

T a d e u s z S z u b k a

Perspektywy metafizyki analitycznej. Między esencjalizmem a ekspresywizmem

Słowa kluczowe: *metafizyka analityczna, esencjalizm, K. Fine, P. Unger, metafizyka schematów pojęciowych, ekspresywizm*

Niezależnie od tego, w jaki dokładnie sposób rozumie się filozofię analityczną i jak zakreśla się jej granice, nie ulega wątpliwości, że w ostatnich latach dokonał się w niej bezprecedensowy powrót do metafizyki. Dla tych, którzy traktowali ten nurt filozoficzny jako antymetafizyczny w swej naturze, a w szczególności dla jego zagorzałych przeciwników, ma to świadczyć o coraz bardziej widocznym zaniku i scholastycznej degeneracji filozofii analitycznej. Dla innych jest to natomiast oznaka żywotności tej tradycji myślowej oraz jej powrotu do źródeł filozofii i w jakimś sensie do korzeni, z których wyrosła.

Na tę analityczną restytucję metafizyki można spojrzeć dwojako. Po pierwsze, można ją opisywać i wyjaśniać jako rozmaicie uwarunkowany fenomen historyczny, mający swoją genezę i skutki oraz określone miejsce w rozwoju filozofii analitycznej. Po drugie, można ów zwrot metafizyczny uczynić przedmiotem namysłu metafizycznego, starając się wydobyć podstawowe założenia uprawiania metafizyki w analitycznej tradycji filozoficznej oraz pokazać jej perspektywy teoretyczne. W moich rozważaniach skupię się przede wszystkim na metafizycznym ujęciu metafizyki analitycznej i będę starał się omówić zasadniczy dylemat, z jakim się ona boryka. Zanim to jednak uczynię, przedstawię w perspektywie historycznej, aczkolwiek z konieczności skrótowo i wybiórczo, stosunek filozofii analitycznej do metafizyki.

Filozofia analityczna a metafizyka

Chociaż można jeszcze spotkać się z przedstawianiem filozofii analitycznej jako kierunku, który odrzuca dociekania metafizyczne i zaleca ograniczenie filozofii do analizy pojęć i języka, to w dokładniejszych omówieniach podkreśla się, że było tak tylko na pewnym etapie jej rozwoju. Na przykład Barry Stroud, w przeglądowym artykule z połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, na temat relacji filozofii analitycznej do metafizyki pisze:

Filozofia analityczna jest powszechnie uważana za w dużej mierze filozofię negatywną, krytyczną – za radykalne zerwanie z mętną tradycją metafizyczną. Jeśli to prawda, to tylko w odniesieniu do niektórych aspektów środkowego okresu rozwoju tego, co nazywa się filozofią analityczną (Stroud 1986, s. 58).

Ponad dwadzieścia pięć lat później bardzo podobnie ujmuje to Peter Simons:

Dla tych którzy operują przestarzałą lub częściową koncepcją filozofii analitycznej, cały ten ruch wiąże się z odrzuceniem metafizyki. Wszelako takie odrzucenie, bez względu na motywację i zasadność, nigdy nie było jedyną prerogatywą filozofii analitycznej i nie był to też dominujący pogląd w obrębie tego ruchu. Wcześni filozofowie analityczni uprawiali metafizykę bez wyrzutów sumienia i dopiero w trakcie „środkowego okresu”, w latach 1930–1950, pod wpływem pozytywizmu logicznego i filozofii języka potocznego, metafizyka została wpierv odrzucona, a później była marginalizowana. To właśnie ten głośny okres jest często brany jako *pars pro toto* (Simons 2013, s. 709).

Jeśli zatem idzie o stosunek filozofii analitycznej do metafizyki, to w jej rozwoju można wyróżnić trzy zasadnicze okresy. Pierwszy z nich obejmuje początki tego kierunku, czyli w przybliżeniu lata 1890–1930. Jego twórcy przeciwstawiali się pewnym postaciom metafizyki, a w szczególności idealistycznej metafizyce spekulatywnej, lecz nie rezygnowali z przeświadczenia, że ostatecznym celem filozofii jest stworzenie najogólniejszej teorii rzeczywistości. W drugim okresie (lata 1930–1960) z celu tego zrezygnowano i uważano, że w ramach filozofii jest on niemożliwy do osiągnięcia, gdyż jest to dyscyplina, która może jedynie zajmować się logiczną analizą języka nauki lub opisywać różnorodność języka potocznego. W okresie trzecim, od około 1960 roku, zaczęto wracać do systematycznych dociekań metafizycznych i ostatecznie doprowadzono do sytuacji, w której metafizyka – pod koniec dwudziestego wieku – stała się centralnym działem filozofii i do pewnego stopnia zdetro nizowała filozofię języka, uważaną tradycyjnie przez wielu analityków za główną dyscyplinę filozoficzną.

Za najważniejszych twórców filozofii analitycznej uważa się zwykle Gotloba Fregego, George’a Edwarda Moore’a i Bertranda Russella. Ten pierwszy,

jako przede wszystkim logik i matematyk, nie interesował się w jakiś szczególny sposób naturą filozofii i jej relacją do metafizyki, lecz w filozofii matematyki krytykował stanowiska minimalistyczne i empirystyczne, nastawione na ogół antymetafizycznie. Wykładając zaś swoje pozytywne poglądy w tym zakresie, przyjmował platońską koncepcję przedmiotu matematyki i naszego abstrakcyjnego myślenia. Chociaż niektórzy interpretatorzy, a w szczególności Michael Dummett, uważają, że Frege zapoczątkował charakterystyczny dla filozofii analitycznej zwrot lingwistyczny, przyjmując, iż analiza myśli jest możliwa tylko za pośrednictwem analizy języka, to nigdy nie twierdził, że do analizy tej można sprowadzić całą filozofię. G.E. Moore kładł niewątpliwie duży nacisk na rolę analizy pojęciowej w filozofii i koncentrował się w swoich dociekaniach na usuwaniu nieporozumień i niejasności, będących dziełem spekulatywnych metafizyków, zwłaszcza o proveniencji idealistycznej, lecz jednocześnie podkreślał, że ostatecznym celem filozofii jest najogólniejszy opis całości wszechświata i składających się nań kategorii przedmiotów. Podobnie ujmował to B. Russell, według którego filozofia powinna nam odsłonić ostateczną prawdę metafizyczną o świecie. „Analiza w rozumieniu Russella była sprawą odkrycia rzeczywistej formy logicznej tego, co uważamy za prawdziwe o świecie, odsłonięcia formy faktów, dzięki którym nasze zdania są prawdziwe” (Stroud 1986, s. 59). Cel ten może osiągnąć tylko analiza logiczna, korzystająca ze środków nowoczesnego rachunku zdań i predykatów oraz teorii mnogości. Z tego właśnie powodu logika jest istotą filozofii.

