafne, a inne nietrafne, że właściwe i zasadne jest to akurat pytanie, a nie jakieś inne. Tymczasem z uwagi na plastyczność języka, nie

można wykazać, że „dane wyrażenie jest naturalne, metafora trafna, pytanie właściwe (lub takie, którego się nie zadaje), zestaw słów coś wyraża (lub jest pozbawiony znaczenia). Nic z tych rzeczy nie można dowieść” (Waismann 1956, s. 473; 1968, s. 24).

Na czym zatem polega siła argumentów filozoficznych, jeśli nie są one konkluzywne i powszechnie akceptowane? Ujmując rzecz najzwyczajniej, skłaniają nas one do zajęcia odpowiedniej postawy i spojrzenia na pewne sprawy inaczej. Za pomocą podawanych przez siebie argumentów filozof nakłania nas do przyjęcia jakiegoś stanowiska. Waismann tak to opisuje:

Wpierw stara się, abyśmy zobaczyli wszystkie słabości, ułomności i wady jakiegoś poglądu; wydobywa na światło dzienne jego niespójności lub pokazuje jak bardzo nienaturalne są niektóre z idei leżących u podstaw całej teorii, przez wyprowadzanie ich dalekosiężnych konsekwencji; czyni to za pomocą najsilniejszej broni ze swego arsenału: redukcji do absurdu i ciągu w nieskończoność. Z drugiej strony, wskazuje nam nowy sposób patrzenia na rzeczy, wolny od tych zarzutów. Innymi słowy, podobnie jak obrońca lub adwokat zaznajamia nas z wszystkim faktami wiążącymi się z daną sprawą, a my znajdujemy się w położeniu sędziego. Przyglądamy się wszystkiemu uważnie, wchodzimy w szczegóły, ważymy racje za i przeciw i wydajemy werdykt. Jednak wydając werdykt nie podążamy drogą dedukcji, tak samo jak sędzia w Sądzie Najwyższym (Waismann 1956, s. 480; 1968, s. 30).

Pod jednym względem argumenty filozoficzne są słabsze i gorsze od tych stosowanych w naukach ścisłych. Nie są bowiem dedukcyjne i nie mają postaci dowodów prowadzących do wykazania prawdziwości twierdzenia, które odtąd powinno być akceptowane przez każdą kompetentną osobę w danej dziedzinie. Pod innym jednak względem są mocniejsze i lepsze, gdyż prowadzą nie do uzasadnienia jakiegoś jednego twierdzenia, lecz do całościowej zmiany poglądów, do nowej koncepcji świata.

KRYTYKA, INTERPRETACJA I ZNACZENIE

Bodaj najczęściej dyskutowaną i krytykowaną tezę metafizyczną Waismanna było twierdzenie, że chociaż argumenty filozoficzne mają swoją siłę, to niczego nie dowodzą. Często podkreślano przy tej okazji, że zaproponowane odróżnienie argumentacji filozoficznej od dowodzenia jest mało precyzyjne i może być interpretowane na kilka sposobów. Okazuje się bowiem, że

Waismann nie definiuje ani pojęcia dowodu, ani pojęcia argumentu filozoficznego, a także nie sugeruje on jakichś w miarę jednoznacznych wyjaśnień pozadefinitywnych

tyczących się tego, jak rozumie te dwa, bądź co bądź kluczowe w jego rozważaniach, pojęcia (Woleński 1996, s. 13).

Z pozoru rzecz wydaje się całkiem prosta. Jeśli określimy argument jako taki ciąg sądów, z których jeden jest twierdzeniem, które uzasadniamy, a pozostałe w taki czy inny sposób przyczyniają się do tego uzasadnienia, stanowią dla owego sądu wsparcie, to możemy powiedzieć, że:

[...] Dowód jest krańcowym przypadkiem argumentu, takim przypadkiem, w którym wsparcie jest konkluzywne, co oznacza, iż trzeba przyjąć główne twierdzenie, o ile przyjmuje się zbiór wspierających go sądów (Bednarowski 1965, s. 21).

Krótko mówiąc, dowody są argumentami dedukcyjnymi. A jeśli tak, to teza Waismanna sprowadzałaby się do twierdzenia, iż argumenty filozoficzne nie mają charakteru dedukcyjnego⁷.