Ten obraz filozofii jako działalności prowadzącej do zbudowania całościowej teorii świata, do jasnej artykulacji ostatecznej prawdy metafizycznej, zakwestionował w sposób niezwykle zdecydowany Ludwig Wittgenstein. Chociaż jego *Tractatus logico-philosophicus* można odczytać, jak uważają niektórzy interpretatorzy, jako dzieło na wskroś metafizyczne¹, to nie takie były intencje autora tego dzieła, przynajmniej w warstwie deklaracji metafizycznych. Chodziło mu raczej o definitywne wykazanie, że sensowne twierdzenia o świecie możemy wygłaszać jedynie w obrębie nauk przyrodniczych, a jeśli ktoś chce nam powiedzieć coś metafizycznego, co poza obszar tych nauk wykracza, to trzeba go przekonać, że swoim rzekomym twierdzeniom metafizycznym nie jest w stanie przypisać żadnego określonego sensu. Zdaniem Wittgensteina tradycyjna metafizyka jest przejawem złej filozofii. Dobra filozofia musi być świadoma granic sensu. Polega ona jedynie na rozjaśnianiu naszych myśli i nie może prowadzić do formułowania tez. Tej wizji filozofii jako swoistego rodzaju aktywności, w której nie formułuje się tez i nie buduje teorii, pozostał Wittgenstein wierny w swoich późniejszych pracach, w tym także w *Docieka-*

¹ Czyni tak na przykład Adrian W. Moore (2012) w swojej historii nowożytnej i współczesnej metafizyki, w której Wittgenstein zajmuje poczesne miejsce.

niach filozoficznych, które są najbardziej autorytatywnym wykładem jego tzw. drugiej filozofii. Zmieniły się jedynie nieco racje wygłaszanych przez niego deklaracji metafizycznych. Tezy filozoficzne nie muszą być bezsensowne, lecz i tak nikt znający się na rzeczy nie będzie ich formułował, gdyż byłyby zwykłymi banałami. Z kolei metafizyk to ktoś, kto nie rozumie logiki codziennego języka i próbuje nadać naszym potocznym słowom osobliwe znaczenia. Ulega też pokusie ogólności, która prowadzi go na manowce.

Z historycznego punktu widzenia nie jest ważna trafność wykładni metafizologii Wittgensteina, lecz przede wszystkim fakt, że przez co najmniej kilka dekad była ona ogromnie wpływowa. *Tractatus logico-philosophicus* był z uwagą czytany i komentowany w Kole Wiedeńskim, które dało początek pozytywizmowi logicznemu, niezwykle prężnemu i równie wpływowemu nurtowi w ramach filozofii analitycznej. Chociaż pozytywiści logiczni, a w szczególności Rudolf Carnap, sprzeciwiali się na ogół przeświadczeniu Wittgensteina, że filozofia to samo rozjaśnianie myśli bez formułowania tez, to zastępowali je w gruncie rzeczy pokrewną doktryną, iż filozofia to logiczna analiza języka nauki. Ze zbliżonych powodów co Wittgenstein uważali też, że metafizyka jest działalnością, która prowadzi do tworzenia koncepcji pozbawionych poznawczego sensu.

Za sprawą późniejszego nauczania Wittgensteina, John Wisdom porzucił Russellowskie rozumienie filozofii jako analizy, która ma ujawnić rzeczywistą strukturę faktów i zidentyfikować fakty fundamentalne, na rzecz filozofii jako nieco aluzyjnej klaryfikacji i pokazywania, że metafizycy wikłają się w paradoksy i kłopoty pojęciowe, z których sami nie są w stanie się wyplątać bez pomocy oświeconych analityków. Zasugerowana przy tej okazji analogia między analizą filozoficzną a psychoanalizą zainspirowała Alice Ambrose i Morrisa Lazerowitza do opracowania stanowiska, w myśl którego metafizycy nie są w stanie powiedzieć niczego sensownego o rzeczywistości, a ich działalność polega w istocie na ukrytej modyfikacji znaczeń kluczowych dla filozofii słów, takich jak „czas”, „zmiana”, „substancja” i inne. Działalność ta napędzana jest podświadomymi pragnieniami i lękami, które jest w stanie ujawnić i opisać psychoanaliza. W taki oto sposób doszło do powstania czegoś, co nazywano niekiedy pozytywizmem terapeutycznym. W porównaniu z pozytywizmem logicznym, był to nurt mało znaczący, lecz równie destrukcyjny dla tradycyjnej metafizyki.

Do tych dwóch pozytywizmów dołączyła jeszcze oksfordzka filozofia języka potocznego. Jej główni architekci, Gilbert Ryle i John L. Austin, nie przeprowadzili frontalnej krytyki metafizyki tradycyjnej, lecz odnosili się do niej z dużą nieufnością, jako do dyscypliny, która ignoruje niuanse znaczeniowe języka potocznego, a nawet narusza jego reguły, posługuje się nieuprawnionymi analogiami, dokonuje pochopnych uogólnień itp. Żaden z nich nie twierdził,

tak jak Wittgenstein czy pozytywiści logiczni, że metafizyka jest niemożliwa z zasadniczych powodów. Uważali jednak za wysoce nieprawdopodobne, że będzie ona w stanie osiągnąć stawiane sobie cele bez drobiazgowej analizy używanego przez nas na co dzień języka i dokładnej kartografii pojęciowej. W związku z tym przez dłuższy czas uprawianiem metafizyki nie powinniśmy sobie zaprzętać głowy.

Warto w tym miejscu zasygnalizować, że nie cała filozofia analityczna tego okresu miała wyraźne nastawienie antymetafizyczne. Ostrej wymowy antymetafizycznej nie miała z pewnością polska jej odmiana w postaci szkoły lwowsko-warszawskiej, co eksponuje w licznych pracach o tej formacji intelektualnej Jan Woleński (np. 1985 i 2010). Sprzeciwiała się ona jedynie irracjonalizmowi w filozofii i spekulacjom metafizycznym nierespektującym elementarnych wymogów naukowości. Jednakże dominacja nastawienia antymetafizycznego w środkowym okresie rozwoju filozofii analitycznej była wyraźna. Spowodowała, że dorobek wielu filozofów bliskich tradycji analitycznej, którzy w tym okresie lub bezpośrednio przed nim publikowali swoje metafizyczne prace, był po prostu ignorowany lub marginalizowany. Należeli do nich między innymi Gustav Bergmann, Charlie Dunbar Broad, Curt John Ducasse, Alfred Cyril Ewing, Henry H. Price i Donald C. Williams. Było to pod wieloma względami „stracone pokolenie” metafizyków. Kiedy bowiem metafizyka wróciła do łask w tradycji analitycznej, „filozofowie ci byli stosunkowo mało znanymi postaciami. Nikt z wyjątkiem Russella nie miał szerokiego bezpośredniego wpływu na nowe pokolenie metafizyków” (Zimmerman 2004, s. XVIII).