Czy jednak rzeczywiście tak jest? Nawet jeśli Waismannowi nie chodzi o rzecz ewidentnie fałszywą, tj. o to, iż filozofowie w ogóle nie posługują się dedukcją, lecz o to, że specyficznie filozoficzne argumenty nie mają charakteru dedukcyjnego, trudno się na takie stanowisko zgodzić w całej rozciągłości. Nie ma bowiem podstaw, by utrzymywać, że takie argumenty nie są dowodami w tym sensie, że wnioski nie wynikają w nich z przesłanek. Można nawet twierdzić, że pod względem struktury i podstawowych mechanizmów dowody filozoficzne niczym nie różnią się od matematycznych. Wystarczy w tym celu, jak zwraca na to uwagę Bednarowski, porównać argumenty *reductio ad absurdum*, występujące w filozofii i matematyce. Platon argumentował przeciwko stanowisku Protagorasa, w myśl którego to, co komuś wydaje się prawdziwe, jest dla tego kogoś po prostu prawdziwe, wskazując na taką oto absurdalną konsekwencję tego stanowiska: skoro każdy sąd uznawany przez kogoś za prawdziwy jest faktycznie prawdziwy, to prawdziwe muszą być także przekonania jego przeciwników o tym, iż znajduje się on w błędzie; a zatem uznanie prawdziwości

⁷ Jan Woleński interpretuje tezę Waismanna nieco inaczej, a mianowicie, że chodzi mu o to, iż argumenty filozoficzne nie są procedurami podobnymi do tych stosowanych w naukach matematyczno-przyrodniczych, czyli nie są ani dedukcyjne, ani indukcyjne (Woleński 1996, s. 13). Jednakże z uwagi na to, że Waismann kilkakrotnie w swojej programowej rozprawie wiąże dowody z dedukcją, interpretacja ta nie wydaje się do końca trafna. Wyraźnie opowiada się on za poglądem, iż „własność bycia dedukcyjnym jest warunkiem koniecznym bycia dowodem” (Levison 1964, s. 112), a związku z tym, że typowe argumenty filozoficzne tej własności nie posiadają, nie mogą być nazywane dowodami.

przekonań jego przeciwników zmusza go uznania, że jego własne stanowisko jest fałszywe.

Mamy tu zatem dowód, w którym dane twierdzenie implikuje swoją negację, w którym z danego twierdzenia wynika jego zaprzeczenie. Ten sam typ *reductio and absurdum* występuje u Euklidesa (Bednarowski 1965, s. 28).

Nie ma też istotnej strukturalnej różnicy – wbrew temu, co sugeruje Waismann – między argumentacjami filozoficznymi a naukowymi, w których wskazuje się na groźbę ciągu w nieskończoność. Należy jedynie pamiętać, że różnią się one od sprowadzania czegoś do absurdu. Jak podkreśla John Passmore w swojej krytyce zacierania tej różnicy przez Waismanna, argumenty filozoficzne wskazujące na występowanie ciągu w nieskończoność „dowodzą jedynie, że proponowany sposób wyjaśnienia czegoś lub «uczynienia zrozumiałym», faktycznie niczego nie wyjaśnia, nie dlatego że wyjaśnienie jest wewnętrznie sprzeczne, lecz tylko dlatego, że w istotnym aspekcie ma taką samą postać jak to, co jest przez nie wyjaśniane” (Passmore 1970, s. 33). Rzecz jasna, argumentacje tego rodzaju, chociaż niekiedy są trudne do podważenia, mają mniejszą moc niż dowody *reductio ad absurdum*, gdyż zawsze można utrzymywać, iż ciąg w nieskończoność jest tylko pozorny lub że dotarliśmy do czegoś, co jest na tyle fundamentalne, iż nie daje się w pełni wyjaśnić. Wbrew temu, co sugeruje Waismann, nie jest to wcale wynikiem ich zastosowania przez filozofów, lecz ich natury, niezależnie od tego, czy zostaną użyte przez matematyków, przedstawicieli nauk przyrodniczych, czy też filozofów. Jest po prostu tak, że „w zasadzie można uchylić (przynajmniej tymczasowo) argumenty z ciągu w nieskończoność, zwłaszcza wtedy, gdy przyzna się uprzywilejowany status pewnej klasie sądów” (Passmore 1970, s. 35).