O antymetafizycznym klimacie intelektualnym tamtych lat świadczy to, że młodzi wówczas filozofowie, którzy później mieli walczyć przyczynić się do analitycznego zwrotu metafizycznego, tacy jak Peter Frederick Strawson i Wilfrid Sellars, skłonni byli w połowie dwudziestego wieku twierdzić, że filozofia to przede wszystkim analiza języka lub że polega ona nie na formułowaniu teorii, lecz na rozjaśnianiu problemów i usuwaniu nieporozumień pojęciowych. Jednakże pod koniec lat pięćdziesiątych minionego wieku to nastawienie antymetafizyczne zaczęło słabnąć.

Pozytywizm logiczny, który w tym czasie z powodów politycznych dokonał swego żywota w Europie i przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, został tam skrytykowany przez Willarda Van Ormana Quine’a. Była to niezwykle bolesna krytyka, podważająca dwa główne filary tego ruchu i na dodatek dokonana przez kogoś, kto uważał się za ucznia i kontynuatora myśli Carnapa. Tę rolę Quine’a w restytucji metafizyki bardzo trafnie i zwięźle przedstawia Gideon Rosen:

Tak jak Rudolf Carnap i wielu innych naukowo usposobionych filozofów tamtego okresu, Quine miał organiczną niechęć do spekulacji metafizycznej, a w szczególności do szalonych spekulacji, które miały odsłonić Rzeczywistość ukrytą za zjawiskami lub za światem

opisywanym przez nauki. Jednakże w przeciwieństwie do Carnapa, Quine odrzuca wszelkie poglądy w epistemologii i filozofii języka, które z góry wykluczałyby tego rodzaju teoryzowanie. Quine nie ma ogólnej teorii poznania ludzkiego, która czyniłaby twierdzenia metafizyki spekulatywnej czymś nie do przyjęcia, oraz nie dysponuje żadną subtelną teorią sensowności, która piętnowałaby je jako zamaskowany nonsens (Rosen 2014, s. 552).

Metafizyka będąca dziełem Quine'a to przede wszystkim ustalenia ontologiczne dotyczące rodzajów bytów, których istnienie przyjmuje się w szczegółowych teoriach naukowych. Ustalenia te znajdują się na najbardziej teoretycznym krańcu nauki i powinny respektować naturalizm, w myśl którego świat badany przez nauki szczegółowe jest jedyną rzeczywistością. Filozofia może te badania oraz ich wyniki interpretować i parafrazować, lecz nie może ich w żaden sposób uzupełniać i zastępować.

Innym amerykańskim filozofem analitycznym, który przyczynił się do powrotu do metafizyki i uprawiania filozofii w sposób systemowy był Wilfrid Sellars. Jego poglądy miały kilka punktów stycznych z myślą Quine'a, lecz były bardziej subtelne, wielowarstwowe i solidnie ugruntowane w tradycji filozoficznej. Chociaż bliski był mu naturalizm i przekonanie, że ostatecznie jedynie nauki szczegółowe są miarą wszystkich rzeczy, to podkreślał, że nie można lekceważyć obrazu świata takiego, jakim on nam się jawi w życiu codziennym. Jednym z kluczowych celów filozofii jest powiązanie lub zespolenie tego jawnego czy spontanicznego obrazu z obrazem świata utworzonym na podstawie nauk szczegółowych. Filozofia skupiona wyłącznie na ściśle pojętej analizie jest krótkowzroczna i musi być uzupełniona całościowym ujęciem badanych zjawisk, ukazującym ich wzajemne powiązania.

Wraz z przedwczesną śmiercią J.L. Austina w 1960 roku oksfordzka filozofia języka potocznego całkowicie straciła swój impet. Ponadto jeden z najbardziej uzdolnionych jej przedstawicieli, P.F. Strawson, zaczął podkreślać, że drobiazgowość analiza niuansów języka potocznego nie jest w stanie odkryć najogólniejszych kategorii przez ten język zakładanych, które są obecne w naszym myśleniu o świecie. Potrzebne są do tego abstrakcyjne argumenty filozoficzne, dzięki którym będzie można wykazać, jakiego rodzaju obiekty w ludzkim schemacie pojęciowym są podstawowymi przedmiotami odniesienia i w jaki sposób je identyfikujemy. Dociekania te Strawson nazwał metafizyką opisową, gdyż ma ona ustalić, jakie są fundamenty naszego faktycznego myślenia o świecie, i przeciwstawił metafizyce rewizyjnej, która chce je zmienić. Inny filozof oksfordzki, Michael Dummett, z niechęcią odnoszący się do filozofii języka potocznego, krytykował Strawsona za nadmierną zachowawczość, aczkolwiek poparł jego pomysł systematycznych dociekań nad językiem, które mogą doprowadzić do uprawomocnienia konkluzji metafizycznych.

Chociaż antymetafizyczne idee pozytywizmu logicznego, Wittgensteina i filozofii języka potocznego znajdowały swoich kontynuatorów w Australii,

to zasadniczy ton filozofii australijskiej nadali uczniowie pracującego tam od końca lat dwudziestych minionego wieku Johna Andersona, ekscentrycznego i charyzmatycznego myśliciela, uważającego, że trzonem filozofii jest systematyczna i realistyczna metafizyka, która powinna mieć rangę filozofii pierwszej. Jego prace nie miały jednak szerszego oddziaływania. Nie można tego powiedzieć o publikacjach australijskiego filozofa Davida M. Armstronga, którego monografie dotyczące natury umysłu, uniwersaliów, praw naukowych, stanów rzeczy i elementów rzeczywistości gwarantujących prawdziwość naszych sądów od wielu dekad kształtują analityczne debaty metafizyczne. A jest on przecież tylko jednym z grona australijskich metafizyków drugiej połowy XX wieku.

Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia, niektóre z tych metafizycznych prób jawią się jako nadmiernie ostrożne i skrupowane rozmaitymi dogmatami. Quine wzbraniał się przed wykorzystywaniem logiki modalnej, posługiwaniem się pojęciami możliwości i konieczności oraz odróżnianiem cech akcydentalnych i istotnych. Na wszystko to nie było miejsca w jego pustynnym krajobrazie metafizycznym. Z kolei Strawson uważał, że Kant miał rację twierdząc, iż metafizyka jako teoria rzeczywistości samej w sobie jest niemożliwa. W dociekaniach metafizycznych możemy jedynie aspirować do opracowania koncepcji najogólniejszych kategorii, za pomocą których ujmujemy poznawaną przez nas rzeczywistość.