Niekiedy Waismann formułuje swoje stanowisko w taki sposób, iż zdaje się wymagać od dowodu czegoś więcej niż tylko posiadania struktury dedukcyjnej. Utrzymując, że argumenty filozoficzne nie są dowodami, chodzi mu o to, że zawsze można je podważyć, czyli że nie są one zniewalające, nie są nie do odparcia. Niedwuznacznie sugeruje on, że w ściśle pojętych dowodach przesłanki są sformułowane tak jasno i precyzyjnie, że „nie wkrada się do nich nawet cień wątpliwości” (Waismann 1956, s. 471; 1968, s. 22). Co więcej, mają to być przesłanki treściwe, a nie czyste zdania analityczne czy definicje. Podkreśla też, że analiza wzorcowych dowodów matematycznych pokazuje, iż nie ma w nich żadnej furtki, która pozwalałaby nam uniknąć konkluzji,

do jakich one prowadzą. W przeciwieństwie do typowych argumentów filozoficznych, łańcuch dedukcyjny w dowodach matematycznych nie ma słabych ogniw i w żaden prawomocny sposób nie może zostać rozzerwany. Nawet jeśli niektóre argumenty filozoficzne są bliskie tego ideału, to tak naprawdę okazują się one zestawem analitycznych oczywistości. Przykładem jest tu chociażby znany argument Davida Hume'a, że relacja przyczyny i skutku różni się istotnie od logicznej relacji racji i następstwa. Na czym bowiem polega rzekomy dowód Hume'a? Zdaniem Waismanna,

Przypomina on nam coś, o czym zawsze wiedzieliśmy, a mianowicie, że gdy jest wewnętrznie sprzeczne stwierdzenie racji i odrzucenie następstwa, to nie ma takiej sprzeczności w przyjęciu, że po pewnym zdarzeniu, nazywanym „przyczyną”, może nastąpić jego typowy skutek, lecz jakieś inne zdarzenie (Waismann 1956, s. 474; 1968, s. 25).

Trudno taką argumentację zaliczyć do dowodów w sensie ścisłym, czyli takich, z jakimi mamy do czynienia w naukach dedukcyjnych. Rzecz jasna, można operować takim wąskim pojęciem dowodu, lecz wówczas teza, iż argumenty filozoficzne nie są dowodami, staje się banalną konstatacją, że inaczej uzasadnia się twierdzenia w filozofii, a inaczej w naukach formalnych. Co więcej, jeśli powiązemy ze sobą wszystkie te warunki, których spełnienia Waismann zdaje się domagać, aby argumenty filozoficzne można było nazwać dowodami, to wówczas okaże się, iż „nawet dowody matematyczne i naukowe, nie mówiąc o argumentach prawnych i ekonomicznych itp., nie będą spełniały wymogów narzuconych przez niego filozofii” (Levison 1964, s. 115). W rezultacie osiąga on skutek odmienny od zamierzonego, gdyż zamiast przekonująco pokazać, że argumenty filozoficzne nie są dowodami, podaje on w wątpliwość możliwość dowiedzenia czegokolwiek w ścisłym tego słowa znaczeniu. Świadczy to o tym, że koncepcja dowodu, jaka się za takim zaskakującym wnioskiem kryje, jest nadmiernie restryktywna.

Niezależnie od przyjętej strategii interpretacyjnej, metafizyczna teza Waismanna, że argumenty filozoficzne nie są argumentami, okazuje się trudna do obrony. Być może nie należy krytykować jej w oderwaniu, lecz potraktować jako sloganowy wyraz propagowanej przez niego całościowej koncepcji filozofii. Na ogół podkreśla się, że jest to koncepcja inspirowana przede wszystkim metafizologią Wittgensteina, której sednem jest teza o istotnej odmienności nauki i filozofii. W związku z tym

[...] różnica pomiędzy dowodem a argumentem (filozoficznym) w ujęciu Waismanna sprowadza się ostatecznie do różnicy pomiędzy nauką a filozofią. A ta polega na tym, że w nauce są dowody, twierdzenia i problemy dające się rozstrzygnąć *tak* lub *nie*, a w filozofii tego wszystkiego nie ma (Woleński 1996, s. 13).

Owa odmienność filozofii może być jednak interpretowana na wiele sposobów, które w odniesieniu do dorobku Waismanna i jego recepcji można sprowadzić do dwóch zasadniczych.