Te Quine'owskie i Strawsonowskie restrykcje nakładane na metafizykę z czasem odrzucono, a dynamiczny rozwój logiki modalnej i jej semantyki spowodował ożywienie metafizyki w tradycyjnym stylu. Tak o tym pisze Timothy Williamson:

Zazwyczaj w przedstawianiu dziejów filozofii dwudziestowiecznej nie uwzględnia się najżywiej dyskutowanych, najściślejszych i najbardziej twórczych osiągnięć ostatnich dekad dwudziestego wieku, a mianowicie powrotu do budowania teorii metafizycznych, z gruntu realistycznych, często spekulatywnych, a niekiedy zdroworoządkowych, związanych z nazwiskami Saula Kripkego, Davida Lewisa, Kita Fine'a, Petera van Inwagena, Davida Armstronga i wielu innych. Dzięki tej działalności, by podać tylko jeden przykład, stało się anachroniczne lekceważące traktowanie esencjalizmu jako czegoś anachronicznego. Według tradycyjnych wielkich schematów narracyjnych z historii filozofii, działalność ta musi być cofaniem się do metafizyki przedkantowskiej – nie powinno się to zdarzyć, ale się zdarza. Wielu tych, którzy biorą w tej działalności udział, chętnie podkreślają jej ciągłość z metafizyką tradycyjną; powoływanie się na autorytet Kanta, Wittgensteina czy historii przechodzi bez echa, gdyż nie jest poparte jakimkolwiek argumentem, który byłby w stanie pomyślnie przejść test obecnych czasów (Williamson 2007, s. 19).

Nawet jeśli to ujęcie powrotu filozofii analitycznej do metafizyki w tradycyjnym stylu uznamy za zbyt entuzjastyczne i stronnicze, z tego powodu, że

Williamson sam jest zagorzałym zwolennikiem takiego obrotu sprawy², to trzeba przyznać, iż początek dwudziestego pierwszego wieku świadczy o sile owego powrotu i proliferacji dociekań metafizycznych. Nie oznacza to jednak, że metafizyka analityczna nie rodzi żadnych wątpliwości i nie zbierają się nad nią czarne chmury. Warto zatem przyjrzeć się jej z punktu widzenia metafizycznego.

Tradycyjny esencjalizm w analitycznym wydaniu

Jedną z najbardziej charakterystycznych postaci analitycznego powrotu do metafizyki stał się w ostatnich latach Kit Fine, którego poglądy i pomysły są obecnie szczególnie intensywnie dyskutowane. W jego przekonaniu następujących pięć cech wyróżnia metafizykę jako dział dociekań filozoficznych: (1) aprioryczność stosowanych metod, (2) ogólność jej przedmiotu, (3) przezroczystość jej pojęć, (4) ejdetyczność, czyli zajmowanie się naturą rzeczy, oraz (5) kluczowa rola w ustalaniu podstaw tego, co istnieje. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby te własności pojedynczo przejawiały też inne rodzaje dociekań. Jednakże w wypadku metafizyki „cechy te tworzą jeden pakiet i to ten pakiet jako całość, a nie jakakolwiek z owych poszczególnych cech, służy do odróżniania metafizyki od innych form badań” (Fine 2012, s. 8).

Mówiąc w największym uproszczeniu, aprioryczność metafizyki polega na tym, że jest ona rezultatem teoretycznego namysłu nad zrębami naszej wiedzy o świecie, a nie wynikiem badań empirycznych. Rzecz jasna, można kwestionować zasadność ostrego podziału sposobów i metod poznawania na aprioryczne i aposterioryczne, zastępując go jakąś postacią gradualizmu. Przy takim postawieniu sprawy należy powiedzieć, że metafizyka jest w dużej mierze dyscypliną aprioryczną i bliżej jej do nauk formalnych niż do nauk przyrodniczych i społecznych. Wizja metafizyki jako badań apriorycznych spotka się z protestem filozofów, którzy – powołując się między innymi na Quine’a – będą dążyli do nadania jej empirycznego charakteru pod hasłem naturalizacji metafizyki, lecz będzie ona też miała swoich mniej lub bardziej umiarkowanych zwolenników³.

Przybliżenie ogólności metafizyki nie jest szczególnie trudne. W metafizyce mówi się o istnieniu i istocie, o zdarzeniach i stanach rzeczy, o całościach i częściach, o konieczności i możliwości, lecz nie o elektronach i ich składnikach czy psach i kotach. Jednakże ogólność ma charakter stopniowalny, a zatem

² Zob. zwłaszcza przedostatnią książkę tego oksfordzkiego filozofa, o wymownym tytule *Logika modalna jako metafizyka* (Williamson 2013).

³ Jako zwolennika, którego poglądy są mu szczególnie bliskie, Fine podaje George’a Bealera (1987). Obok niego można wymienić też Edwarda Jonathana Lowe’a (2011).

sensowne jest pytanie o to, w jakim miejscu na skali ogólności znajduje się metafizyka. Fine uważa, że pod koniec tej skali, w pobliżu logiki, która jest dyscypliną absolutnie najogólniejszą. Tak więc wszystkie elementy ogólniejsze od elementów metafizycznych będą przedmiotem zainteresowania logiki, a wszystkie mniej ogólne nie będą interesujące ani dla metafizyki, ani dla logiki. Niekiedy podkreśla się, że ogólność logiki ma odmienny charakter od ogólności metafizyki. Ta pierwsza ma charakter formalny, a druga materialny; ta pierwsza jest ogólnością myśli, a druga ogólnością rzeczywistości. Przy takim ujęciu logika będzie dyscypliną, która zajmuje się najogólniejszymi cechami myśli, a metafizyka będzie dotyczyć najogólniejszych cech rzeczywistości. Nie zmienia to jednak faktu, że kategorie logiczne są ogólniejsze od kategorii metafizycznych. Na szczycie uporządkowanych pod względem ogólności dyscyplin mamy zatem logikę, poniżej metafizykę, a pod nią wszystkie inne nauki. Można co prawda mieć wątpliwości co do sensowności i jasności kryteriów stopniowania ogólności oraz argumentować, że nie sposób wykluczyć, iż na niektórych stopniach ogólności nie będzie można wskazać odpowiadających im przedmiotów i dyscyplin, w tym także na stopniu przedostatnim, bezpośrednio przed najogólniejszym stopniem zajmowanym przez logikę. Fine tak krótko odpowiada na tego rodzaju wątpliwości i argumenty:

Nie jestem pewien, jak bardzo poważnie należy brać te obawy, gdyż idea elementów na przedostatnim poziomie ogólności wydaje się w miarę dobrze zdefiniowana, a ponadto nie wiadomo o tym, aby pojawiły się jakieś faktyczne przypadki, w których elementów z tego poziomu ogólności nie ma. W każdym razie o ile sensowne jest przyjęcie, że niektóre cechy rzeczywistości są bardziej ogólne od innych, o tyle można jakoś zrozumieć, że metafizyka powinna zmierzać *w stronę* ogólności, nawet jeśli ten cel nigdy nie będzie mógł być w pełni osiągnięty (Fine 2012, s. 19).

Warunek przejrzystości lub transparentności pojęć metafizycznych wiąże się ściśle z apriorycznością metod metafizycznych. Pojęcie jest przejrzyste wtedy, kiedy z samej jego treści z łatwością można odczytać, czego jest ono pojęciem, kiedy nie ma żadnego rozziwmu między nim a jego desygnatem. Takim pojęciem jest na przykład pojęcie identyczności, dotyczące relacji identyczności, lecz nie jest nim pojęcie wody, które jest pojęciem substancji składającej się z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu. Kategorii przejrzystości pojęciowej można nadać postać modalną: pojęcie czegoś będzie modalnie przejrzyste, jeśli jest z konieczności pojęciem tego czegoś. „Tak więc pojęcie identyczności będzie modalnie przejrzyste, gdyż jest z konieczności pojęciem identyczności, zaś pojęcie wody nie będzie modalnie przejrzyste, gdyż nie będzie ono z konieczności pojęciem wody (tj. pojęciem H₂O)” (Fine 2012, s. 23). Przejrzystość pojęć metafizycznych będzie dawać gwarancję apriorycznego dostępu do prawd metafizyki.

Aczkolwiek metafizyka nie jest jedyną dyscypliną ejdetyczną, czyli zajmującą się naturą rzeczy, to czyni to w sposób szczególnie wyrazisty. Innymi słowy, chodzi w niej o formułowanie nie tylko prawd, które są ejdetyczne co do swego statusu, lecz przede wszystkich takich, które są ejdetyczne w swej treści, czyli zawierają jawne odwołanie do natury lub istoty. Co więcej, każda prawdę metafizyczną, która jest ejdetyczna tylko co do swego statusu, można wyprowadzić z prawdy metafizycznej, która jest ejdetyczna co do swej treści. Jeśli w metafizyce mamy do czynienia z jakąś elementarną prawdą ejdetyczną, stwierdzającą, że coś zachodzi na mocy określonych aspektów czy cech rzeczywistości, to nie interesuje nas szczegółowe przedstawienie i opisanie tego, co zachodzi, lecz ustalenie, czy dzieje się to za sprawą natury czy istoty owych aspektów czy cech. Można zatem powiedzieć, że schematyczna postać tez metafizyki jest następująca: „S zachodzi na mocy natury lub istoty F”. Warto przy tej okazji zasygnalizować, że Fine nie jest skłonny, jak wielu metafizyków, traktować twierdzeń o naturze czy istocie rzeczy wyłącznie jako prawd koniecznych. Konieczność metafizyczna jest w myśl jego poglądów konsekwencją istot i związków istotnościowych, a nie ich źródłem czy innym wyrazem (Fine 1994).

Ostatnią cechą wyróżniającą metafizykę jest fundamentalność. Można ją rozumieć co najmniej dwojako. Pierwsze rozumienie jest typowe dla tych koncepcji świata, w których przyjmuje się, że świat składa się z faktów podstawowych lub stanowiących fundamenty wszystkiego oraz z faktów pochodnych, które są w jakimś sensie ich rezultatem, są na nich nabudowane itp. W metafizyce nie określa się bliżej tego, jakiego rodzaju są to fakty, jakie są ich elementy konstytutywne, lecz jakie zachodzą relacje między faktami podstawowymi a faktami pochodnymi czy też w jaki sposób fakty pochodne są fundowane. Drugie rozumienie fundamentalności metafizyki sprowadza się do tego, że metafizykę pojmuje się jako dyscyplinę, która ustala podstawy nie dla rzeczywistości jako takiej, lecz dla *natury* rzeczywistości. „Dostarcza nam ona najbardziej podstawowego ujęcia nie samych rzeczy – tego, *jak* istnieją – lecz natury rzeczy, czyli tego, *czym* są” (Fine 2012, s. 10). Jak takie ustalenie ma w przybliżeniu wyglądać? Posłużmy się przykładem twierdzenia, że woda jest ze swej natury H₂O. Jest ono ejdetyczne, lecz nie należy do metafizyki, gdyż nie jest aprioryczne i dostatecznie ogólne. Można je jednak ująć jako konsekwencję dwóch twierdzeń: (1) każda substancja o danym składzie ma ten skład ze swej natury; (2) woda jest substancją o składzie H₂O. To pierwsze twierdzenie jest tezą metafizyczną, a to drugie prawdą faktualną, która co do swej treści nie ma charakteru ejdetycznego. W taki właśnie lub podobny sposób można ustalić podstawy metafizyczne wielu niemetafizycznych twierdzeń ejdetycznych.

Fine jest przekonany, że omówione pokrótce cechy badań metafizycznych tworzą harmonijną całość. Jeśli bowiem przystąpimy do analizy takich czy innych szczegółowych prawd ejdetycznych, to poszukując ich podstaw czy

wyjaśnienia przejdziemy siłą rzeczy na wyższy poziom ogólności. Osiągnięcie najwyższych stopni ogólności, skutkujące między innymi operowaniem pojęciami w dużej mierze oderwanymi od przygodnych i specyficznych cech otaczającego nas świata, zagwarantuje niejako automatycznie przejrzystość tego, o czym będziemy mówić. A to z kolei umożliwi wiedzę aprioryczną. „Tak więc jeśli wszystko pójdzie dobrze, ejdetyczne wyjaśnianie zostanie zwieńczone ogólnymi prawdami apriorycznymi metafizyki” (Fine 2012, s. 25).

Zaprezentowana koncepcja metafizyki jest niewątpliwie utrzymana w duchu tradycyjnego i racjonalistycznego rozumienia tej dyscypliny. O jej przynależności do nurtu filozofii analitycznej świadczy przede wszystkim brak podkreślania jej wymiaru spekulatywnego, unikanie wiązania rozróżnienia na to, co fundamentalne i niefundamentalne lub pochodne, z rozpowszechnioną wśród idealistów dystynkcją rzeczywistość-zjawisko, a także wykorzystywanie narzędzi logicznych i semantycznych. Wśród młodszego pokolenia metafizyków analitycznych, tworzących w końcu dwudziestego wieku i w pierwszych kilkunastu latach nowego stulecia, ma ona sporo zwolenników, chociaż wielu z nich rezygnuje z podkreślania czysto apriorycznego charakteru metod metafizycznych i skłania się do poglądu, że wiele z argumentów metafizycznych ma charakter zbliżony do tych, jakie znamy z teoretycznych nauk empirycznych. Na przykład T. Williamson, zestawiając proponowaną przez siebie metafizykę z nauką przyrodniczą, pisze:

Obie są abdukcyjne. Bardzo ogólne teorie formułuje się w formalnej aparaturze, która ułatwia skomplikowane ścisłe dedukcje ich konsekwencji. Teorie są oceniane częściowo pod względem ich siły, prostoty i elegancji, a częściowo pod względem dopasowania ich konsekwencji do tego, co zostało już niezależnie poznane. To dopasowanie ma przynajmniej dwa wymiary. Z teorii nie powinno wynikać nic, co jesteśmy w stanie sfalsyfikować, gdyż są one wówczas fałszywe. Tak samo, im więcej wynika z nich czegoś, co jesteśmy w stanie niezależnie zweryfikować, tym lepiej (Williamson 2013, s. 423–424).