Według pierwszej, szczegółowo wyłożonej przez Gordona Bake-
ra (2003a, 2004), filozofia jest dla Waismanna szczególnego rodzaju
terapią intelektualną, która ma wiele podobieństw z psychoanalizą.
Uchwycenie jej właściwego charakteru uzależnione jest zwłaszcza od
odpowiedniego zrozumienia problemów filozoficznych i sposobów ich
usuwania. Baker utrzymuje, że dla Waismanna są to przede wszystkim
„problemy jednostek lub problemy, z którymi borykają się jednostki.
Są konkretne, a nie abstrakcyjne; ich tożsamość jest zależna od jed-
nostek (problem kogoś innego jest innym problemem) (Baker 2003a,
s. 166). W związku owe problemy mają charakter psychologiczny, są
przejawami głębokiego dyskomfortu umysłowego, obsesjami i niepo-
kojami. Intelektualna terapia dotycząca tych problemów musi przyjąć
postać dyskusji z jednostką, która się z nimi zмага. Celem tej dyskusji
nie jest przekazanie tej jednostce informacji, których wcześniej nie
miała. Jest nim raczej „usunięcie jej oporu, aby uznać i zaakceptować
to, z czym jest doskonale zaznajomiona w swoim własnym zachowaniu
i praktyce; eliminacja przeszkód, które nie pozwalają jej zobaczyć tego,
co ma przed oczami, w istocie rzeczy tego, co jest jej w pełni znane”
(Baker 2003a, s. 168). Miarą skuteczności takiej dyskusji jest stop-
niowe zmniejszanie się siły oddziaływania problemów filozoficznych
i zyskiwanie spokoju umysłowego.

Źródłem problemów filozoficznych są nieświadome obrazy, ana-
logie i prekoncepcje, zakorzenione w naszym języku. Aby się z nich
wyzwolić należy wpiერw je sobie dobrze uświadomić i wydobyć na
jaw.

W taki sposób jednostka może zdać sobie sprawę ze swoich motywów by patrzeć
na rzeczy w określony sposób, a to da jej możliwość zmodyfikowania własnych nawy-
ków myślowych i zmiany swojego intelektualnego charakteru (Baker 2003a, s. 170).

Te modyfikacje prowadzą zazwyczaj do innego ujmowania otaczającej
nas rzeczywistości i do nowej całościowej wizji. Owey wizji nie należy
rozumieć w tradycyjny sposób jako metafizycznej teorii świata, rozsz-
cającej sobie prawo do uniwersalnej ważności.

Ogólnie rzecz biorąc termin „wizja” wskazuje drogę ucieczki od zamętu pojęciowego. Nie każdy musi mieć kłopoty z tym samym i każdemu wolno przyjąć lub odrzucić sugerowane usunięcie konkretnego problemu (Baker 2003a, s. 177).

Wizja jest zatem ściśle związana ze zmaganiem każdej poszczególnej jednostki i dla jednych może być atrakcyjna i pomocna, a dla innych odpychająca i niezrozumiała. Właściwie pojęta filozofia jest rządzona zasadami wolności i swobodnego wyboru, służącymi dobru jednostek.

Chociaż interpretacja metafizologii Waismanna jako personalnej terapii intelektualnej jest poparta przez Bakera licznymi odniesieniami do jego pism i wykorzystuje ich charakterystyczną frazeologię, to nie można oprzeć się wrażeniu, że zbyt jednostronnie przedstawia ona zawarte w nich idee. Filozofia dla Waismann nie jest jedynie formą intelektualnej terapii, o dużym znaczeniu psychologicznym, lecz niewielkim (lub prawie żadnym) wydźwięku poznawczym. Zdecydowanie podkreśla to w pośmiertnej charakterystyce osiągnięć Waismanna Hampshire:

Waismann nigdy nie przyjmował poglądu, słusznego lub niesłusznego wiązane go z Wittgensteinem, że filozofia jest rodzajem dociekań terapeutycznych i że kresem argumentacji filozoficznej powinien być powrót do dobrze znanych prawd. W swoich wykładach i opublikowanych pracach pokazywał on, za pomocą przykładów, że wgląd filozoficzny (jego ulubione słowo) może przyczynić się do rozwoju wiedzy, jak to często było w przeszłości. Pogląd przeciwny składał on na karb zbyt naiwnej dychotomii między formą, w której nowa wiedza jest wyrażona, a samą tą nową wiedzą. Śmiała rewizja pojęciowa, stanowiąca sedno paradoksu filozoficznego, może otwierać nowe drogi do wiedzy pozytywnej, tak samo dzisiaj jak w wieku siedemnastym (Hampshire 1960, s. 313).

Chociaż zatem filozofia jest różna od nauk szczegółowych, to ma ona charakter poznawczy. Liczą się w niej nie poszczególne twierdzenia i ich mniej lub bardziej konkluzywne uzasadnienia, lecz całościowa wizja rzeczywistości, która jest wynikiem nowego spojrzenia na rzeczywistość i dostrzeżenia w niej pomijanych dotąd aspektów. Do proponowania takich śmiałych wizji skłonni są najczęściej metafizycy, a w związku z tym nonsensem jest twierdzić, że metafizyka jest zbiorem nonsensów. Niewątpliwie niektóre tradycyjne przejawy metafizyki zasługują na krytykę, lecz po jej bezkompromisowym odrzuceniu przez pozytywistów logicznych metafizyka zasługuje na rehabilitację.