Są to jednak bardzo ogólnikowe deklaracje, które nie dają żadnych podstaw do wniosku, że metafizyka jest w takim samym sensie nauką empiryczną jak fizyka, biologia czy geologia.

Fine oraz bardzo wielu metafizyków analitycznych z naciskiem podkreśla, że ustalane przez nich prawdy są najogólniejszymi twierdzeniami o rzeczywistości. Jeśli nawet się z tym prowizorycznie i tymczasowo zgodzimy, to trudno oprzeć się wrażeniu, że nie są to prawdy zbyt odkrywcze i bogate treściowo. Przywołanym już wcześniej przykładem takiej prawdy jest teza, że każda substancja o danym składzie ma ten skład ze swej natury. Innym przykładem pojawiającym się w toku wywodów Fine’a o naturze metafizyki jest twierdzenie, że jeśli odrębne determinanty, czyli określniki, jakiegoś determinale, czyli czegoś określanego, są niezgodne, to są one takie na mocy

swej natury. Można mieć nadzieje na bardziej treściwe i odkrywcze tezy metafizyczne, będące wynikiem dociekań na temat tego, co fundamentalne, lecz, jak zauważa Fine, przy pewnym rozumieniu tych dociekań doprowadzą one jedynie do stwierdzenia, które fakty są fundamentalne, a nie do ich opisania. Jest tak dlatego, że metafizyka interesują przede wszystkim „relacje fundowania, a nie fundamentalne fakty jako takie” (Fine 2012, s. 10). A nawet jeśli uczyni on swoim przedmiotem zainteresowania te fakty, to nie będzie mógł zbyt wiele o nich powiedzieć poza stwierdzeniem, że są one takie, a nie inne, ze swej natury lub istoty⁴.

Co więcej, kiedy bliżej rozważy się owe prawdy metafizyczne, to można nabrać podejrzeń co do tego, czy są one faktycznie twierdzeniami o rzeczywistości. Weźmy pod uwagę tezę, że każda substancja o danym składzie ma ten skład ze swej natury. Jeśli przez skład rozumie się elementy substancji i ich konfigurację, decydujące o tym, że dana substancja jest tą właśnie substancją, a nie inną, to na mocy samego takiego rozumienia ma ona swój skład z natury, gdyż nie mając go, nie byłaby tą właśnie substancją. To, co zostało podane w stylizacji przedmiotowej jako prawda metafizyczna, okazuje się zatem analityczną prawdą pojęciową. Nie inaczej jest z tezą o odrębnych determinantach danego determinale, które ze swej istoty mają być ze sobą niezgodne, czyli że jeśli coś jest determinowane na jeden sposób (na przykład barwa jakiegoś przedmiotu jest zielona), to nie może być determinowane na drugi sposób (barwa tego przedmiotu nie może być czerwona). W tym wypadku z pojęcia determinacji i odrębności jej sposobów można wyprowadzić ideę niezgodności i wykluczania się poszczególnych determinant.

W taki oto sposób Fine i liczni zwolennicy metafizyki analitycznej zdają się potwierdzać zasadność jej krytyki przeprowadzonej ostatnio przez Petera Ungera, zdaniem którego proponuje się w niej i rozwija idee w dużej mierze treściowo puste i tylko w bardzo niewielkim stopniu pomagające zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość. W jego ujęciu metafizycy, a także w dużej mierze filozofowie umysłu i języka oraz epistemologowie należący do tradycji analitycznej z zapałem godnym lepszej sprawy bronią koncepcji, które nie są co prawda bezsensowne, lecz są puste, gdyż „żadna z nich nie wyznacza sposobu istnienia konkretnej rzeczywistości, który różniłby się od innych sposobów jej istnienia” (Unger 2014, s. 6). Innymi słowy, poglądy te nie mówią o rzeczywistości nic, co poszerzałoby naszą wiedzę, tak jak poszerza naszą wiedzę odkrycie, że w atmosferze planety Pluton jest mgła, a na jej powierzchni są

⁴ Nie ma tu miejsca, aby bliżej zastanowić się nad tym, czym miałyby być tak szeroko w dzisiejszej literaturze rozważane relacje fundowania, a przede wszystkim, czy można nadać im dokładny sens i wykazać ich odrębność w stosunku do innych pojęć pokrewnych wykorzystywanych w metafizyce, takich jak konstytucja, realizacja, redukcja czy superweniencja. Zob. w tej sprawie Daly 2012 i Wilson 2014.

rzeki zamrożonego azotu. Ponadto, wbrew zapewnieniom metafizyków analitycznych, rozważane przez nich problemy i proponowane rozwiązania nie dotyczą wprost rzeczywistości, lecz „w całości zależą od tego, czy istnieją pewne związki pojęciowe, albo czy zachodzą pewne relacje semantyczne, między pewnymi słowami lub pewnymi pojęciami a pewnymi innymi słowami lub pojęciami” (Unger 2014, s. 3). Można zatem zaryzykować twierdzenie, że tezy metafizyczne i twierdzenia z innych teoretycznych działów filozofii analitycznej są nie tylko w przeważającej części puste treściowo, lecz także analityczne. Unger jest przekonany, że jeśli współczesną filozofię analityczną zestawi się z wielowiekową tradycją filozoficzną, obfitującą w zaskakujące i bogate treściowo idee, to trzeba uznać, że jest ona niewydolna i mało inspirująca. Pozostaje jej jedynie pocieszenie, że lepiej propagować tezy redundantne niż niejasne i mętne.

Ekspresywistyczna deflacja metafizyki

Jeżeli przeprowadzona analiza Fine’owskiej koncepcji metafizyki jest trafna i rację ma też Unger w swej krytyce głównego nurtu filozofii analitycznej z ostatnich kilkudziesięciu lat, to być może należy powrócić do zepchniętej w najnowszej filozofii na drugi plan wizji metafizyki jako dyscypliny opisującej schemat pojęciowy, za pomocą którego myślimy o świecie, i ustalającej związki pojęciowe między jego podstawowymi kategoriami. Tak właśnie metafizykę pojmował P.F. Strawson, który najbardziej przyczynił się do ponownego zainteresowania tą dyscypliną w brytyjskiej filozofii analitycznej. Miał on jednak świadomość, że istnieją przynajmniej dwie postacie takiej metafizyki: mniej i bardziej ambitna. Według tej drugiej, pod wieloma względami bliskiej celom, jakie stawiał filozofii Kant, ma ona ustalać, które z podstawowych aspektów schematu pojęciowego są nieodzowne dla jego właściwego funkcjonowania. Innymi słowy, jej celem jest identyfikacja i opisanie koniecznych, nieprzygodnych elementów schematu pojęciowego. Natomiast według tej pierwszej, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że jedyne, co możemy osiągnąć, to opis najogólniejszych, strukturalnych cech naszego ludzkiego schematu pojęciowego, bez wyrokowania, które z tych cech są niezbywalne i konieczne. W książce będącej metafizycznym wprowadzeniem do filozofii, Strawson opatrzył tę dystynkcję następującym komentarzem:

Mamy więc dwie koncepcje podstawowych struktur pojęciowych – dwie koncepcje, z których jedna jest mocniejsza, bardziej wymagająca od drugiej, ponieważ postuluje, by podstawowe elementy struktury były konieczne, czyli nieprzygodne. Nie ma potrzeby opowiadać się za którąkolwiek z nich kosztem drugiej (Strawson 1992, s. 26–27; przekład polski, s. 36).

W niektórych swoich pracach Strawson wyraźnie jednak skłaniał się do tej słabszej, mniej wymagającej koncepcji podstawowych struktur pojęciowych i tym samym mniej ambitnej wizji metafizyki. Co więcej, w dyskusjach ze swoimi adwersarzami, którzy – tak jak W.V. Quine – podkreślali, że obok schematu pojęciowego, którym powszechnie posługujemy się w życiu codziennym, jest też schemat pojęciowy dopasowany do rygorystycznych wymogów nauk formalnych i przyrodniczych, zgadzał się na to, że wybór między nimi jest wyrazem preferencji i indywidualnego temperamentu. Argumentował w związku z tym następująco:

Powiada się, że najlepszym schematem pojęciowym, najlepszym systemem idei jest ten, którym najlepiej nam się posługiwać. Ale pojawia się pytanie: w jakim środowisku? Dla kogoś, kto zadowala się wieść swoje życie – a przynajmniej życie intelektualne – w sterylnej atmosferze nauki, wybór w świetle tego probierza będzie jeden. Dla kogoś, kto zadowala się wieść *swoje* życie w nieco zanieczyszczonej atmosferze rzeczy przyziemnych i prozaicznych – w tym, co w innej tradycji nazywa się *expérience vécue* – wybór będzie też jeden, lecz odmienny (Strawson 1990/2011, s. 177).

Jakie wnioski nasuwają te metafizyczne peregrynacje Strawsona i analityków w podobnym duchu pojmujących metafizykę? Po pierwsze, chociaż można podkreślać z całą mocą, że w tej perspektywie badane są kategorie pojęciowe, za pomocą których myślimy *o świecie*, nie daje nam to podstaw do twierdzenia, iż tego rodzaju metafizyka jest *reprezentacją* najogólniejszych i najbardziej podstawowych aspektów świata. W sposób mniej lub bardziej udany wyraża ona jedynie i eksplikuje narzędzia, które do tej reprezentacji są wykorzystywane. Innymi słowy, pełni ona funkcję *ekspresywną*. Tak oto dochodzimy do ekspresywistycznej koncepcji metafizyki analitycznej.

Ekspresywizm jest poglądem rozmaicie rozumianym. Jego najbardziej znaną postacią, dyskutowaną od wielu lat, jest ekspresywizm etyczny, stanowiący zmodyfikowaną i złagodzoną postać emotywizmu etycznego. Ujmując najkrócej, ekspresywizm ten jest stanowiskiem, według którego „znaczenie zdań moralnych polega na *wyrażaniu* takich stanów umysłu jak dezaprobatą” (Schroeder 2010, s. 73). Nieco dokładniej sedno tego stanowiska przybliży następujące określenie:

Ekspresywiści w metaetyce powiadają, że podstawowa funkcja języka moralnego jest normatywna, a nie deskryptywna, a mianowicie zdania moralne, takie jak „przyjemność jest dobra”, nie wyrażają przekonania, lecz pewnego rodzaju postawy niepoznawcze, takie jak emocje, postawy aprobaty lub dezaprobaty, albo plany (Hattiangadi 2015, s. 224).

Ekspresywizm etyczny ma nie tylko dobrze tłumaczyć normatywny charakter języka moralności, lecz także dobrze wyjaśniać całe jego funkcjonowanie bez potrzeby odwoływania się do własności i faktów moralnych, dla których

trudno znaleźć miejsce w zintegrowanym, naturalistycznym obrazie świata. Nieco podobnymi względami kierują się filozofowie, którzy proponują ekspresywistyczne koncepcje innych obszarów naszego dyskursu, na przykład dotyczących wartości estetycznych, okresów warunkowych, modalności itp.

Obok tych dziedzinowo ograniczonych, lokalnych form ekspresywizmu pojawił się też w filozofii najnowszej ekspresywizm całościowy lub globalny. Mówiąc najogólniej i w dużym przybliżeniu, jest to pogląd przyjmujący, że nie ma sensu odróżnianie w naszej myśli i języku tych sfer czy obszarów, które reprezentują otaczającą nas rzeczywistość, oraz tych, które tego nie czynią. Jest tak dlatego, że reprezentacjonalistyczny model naszej myśli i naszego języka, łącznie z podziałem wypowiedzi językowych na deskryptywne i niedeskryptywne, jest nie do utrzymania. Takiego globalnego ekspresywizmu broni Huw Price (2011, 2013) i skłaniają się do niego inni współcześni filozofowie, jak na przykład Robert B. Brandom (2013) i Allan Gibbard (2015). Jego perspektywy teoretyczne nie wydają się wszelako szczególnie obiecujące, gdyż zacieranie pewnych kluczowych różnic dotyczących odmian naszych myśli i sposobów funkcjonowania języka, dokonywane w imię walki z naiwnym i niewiarygodnym reprezentacjonalizmem, prowadzi ostatecznie do przywracania porzuconych dystynkcji w nieco innej, ekspresywistycznie zabarwionej terminologii. Ekspresywizm globalny jest więc stanowiskiem niestabilnym.