Jeśli przyjmie się taką interpretację metafizologii Waismanna, to myśliciel ten nie będzie już jawił się wyłącznie jako egzegeta i kontynuator Wittgensteinowskiej idei filozofii jako klaryfikacji myśli i terapii intelektualnej. Okaze się on jednym z tych oksfordzkich myślicieli,

kótrzy – obok między innymi P. F. Strawsona i częściowo H. H. Price'a⁸ – przyczynili się do transformacji filozofii analitycznej w połowie dwudziestego wieku i powolnego nadawania jej bardziej systematycznego i metafizycznego charakteru⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Baker G. 2003a, *Friedrich Waismann: A Vision of Philosophy*, „Philosophy” 78, s. 163–179.
- Baker G. 2003b, *Preface*, w: *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, ed. G. Baker, London: Routledge, s. XVI–XLVIII.
- Baker G. 2004, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein*, ed. K. J. Morris, Oxford: Blackwell.
- Bednarowski W. 1965, *Philosophical Argument*, „Proceedings of the Aristotelian Society” suppl. vol. 39, s. 19–46.
- Dummett M. 1953, *Critical Notice: F. Waismann, Introduction to Mathematical Thinking*, „Mind” 62, s. 535–545.
- Hacker P. M. S. 2001, *On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics*, w: tenże, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, s. 345–370.
- Hampshire S. 1960, *Friedrich Waismann 1896–1959*, „Proceedings of the British Academy” 46, s. 309–317.
- Levison A. B. 1964, *Waismann on Proof and Philosophic Argument*, „Mind” 73, s. 111–116.
- McGuinness B. 2011, *Waismann: The Wandering Scholar*, w: *Friedrich Waismann – Causality and Logical Positivism*, ed. B. F. McGuinness, Dordrecht: Springer, s. 9–16.
- Passmore J. 1970, *Philosophical Reasoning*, wyd. drugie, London: Duckworth.
- Strawson P. F. 1977, *To Make Things Clear* [rec. F. Waismann, *Philosophical Papers*], „The Times Literary Supplement” Friday 1 July 1977, s. 808.
- Waismann F. 1956, *How I See Philosophy*, w: *Contemporary British Philosophy. Personal Statements*, third series, ed. H. D. Lewis, London: Allen & Unwin, s. 447–490.
- Waismann F. 1965, *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. R. Harré, London: Macmillan (wyd. drugie ze wstępem G. Bakera, Basingstoke: Macmillan 1997).
- Waismann F. 1968, *How I See Philosophy*, ed. R. Harré, London: Macmillan.
- Waismann F. 1976, *Logik, Sprache, Philosophie*, hrsg. G. P. Baker, B. McGuinness, Stuttgart: Reclam.
- Waismann F. 1977, *Philosophical Papers*, ed. B. McGuinness, Dordrecht: Reidel.

⁸ Dostrzega to P. M. S. Hacker (2001, s. 351, p. 9).

⁹ Artykuł powstał w ramach subsydium profesorskiego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, przyznanego prof. Tadeuszowi Szubce na realizację tematu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”.

- Waismann F. 1994, *Will and Motive*, w: F. Waismann, J. Schächter, M. Schlick, *Ethics and the Will. Essays*, ed. B. McGuinness, J. Schulte, Dordrecht: Kluwer, s. 53–137.
- Waismann F. 2011, *Causality*, w: *Friedrich Waismann – Causality and Logical Positivism*, ed. B. F. McGuinness, Dordrecht: Springer, s. 91–184.
- Woleński J. 1996, *Argumentacje filozoficzne*, w: tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, s. 11–31.

THE METAPHILOSOPHY OF FRIEDRICH WAISMANN

Summary

Friedrich Waismann was a rather tragic thinker of the past century, who spent the first part of his life in Austria as a member of the Vienna Circle, and then emigrated to England, where he finally settled in Oxford and became associated with its postwar ordinary language philosophy. The paper provides a brief account of Waismann's life and scholarly achievements, presents an outline of his conception of philosophy, and discusses various criticisms and interpretations of his metaphilosophy. It is emphasized that his significance for the development of analytical philosophy should not be reduced to a more or less faithful exposition of the ideas of Ludwig Wittgenstein.

Dariusz Jagiello, Tadeusz Szubka