Jeśli zatem chcemy bronić ekspresywistycznej interpretacji metafizyki, to należy ujmować ją jako kolejną odmianę ekspresywizmu lokalnego, czyli jako ekspresywizm metafizyczny lub ontologiczny. Zasadniczą tezą takiego ekspresywizmu będzie twierdzenie, że sądy i zdania metafizyczne nie zdają sprawy z tego, jaka jest rzeczywistość, lecz wyrażają kategorie pojęciowe wykorzystywane przez umysł ludzki do jej opisu i wyjaśniania. Ktoś jednak mógłby zwrócić uwagę, że będzie to ekspresywizm bardzo umiarkowany i niespecyficzny, bardzo daleki od swego etycznego pierwowzoru. Nic bowiem nie daje nam podstaw do przyjmowania, że zdania metafizyczne, mówiące o elementach naszego schematu pojęciowego i ich związkach, mają charakter niepoznawczy. Co więcej, można zasadnie argumentować, że chociaż być może nie są one twierdzeniami o najogólniejszej strukturze rzeczywistości, to opisują obiektywne relacje zachodzące między konstytutywnymi składnikami naszego schematu pojęciowego, a zatem mają treść kognitywną. Nie należy jednak zapominać, brzmiałaby w tym wypadku riposta, że wybór schematu pojęciowego – jak na to zwrócił uwagę Strawson (a przed nim między innymi Rudolf Carnap i Clarence Irving Lewis) – będzie wyrazem naszych preferencji, temperamentu i pragmatycznych potrzeb. Postawy niepoznawcze kształtują zatem w dużym stopniu naszą ontologię czy metafizykę. A to czyni ekspresywizm metafizyczny stanowiskiem wiarygodnym i nie zmusza nas do jego nadmiernego osłabiania.

Konkluzja

Stosunkowo duże zainteresowanie metafizyką w filozofii analitycznej ostatnich dekad oraz żywość toczonych w jej ramach dyskusji nie powinny przesłaniać tego, że metafizyka analityczna boryka się z takim oto dylematem: albo jej tezy będą w zasadzie mało treściwymi i w dużej mierze pustymi twierdzeniami o istocie rzeczywistości, albo okażą się ostatecznie wyrazem naszego nastawienia do świata i rozjaśnianiem najogólniejszych kategorii, za pomocą których o nim myślimy. Filozofowie analityczni uprawiający metafizykę muszą zatem wybierać, *nolens volens* , między wiele obiecującym, lecz ostatecznie jałowym poznawczo esencjalizmem a nieco defetystycznym ekspresyvizmem. Rzecz jasna, mogą w akcie desperacji uniknąć tego dylematu, zabarwiając metafizykę sporą dawką spekulacji lub scjentyzmu, lecz są to półśrodki (a raczej osobliwe intelektualne „dopalacze”), które świetlanych perspektyw przed nią nie otworzą⁵.

Bibliografia

- Bealer G. (1987), *The Philosophical Limits of Scientific Essentialism*, „Philosophical Perspectives” 1, s. 289–365.
- Brandom R. (2013), *Global Anti-representationalism?*, w: H. Price [et al.], *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 85–111.
- Daly Ch. (2012), *Scepticism about Grounding*, w: F. Correia, B. Schneider (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 81–100.
- Fine K. (1994), *Essence and Modality*, „Philosophical Perspectives” 8, s. 1–16.
- Fine K. (2012), *What Is Metaphysics?*, w: T.E. Tahko (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbard A. (2015), *Global Expressivism and the Truth in Representation*, w: S. Gross, N. Tebben, M. Williams (eds.), *Meaning Without Representation: Essays on Truth, Expression, Normativity, and Naturalism*, Oxford: Oxford University Press, s. 210–223.
- Hattiangadi A. (2015), *The Limits of Expressivism*, w: S. Gross, N. Tebben, M. Williams (eds.), *Meaning Without Representation: Essays on Truth, Expression, Normativity, and Naturalism*, Oxford: Oxford University Press, s. 224–242.

⁵ Jest to nieco poprawiona wersja wykładu głównego wygłoszonego na X Polskim Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu, który odbył się w dniach 15–19 września 2015 r.

- Lowe E.J. (2011), *The Rationality of Metaphysics*, „Synthese” 178, s. 99–109.
- Moore A.W. (2012), *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Price H. (2011), *Naturalism Without Mirrors*, Oxford: Oxford University Press.
- Price H. [et al.] (2013), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen G. (2014), *Quine and the Revival of Metaphysics*, w: G. Harman, E. Lepore (eds.), *A Companion to W.V.O. Quine*, Malden, MA: Wiley Blackwell, s. 552–570.
- Schroeder M. (2010), *Noncognitivism in Ethics*, London: Routledge.
- Simons P. (2013), *Metaphysics in Analytic Philosophy*, w: M. Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, s. 709–728.
- Strawson P.F. (1990/2011), *Two Conceptions of Philosophy*, w: tenże, *Philosophical Writings*, ed. by G. Strawson, M. Montague, Oxford: Oxford University Press, s. 166–177.
- Strawson P.F. (1992), *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press [*Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków: Znak 1994].
- Stroud B. (1986), *Analytic Philosophy and Metaphysics*, w: L. Nagl, R. Heinrich (hrsg.), *Wo steht die analytische Philosophie heute?*, Wien: R. Oldenbourg Verlag, s. 58–74.
- Unger P. (2014), *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Williamson T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Williamson T. (2013), *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson J.M. (2014), *No Work for a Theory of Grounding*, „Inquiry” 57, s. 535–579.
- Woleński J. (1985), *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN.
- Woleński J. (2010), *Szkoła lwowsko-warszawska*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków: WAM, s. 399–461.
- Zimmerman D.W. (2004), *Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century*, w: D.W. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Vol. 1, Oxford: Clarendon Press, s. IX–XII.

Streszczenie

Powrót filozofii analitycznej do metafizyki można ujmować dwojako. Po pierwsze, można go opisywać i wyjaśniać jako rozmaicie uwarunkowany fenomen historyczny, mający swoją genezę i skutki oraz określone miejsce w rozwoju filozofii analitycznej. Po drugie, można ów zwrot metafizyczny uczynić przedmiotem namysłu metafizycznego, starając się wydobyć podstawowe założenia uprawiania metafizyki w analitycznej tradycji filozoficznej oraz pokazać jej perspektywy teoretyczne. Rozważania zaprezentowane w artykule, chociaż poprzedzone są skrótowym historycznym przeglądem stosunku filozofii analitycznej do metafizyki, skupione są przede wszystkim na metafizycznym ujęciu metafizyki analitycznej i przedstawiają zasadniczy dylemat, z jakim się ona boryka. Dylemat ten polega na tym, że tezy metafizyki analitycznej są albo mało treściwymi i w dużej mierze pustymi twierdzeniami o istocie rzeczywistości, albo okazują się ostatecznie wyrazem naszego nastawienia do świata i rozjaśnianiem najogólniejszych kategorii, za pomocą których o nim myślimy. Filozofowie analityczni uprawiający metafizykę muszą zatem wybierać, *nolens volens*, między wiele obiecującym, lecz ostatecznie jałowym poznawczo esencjalizmem a nieco defetystycznym ekspresywiżmem.